

УДК 2-1
ББК 87.3(2)6+86.372
А72

Рецензент

д-р филос. наук *О. В. Марченко*

Антонов К. М.

А72 **Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века / К. М. Антонов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 360 с.**

ISBN 978-5-7429-0415-1

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.

УДК 2-1
ББК 87.3(2)6+86.372

ISBN 978-5-7429-0415-1

© 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 существующего». 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

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.

авторы¹⁾ 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 другими². 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»³. 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 философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философ-

¹ См.: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998; Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998; Концева Н.П. Философия религии. Красноярск, 1999; Красников А.Н., Гаверилина Л.М., Элбакян Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003; Гараджа В.И., Мухомин Л.Н. Философия религии // Философия: Энциклопедический словарь / Ред. А.А. Ивин. М., 2004. С. 927–929; Пивоваров Д.В. Философия религии. Екатеринбург, 2006.

² 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.

³ Шохин. Исторический генезис... С. 64.

ских подтверждений (а также опровержений. — К.А.) существования Бога, философских рассуждений о Его природе и отношении к миру и человеку»¹. Соответственно в узком смысле «это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и о религии — особый тип философствования»². 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 них³. 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 богословие⁴. 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

¹ Кимелев. Философия религии... С. 7.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 12.

⁴ 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.

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 опыта¹. В результате философия религии определяет, с одной стороны, методологию религиозноведческого (а отчасти и теологического) исследования, его предметность и языковой каркас, а с другой — личную религиозную позицию мыслителя.

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 программы². Этот порядок представляется сущностным для философии религии, и то или иное рассуждение может считаться относящимся к этой дисциплине в той мере,

¹ 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.

² Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Рациональная реконструкция истории науки / Ред. Б.С. Грязнов, В.Н. Садовский. Благовещенск, 1998. С. 17.

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 религии¹. Несмотря на возможность такого рода переходов и превращений, указанное стремление к беспредпосылочности представляет собой, на мой 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

¹ 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 неомизме у Бернара Лонергана, центральное философское произведение которого, «Метод в богословии», также включает большое рассуждение о природе религии вообще (см.: *Lonerган В. Method in Theology*. N.-Y., 1972. P. 101—124; а также: *Красников А. Н. Методология современного неомизма*. 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».

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 науки¹.

Таким образом, философия религии постоянно балансирует на грани превращения в теологию или в частное научное направление. Ей удается 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.

¹ 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 Кимселевым, 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 представлений¹.

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 жизни².

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 рус-

¹ См.: Гирц К. «Внутреннее обращение» на современном Бали // Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 221–224, здесь с. 202–205.

² 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.

ской 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 существовании 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.

Соответственно, реализовать данную потребность оказывается возможно только при наличии выходящих за рамки обыденного сознания средств такого осмысления. Среди этих средств первое место принадлежит, конечно, богословию¹. 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»².

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

¹ О возникновении догматического богословия из «заботы Церкви о чистоте христианского учения» см. также: *Помазанский М., прот.* Православное догматическое богословие. Джорданвилль, 1963. С. 5–6.

² 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».

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, 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 предметом впервые становится не объект религии и не сущность религи-

озного 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 характер¹.

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»². 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.

¹ 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.

² *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 74–75.

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 читателя¹. Тем самым, религиозный опыт как таковой оказывается исключенным из системы осмысляющих практик.

Но сознание, фиксирующее такое положение дел, фиксирует тем самым обмирщенность самой этой системы. Эта обмирщенность переживается сообществом-аудиторией², 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 религиоведческой 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 секуляризации³, 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 изумле-

¹ Мотив, как мы увидим в дальнейшем, весьма характерный для отношения русской философии и к академическому богословию, и к научному изучению религии.

² Отсюда принципиально лаический (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.

³ Более точное описание отношения между этими процессами в рамках данного текста невозможно, по недостатку места.

нием, 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 οὐρανός* (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 разумеющимся¹. 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, 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 предстать перед исследователем как форма переживания реально священного, как своеобразный религиозный опыт, в самом себе содержащий требование перехода от отрицания к утверждению². Это утверждение может в дальнейшем при-

¹ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 15.

² 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.

нимать 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 философией¹. Из них именно на последний вариант в настоящей работе будет обращено наибольшее внимание.

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».

¹ 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).

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»¹. 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».

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 распространенный в отношении

¹ 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.

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 мерилom 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 обобщающих¹. 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

¹ 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; *Досский 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 выпущенные в последнее время: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Хоружий С. С.* Очерки из русской духовной традиции. М., 2007; *Евлямпиев И. И.* История русской метафизики в XIX — XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1–2. СПб., 2000; *Гайденко П. П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Нижинов 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; *Шапошников 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; *Goerdt W.* *Russische Philosophie*. Grundlagen. Freiburg. 1995.

религии европейского типа»¹. Именно она (разумеется, с учетом присущей русской мысли оригинальности) и станет основным предметом рассмотрения в данной работе².

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 России, 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 отсутствует³. Тем самым

¹ Кимелев. Философия религии... С. 4, 6 (примеч.).

² 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.

³ Следует все же отметить, что как философская дисциплина философия религии довольно активно развивалась в духовных академиях. Так, курс «Лекции по философии ре-

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 осязаемое смысловое единство будет в дальнейшем иметься в виду под словами «философия религии», и именно оно станет предметом дальнейшего рассмотрения¹.

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 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

лигии» 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.

¹ 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.

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 апологетики 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, изъясняя 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 возникло¹. 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 мыслью².

¹ 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.

² Это касается таких современных дискуссий, как бои эволюционистов и креационистов, даже не подозревающих о том, что их столкновения — только иллюстрация к мышлению 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

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, оформляющееся 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 исключających 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 саму структуру 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 соединя-

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.

ла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач»¹.

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 первоначальных основах всякого бытия или о сущности мира»². 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, религии³. Стремясь «создать... цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание», они неизбежно приходят к постановке вопроса «об истинном отношении между философией и религией»⁴ 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.

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины / Сост. А.А. Яковлев. М., 1991. С. 70.

² Соловьев В.С. Метафизика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (37). СПб., 1896. С. 164.

³ См.: Сербиненко. Русская философия... С. 236.

⁴ 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 отношения¹. 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

¹ 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 отрефлексированной философской религиозности (включающей в себя и философию религии) и безотчетной народной и жреческой веры (см.: *Шохин. Исторический генезис...* С. 64–65).

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 politeизма. Религия для них — прежде всего поклонение, *latreia*, характером 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»¹. 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 человека².

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,

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

² Там же. С. 535.

в умозрении греческой философии и предвосхищениях христианства в тех или иных аспектах античных религий¹.

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, откровение². 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*³, восстановления связи человека с Богом. Эта связь реализуется в Церкви, благодаря 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,

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

² *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. С. 528.

³ О философски значимой этимологической работе, проделанной в античности Цицероном, а в раннем христианстве — Лактанцием, блж. Августином, Исидором Севильским, см. *Шохин*. Исторический генезис... С. 65–68.

закладываются основы ставшей затем классической интерпретации главных 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 переосмыслению¹.

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. Августина². Его приложение к религиозной сфере приводит к возникновению концепций «естественной теологии» (уже в Средние века)³ и «естественной религии» (в эпоху Возрождения и в начале Нового времени; впервые, по-видимому, у Марсилио Фичино как *communis religio*⁴), 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 приня-

¹ 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.

² *Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства.* СПб., 2001. С. 50–56; *Зеньковский В. В. Основы христианской философии.* М., 1992. С. 10–11.

³ 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.

⁴ *Шохин. Исторический генезис...* С. 75.

тие 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.

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 культурой¹. 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» морали².

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 отвержением³, напротив, она сопровождалась, как правило, признанием значительности обнаруженной Кантом проблематики и достаточно основательным рассмотрением его творчества⁴, выявлением и пересмотром его основных предпосылок.

¹ 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.

² Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты. СПб., 1996. С. 263.

³ 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.

⁴ Весьма значительные интерпретации творчества Канта представили (не говоря уже о таком явлении как русское неокантианство, которое по понятным причинам остается

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 религия» (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, теодицеи¹. 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 мир².

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.

¹ 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.

² Там же. С. 107–108.

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 абсолютного¹. 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»². 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)³.

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 двух⁴. Систематизируя различные точки зрения на мифологию, Шеллинг приходит к выводу, что мифологические представления должны мыслиться как «необходимые произведения человеческого сознания», «содержание древнейшей истории»⁵, 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 нем⁶.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 51.

² Там же. С. 169.

³ Там же. С. 277–283.

⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии // Соч. Т. 2. С. 367–372.

⁵ Там же. С. 361.

⁶ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 249.

Легко увидеть основные темы шеллинговской философии в философии русской¹: 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»². 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.

¹ 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.

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

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»¹ — 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»². В конечном счете, именно философия постигает Абсолютное наиболее адекватным Его природе образом — через мышление. Однако тем самым и сама философия приобретает религиозное измерение: «Философия 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»³.

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 постижения⁴.

Идеи Гегеля были с энтузиазмом восприняты в России начиная с 30-х гг. XIX в.⁵ 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

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

² Коротких В.И. Гегель Г.В.Ф. // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 230.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 220.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М., 1956. С. 354–355.

⁵ Подробнее см.: Чижевский Д. Гегель в России. СПб., 2007.

на религию как на преходящую и иллюзорную форму общественного сознания, и их личное крайне негативное отношение к ней¹. 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 религии². 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 предпринятом 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 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 спе-

¹ 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.

² Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. СПб., 1997. С. 15–50.

цифических 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 раньше¹. 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»)² 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 Веницианова, 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 про-

¹ См.: Шахнович М.М. История отечественного религиоведения: XVIII век // Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 24—72.

² 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. I. 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).

блемы 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, 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. Больше 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»¹.

Ниже будет представлено рассмотрение философии религии религиозных мыслителей западнической (П.Я. Чаадаев) и славянофильской (И.В. Кирсеевский, А.С. Хомяков) ориентаций, П.Д. Юркевича как представителя духовно-академической школы философии, оказавшего

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

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 переписки¹.

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 свободно от всякого корыстного чувства»². 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 начетничестве³. 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.,

¹ К сожалению, исследователей до сих пор зачастую больше привлекает публицистический запал первого философического письма (одни рассматривают его с точки зрения патристической, 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.

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

³ 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 научно обоснованного 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.

установившему раскол между религией и наукой. Задача религиозной философии — центрального, с его точки зрения, философского проекта XIX в. — преодоление этого раскола¹. 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»². В основе религиозной традиции лежит, таким образом, откровение, причем это первоначальное откровение Чаадаев отличает от исторических откровений Ветхого и Нового Заветов³.

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»⁴. В результате, как обыденный, так и философский разум неизбежно «заклучен в некий роковой круг»: «...он сначала предписывает сам себе закон, а затем начинает ему подчиняться»⁵, сознавая (на вершинах философской

¹ См. его письма к Шеллингу и кн. Мешерской: *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.

² *Чаадаев*. Указ. соч. Т. 1. С. 353, (ср. с. 384).

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же. С. 361. Здесь уместно вспомнить Гераклита.

⁵ Там же. С. 379.

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 ему ставить под сомнение или отвергать любой подобный закон или образец. Но это именно и значит, что разум не может дать закона самому себе¹. Тем самым устанавливается необходимость толчка, который извлекает его из этого круга. Этот толчок может приходиться 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»². 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»³. 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»⁴. В дальнейшем эти идеи выступают в роли своеобразного а priori, делающего возможным всякое познание и всякое общение, обуславливающих вообще возможность жизни сознания. Своеобразие этого а 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»⁵.

¹ Чаадаев. Указ. соч. 350–351, 377.

² Там же. С. 361.

³ Там же. С. 363.

⁴ Там же. С. 389.

⁵ Там же. С. 385.

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»¹. 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 единственный². Тем самым вскрывается историческое измерение сознания: 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»³, осуществляющейся в истории Израиля и главным образом в истории Церкви. Христианская культура торжествует в мире именно потому, что ею руководят «интересы мысли и души»⁴. 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»⁵.

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

¹ Чаадаев. Указ. соч. С. 383.

² Там же. 381–383.

³ Там же. С. 391.

⁴ Там же. С. 409.

⁵ Там же. С. 408.

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»¹. 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.

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 восприняв-

¹ Чаадаев. Указ. соч. С. 440.

ший 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 отрицания¹.

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?»². Свойственные Просвещению представления о сущности религии — «либо как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах»³ — Киреевский считает недостаточными.

¹ 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; Müller E. Russischer Geist in europäischer Krise. Ivan Kireevskij. Köln, 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 Kireevskij 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; Саяпин 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.

² Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 81–82.

³ Там же. С. 87.

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 деятельности (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 религии»¹. 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»². 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 ошутительное во всех гражданских и семейственных отношениях»³.

Религия здесь — религия народа, выражение того положительно-го 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 истин-

¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 83.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 87.

ности 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 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 смирненного 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 ос-

мысления действительности как в практическом, так и в теоретическом отношении¹.

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 проповедника² «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 неуместимо сознание о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека»³. 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 первоизданной неделимости»⁴. Можно считать установленным, что

¹ Там же. С. 227. Интерпретацию этого места с точки зрения философской антропологии см.: Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского. С. 131–133.

² 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.

³ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 281.

⁴ Там же. С. 282.

Киреевский опирается здесь на основополагающую экзистенциальную практику мистико-аскетической традиции православия — «умное делание»¹, 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»². Именно философия играет при этом решающую роль в религиозном оформлении и развитии культуры как «проводник мысли» между культурой и верой³. 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. Хомякова⁴. В цикле его философских статей конца 50-х — на-

¹ См.: Гвоздев А.И. Святоотеческие корни... С. 152–153.

² Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 316.

³ Там же. С. 321.

⁴ 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; Завитнев

чала 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»¹. Вера характеризуется здесь Хомяковым как «зрелость 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 вообще². 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»³. Существенно при этом, что Хомяков не рассматривает религиозный процесс отдельно от

вич 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. Историческая философия 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.

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

² Там же. С. 282.

³ Карсавин Л.П. А.С. Хомяков. С. 373.

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»¹. 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»². 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»³.

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».

Основополагающее различие между ними, по Хомякову, «определяется категориями воли»⁴: иранство есть религия свободы, кушитство — религия необходимости. Отсюда выводятся и последующие характеристики: иранство есть религия духа, происхождение мира она описывает как акт свободного творения⁵, 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,

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

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 148.

⁴ Там же. С. 188.

⁵ Там же.

иранство склонно к фанатизму и гордости¹. Кушитство, напротив, есть религия стихийности, вещественности, происхождение мира в ней — акт естественного порождения, изначально ей чужды понятие стыда и аскеза, 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 разврата². 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 богам³.

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 просвещения⁴, они в боге будут воображать только себя в больших размерах. Общечеловеческое, чистый образ Бога, для них недостижимо, и невежественное желание быть богоподобными⁵ заставляет их делать божество человекоподобным со всеми приметами несовершенного, т. е. племенного, человеческого развития»⁶.

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 прамонотеизма, разделяемой большинством апологетически настроенных историков и философов религии, Хомяков был, тем не менее, решительным противником

¹ Хомяков А. С. Семирамида. С. 178.

² Там же. С. 177, 188—189.

³ Там же. С. 203.

⁴ Хомяков имеет в виду христианское откровение.

⁵ Невежественное не само по себе, а по характеру и способу реализации.

⁶ Там же. С. 153.

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 грубыми»¹. 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 религиями². Эта «вторая эпоха есть эпоха унижения, огрубения понятий, одичания жизни»³. В этом отношении Хомяков близок к классической богословской прамонотеистической схеме. Существенно, 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. Шмидтом⁴.

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»⁵. При этом «кроме грубого сращения разных мифологий и обрядов должно было происходить взаимное проникновение смысла и символа»⁶.

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

¹ Хомяков А. С. Семирамида. С. 137.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 139.

⁴ См.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 85–93.

⁵ Хомяков А. С. Семирамида. С. 141.

⁶ Там же. С. 142.

жестокости: «Разгар всех злых страстей, кровожадность, человеческие жертвы и вся мерзость фанатизма владывают в тех странах, где было столкновение племен и вер разнородных. Небо всякой мифологии есть отражение земли, и злость людей выражается злостью богов»¹.

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»². 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 жаждою истины»³. 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 Бога⁴. Влияние племенных начал, однако, сохраняется, и «индивидуальность народов не теряет своих прав»⁵ 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 собра-

¹ Хомяков А.С. Семирамида. С. 173–174.

² Там же. С. 163.

³ Там же. С. 181.

⁴ 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.

⁵ Там же. С. 132.

ние верующих, но особая онтологическая реальность: «единство Божьей благодати, живущая во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»¹. 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 рассмотрения².

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 веры³. 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 христианского религиозного сознания) и методологии богословия, равно как и присущий ему пафос объективности (в смысле непредвзятости) исследования, до сих пор сохраняют свое значение.

¹ Хомяков А.С. Церковь одна // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 5.

² 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.

³ 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.

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»¹. 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)².

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»³. Фраза эта, увы, не оказалась пророческой.

В самом деле, если для раннего этапа развития религиозно-философских взглядов Бакунина характерна экзальтированная внецерковная религиозность пантеистического толка⁴, 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. Киреевс-

¹ 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.

² 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.

³ Чулков Г.И. Михаил Бакунин и бунтари 1917 г. М., 1917. С. 6.

⁴ 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.

кому 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 религии¹.

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»².

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: просвещенческого 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»³.

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

¹ Об «антиатеологизме» Бакунина см.: *Пустарнаков В.Ф.* М.А. Бакунин... С. 28–31; *Пирумова И.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 антиатеологизм 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.

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

³ Кислицына И.Л. Анархическое мировоззрение М.А. Бакунина. Хабаровск, 2003.

от всего того, что составляет содержание и жизнь истинно нравственно-го существования; проникнись истинною религиею, религиею Христа, еще чистой от оскверняющего прикосновения тех, кто, чтобы понять ее, неизбежно должен был принизить ее до себя...¹

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»².

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...»³

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»⁴.

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»⁵. Интересно, что уже в статьях 1830-х гг. Бакунин, превознося религию, указывает и на ее значение для государства⁶. 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 минус⁷.

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

¹ Бакунин М.А. Избр. философские сочинения и письма. С. 73.

² Бакунин М.А. Собр. соч. и писем. Т. 1. М., 1934. С. 264–265.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же.

⁵ 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 философии религии Бакунина.

⁶ Бакунин М.А. Гимназические речи Гегеля: Предисловие переводчика // Избр. философские сочинения... С. 117–126, здесь с. 122.

⁷ Стеклов Ю.М. М.А. Бакунин. Его жизнь и деятельность: В 3 т. Т. 1. М. 1926. С. 58–59.

в личного Бога»¹, 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»².

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»³ 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»⁴.

Наиболее значительным моментом философии религии Бакунина была его попытка показать наличие необходимой связи между религи-

¹ Чулков. М.А. Бакунин... С. 11.

² Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.

³ Зеньковский. История русской философии. С. 57.

⁴ 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».

ей, теологией, с одной стороны, и отношениями власти (всегда несправедливыми, всегда основанными на насилии, всегда противоречащими свободе; власть, по Бакунину, возможна только как злоупотребление властью) — с другой. Государство, с его точки зрения, вторично по отношению к религии: «Религиозное сознание создает его в среде естественного общества»¹.

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»². 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»³.

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»⁴. 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 появи-

¹ Бакунин М.А. Федерализм... С. 88.

² Там же. С. 43—44.

³ Там же. С. 83.

⁴ Там же. С. 57.

лась и должна была непременно появиться в ходе естественного развития человеческого ума и человеческого общества»¹. 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»².

Чувство зависимости проявляется прежде всего в страхе, и именно со страха и его осознания (зарождающееся человеческое сознание должно было обратить свою рефлексию 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»³.

¹ 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.

² Там же. С. 63.

³ 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.

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»¹. 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, «антитеологизм» Бакунина оказывается тесно связан с его антиэтатизмом и анархизмом.

Анитеологическая критика распространяется Бакуниным не только на теологию в собственном смысле, но и на все виды идеалистической метафизики. Онтологическим основанием антитеологизма 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 мыслителями 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 разра-

¹ Бакунин М.А. Федерализм... С. 81.

ботки, 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 педагогике¹. 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»². 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»³. При этом ма-

¹ 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*).

² О влиянии идей Юркевича на концепцию Соловьева см.: *Сербиненко В.В. Русская философия...* С. 129, 239—247.

³ *Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 578—630, здесь с. 583.*

териализм 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 мысли¹.

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»². Тем не менее, принципиально, как философская теория, материализм несостоятелен и противоречив. Аргументация Юркевича подробно разбиралась уже Вл. Соловьевым и Г. Шпетом³, 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»⁴. 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 дополнительность языка 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»⁵. Во всех случа-

¹ 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.

² Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 193–244, здесь с. 198.

³ См. также: Запорожец М.О. Критический анализ П. Юркевичем философии материализма: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1994.

⁴ Юркевич П.Д. Материализм... С. 201–202.

⁵ Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 104–192, здесь с. 125.

ях 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»¹. 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»². 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»³.

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.

Обратимся поэтому к рассмотрению его учения о сердце⁴. 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 оп-

¹ Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 552–578, здесь с. 570.

² Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 466–528, здесь с. 520.

³ Там же. С. 488.

⁴ 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.

ределенные 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»¹, 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»². В то же время любое знание становится действенной силой человеческой жизни только тогда, когда оно «падает нам на сердце», становится «нашим внутренним сокровищем»³.

Уже составители проспекта первого (несостоявшегося) издания сочинений Юркевича отмечали близость его концепции психологии конца XIX — начала XX в. Бергсона и Джемса⁴. 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 иллюзия⁵. 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»,

¹ Юркевич. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 69–103, здесь с. 87.

² Там же. С. 81.

³ Там же. С. 85.

⁴ Абрамов А.И. Примечания // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 639–664, здесь с. 642.

⁵ 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.

т. е. язычества. В сердечной потребности живого союза с Богом «лежит естественное предрасположение к молитве и вере». Это предрасположение, проявляющееся в сердце как «подлинное чувство бесконечности», преобразуется сознанием в идею Бога, объективность которой удостоверяется в религиозном опыте¹.

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»².

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»³. 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 со-

¹ Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 245–350, здесь с. 326–328.

² 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.

³ Юркевич П.Д. Сердце... // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 93–94.

знания. 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»¹. Бог философов «не имеет непосредственной связи с потребностями религиозного сознания человечества»²: «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»³. Теоретическое знание о Боге с этой точки зрения оказывается невозможным. В споре Канта и Гегеля о доказательствах бытия Божия Юркевич оказывается на стороне Канта, признававшего их невозможность именно потому, что он сохранил общечеловеческое религиозное понятие о Боге как о Творце и Промыслителе мира⁴. 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»⁵. 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

¹ Юркевич П.Д. По поводу статей... // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 263.

² 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).

³ Юркевич П.Д. По поводу статей... // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 263–264.

⁴ Там же. С. 276 сл.

⁵ Там же. С. 294.

их несовершенство «есть явление, имеющее глубокий нравственный смысл: религиозно мы можем относиться только к Богу непостижимому»¹. Это несовершенство оказывается, тем самым, их «естественным качеством»².

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»³. 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 своеобразии 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*»⁴. 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»⁵.

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

¹ Юркевич П.Д. По поводу статей... С. 298.

² Там же. С. 305.

³ 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).

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 253.

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 религии¹. 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, опублик. 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 Са-

¹ 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 содержавшая, по свидетельствам, наиболее подробное исследование жизни и творчества Самарина, по-видимому, не сохранилась.

марин 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)¹.

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 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)². Церковь, преодолевая это внутреннее раздвоение, должна, по мысли Самарина, выступить как высшее начало, снимающее односторонние противоположности³.

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,

¹ Самарин Ю.Ф. Соч. Т. XII. М., 1910. С. 100.

² 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.

³ См.: Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. М., 1996. С. 18–20.

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. Киреевского¹.

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»². Вера является не выводом, а предпосылкой мышления³.

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)⁴ эта проблематика не стоит на первом плане, она скрыта за разбором исторических фактов и про-

¹ 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.

² Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 31.

³ 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).

⁴ 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» (Москвитинин. 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 славянофилов 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.

блем философии истории, однако наряду с антропологией¹ играет роль «невывказанной 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)². 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 дорожку» 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.

¹ 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.

² Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 16–22.

«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 свободно-го, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою. Этот союз, эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь»¹.

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 антропологии позволило истолковать его мнение в духе «принижения» личностного начала в человеке (чему способствовала и известная опечатка)².

Самарин, поставив под сомнение всеобщность германского пути становления личности «через отрицание», пытается различить «личность с характером исключительности, ставящей себя мерилом всего, из себя самой создающей свои определения (т. е. германскую романтическую личность. — К.А.), и личность как орган сознания»³.

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»⁴. В действительности, однако, христианство уже «вне-сло сознание и свободу в национальный быт славян»⁵.

Корни исторических разногласий уходят здесь в область антропологии и философии религии. Самарин возражает Кавелину, противопоставляя «личности», понятой как рефлексивность, «идею человека» как

¹ Самарин Ю.Ф. «О мнениях „Современника“, исторических и литературных» // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. С. 411–482, здесь с. 417.

² 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).

³ Там же. С. 423.

⁴ Там же. С. 425.

⁵ Там же. С. 443.

«абсолютную норму», как «объективное мерило личности»¹. 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»². 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»³ 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 социализма⁴. 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.⁵

Действительно, переосмысление учения Киреевского о вере как о «непосредственном сознании об отношении Божественной личности к личности человеческой»⁶, 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»⁷, должны рассматриваться как предпосылки идеи Самарина о «непосредственном и личном восприятии сознательного и преднаме-

¹ Самарин Ю.Ф. О мнениях... С. 423.

² Там же. С. 442.

³ Там же. С. 443.

⁴ О влиянии социалистических идей на Самарина см.: Цимбаев Н.И., Смирнова Н.А. Примечания // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. С. 575.

⁵ 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).

⁶ Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. С. 281.

⁷ Хомяков А.С. Церковь одна // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 5.

ренного воздействия Бога на человеческую жизнь»¹, как факте, который в качестве такового подлежит не доказательству, а удостоверению, верификации². 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 останавлиюсь, главным образом, на последнем тексте, прибегая к первому лишь там, где будет возникать необходимость пояснения мысли Самарина.

¹ 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 издателям. Он представляет собой три письма, написанных философом немецки незадолго до смерти по просьбе одного немецкого знакомого (профессора Берлинского университета), который одновременно был знаком и с М. Мюллером и, кажется, собирался 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).

² 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 славянофилов, сопровождаемая интенсивной рефлексией, создавала оптимальные условия для поиска все более адекватных средств своего выражения. Творчество Самарина являет наглядный пример такого поиска.

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»¹.

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*². 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?»³

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»⁴, а религию — исторически необходимым заблуждением, «неизбеж-

¹ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 495. Самарин неслучайно указывает на «нравственное достоинство» труда Мюллера 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.

² 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 Самариным курсив означает, что он вполне отдавал себе отчет в том, что это *другое* является «другим» в совершенно особом смысле слова.

³ Самарин. Замечания... С. 495.

⁴ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. С. 76.

ным злом»¹, 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...»² 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»³. Тем самым, неявной предпосылкой философии религии 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»⁴.

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»⁵. Человек изначально, «независимо от всех исторических религий»,

¹ Бакунин М.А. Федерализм... С. 83.

² Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 497.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 499.

⁵ Мюллер М. Религия, как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887. С. 12—13.

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 Боге¹. 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 немыслим, следовательно, и не мог иметь места в историческом развитии»². 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»³.

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»⁴, 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»⁵.

¹ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 501.

² Там же.

³ Там же. С. 503.

⁴ Бакунин М.А. Федерализм... С. 80–81.

⁵ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 503

«Личность» — означает здесь бесконечную реальность, обращенную к каждому человеку¹: «Он есть каждого человека знающая, на каждого свободно действующая бесконечность и всемогущество; Его око открыто для каждого человека и ухо отворсто для каждого стремления к нему; Он говорит человеку, руководит и предостерегает его, призывает, судит и спасает»². Содержанием идеи Бога, таким образом, оказывается «положительный факт», создаваемый через восприятие, «до признания которого человек доходит исключительно путем личного опыта». Факт — воздействие Бога на человеческую реальность, опыт — восприятие этого воздействия³. 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?»⁴

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

¹ 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. *ὑποστασις* и наше «личность»).

² Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 505.

³ 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.

⁴ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 510—511.

бы совершенное ручательство в том, что воспринятое не есть обман, а отражается в сознании вполне истинно?»¹ 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»², 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 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. проследивать. — 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-види-

¹ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 511.

² Там же. С. 513.

тому, 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»¹. 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 свободной деятельностью, исходящей от самого человека, и воздействием на него извне обстоятельств ему неподвластных, между искушениями, которым он подвергается, и правоправящей силой, данной 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, расстроивающая ее, а как слово, прямо к нему обращенное, имеющее свой особенный смысл для него лично»².

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.

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

¹ Самарин Ю. Ф. Замечания на книгу К. Д. Кавелина «Задачи психологии» // Соч. Т. VI. С. 414.

² 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.

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 конкретику. 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»¹. 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 отда-

¹ См.: *Моисеев Е., иером.* Московская духовная академия и славянофилы // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист... С. 361—374.

вать себе отчет в практических и интеллектуальных последствиях этого выбора: «...от чего человек логически и в действительности отказывается, как скоро он отрешается от Бога»¹.

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»².

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»³. 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 отвергнуто⁴. Основная проблема атеистической нравственности, с его точки зрения, — проблема трансляции этических ценностей перед лицом очевидного кризиса их оснований⁵.

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»⁶, — для него не более чем укоренившийся предрассудок, что он и считает необходимым показать.

¹ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 521, см. так же С. 507, 421.

² Там же. С. 517, 519.

³ Там же. С. 519, 521.

⁴ 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.

⁵ 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.).

⁶ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 521.

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, различие истинных и ложных чудес и подобные, — окажутся второстепенными¹.

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, беспристрастия и объективности в отношении фактов религиозной жизни², который, несомненно, актуален и для нашего времени.

* * *

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,

¹ Самарин Ю.Ф. Замечания... С. 523

² 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).

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 боль-

шинство 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»¹ и стремление реализовать это мировоззрение как в своей философской и научной деятельности, так и в русском образованном обществе своего времени. Это мировоззрение подразумевало 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 заключается условие достоверности нашего знания»². 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 гегельянцеми 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 третьем³. 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 «вто-

¹ Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906. С. 8, 12.

² Там же. С. 8.

³ 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).

ричных» 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 силу¹. 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 характера². «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 конкретике. 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

¹ О философии как политике у Вл. Соловьева см.: *Эверт ван дер Зверде*. Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл. Соловьева // Вл. Соловьев и культура Серебряного века. С. 47–59.

² 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.

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 материалом¹.

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 го-

¹ Чижевский Д. Гегель в России. С. 326.

ворить 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 атеистического 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»¹, 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, шеллингианства 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 открове-

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

ния, 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 отчасти¹. Можно предположить, что само словосоче-

¹ Классические работы кн. Е.Н. Трубецкого, С.М. 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. Мирозерцание* Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1994. С. 322–327). Этот пробел отчасти был заполнен работами Мюллера, Саттона, Георга: *Müller L. Das Religionphilosophische system Vl. Solovjovs. B., 1956; Sutton J. The Religious Philosophy of Vl. Soloviev. L., 1988; George M. Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vl. Solov'evs. Göttingen. 1988.* Большое значение для раскрытия отдельных сторон философии религии Соловьева имеют также работы: *Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: Невидимый континент. М., 1998; Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006; Козырев А.П. 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 фи-*

тание «религиозная философия» предрасполагает исследователей рассматривать эту мысль как «непосредственное выражение религиозного опыта»¹, 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 Богочеловечестве», «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».

лософии. М., 2002. № 2. С. 90–96. Ряд важных моментов так или иначе затрагивался в выходящих в Иванове 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; Арипин Е. И. Субстанциональность религии в трактовке Вл. Соловьева: между Гегелем и П. Рикером // Соловьевские исследования. Вып. 7. 2003. С. 134–148.

¹ Sutton. Op. cit. P. 179.

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 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 иллюзию¹. 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»².

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

¹ 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.

² Там же.

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»¹. 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» Гегеля² 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 облакается: философское понятие представляет собой более строгую форму для выражения истины, чем 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»³. 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»⁴. При этом «содержанием» оказывается не учение Христа, но прежде всего Он Сам, Его дело в истории⁵. И все же высшей ступенью религии становится, по Шеллингу, «религия свободного философского познания», которая возникает, точнее, «порождает саму себя» в рамках

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 36.

² См.: Аринин. Указ. соч. С. 135.

³ Шеллинг Г.В.Ф. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 248–249.

⁴ Там же. Т. 2. СПб., 2002. С. 9.

⁵ Там же. Т. 1. С. 253.

философии религии, хотя и только как третье, «опосредованное двумя другими понятиями», т. е. понятиями естественной религии — мифологии — и религии откровения¹.

Однако Соловьев имел возможность рефлексивно отнестись к концепциям как Гегеля, так и Шеллинга². 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 Гегеля³. 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)⁴.

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 религии⁵. О том же говорит и еще одна особенность «Чтений...»: обра-

¹ Шеллинг Г.В.И. Философия откровения. С. 249.

² Интересно, что, в то время как, по мнению А. Кожеева, «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.: Кожеев А. Религиозная метафизика Вл. Соловьева // Кожеев 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).

³ 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).

⁴ 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.

⁵ В этом отношении Соловьев следует славянофилам, прежде всего И.В. Киреевскому, и предваряет историко-философские исследования кн. С.Н. Трубецкого и о. П. Флоренского.

тившись 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, 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 систему¹. 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 дисциплины².

¹ 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.).

² 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 ФЦНЗ) 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).

Обратимся к схеме «основных форм общечеловеческого организма», примерно соответствующей гегелевской «философии духа», представленной в виде таблицы в упоминавшемся уже предисловии к ФНЦЗ¹.

	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 знания, 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»². Оговорка «говоря вообще и отвлеченно», так же как предельно общее обозначение Абсолюта, указывает на общеправославный, а не теологический характер этого определения, поскольку здесь не подразумевается никакая конкретная форма этого безусловно (т. е. абсолютного) начала, а следовательно, и никакая специальная форма религии не признается а priori истинной. Больше того, сам факт

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 196.

² Соловьев В.С. Чтения... С. 3.

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»¹. 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 мысли² 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»³. Выделение этих трех моментов религиозной жизни: опыта, мышления, общественной институализации — 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.

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 отожд-

¹ Соловьев В.С. ФНЦЗ. С. 190.

² 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.

³ Соловьев В.С. ФНЦЗ. С. 196.

дествляющийся 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 Богочеловечестве», 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 абсолютно-го 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 общезначимости¹.

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

¹ Бесспорна в этом отношении параллель этого направления русской философии религии и возникшей несколько позже на Западе феноменологии религии.

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, братьями С.Н. и Е.Н. Трубецкими, рядом мыслителей Серебряного века и эмиграции и сохранившая определенное влияние и в дальнейшем, вплоть до о. А. Меня¹.

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»², 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

¹ 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).

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

относящаяся к своему содержанию. Более того, «культурным религиям» присуще стремление к сознательному рациональному оформлению этого содержания, присущ философский и научный элемент¹. 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»². 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 исключительности³, ставить себя как часть на место целого⁴.

Тем самым «критика отвлеченных начал» оказывается, по существу, не чем иным, как рациональным оправданием начал положительных⁵. И в этом отношении религиозная проблематика 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 заключает еще в себе своего рационального оправдания»⁶. Кроме того, последовательное рассмотрение принципов эмпирической морали приводит Соловьева к признанию, в качестве предельного или верховного практического принципа, принцип Шопенгауэра: «Стремись к освобожде-

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 10–11.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. V.

⁴ 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).

⁵ 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., 1992).

⁶ Соловьев В.С. Критика... С. 39.

нию всех существ от всякого страдания»¹. 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»².

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»³. 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»⁴.

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»⁵. Это противоречие снимается только при обращении человека к абсолютной цели, при подчинении им себя безусловному, т. е. «такому, который сам по себе желателен»⁶ объекту. В этом

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 43.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 132.

⁴ Там же. С. 136.

⁵ Там же. С. 158.

⁶ Там же. С. 160.

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 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»¹.

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»², 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 духовному³.

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»⁴, 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

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 160.

² Там же. С. 161.

³ Там же. С. 162. См. также реферат Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания».

⁴ Там же. С. 160–161.

свободного подчинения»¹. 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»².

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

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 несостоятельны.

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»⁴.

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 Абсолют-

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 166.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 190.

⁴ Там же. С. 295.

ное¹. 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»².

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»³. Это переживание единства с Абсолютным, «внутреннее восприятие безусловной действительности», чуждо всякой множественности и относительности, здесь «все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство»⁴. Оно, однако, вовсе не сводится только к познанию Абсолютного, но «является условием (и необходимым составным элементом. — К.А.) всякого предметного знания»⁵. Определение исходной точки этого опыта как чувства естественно повлекло за собой сопоставление концепции Соловьева с идеями Шлейермахера⁶. Гораздо точнее, однако, Соловьев здесь же называет его «верой», следуя в этом отношении славянофилам: 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 про-

¹ 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 неправомерного терминологического сходства — просто бестактно.

² Там же. С. 337.

³ Там же. С. 307–308.

⁴ Там же. С. 308.

⁵ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 251.

⁶ 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).

сто 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»¹, 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»².

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 мистическое³, 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)⁴. 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

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 331.

² Там же. С. 340–342.

³ Ср. определение мистики в «Законе исторического развития», где она отнесена к сфере творчества.

⁴ 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).

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»¹. Отсюда следует, что основная тенденция теории познания Соловьева была подмечена В.Ф. Эрном в общем верно²: 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 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 переживании³. 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 подтверждение⁴. В свою очередь, религиозный опыт получает оправдание как легитимный источник достоверного

¹ См.: Соловьев В.С. ФНЦЗ. С. 254–255; Чтения... С. 91–93.

² Эрн. Указ. соч. С. 168.

³ 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 преобразению 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».

⁴ 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.

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»¹, т. е. относительного. Это «другое» должно быть в абсолютном, быть тождественно ему по содержанию и вместе с тем содержать асти частное, неистинное, т. е. быть вне абсолютного². 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»³.

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 вечен⁴. 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 сущим, он, подобно Лейбницевой монаде, обладает только ему присущим особым качеством бытия, составляющим его идею, благодаря которой он занимает определенное место в структуре всеединства⁵. 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

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 310, 315.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 319.

⁴ 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.

⁵ 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 неолейбницанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.

себя вне всего»¹, 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)»². 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»³. 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 частных, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал»⁴. 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 культ⁵.

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

¹ Соловьев В.С. Критика... С. 322.

² Там же. С. 323.

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же.

⁵ 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.

оценки эти опыты Соловьева имеют большое значение с точки зрения реконструкции и обоснования религиозного, в частности христианского, мировоззрения.

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 аспекту¹. 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»². Соловьев определяет здесь религию предельно широко, как «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»³. 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 обращение⁴.

¹ 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.

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

³ *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 5.

⁴ См. об этом мою статью: *Антонов К.М.* Концепт религиозного обращения в философии В.С. Соловьева // ВПСТБИ № 2. М., 2004. С. 159–189.

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 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»¹, 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 чтении².

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 квали-

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 87.

² См., например: Там же. С. 85.

фицировать 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»¹. 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 цельность². 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 однонаправленному прогрессу — последний сочетается у него с циклическостью жизни отдельных религиозно-культурных традиций, что, без сомнения, делает его схему более богатой и реалистичной.

Рассмотрение истории религии осуществляется философом в связи с теми глобальными метафизическими и социальными процессами, сердцевину которых она составляет. Историчен, по Соловьеву, не только человек, историчен и мир, поскольку свободен его субъект — мировая душа³. Будучи вполне полноценным субъектом, мировая душа обладает волей, «началом самостоятельного действия», способностью самостоятельно «избирать предмет своего жизненного стремления». Наиболее общим процессом жизни мира оказывается процесс его отпадения от

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 82.

² Там же. С. 91–92.

³ О субъекте истории мира и человечества у Соловьева см.: Холодов Р.Н. Проблема исторического субъекта в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 2. Иваново, 2001. С. 128–142.

Бога и возвращения к Нему. Не останавливаясь на богословских и софиологических аспектах проблемы¹, скажем только, что первоначально душа мира «содержит в единстве все элементы мира», но лишь постольку, поскольку «она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу». Однако в силу своей свободы она может возжелать обладать всем не благодаря Богу, а «от себя, как Бог»².

Легко видеть, что в описании отпадения мировой души мысль Соловьева развивается одновременно согласно двум моделям, идет как бы по двум параллельным путям. С одной стороны, она следует неоплатонической формуле: пребывание — исхождение — возвращение — и, соответственно, указанное событие предстает здесь как некоторая необходимость. С другой — модели, предлагаемой Книгой Бытия, где радикальное первоначальное грехопадение — сознательный и свободный отказ разумного и волевого существа от совместного бытия-с-Богом — влечет за собой последовательность обращений и отпадений в рамках исторического процесса³.

Так или иначе, но в результате «единство мироздания распадается на множество элементов», мир погружается в хаос, его элементы вынужденно переходят в «разрозненное эгоистическое состояние, корень которого есть зло, а плод — страдание»⁴. В этой ситуации мировая душа утрачивает свой субъектный характер, она оказывается дезориентирована и предстает теперь «как чистое стремление», которое не знает, к чему стремиться⁵. Эту цель, идею всеединства, ей сообщает божественный Логос, стремящийся реализовать ее в материальном бытии. В результате оба стремления соединяются в совместном действии, и, как резюмирует мысль Соловьева кн. Е.Н. Трубецкой, «повинуясь внушениям Слова, душа мира производит в постепенной эволюции ряд ступеней творения»⁶.

Высшей точкой природного процесса, наиболее решительной совместной победой Логоса и мировой души над силами хаоса становится соединение совершенной природной формы — человеческого тела — и первого внутреннего соединения мировой души с Логосом в форме

¹ Я не хочу сказать, что философия религии Соловьева никак не связана с его софиологией и совершенно не зависит от нее. По мнению весьма серьезных исследователей, «историософия Вл. Соловьева имеет глубочайшие софиологические основания» (Максимов. Указ. соч. С. 85). Однако мне кажется, что эти основания нуждаются в более детальном прояснении, невозможном в рамках данной работы.

² Соловьев В.С. Чтения... С. 132.

³ Возможно, не будет слишком большой смелостью заметить, что одновременные библиистические и платоноведческие штудии последних лет жизни Соловьева имели своей целью (по крайней мере, среди прочего) решение той же проблемы органического сочетания двух указанных моделей мышления.

⁴ Соловьев В.С. Чтения... С. 131–133.

⁵ Там же. С. 136.

⁶ Трубецкой. Указ. соч. Т. I. С. 365.

сознания и свободной деятельности: возникновение человека. Будучи посредником между Богом и материальным бытием, обладая от Бога всеединством как собственной сущностью, человек, однако, «чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании т. к. мировая душа первоначально отделилась от Него во всем бытии своем»¹.

В результате «человек подпадает под власть материального начала», «мир сознания превращается в хаос», а начало зла «снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека»². Это отпадение, т. е. в данном случае именно грехопадение человека, вызывает к жизни новый двусторонний процесс, аналогичный предыдущему, природному процессу, но происходящий на этот раз в сознании человека и человечества. По-прежнему бессознательно, хотя на этот раз уже в сознании человека, мировая душа обращается к поиску единства, однако поначалу она ищет его все еще вовне. Этот процесс есть, прежде всего, процесс религиозный, указанный выше процесс религиозных исканий, смысл которого состоит в том, что он есть «теогонический процесс».

В этой новой фазе мировой процесс предстает как «реальное взаимодействие Бога и человека», как постепенное откровение божественного начала, которому соответствует постепенное усвоение этого откровения человеческим духом, развитие религиозного опыта и религиозного мышления³. Исторически этот «богочеловеческий процесс» должен рассматриваться как последовательное обращение человеческого сознания к различным предметам поклонения.

В Третьем, Четвертом, Пятом и затем Десятом чтениях Соловьев предлагает реализацию этой идеи на материале истории религии. Первоначальной формой действия божественного начала на отпавшего от него человека является действие внешнее, подавляющее, ограничивающее злые проявления человеческой воли⁴. Оно осуществляется как «непосредственное», «естественное» откровение⁵, посредством которого Бог обращается к человеку, в то же время оставаясь скрытым от него. В результате первым предметом поклонения, к которому обращается человек, оказывается наиболее внешнее, предметный мир, силы природы.

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 141.

² Там же. С. 141–142.

³ Это очевидно опровергает утверждение И.И. Евлампиева о том, что в «той части своей философской системы, которая посвящена человеку и его деятельности в мире», Соловьев «по сути “забывает” об онтологической реальности первого Абсолюта и рассматривает его только как идеал, присутствующий в сознании человека» (Евлампиев. Указ соч. С. 228). Напротив, по Соловьеву, и природный и исторический процессы понятны только как *реальное* взаимодействие двух Абсолютов: открывающегося и усваивающего откровение.

⁴ Соловьев В.С. Чтения... С. 147–148.

⁵ Там же. С. 40.

Следует особо отметить, что уже на этом этапе человек отнюдь не «выдумывает себе богов»¹, но обращается, как к богам, к реальным сверхчеловеческим силам, действовавшим в свое время в космогоническом процессе². На пути к самоосознанию человеческая душа как бы идеально воспроизводит в себе реальную историю мира: теогонический процесс проходит астральную, солярную и теллурическую стадии, обогащаясь каждый раз новым религиозным содержанием³.

В социальном отношении этой степени соответствует «несвободная» теократия, при которой «высшая или абсолютная степень поглощает, скрывает в себе все остальные, не допуская их самостоятельного проявления»⁴.

Значение этого этапа прежде всего заключается в том, что здесь создаются условия для новой формы действия (точнее, может быть, условия для его восприятия человеком) божественного начала — «действия идеального или просвещающего»⁵. Оно стимулирует поиск безусловного содержания жизни, однако искание этого содержания в природе неизбежно ведет к разочарованию, к переоценке ценностей и проведению сущностного различия между природой и человеческим духом, который, тем самым, осознается как нечто самостоятельное и самоценное⁶. Эта

¹ Р.Н. Холодов утверждает, что, по Соловьеву, человеческое сознание на этом этапе как раз-таки «придумывает новых богов», но это очевидно противоречит тексту философа. (см.: *Холодов Р.Н.* Указ. соч. С. 133—134. Ср.: *Соловьев В.С.* Чтения... С. 142).

² Характерно, что объяснение самой возможности такого поклонения мы находим в более поздней статье Соловьева по эстетике — «Красота в природе», где присутствует также и более конкретное описание мирового процесса, причем общая схема вполне сохраняется Соловьевым. Природные явления становятся предметом поклонения в той мере, в какой они могут рассматриваться как воплощения всеединой идеи, «сверхматериального начала», т. е. фактически как теофании (см.: *Соловьев В.С.* Красота в природе // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 358, 360, 364).

³ Другая параллель космического и исторического процесса, устанавливаемая Соловьевым, выглядит так: цепочке тяготение — свет — организм соответствует цепочка подавляющего — просвещающего — перерождающего действий Божества.

⁴ *Соловьев В.С.* ФНЦЗ. С. 197. Отметим здесь существенные колебания Соловьева в оценке этого этапа. Если в ФНЦЗ он предстает как просто первый, недостаточный, но необходимый момент, обуславливающий дальнейшее развитие, то в «Истории и будущности теократии» он описан в резко негативных тонах: «первое великое царство зверо-человечества», которому противопоставляется истинная теократия, в лице Авраама. Положительное содержание язычества, как «естественного откровения», здесь игнорируется, и Соловьев фактически воспроизводит схему двух градусов блж. Августина. (см.: *Соловьев В.С.* История и будущность теократии // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 4. С. 359—360). Более сбалансированную оценку находим в «Оправдании добра»: указывая на насильственный и тягостный для человека характер политеистической теократии, философ указывает, тем не менее, на то, что «эти первобытные формы религиозно-политического союза не только своим несовершенством требовали дальнейшего прогресса, но создавали по природе своей внешние условия, необходимые для этого прогресса» (*Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 307). Подробнее см. ниже.

⁵ *Соловьев В.С.* Чтения... С. 148.

⁶ Там же. С. 40—41

переоценка ценностей достигает высшей точки в буддизме, где безусловное начало, с одной стороны, противопоставляется природе, а с другой — «определяется отрицательно, как нирвана». Человек здесь, прежде всего, разочаровывается в относительном и обращается к абсолютному только как к некоторому «ничто»¹, в силу чего Соловьев определяет этот этап как «отрицательное откровение»².

Этого, однако, очевидно недостаточно, и далее «в греческом идеализме оно определяется объективно, как идеальное все, или всеобщая сущность», «как мир идеальных сущностей, как царство идей»³ — т. е. человек, разочаровываясь в относительном бытии, обращается к абсолютному как к идее, как к абсолютному благу, как к предмету знания и чувства (т. е. философии и искусства, которые тем самым приобретают для греков религиозное значение). В социальном плане именно здесь начинается, однако, процесс секуляризации: искусство и философия как раз обособляются от религии и заявляют о себе как самостоятельные общественные институты⁴, не имеющие, однако, по самой своей идее достаточных сил для преодоления «общественного зла». Недостатком, обуславливающим возможность нового откровения и нового обращения, оказывается здесь сам «чисто объективный» характер явления божества, обуславливающий его бесполезность и нереализуемость в практической жизни человека.

Эта односторонность дополняется в ветхозаветном монотеизме, где «оно получает внутреннее субъективное определение как чистое я, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала»⁵ — откровение, которое создает возможность

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 44, 68. В интересном обзоре истории религии в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) Соловьев отказался от характеристики буддизма, как нигилизма. Нирвана здесь для него — «первое настоящее имя истинного Бога» (Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Собр. соч. Брюссель, Т. 4. С. 23 сл., здесь же см. интересные соображения о месте иранской, египетской и римской религий в общей логике процесса). Он вернулся к такому пониманию в «Оправдании добра», где буддизм предстает как первая, «отрицательная», форма универсализма, самоосознание личностью своего превосходства над природной и социальной действительностью, небывалая форма общежития: «братство нищенствующих монахов из всякой касты и народности», где принадлежность личности к обществу определяется не наследственностью, но «внутренним актом избрания» (Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 310). Однако лежащее в основе буддизма отрицательное откровение о пустоте всего относительного вступает в противоречие с его этикой милосердия и требует восполнения в универсализме положительном.

² Соловьев В.С. Чтения... С. 40.

³ Там же. С. 47–48, 68.

⁴ Соловьев В.С. Великий спор... С. 26. В этом вопросе взгляды Соловьева не претерпели существенных изменений, та же характеристика в более развернутом виде повторяется и в «Оправдании добра».

⁵ Соловьев В.С. Чтения... С. 68, 149. Интересно, что Соловьев практически ничего не говорит о роли ветхозаветной религии в истории ни в «Великом споре», ни в «Оправдании добра». Ее подробнейшему анализу посвящена «История и будущность теократии», где,

для того, чтобы и человек обратился к этому началу как к личности. Тем самым он обращается к самому безусловному началу, а не к некоторой его принадлежности, в качестве каковой только и может выступать безусловная идея платонизма. Здесь откровение выступает как основа для обращения не чувства и мысли, но воли человека, области практической жизни: «Если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственную задачу человека являлось бы уже не уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною»¹.

Тем не менее, платонизм и иудаизм в равной мере односторонни. Если в первом божество выступает как только идея, то во втором — как только личность. В последнем случае обращение человека к Богу может осуществляться лишь через «безусловное подчинение, безусловное отречение от всякой самостоятельности»². Как бы условием принятия человеческого обращения к Богу становится то, что «человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного Я»³. Именно это положение превращает ветхозаветный иудаизм в религию закона.

Но библейская религия есть не только религия закона, но и религия пророков, в которой религиозный опыт человечества достигает большей глубины, где в качестве конечного пункта обращения выступает не внешнее, но внутреннее отношение воли Бога и воли человека. Иными словами, неудовлетворительность религии закона ведет к тому, что в структуре религиозного акта происходят новые существенные изменения и усложнения: «Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как признанный произвол, а как сознанное добро»⁴. Отсюда — предчувствие «нового богочеловеческого завета, основанного на внутреннем законе любви»⁵.

Этим изменениям соответствуют и перемены в структуре его предмета: «В пророческом сознании впервые соединился субъективный, чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности»⁶. Интеллектуальная ре-
напротив, речь об иных религиях практически не заходит. Здесь Священная история предстает как история становления истинной теократии. Ей противоположны многочисленные варианты теократии ложной, возникавшие, так сказать, «снаружи» и достигшие кульминации в «человекобожеской» монархии Рима, о чем идет речь в указанных других сочинениях. Таким образом, за исключением «Чтений», эти аспекты истории религии всегда излагаются Соловьевым в разных сочинениях, что подчеркивает августиновский дуализм его концепции, слабеющий при описании религиозного сознания и усиливающийся при описании институциональных аспектов религиозной жизни.

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 69

² Там же. С. 71.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 73.

⁵ Там же. С. 74.

⁶ Там же. С. 76.

ализация, осмысление этого открытия происходит в александрийском иудео-эллинском умозрении, прежде всего, у Филона (в учении о Логосе) и Плотина (в учении о трех божественных ипостасях). Здесь возникает еще новая, особенная форма религиозного сознания. Если у пророков их собственное обращение к Богу и их призыв к обращению народа израильского остаются в чисто практической плоскости, то у александрийских мыслителей мы видим интеллектуальное обращение к истине божественной жизни в умозрении.

Наконец, в качестве завершения всего сложного процесса происходит явление этой жизни как факта, «в живой индивидуальности исторического Лица». Личное богообщение Ветхого Завета оказывается здесь лишь прообразом и предварением принципиально новой формы действия божественного начала, при котором божественный Логос не только внешним образом влияет на душу, но рождается в ней самой, «не ограничивая и не просвещая, а перерождая ее»¹. Полноте откровения со стороны Божественной соответствуют полнота структуры религиозного акта (обращения), охватывающая человеческое существо целиком, и полнота содержания религиозного сознания. «Христиане познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух — в живом, непосредственно ими ощущимом начале их духовного возрождения». Однако завершение своего обращения христиане обретают также в умозрении: «Как только у самих христиан является потребность сделать предметом мысли эту открывшуюся для них божественную жизнь, — потребность уяснить как общую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей...»²

Итак, выявляется общая диалектическая закономерность: прогресс религиозного сознания осуществляется благодаря недостаточной проявленности божественного начала на каждой очередной ступени развития, т. е. благодаря реальному (или возможному, как при переходе от буддизма к платонизму) разочарованию, обращению всякий раз предшествует контробрращение. Другой существенной стороной соловьевского подхода

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 148. Необходимо отметить некоторое несовпадение схемы «откровений» и схемы «действий божественного начала», представленных соответственно в Третьем и в Десятом чтениях. Это несовпадение, с одной стороны, делает изложение живее и многомернее, а с другой — имеет, возможно, и более глубокий методологический смысл: «действия», хотя и определяются также степенью готовности человечества (или его избранных частей) к их восприятию, все же более объективны, «откровения» же скорее конституируют «нозматическую» предметность религиозного акта уже в самом человеческом сознании, определяясь его свойствами и возможностями. Речь идет, таким образом, о потенциальном выделении двух уровней рассмотрения истории религии: метафизического и феноменологического.

² Там же. С. 77. Здесь, похоже, намечается программа «Учения о Логосе в его истории» кн. С.Н. Трубецкого.

является установление им корреляции между характером религиозного акта и его предметом: «Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего... особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества»¹. Из этих двух моментов проистекает третий: каждый шаг религиозного сознания человечества является также шагом на пути самоосмысления человека². Именно этими аспектами определяется течение истории религии, ее логика, причем, несмотря на то что, как мы видели, частные оценки и характеристики Соловьевым тех или иных конкретных явлений религиозной жизни могли изменяться, сам данный механизм его мысли оставался без изменений.

Тем не менее, в связи с данным механизмом возникает интересная апория: с одной стороны, он призван показать, что христианство есть логически необходимое завершение исторического процесса³, а с другой — продемонстрировать его исключительность как «нового, небывалого факта в мировой жизни»⁴. Отличие Соловьева от древних церковных апологетов состоит в том, что он, в отличие даже от наиболее «либеральных» из них: св. Иустина Философа и Климента Александрийского, — и в согласии с Гегелем и Шеллингом — не отыскивает в истории древних религий отдельные положительные, «логосные» моменты (прежде всего философию), но рассматривает их в целом как действие Божественного Логоса в неблагоприятной для Него среде хаотизированного вследствие грехопадения человеческого сознания. Эта трудность по-разному проявляется у последователей Соловьева: кн. С.Н. Трубецкого, у которого она принимает вид историко-религиозной проблемы соотношения самосознания и богосознания Иисуса с Его средой⁵; о. Павла Флоренского, для которого место христианства в истории определяется также антиномично: с одной стороны, «христианство — результат и итог исторического

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 149. Соловьев всегда строго различает «Бога» (или «богов») как предмет религиозного акта, его «ноэму», пользуясь более поздней феноменологической терминологией, в отношении которого он соблюдает строгое «ἐλογη», и Бога, или Абсолют, как реальный источник этого образа, существование которого обосновывается теоретически. Без признания этого Начала, полагает философ, религиозный процесс, как таковой, необъясним. Это различение, однако, имеет свои пределы: смысл теоретической философии Соловьева сводится во многом к тому, чтобы показать, что Абсолют — это именно тот объект, относительно которого процедура «ἐλογη» оказывается неисполнимой. Тем самым Соловьев, сам не стремясь к этому эксплицитно, заложил основу для осуществленного позднее С.Л. Франком и Н.О. Лосским перевода проблематики «доказательств бытия Божия» на новый теоретический уровень.

² См.: Орлов М.О. Динамизм в учении В.С. Соловьева о Богочеловечестве // Соловьевские исследования. Вып. 6. С. 223—230, здесь с. 224.

³ «...Воплощение Божества... существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто... логически следующее из этой истории» (Соловьев В.С. Чтения... С. 154).

⁴ Там же.

⁵ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Соч. М., 1994. С. 404—406.

развития человечества», с другой — «все прочие религии ложны в сравнении с богооткровенной истиной, явленной Христом»¹.

Однако диалектический механизм, созданный Соловьевым, достаточно гибок, чтобы вместить в себя эту апорию: будучи завершением исторического процесса, достижением полноты религиозного сознания, явление Христово в мире оказывается вместе с тем и начальным пунктом качественно нового мирового процесса. Вслед за природным и естественно-человеческим историческим процессом разворачивается процесс духовно-исторический. Отношение между ними таково, что начальная точка следующего является целью предыдущего: так, телосом первого из них было возникновение человечества, телосом второго — пришествие Христа как «духовного человека», т. е. как Богочеловека, телосом третьего оказывается полнота осуществления богочеловечества в тварном мире, завершение всеединства, или, говоря вполне уместным здесь языком древней Церкви, «обожение»². Однако реализация этой цели осуществляется сообразно той же диалектической закономерности отпадений и возвращений. Суть упреков, неоднократно высказывавшихся по этому поводу в адрес Соловьева (от кн. Е.Н. Трубецкого до П.П. Гайденоко), заключается в том, что тем самым духовный процесс оказывается подчиненным природной закономерности, а эсхатологическая грань, разделяющая этот и последующий зоны, — практически стертой. Это представляется не совсем верным, поскольку здесь не учитывается характер обнаруженных (или сконструированных) Соловьевым закономерностей: они фиксируют формальную структуру хода того или иного процесса, но, подобно математическому уравнению, позволяют подставлять на место переменной различные движущие силы этих процессов в различных сочетаниях. Эти силы не подчиняются данной закономерности, но образуют ее в своем взаимодействии. Также и эсхатологический переход к царству будущего века должен рассматриваться здесь не как результат исторического процесса (закономерный или неожиданный — не столь важно), но как его «целевая причина».

Этот телеологизм, в свою очередь, вызвал у ряда историков упреки в «европоцентризме» (Саттон), что, естественно, связано у Соловьева с общей христианской перспективой рассмотрения истории религии. Разумеется, рассмотрение восточных религий у русского философа и не могло находиться на уровне наших современных знаний. Фундаментальные работы Щербатского, Ольденбурга и других представителей русской

¹ Андроник (Трубачев), игумен. История создания цикла «Философия культа» // *Флоренский П. Философия культа: Опыт православной антропологии*. М., 2004. С. 24.

² Соловьев В.С. Чтения... С. 155. Как удачно резюмировал Н.А. Бердяев: «До Христа мировой процесс шел к явлению Богочеловека. После мировой процесс идет к явлению богочеловечества» (*Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России*. Paris, 1989. С. 205–214, здесь с. 207).

буддологической школы вышли уже после не только «Чтений...», но и «Оправдания добра». Интерес представляет вопрос о возможности обратного влияния Соловьева на русских буддологов, в особенности на работу Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». В целом, однако, следует заметить, что Соловьев безусловно стремился (и это было частью его не только исследовательской, но и апологетической стратегии) рассматривать нехристианские (в том числе восточные) религии в их наиболее «сильном» варианте.

Так или иначе, применение указанной закономерности к истории христианства дает следующее. Здесь, безусловно, даны полнота религиозного акта и полнота содержания религиозного сознания, т. е. Богочеловечество. В основе этой полноты находится явление «духовного человека», т. е. Богочеловека Христа, «собственная человеческая жизнь которого состоит в деятельном согласовании природного начала с Божественным», в результате чего первое оказывается в отношении свободного подчинения последнему¹. В связи с этим Соловьев осуществляет в последнем чтении дедукцию христологического догмата, аналогичную дедукции догмата о Троице в Шестом чтении.

Однако осуществление этой полноты в теории, практике и творчестве возможно только поэтапно. Эта поэтапность создает возможность новых псевдоморфоз религиозного сознания, когда частичная, хотя и необходимая на своем месте, истина начинает выдавать себя за норму христианского (или вообще человеческого) сознания, как такового². В результате указанная диалектика воспроизводится на новом этапе, исторический процесс разворачивается вновь, на этот раз в рамках христианского человечества. За первым разочарованием — выяснением действительной неполноты частичной истины — неизбежно следует отпадение, т. е. контр-обращение, и новое разочарование, на этот раз уже в результатах этого отпадения, за которым должно следовать новое, более полное обращение. Говоря словами самого Соловьева, «отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход». Нигилизм, «отрицательное мировоззрение, есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания». Механизм этого развития определяется тем, что «для того, чтобы понять, что есть безусловное на-

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 155.

² Тем самым такие истины превращаются в «отвлеченные начала», т. е. «те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится». (Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 586). Это понятие «отвлеченного начала», т. е. частичной истины, выдающей себя за полноту правды и извращающей тем самым духовную жизнь и праксис людей, подпавших под ее влияние, вполне аналогично западному понятию «идеологии».

чало, нужно прежде отвергнуть и волей и мыслью то, что оно не есть»¹. Должна произойти переориентация от обращенности к относительному бытию, которое выдает себя за безусловное, к обращенности к относительному бытию, как таковому, а от него — к действительно безусловному бытию, причем существенным моментом оказывается именно это разочарование в относительном, «крушение кумиров», как назовет этот процесс впоследствии С.Л. Франк².

Не останавливаясь на подробностях рассмотрения Соловьевым тех или иных моментов христианской истории³, скажем только, что указанная схема служит философу в качестве предпосылки для анализа современного этапа. Согласно Соловьеву (и это характерно для религиозной философии, как таковой), не отрицание религии является причиной ее современной слабости, а, наоборот, «современное состояние самой религии» является причиной ее отрицания⁴. При этом современность выступает как поворотный пункт истории вообще, как место, где может совершиться обращение *par excellence*.

Вследствие всего этого в схеме Соловьева возникает параллелизм, который мыслитель проводит, правда, не вполне отчетливо. Трем этапам откровения соответствуют этапы как истории религии в целом, так и современного ее момента: природному откровению — языческий политеизм и поклонение науке, отрицательному откровению — буддизм и современный нигилизм, наконец, подобно тому, как в древности первым этапом положительного откровения стал платонизм, так и теперь, восстановление платонизма, преодоление им позитивизма, должно быть первым этапом религиозного возрождения. Тем самым оно суть сущностный интеллектуальный аспект апологетической и миссионерской стратегии, предлагаемой Соловьевым.

Именно таким образом циклическая схема соединяется с поступательной. Механическое, преимущественно аналитическое мышление выполняет, прежде всего, критическую функцию, в то время как преодоление нигилизма, «критику критики» или, используя термин Г. Мар-

¹ Соловьев В.С. Чтения... С. 46.

² То, что Соловьев и в дальнейшем именно таким образом мыслит механику исторического и религиозного процессов, почти независимо от смены философских, политических и церковных предпочтений, прекрасно видно на примере такого позднего сочинения, как «Жизненная драма Платона». Развитие греческого религиозного сознания, динамика различных течений в этом сознании: переход от консерватизма к софистам и от них к Сократу — обрисованы там именно согласно этой логике.

³ Явно провокативный характер таких работ, как «Россия и Вселенская Церковь» и «Об упадке средневекового миросозерцания», так же как и постоянные колебания Соловьева в «церковном вопросе», делает проблематичной всякую попытку реконструкции этой части идей русского философа.

⁴ Соловьев. Чтения... С. 5.

селя, «рефлексию второй ступени», открывающую возможность нового откровения, осуществляет мышление органическое.

Переходя от исторического рассмотрения религиозной проблематики в творчестве Соловьева к феноменологическому, мы сталкиваемся, прежде всего, с непосредственно примыкающей к «Чтениям...» работой «Духовные основы жизни». На первый взгляд представляется, что идеи, получившие теоретическую разработку и историческое раскрытие в «Философских началах цельного знания», «Чтениях...» и «Критике отвлеченных начал», всего лишь находят здесь свое практическое применение. Читателю предлагается что-то вроде руководства по духовной жизни, попутно убеждающее его в необходимости и даже естественности таковой. Соловьев создает, таким образом, не что иное, как современный «протрептик», цель которого — указать современному образованному человеку путь сначала к вере, а затем и «в царствие небесное». Для нашей темы существенно, однако, то, что в силу высокой степени обмирщенности образованного общества тогдашней России, выполнение этой задачи оказывается невозможным без обращения к специфической форме философской рефлексии о религии. Пытаясь обрисовать что-то вроде образцового духовного пути человеческой личности, Соловьев оказывается вынужден прояснять при этом смысл основных элементов религиозной жизни человека: молитвы, поста, жертвы, милостыни, Церкви. И это делает его сочинение настолько же религиозоведческим, насколько и апологетическим.

Очень похоже, что структура работы отражает не только систему мысли философа, но и особенности его духовного пути. Из двух частей книги первая толкует о религиозной жизни вообще, раскрывая смысл и место в жизни человека ее основных феноменов и категорий. Вторая же посвящена специально христианству как своего рода высшей религии, в рамках которой эти феномены получают совершенное развитие, а соответствующие категории — оптимальное истолкование. Таким образом, читатель должен сначала убедиться в необходимости и важности религиозной жизни вообще, а затем уже — обратиться к христианству как религии *par excellence*.

Не предпрещая вопроса о продуктивности и, тем более, правильности такой стратегии, следует обратить внимание на ее распространенность в русской религиозной мысли. В качестве параллели здесь можно привести учение Ю.Ф. Самарина о личном откровении Бога каждому отдельному человеку как условию всякого исторического, «положительного» откровения (в том числе христианского, которое, разумеется, занимает исключительное место)¹. Аналогичным образом С.Л. Франк и в своей

¹ Самарин Ю.Ф. Замечания по поводу сочинения М. Мюллера // Соч. Т. VI. С. 491–523.

философии религии («Непостижимом»), и в своей апологетике («С нами Бог») совершает переход от рассмотрения религиозной жизни вообще к «откровению, данному в словах, образе и жизни Иисуса Христа и в основном на нем христианском учении»¹.

Этот порядок рассмотрения и аргументации говорит, на мой взгляд, о порядке этапов духовного пути мыслителей этой группы². Они начинают с переоткрытия реальности и самоценности духовной жизни, как таковой³, и лишь затем приходят (и то не все) к пониманию того, что истиной этой жизни является христианство⁴.

Ярким образцом именно такого подхода являются «Духовные основы жизни». В качестве точки отсчета Соловьеву здесь служит (как и в «Законе исторического развития») осознание бессмысленности и ложности «обычной смертной жизни»⁵ человека. Эта бессмысленность и процесс ее осознания описываются здесь, однако, гораздо более подробно. Мировая природная жизнь предстает у Соловьева как царство смерти, соучастие в котором наша совесть признает чем-то недолжным. Способность человека задерживать «побуждения животной природы» Соловьев (вслед за Шиллером)⁶ объявляет основным отличием человека от животного. Столкновение природного влечения и нравственного стремления порождает нравственный вопрос, понятия закона и греха. Однако Соловьев оказывается реалистичнее Шиллера, противоборство стремлений порождает у него не «достоинство», а «внутреннее раздвоение и самоосуждение» человека, поскольку «сознание долга само по себе не дает еще силы, чтобы его исполнить»⁷. Чисто интеллектуальное отрицание греховной природы оказывается ложным. Это, в свою очередь, вызывает стремление к иной, благодатной жизни, источником которой может быть только независимое от природы и разума Добро, т. е. Бог. Обретение этой жизни есть прежде всего подвиг воли, складывающийся из трех основных моментов: «Во-первых, человек должен почувствовать отвращение от зла, почувствовать и признать зло как грех; во-вторых, он должен сделать внутреннее усилие, чтобы оттолкнуть от себя зло и

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 499.

² Среди ее представителей можно назвать также кн. С.Н. и Е.Н. Трубецких, о. П. Флоренского, А.А. Мейера и др.

³ С.Л. Франку, например, «реальность духовной жизни» открылась впервые под влиянием Ницше, особенно «Так говорил Заратустра» (см. Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 28–29). Аналогичны, но гораздо более сильны и непосредственны были переживания кн. Е.Н. Трубецкого при слушании Девятой симфонии Бетховена (см. об этом: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 223).

⁴ К мыслителям, очень ярко выразившим существенные черты первого этапа, но по тем или иным причинам так и не перешедших ко второму, назову В.В. Розанова, М.О. Гершензона, Л.И. Шестова.

⁵ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 301.

⁶ Шиллер Ф. О грации и достоинстве. // Соч. Т. VI. М. 1957. С. 190.

⁷ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. С. 312.

отрешиться от него; и, в-третьих, убедившись, что не может избавиться от зла собственными силами, он должен обратиться к Божией помощи. Итак, для принятия благодати со стороны человека требуется: отвращение от нравственного зла, как греха, усилие от него избавиться и обращение к Богу¹. Основу этого акта составляет, по Соловьеву, обращение воли, ее добровольное самоотречение². Его основными структурными моментами оказываются при этом такие существенные составляющие религиозной жизни, как молитва, пост, жертва и милостыня. В то же время, собственная сущность каждого из этих элементов состоит, по Соловьеву, в том, что в них раскрываются различные стороны единого религиозного акта обращения человека к Богу.

Этот упор на теме обращения обуславливает то обстоятельство, что религиозная жизнь рассматривается Соловьевым в этой работе прежде всего с точки зрения воли. Соответственно основное внимание уделяется им описанию самих религиозных актов, а не их интенциональной предметности. Используя вполне уместную здесь феноменологическую терминологию, можно сказать, что Соловьев обращает свое внимание преимущественно на определенные стороны ноэтического аспекта религиозного переживания, практически не уделяя внимания ноэматическому аспекту. Предмет религиозного акта характеризуется здесь, на первый взгляд, не феноменологически, а в абстрактных метафизических категориях: Он есть «сущее Добро или Бог», «действительное добро», «сушая истина». Верить в них и означает «верить в Бога». Однако это не просто дань метафизике: Божество предстает здесь именно как предмет воли, как коррелят волевой интенции, что может быть связано, в частности, с протрептическим характером всего сочинения. Непосредственное религиозное переживание, основа которого лежит, по Соловьеву, как нам уже известно, в сфере чувства и творчества, здесь остается вне рассмотрения. Тем не менее, характеристики, даваемые Соловьевым указанным выше формам религиозного акта, пусть даже они и с точки зрения концепции самого философа могут рассматриваться как только частичные характеристики, отражающие лишь их волевую сторону, представляют несомненный интерес и напрашиваются на сопоставление с соответствующими описаниями феноменологов религии XX в. Рассмотрим их.

Смысл молитвы философ усматривает в поиске преодолевающей раздор Божественной воли и отдаче своей воли — Богу. Молитва есть первое совместное действие Бога и человека и, соответственно, первый шаг в утверждении всеединства мировой жизни. Представляется, что все

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни... С. 313.

² При этом Соловьев подходит к проблеме вполне феноменологически: он заключает в скобки «метафизический вопрос об отношении человеческой свободы к Божественному действию» (там же) и рассматривает только внутреннюю сторону процесса, т. е. данности духовного опыта личности.

это размышление о молитве, завершающееся проникновенным комментарием молитвы Господней, следует рассматривать не как метафизическую или теологическую конструкцию, а как рефлексивное описание религиозного опыта. Именно в ходе этого описания с очевидностью выявляется, что инициатива процесса принадлежит в действительности не человеческой воле, а Высшей: «Прежде чем мы поищем ее, она уже находит нас. Она извещает о себе нашу душу в вере и соединяет нас с собою в молитве»¹. Молитва, таким образом, есть первое производное веры, к содержанию которой относится и переживание Бога как совершенной полноты добра. Тем самым, то, что молитва есть дар и ее источник находится не в молящемся, а выше его, раскрывается не как богословский постулат, а как данность опыта.

Из веры проистекает также и жертва: «Верующий всегда отдается предмету своей веры, и религия всегда основана на жертве»². Именно здесь Соловьев все-таки обращается к анализу религиозного переживания, поскольку «свойство жертвы различно, смотря по тому, как человек понимает (точнее было бы сказать «воспринимает» или «переживает». — К.А.) себя и своего Бога»³. С первым религиозным чувством — страхом — связано переживание Бога как пожирающего огня и подавляющей силы, чему соответствуют кровавые жертвы как основа культа. На второй ступени чувству благоговения соответствует переживание Бога как разумного света, и «здесь Божеству посвящается не жизнь плоти, а жизнь ума»⁴. На высшей же ступени благоговение переходит в любовь, «Божество открывается как бесконечно благая воля», и «культ состоит из духовной жертвы и свободного сочетания человеческой воли с волею Божественною в чистой молитве»⁵. Таким образом, чистая молитва есть также и высшая жертва: свободное отдание Богу своей воли через заключение нравственного союза с Божеством. Этим достигается обновление человека, подвигающее его к «установлению новой религиозной связи с другими людьми», союза любви, выражающегося в «благотворении или милостыне»⁶. Выявление этих корреляций подтверждает, что и здесь речь идет не об абстракциях, но об описании характерных черт определенных типов религиозного опыта.

Через милостыню устанавливаются, таким образом, нормальные, т. е. должные, отношения между людьми. Этого, однако, оказывается недостаточно для преодоления дурной структуры падшего мира в целом. Вытекающая отсюда личная обязанность каждого — «в собственном те-

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни... С. 315.

² Там же. С. 336.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 337.

⁵ Там же. С. 338.

⁶ Там же.

ле содействовать искуплению всемирного тела» — реализуется в посте. Пост, как упражнение в самоограничении, будучи отрицательным действием, оказывается, тем не менее, основным орудием обращения, основным способом преодоления недолжного, злого порядка вещей, при котором «душа сопротивляется Богу, а тело сопротивляется душе»¹.

Эти основы личной религии уже предполагают наличие религии общественной, действие благодати в личной жизни человека предполагает ее действие в жизни общественной, в истории. Окончательным и полным может быть только обращение человечества в целом. Подобно отдельному человеку, оно проходит определенный духовный путь. Тем самым Соловьев вводит в свою работу проблематику, которая была уже рассмотрена нами в рамках анализа «Чтений о Богочеловечестве».

Обращение находит свое завершение в Церкви — «человечестве, воссоединенном со своим божественным началом во Христе»², вхождение в которое осуществляется через нравственный подвиг самоотречения. Тем самым в Церкви как сообществе устанавливается определенный общественный строй — свободная теократия, — задающий норму и направление исторического процесса. Не углубляясь в данную проблематику (это потребовало бы отдельной большой работы), замечу только, что учение Соловьева о Церкви суть не столько богословская, сколько философская концепция (что, разумеется, нисколько не умаляет ее ценности и необходимости считаться с нею при построении богословских концепций). Определяется это тем, что и место Церкви в иерархии бытия и истории, и ее сущностную структуру, и ее роль в жизни личности, общества, и ее отношение к государству Соловьев рассматривает исходя из общих положений своей системы. Церковь изначально трактуется им (и в «Духовных основах жизни», и в «Истории и будущности теократии», и в «России и Вселенской Церкви») не как сообщество верующих, а онтологически, как определенный уровень бытия и определенный момент жизни становящегося абсолюта. Продолжая в этом отношении Хомякова (который все же в своем учении о Церкви оставался в рамках пусть и новаторского, но богословия), Соловьев благодаря своему философскому подходу создает концепцию гораздо более систематическую, продуманную и дифференцированную. В частности, это дает ему возможность поставить (пусть и в провокативной филокатолической форме) очень важный вопрос о принципиальных основах социальной стороны церковной жизни, а также о критериях соответствия того или иного исторического типа церковного устройства общим началам церковной жизни. Отсюда же вытекает и его учение о догматическом развитии, за-

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни... С. 346.

² Там же. С. 347.

служившее высокую оценку о. Г. Флоровского¹ и нуждающееся в более точном сопоставлении с аналогичной во многом концепцией кардинала Ньюмана. По указанию Н.А. Бердяева, Соловьев видел в этой идее необходимо предполагаемое самой идеей Церкви как богочеловечества «проявление человеческой действительности»².

Таким образом, подводя итог «Чтениям о Богочеловечестве» и другим крупным произведениям конца 1870-х — начала 80-х гг., «Духовные основы жизни», с одной стороны, намечают основные темы практической публицистической активности 1880-х гг., а с другой — предвещают проблематику более поздних работ, прежде всего, «Оправдания добра» и «Трех разговоров».

«Оправдание добра»

По сравнению с предшествующими работами в «Оправдании добра» легко обнаружить целый ряд более или менее существенных изменений, внесенных Соловьевым в свою концепцию. Некоторые из них отмечены им самим. Прежде всего это касается отношения этики и религии. Соловьев решительно отвергает здесь взгляд, «всецело подчиняющий нравственность и нравственную философию теоретическим принципам положительно-религиозного или философского характера»³, т. е. тем или иным предпосылкам, исходящим от какой бы то ни было богословской догматики или метафизики. В этом отношении он действительно пересмотрел точку зрения «Критики отвлеченных начал», согласно которой устанавливается «прямая зависимость этического вопроса от вопроса метафизического», который есть вместе с тем и «вопрос о предметной истинности религиозного начала»⁴. Соловьев выявляет особую предметную область этики — область нравственных норм, изначально присущую разуму идею добра. Это «идейное содержание нравственности» познается «тем же самым разумом, который ее создает», и, таким образом, критерием этого познания оказывается особого рода очевидность, независимая от каких бы то ни было экзистенциальных суждений.

Может показаться, что, конструируя три изначальные нравственные чувства, Соловьев опирается на те или иные факты, к примеру этнографические, биологические и т. п. В действительности эти факты служат ему только точкой отсчета или средством аргументации, примерами, порой даже затемняющими суть дела. В действительности он осуществляет вполне феноменологическое, основанное на актах эйдетического усмотрения

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 386–387.

² На близость идей Соловьева и Ньюмана указывали Н.А. Бердяев и М. Д'Эрбиньи (см.: Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева. С. 207; D'Herbigny M. Vl. Soloviev. A Russian Newman. L., 2007).

³ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 100.

⁴ Соловьев В.С. Критика... // Там же. С. 594.

рения, расчленение предметности этического опыта, устанавливая корреляцию трех ее сфер и конституирующих эти сферы интенциональных актов: «Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его»¹.

Указанные только что «основные чувства» представляют собой, таким образом, необходимые и достаточные нравственные данные человеческой природы. Им соответствуют столь же основные начала нравственной жизни: аскетическое, в рамках которого осуществляется выстраивание должных отношений природного и духовного начала в человеческой жизни, альтруистическое, на основе принципов справедливости и милосердия устанавливающее должные отношения к другим существам, и, наконец, религиозное, устанавливающее должное отношение к высшему началу, т. е. благочестие.

Именно в связи с этой последней областью нравственного сознания вновь встает вопрос о связи этики и религии и о природе религии, как таковой.

Первым бросающимся в глаза отличием от раннего этапа представляется здесь то, что Соловьев указывает на специальную природную основу религиозной жизни — религиозное чувство, благоговение. Чувство это конститутивно для нравственного сознания, и соответствующее ему понятие божества врожденно человеку, в том смысле «что человек по природе своей способен иметь понятие о высшем существе, иначе он и не имел бы его»². Можно сказать, что Соловьев здесь слишком легко решает занимавший многих мыслителей XIX в. от Фейербаха до В.Д. Кудрявцева и А.И. Введенского вопрос о происхождении идеи Бога. Эта легкость, однако, нарочита: Соловьев явно учитывает здесь развернутую еще Юркевичем и Самариным критику материалистических и атеистических подходов и, в то же время, обращает внимание на другую, оставшуюся, как правило, не замеченной в этих спорах сторону проблемы. Его мало интересует происхождение самой возможности мыслить божество, т. е., так или иначе, относиться к чему-то высшему: в такой постановке проблема оказывается вполне тривиальной. Гораздо важнее, по мнению Соловьева, показать логику осуществления этой возможности, т. е., собственно говоря, логику возникновения и становления религиозного сознания.

Эта логика определяется (для любого понятия) следующими факторами: для перехода в действительное сознание всякое понятие «требует известных ощутительных впечатлений или восприятий», вызывающих

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 130.

² Там же. С. 173.

его проявление и подвергающихся «затем дальнейшему умственному процессу расширения и углубления, осложнения и очищения»¹.

Проблема, таким образом, имеет две стороны: вопрос о структуре и содержании религиозного сознания и вопрос о его развитии.

Что касается первого, то здесь, прежде всего, следует заметить, что, с точки зрения Соловьева, независимо от тех или иных теоретических сомнений в существовании Бога или доказательств этого существования, «действительность Божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения — *то самое, что ощущается*»². В этом смысле структура нравственных чувств, по Соловьеву, вполне аналогична структуре чувств внешних: и в том и в другом случае мы имеем отношение ощущение — ощущаемое, причем, хотя сама способность к ощущению «врождена» человеку, «ощущаемое логически первее всякого данного ощущения»³. В этом смысле бытие Божие столь же достоверно, сколь и бытие мира, данного в чувственном восприятии, хотя, возможно, ощущается нами реже. Оно, тем не менее, первично по отношению к любой объясняющей или истолковывающей его теологической или философской теории. Это дает Соловьеву возможность, помимо всех подобных теорий, оставаясь в рамках нравственной философии, апеллировать к независимому от человека бытию Божью, которое дано человеку как факт его сознания.

Какова же собственная структура этой данности, т. е. «ноэтическая» сторона религиозного отношения? Будучи, прежде всего, переживанием зависимости (и здесь Соловьев следует Шлейермахеру), она «непрерывно заключает в себе различие и сравнение». Это, в свою очередь, позволяет выделить в ней три основных необходимых момента. Это осознание «1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи»⁴. Эта структура может рассматриваться как с психологической, так и с формально-нравственной точки зрения. В первом случае мы получаем сложную эмоциональную структуру религиозности, как чувства благоговейной любви⁵, во втором — акцент падает на последний, третий элемент указанной структуры, и это дает Соловьеву возможность

¹ Там же.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 249, 251. Интересно, что в то самое время, когда кн. С.Н. Трубецкой, исходя из «Критики отвлеченных начал», обосновывал необходимость веры, как особого начала познания, в котором именно дана действительность ощущаемого, как в чувственном, так и в метафизическом, и в мистическом опыте, Соловьев явно уходит от этой концепции, нарочито упрощая свою теорию познания. Его позиция здесь, похоже, близка той, с которой критиковал Трубецкого Б.Н. Чичерин: никакой нужды в особом органе восприятия существования ему не требуется. Впрочем, неизвестно, как развивалась бы теория познания Соловьева в рамках теоретической философии.

³ Там же. С. 251.

⁴ Там же. С. 253.

⁵ Там же. С. 253, 248.

сформулировать своего рода «категорический императив» религиозной нравственности: «будь совершен»¹.

Необходимо, ввиду существующих предубеждений, сразу оговорить, что эта структура, по Соловьеву, формальна и применима к любой конкретной форме религиозного сознания: независимо от ее конкретного исторического места, от конкретной системы «религиозных представлений и способов богочитания... нравственная сущность религии остается одна и та же... сыновнее отношение к высшему и решение творить не свою волю, а волю Отца»², как бы она ни понималась в каждом случае.

Именно формальный характер этой структуры дает Соловьеву возможность рассмотрения логики становления содержательного («нозматического») аспекта религиозного отношения, т. е. его истории. Собственно, эта история содержания предполагается уже самой формальной структурой: формально-нравственный императив религиозного сознания: «будь совершен», — уже предполагает «процесс совершенствования» и, следовательно, выступает как одна из существенных движущих сил истории религии. Сама эта история предстает в «Оправдании добра», как (если не удержаться от того, чтобы использовать красивую соловьевскую метафору) «долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству»³.

Мы обращаемся, таким образом, ко второй стороне проблемы.

Необходимые для указанного выше перехода религиозной идеи в действительное сознание «восприятия» первоначально даются человеку, полагает Соловьев, в образе родителей, а потому и религия в целом возникает, с его точки зрения, как почитание родителей, естественно перерастающее в культ предков. С дальнейшим развитием религиозной жизни этот культ не исчезает, но сохраняется в той или иной форме во всех религиях как их необходимая составляющая.

Уже на этом этапе становится заметна еще одна существенная особенность новой концепции Соловьева в сравнении с прежней (как она была представлена, например, в «Чтениях о Богочеловечестве»). Рассматривая религиозное сознание прежде всего с точки зрения нравственной философии, он ставит его в тесную связь с процессом становления общественного сознания и формами организации общества. Не имея возможности проследить логику этого развития во всех подробностях, укажем лишь на его основные моменты.

Так, например, господство культа предков тесно связано с родовой формой организации общества; политеизм — со становлением первых государств. Соловьев учитывает здесь множество различных факторов и аспектов этого соотношения: и необходимость покорения природы, и

¹ Там же. С. 254.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 55–56, 178.

³ Там же. С. 257.

разделение труда, и столь важную функцию религии, как санкционирование ею государственного порядка и дисциплины¹. При этом формы общественного развития, с одной стороны, и формы духовной жизни личности, с другой, взаимно обуславливают друг друга. Так, принудительное разделение труда создает материальные условия для становления универсального личностного сознания, перерастающего рамки политеистической теократии², а развитие этого сознания в буддизме, греческом идеализме и христианстве в свою очередь приводит к возникновению новых форм общественного сознания и жизни³.

В этом тесном взаимном переплетении соотносительных моментов именно личность в конечном счете выступает как динамическое, подвижное начало истории, общество же с его структурами выступает как начало «косно-охранительное, статическое». Именно личность, «в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему»⁴, оказывается инициатором всеобщего исторического движения к личному и общественному совершенству.

Исторический процесс, как и прежде у Соловьева, телеологичен, и цели исторического процесса мыслятся в общем так же, как и в «Чтениях...». На первом своем этапе он оказывается в конце концов подготовкой человечества к явлению «совершенной личности» — «Богочеловека, не уходящего из мира, ... а приходящего в мир»⁵. Христианство предстает здесь как «совершенное единство трех неразрывно между собою связанных основ: 1) абсолютное событие — откровение совершенной личности — телесно-воскресшего Богочеловека Христа; 2) абсолютное обещание — сообразного совершенной личности общества, или Царства Божия, и 3) абсолютная задача — способствовать исполнению этого обещания чрез перерождение всей нашей личной и общественной жизни в духе Христовом»⁶.

Тем самым оно определяет собой последующую историю, целью которой оказывается, как и прежде, установление Царства Божия как абсолютной религии, как универсальной и совершенной *связи* челове-

¹ Там же. С. 305.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 307.

³ Соловьев здесь явно использовал ряд принципов философии истории Г.В.Ф. Гегеля, в частности идею о «хитрости разума». Кроме того, его мысль так же явно перекликается с учением кн. С.Н. Трубецкого «о соборности человеческого сознания» (см. ниже). Работа Трубецкого «О природе человеческого сознания» появилась раньше «Оправдания добра», однако в отношении философии религии мы имеем в ней только наброски, очевидно развитые и конкретизированные Соловьевым. В свою очередь картина становления религиозного сознания, представленная Трубецким в статье «Религия» в Энциклопедическом словаре Брокгауза, явно зависит от соловьевской работы. Впрочем, учитывая факт личной дружбы мыслителей, следовало бы вообще говорить не о влиянии, а о совместном развитии ими некоторого ряда идей, не забывая, конечно, о старшинстве Соловьева.

⁴ Там же. С. 287.

⁵ Там же. С. 325.

⁶ Там же. С. 328.

чества внутри себя и с Совершенным Добром, связи, преобразующей и материальную природу¹.

Подведем итоги затянувшемуся изложению. Не вдаваясь в предметную критику или апологетику концепции Соловьева, следует сказать лишь, что для своего времени она блестяще выполнила свою задачу. Она не просто привлекла очередной раз внимание философского и научного сообщества к религиозной проблематике, не только обосновала дальнейшие построения своего автора и породила множество последователей и продолжателей (братья Трубецкие, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и пр.). Гораздо существеннее то, что в рассмотренных выше работах Соловьевым был пересмотрен целый ряд предпосылок эпохи Просвещения и более ранних эпох, заложены основы принципиально новой программы философского и научного исследования религии, а успешная защита философом обеих своих диссертаций сделала легитимными принципиально иные, по сравнению с предшествующими позитивистскими или академическими, критерии рациональности, т. е. ознаменовала (будучи отчасти их причиной) существенные изменения в самосознании этого сообщества.

Опираясь на традиции христианского (особенно ранне-христианского) понимания истории и ее осмысления в немецкой классической философии, Соловьеву удалось достичь органичного сочетания исторического и феноменологического подхода к изучению религии (что стало затем характерно для последующей русской мысли), а впоследствии дополнить это сочетание введением в контекст философии религии и проблематики социальной философии.

В дальнейшем практически все отечественные историки религии христианского направления так или иначе вели свои исследования в рамках намеченной Соловьевым структуры истории религии и программы ее изучения.

Л.М. Лопатин: проблема веры и разума в контексте философии религии

Л.М. Лопатину принадлежит особое место в истории русской мысли. С одной стороны, он, будучи с детства близким другом и «со-мысленником» Вл. Соловьева, принадлежал сформировавшемуся вокруг последнего в 80-е гг. XIX в. кругу религиозно-ориентированных мыслителей-идеалистов, в котором сам играл весьма важную «системообразующую» роль². С другой — выступил одним из зачинателей и круп-

¹ Там же. С. 542–543.

² См. главу «Лопатинский кружок» в кн.: *Трубецкой Е.Н. Воспоминания*. София, 1921. С. 179–191.

нейших теоретиков складывавшейся в то же время традиции русского спиритуализма.

Мы видели, что рассмотренные во вступлении к данной главе особенности творческих позиций мыслителей обеих групп («идеалистов» и «спиритуалистов») явно провоцируют и тех и других на особо пристальный интерес к темам философии религии. Однако если у Соловьева и братьев Трубецких этот интерес выражен совершенно явно, то что касается Лопатина, его основной философский труд, «Положительные задачи философии», на первый взгляд представляет собой трактат по проблемам онтологии и теории знания, в котором обосновывается и развивается в основных чертах его «система конкретного спиритуализма». То же самое можно сказать и о последующих его статьях, будь то статьи по теоретической философии, этике или философской психологии. Только в поздней работе «Неотложные задачи философской мысли» (1917), религиозным проблемам уделяется внимание более пристальное.

В действительности, однако, темам философии религии принадлежит в его творчестве место гораздо более значительное, чем кажется на первый взгляд. Прежде всего, это касается постановки и решения философом проблемы веры и разума¹.

Исходной точкой размышлений Лопатина служит констатация «крайней» противоположности между «новым мирозерцанием» и тем, «во что люди верили прежде и чем они жили»². В наиболее важных метафизических вопросах — о духовном бытии, о Боге, о человеке — этот новый взгляд противоречит не только христианству, но и «непосредственному сознанию человечества всех времен, насколько оно выразилось во всех религиях, без различия частных форм» и просто непосредственному здравому смыслу. Там, где прежде видели «средоточие всего мировоззре-

¹ Л.М. Лопатин, к сожалению, не пользуется среди историков русской философии той популярностью, которую он заслуживает основательностью и глубиной своих идей. Кроме изложений его философии у В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и в других обобщающих работах см. о нем: *Ермишин О.Т.* Метафизика человеческого бытия в философии Л.М. Лопатина: Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. М., 1997; *Половинкин Л.М.* Персонализм Л.М. Лопатина // XV ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2005 г. Т. 1. М., 2005.

² *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Т. 2. М., 1893. С. 6. Понятие «нового мирозерцания» не определяется здесь Лопатиным достаточно точно. Как можно заключить по другим работам, речь идет, по-видимому, не о той или иной конкретной философской концепции, но об общем позитивистско-материалистическом мировоззрении, характерном для второй половины XIX в., которое Лопатин рассматривает как негативный результат и итог духовного развития Нового времени и противопоставляет спиритуализму Средних веков. Еще более острую характеристику этой противоположности см. в поздних работах, таких, как «Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого» и «Неотложные задачи философской мысли».

ния», теперь предполагается лишь «неизбежная иллюзия разума», «отдаленный продукт очень сложного материального процесса»¹.

Итак, христианство естественно. Религия естественна. Религиозные идеи есть часть общего мировоззренческого фонда естественных верований человеческого разума, которые Лопатин позже назвал «аксиомами философии». В этом споре Лопатин решительно становится на защиту традиционных идей и объявляет войну современности. Однако было бы большой ошибкой видеть в нем просто апологета традиции или религии (христианства). Он философ, и, может быть, наиболее «чистый» философ среди наиболее выдающихся русских мыслителей. Это проявляется прежде всего в том, что европейское духовное развитие, приведшее к таким плачевным, с его точки зрения, результатам, он отказывается считать а priori бессмысленным, а традиционное воззрение а priori истинным и не нуждающимся в рефлексивном критическом осмыслении. «Развитие натурализма в европейской философии не было явлением случайным, еще менее в нем можно видеть одно порождение злой и извращенной воли»². Оно порождается недостатками самого предшествующего традиционного мировоззрения, средневекового спиритуализма, присущим ему насильственным способом утверждения, подавлением рациональности³. Для него очевидна невозможность внешнего подавления или простого отрицания натурализма (которое в самой философии проявляется как философия веры). Он может быть преодолен только имманентной логикой самого движения философской мысли. Однако, отвергая «философию веры», он не может вполне принять и соловьевское решение, идею «свободной теософии», и это делает для него необходимым самостоятельное продумывание традиционной темы веры и разума. Вся первая часть «Положительных задач...» представляет собой не что иное, как апологию именно чистой рациональной философии, «умозрения».

Пытаясь прояснить место философии в системе знания, Лопатин указывает две основные характерные черты: философия несамодостаточна и в то же время «внутри себя» автономна. И то и другое требует пояснения.

В «Лекциях по древней философии» Лопатин указывает два корня метафизики — теоретический и нравственный. С одной стороны, «прямо данное нашему чувству и наблюдению немислимо без отношения к

¹ Там же. С. 6–7.

² Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. С. 22.

³ Здесь, конечно, Лопатин следует той концепции средневековья, которую Соловьев наметил в реферате «Об упадке средневекового миросозерцания», статье «О законе исторического развития» и в «Критике отвлеченных начал». Ее впоследствии подробно обосновал на значительном историческом материале кн. Е.Н. Трубецкой в работах о «религиозно-общественном идеале западного христианства» (см. ниже).

тому, что прямому наблюдению не подлежит и что имеет сверхчувственную природу». С другой — «нет человека, который не искал бы блага и не получал бы вместо него сплошь и рядом только зло и страдания»¹. И то и другое заставляет мысль выходить за пределы чувственно-данного и непосредственно известного человеку мира. Мир и необходимость его трансцендирования, а также совокупность определенных, «естественных» способов его восприятия и объяснения, «традиционное мирозерцание» оказываются как бы предзаданы человеку. Они, однако, не свободны от темнот, неясностей и противоречий. На их разрешение и объяснение и направлена, по сути, философская рефлексия, которая, тем самым, оказывается зависимой от того, что ей предзадано и в своем предмете, и в стиле. «Философия не есть порождение отвлеченного произвола, ни с чем не связанного и ничем не вызванного; она такой же реальный продукт реального духовного процесса, как и всякое другое явление умственной жизни. Особенный характер философии каждого народа коренится в его традиционном мирозерцании. Говоря иначе, исходная точка философии есть религия»². Это понятие «традиционного мирозерцания» остается у Лопатина не до конца проясненным. В нем явственно выделяются два аспекта: с одной стороны, религиозная, точнее, культурная детерминация философии, что позволяет говорить о философии языческой и христианской, восточной и западной и т. д. С другой стороны, сюда же, по существу, относятся и фундаментальные «естественные верования разума», «аксиомы философии», «самою природою порождаемый запас идей, который невольно развивается в каждом индивидуальном сознании и составляет его жизненную основу»³, роль которых в структуре философского знания определяется именно невозможностью всерьез сомневаться в них. Повторяю, эта область естественно-данного, сопоставимая с миром естественной установки, «жизненным миром», как они понимаются в феноменологии, не очерчена Лопатиным достаточно четко, не прояснена и ее структура, и тем не менее учение о ней играет в концепции Лопатина важнейшую роль.

¹ Лопатин Л.М. Лекции по истории древней философии. М., 1901. С. 10. Для сравнения укажу, что Соловьев отдает явное предпочтение второму мотиву (см., например: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Общественно-историческое введение: О законе исторического развития // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 140).

² Там же. С. 21. О соотношении религии и философии в античности, у Лопатина, см.: Торнуев А.С. Л.М. Лопатин об антропологическом основании нравственной философии в Древней Греции // Платонополис: философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. СПб., 2003. С. 291–298.

³ Лопатин Л.М. Научное мировоззрение и философия // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 239–314, здесь с. 281. Ср.: Лопатин Л.М. Аксиомы философии // Там же. С. 316.

Прежде всего, роль аксиом в философии, с его точки зрения, существенно иная, чем в дедуктивных науках, например геометрии. Они выступают здесь не предпосылками, а основным предметом исследования. Именно здесь пункт главных разногласий варианта рационализма, защищаемого Лопатиным, с другими философскими концепциями. В первом томе «Положительных задач...» он, устанавливая свою позицию, последовательно анализирует и подвергает критике чистый эмпиризм, материализм, философию веры, крайний рационализм Спинозы и Гегеля.

Основная ложь чистого эмпиризма заключается в попытке игнорировать метафизическую потребность, ограничить человека исключительно сферой наблюдаемых явлений и индуктивных обобщений. Однако «наблюдаемые явления суть состояния души, а индуктивные обобщения выражают только правила их последовательности и сосуществования». Следовательно, эмпиризм должен не только отвергнуть знание действительных вещей и их безусловных законов, но и объявить самое существование этих вещей и законов недостойною доверия фикцией ума»¹.

В критике материализма Лопатин развивает линию Хомякова, Юркевича, Самарина и Соловьева. Основная проблема здесь формулируется следующим образом: «1) исходя из мира нашего опыта или нашего сознания, мы не имеем достаточных оснований принять вещество, материалистически понимаемое, как его внешний субстрат; 2) признав такое вещество, мы не можем из него объяснить и вывести сознание... А это значит, что материализм никак не может быть философией, законно опирающейся на опыт»². Он должен признать, что является лишь верованием, причем «менее рациональным, чем многие другие»³. Тем самым Лопатин поддерживает тезис Соловьева о том, что борьба материализма и других натуралистических учений «против существующих религий не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой»⁴.

В целом современное мировоззрение представляет собой, по Лопатину, любопытную смесь эмпиризма (или феноменизма) и материализма, в которой оба элемента, будучи онтологически несовместимыми, тем не менее, нуждаются друг в друге для сокрытия своих логических и нравственных противоречий: «Попытаемся в современной реалистической философии откинуть все выводы феноменизма — и мы останемся при грубой метафизике материализма со всеми его логическими и нравственными противоречиями и с его кричащей неспособностью перебросить какой-нибудь мост от бессознательного вещества к созна-

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. С. 78.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 163.

⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. С. 11.

нию. Захотим ли мы, наоборот, уничтожить всякое представление о независимом от нас веществе и о всемогуществе совершающихся в нем эволюций? Тогда не останется ничего от реализма: весь реальный мир обратится в простую галлюцинацию познающего духа»¹.

В своем основном принципе: принятии на веру некоторых онтологических постулатов — материализм тождествен с мистицизмом, оба учения различаются лишь содержанием этих постулатов. Все три концепции: эмпиризм, материализм, мистицизм — сходятся в отрицании умозрения. Возможно, что наибольшую опасность для религиозной метафизики представляет именно последний. В отличие от двух других концепций он также провозглашает возврат к старому мирозерцанию, но осуществляет его путем тотального отказа от рациональности и всех связанных с нею достижений новой культуры. В своем отношении к разуму он, таким образом, сходится со скептицизмом².

С этой точки зрения, разум, подобно чувственному восприятию, всецело субъективен и имеет отношение только к явлениям. Пытаясь применить свои категории к безусловным реальностям (Бог, мир, душа), он неизбежно запутывается в противоречиях и только так или иначе понимаемая вера, некая интуиция действительности, откровение и т. п. оказывается в этих условиях спасительной. Существования у человека этой высшей познавательной способности Лопатин не отрицает. Он расходится с представителями философии веры лишь в понимании отношений между этой способностью (он называет ее «творческим разумом») и рациональным умозрением, рассудком. Основная ложь философии веры в том, что ее отрицание рациональности оказывается, по существу, мнимым. Это сказывается, прежде всего, в плоско рационалистическом характере ее антирационалистической аргументации, основанной, в сущности, на смешении логического порядка и порядка действительности в оперировании термином «безусловный». Однако это проявляется и в ее положительных построениях.

Непосредственная вера дает лишь неопределенные догадки, стимулирующие мысль, но философия веры «хочет быть только простым изложением, точною копией представлений непосредственного сознания. И все же она (будучи философией. — К.А.) раскрывает ясно-установленную систему понятий. Но тем самым она вступает в противоречие с собственной задачей и вместо действительных откровений внутреннего

¹ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. С. 208.

² Эту тему развивал несколько позже (1919) Г.Г. Шпет (см. его рассуждение о «благодатном» скептицизме: Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 204–208).

чувства доставляет собственные измышления, обыкновенно навеянные рационализмом»¹.

Причины такого отношения Лопатин вскрывает, анализируя наиболее существенный, с его точки зрения, и в то же время наиболее важный для философии религии, антирационалистический аргумент философии веры, выдвинутый в свое время Якоби в полемике с представителями немецкого идеализма: «Разум не может признать идею живого Бога. Рационализм, последовательно проведенный, превращается в пантеизм; пантеизм есть единственно-рациональная форма философии». Пантеизм сливается при этом у Якоби с атеизмом и фатализмом².

Лопатин предпринимает, прежде всего, логический анализ самого понятия «пантеизм», с тем чтобы дать его максимально строгое и точное определение, а затем предлагает обстоятельный анализ философских систем двух его наиболее чистых представителей в истории философии Нового времени: Спинозы и Гегеля.

Термин «пантеизм», по Лопатину, есть термин «очень мало объясняющий и произвольный»³. Подразумеваемое в нем непосредственное отождествление Бога и мира немыслимо и ведет либо к атеизму, либо к акосмизму, но ни то, ни другое не есть собственно пантеизм. Условно этим понятием можно обозначать учения, в которых так или иначе стирается грань между безусловным и конечным, однако таким образом объем этого понятия расширяется почти безгранично, ибо «весьма трудно отыскать такое идеальное равновесие мысли между понятиями бесконечного и конечного, чтоб нельзя было доказывать, что какому-нибудь из этих понятий дано предпочтение»⁴. Провести четкую грань между теизмом и пантеизмом оказывается весьма затруднительным как с точки зрения учения о личном или безличном характере Божественной первоосновы мира, так и с точки зрения учений о творении и эманации или о единосущии Бога и мира: этому препятствует неопределенность и многозначность таких понятий, как «личность», «эманация», «сущность» и пр. Во всех этих случаях «обвинение в пантеизме поставляется в зависимость от словесного выражения идей, которые, будучи высказаны немного иначе, вызвали бы горячее одобрение обвинителей»⁵. Лопатин указывает только один случай действительно строгого употребления этого понятия: речь идет об учениях, «которые утверждают

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи... Т. 1. С. 172.

² Лопатин Л.М. Положительные задачи... С. 184.

³ Ср. во многом аналогичную критику расхожих представлений о пантеизме у Гегеля и Шеллинга: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 277–281; Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 90–96.

⁴ Лопатин Л.М. Положительные задачи... С. 186.

⁵ Там же. С. 190–191.

только логическое различие между Богом и миром и отрицают различие действительное, — для которых Божество и вселенная есть в самом деле совсем одна и та же вещь, только под двумя углами зрения познающей мысли»¹. Совершенное выражение этого типа мысли он видит в учениях Спинозы и Гегеля.

Их анализ позволяет выявить и охарактеризовать еще один тип философских построений, который Лопатин называет «исключительным рационализмом». Отличительным признаком пантеистических систем оказывается именно «превознесение рационального элемента существующего, доходящее до полного отрицания элемента ему противоположного»². Выражается это, прежде всего, в сведении обоими указанными мыслителями реальных отношений между вещами к логическим отношениям между понятиями³. Тем самым и здесь в основе определенной онтологии — пантеизма — лежит определенное решение вопроса о соотношении веры и разума. В своей критике Лопатин, как он и сам указывает, следует за Шеллингом, Хомяковым и Соловьевым⁴. Однако, в отличие от них, Лопатин критикует исключительный рационализм не во имя теософии или философии веры, а для того, чтобы спасти рационализм умеренный.

Именно исключительный рационализм порождает скептицизм и философию веры. Они суть не что иное, как «слабая» (т. е. не имеющая силы преодолеть его исходные предпосылки и потому ограничивающаяся простым отрицанием — термин мой, не Лопатина) реакция на него. В противоположность этому в концепции Лопатина, так же как и в «свободной теософии» Соловьева, «действительно нормальный строй знания предполагает рациональную философию как свою неизбежную составную часть»⁵. Однако отношение этой части с другими Лопатин мыслит себе иначе, чем Соловьев.

Развернуто критика концепций Вл. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого представлена Лопатиным в предисловии ко второму изданию первого тома «Положительных задач...» (1911). Свое видение обеих позиций он свел здесь к следующим кратким формулам: «Для них (Соловьева и Трубецкого. — К.А.) путь к истине диалектически строится по формуле: чувственный опыт, — отвлеченное умозрение, — конкретная вера; или другими словами: эмпиризм, — рационализм, — цельное знание гармонически настроенного ума. Моя формула звучит несколько иначе: чистый опыт, — непосредственная безотчетная вера, — умозрительное знание, дающее логическое оправдание и обоснование показаниям опыта

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи... С. 193.

² Там же. С. 267.

³ См. там же. С. 201, 206, 228, 231, 268 и др.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ Там же. С. 267.

и веры»¹. Адекватность этих формул действительному содержанию как концепций Соловьева и Трубецкого (которые вообще-то неидентичны), так и концепции самого Лопатина требует отдельного рассмотрения. Представляется, что Лопатин облегчает себе задачу тем, что чрезмерно сближает позицию Соловьева и Трубецкого с критиковавшейся им в основном тексте «Положительных задач...» «философией веры», что, разумеется, нельзя было сделать без значительных натяжек. Представляется, однако, что за вычетом всех недоразумений действительно спорным остается вопрос о сравнительной гносеологической ценности веры и разума, притом что сама по себе ценность обеих способностей признается в обеих концепциях. Лопатин, главным образом, не может согласиться с тем, идущим еще от позднего Шеллинга, постулатом, что «разум способен судить только о возможности и невозможности вещей, но ничего не может сказать об их действительности». Последовательное проведение этого взгляда ведет к необходимости «отрицать логическую достоверность реальности чего бы то ни было: и Бога, и материального мира, и души, и свободы, и всего нашего прошлого, и даже нас самих»².

В этом Лопатин видит угрозу автономии философии как особой сферы знания и тем самым усматривает противоречие между намерениями своих друзей (они защищают эту автономию от посягательств как позитивизма, так и отвлеченной теологии) и их реализацией (выделяя веру в особую и высшую (и одновременно наиболее фундаментальную) познавательную способность, они приходят, как ему кажется, к примату религиозной веры над автономным разумом). Но, полагает Лопатин, подчинив себе таким образом разум, вера (и Церковь как ее реализация на уровне общества), тем самым, лишается его поддержки: «Как ей ждать помощи от того, что само существует только помощью ее верований, ее постановлений, ее организации?»³

Не предрешая требующего дальнейшего исследования вопроса о том, насколько адекватно выразил здесь Лопатин идеи своих друзей и со-мысленников, выскажу предположение, что та интерпретация, которую он дает здесь этим идеям, в значительной мере мотивирована его полемическим восприятием настроений «современных продолжателей славянофильской традиции» — Флоренского, Булгакова, Эрна, которые действительно порой давали повод для такой интерпретации своих концепций.

¹ Там же. С. XVI. См. также: Громов А.В. Л.М. Лопатин о философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 13. Иваново, 2006. С. 132–135.

² Лопатин Л.М. Положительные задачи... Т. 1. Изд. 2. С. XVIII.

³ Там же. С. XX.

Как бы то ни было, как исключительному мистицизму, так и исключительному рационализму Лопатин противопоставляет умеренный рационализм, более сознательный, сознающий свои границы, признающий присутствие в мире, наряду с рациональными моментами, иррациональности, которая проявляется в нем двояко: как «бесконечная многосторонность» и как динамизм¹.

Этому умеренному рационализму гораздо больше соответствует, в качестве онтологической концепции, не пантеизм, а теизм, для которого «абсолютное начало вещей есть в себе неделимый и для себя действительный творческий Разум: единственно в этом заключается ясное умозримое понятие о личности Божества. Бог есть монада монад, внутренне единая, духовная и живая сила всякой твари»².

Отсюда достигается искомая гармония разума и веры: «Уничтожается могущественное основание, заставлявшее в мистицизме видеть единственное убежище от безотрадных и разрушительных выводов разума. Между отвлеченным разумом и верою нет естественного и неустрашимого противоборства в содержании идей»³.

Дальнейшее исследование выявляет, однако, еще одну существенную трудность: недостаточно обосновать автономность рациональности, ее внешнюю принципиальную согласимость с данными веры. Необходимо также показать место веры внутри самой рациональности, самого философского знания. Философия веры ставила этот вопрос, но отвечала на него некорректно, фактически лишая философию права на существование.

Решая указанные проблемы, Лопатин различает рассудок, или разум логический, рефлексивный, «сознательный, методический, ищущий, все облекающий в ясные формулы», и разум творческий, который он характеризует как «способность замыслов по преимуществу»⁴, примерно соответствующий понятию веры у Соловьева и Трубецкого. Этот творческий разум, с одной стороны, представляет собой особую познавательную способность, характерную, скорее, для религиозного отношения к жизни, но в то же время он необходимо входит и в состав философского знания, образуя как бы его дорациональный фундамент. В этом отношении Лопатин отличается от «философов веры» главным образом даже не своей оценкой этой творческой способности (он ставит ее весьма высоко), но скорее пониманием ее отношения к рефлексивному разуму, который он рассматривает не просто как нечто неизбежное, но придает ему высокую положительную ценность, как собственной

¹ Аналог будущей концепции «непостижимого» С.Л. Франка, хотя Лопатин не делает эту иррациональность предметом специального исследования.

² Лопатин Л.М. Положительные задачи... Т. 1. Изд. 1. С. 274.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 279.

основе философского знания, как такового. Невыразимые в своей полноте и жизненности идеи творческого разума нуждаются, по Лопатину, в рефлексии, в сознательной логической обработке и систематизации. Только взаимодействие двух способностей обеспечивает подлинную жизненность и значительность философской мысли. «Высшая форма философии получается тогда, когда идеи творческого разума, в нас действующего, выливаются в ясных, отчетливых, с внутренней очевидностью связанных между собой понятиях рассудка»¹.

Сила творческого элемента при слабости рационального дает феномен мистицизма (сам по себе ценный, когда он не подменяет собой философское знание), обратное соотношение ведет к иссушению философии, превращению ее в «схоластику» в дурном смысле этого слова. Таким образом, отрицательно относясь к философии веры, рациональная философия вполне положительно относится к вере, как таковой. Это принципиальное решение вопроса создает основу для его рассмотрения в исторической перспективе.

Согласие веры и разума является, по Лопатину, нормой их отношений. То, что в настоящее время эта норма нарушена, свидетельствует о серьезной духовной болезни современности: «В мысли разверзлась бездна между ее данным содержанием и подлинным источником этого содержания». Данные веры объявляются «ложными и неразумными» и, тем самым, вытесняются «в область темной бессознательности». В то же время новые идеи, «удовлетворяющие только односторонне направленный рассудок, беспомощные в своей исключительности»², не имеют шансов занять их место. Здесь Лопатин явно использует различие положительных и отвлеченных начал, предложенное Соловьевым.

Из сказанного выше ясно, что исцеление достижимо не на пути отказа от рациональности, а на пути преодоления репрессивных форм как рациональности, так и религиозности, в обращении к более строгим, в частности сознающим свою ограниченность, их формам. В этом случае станет достижимым идеальное состояние, при котором «разум сознательный, возвысившись над ложью односторонних воззрений, ясно воспримет истину в жизненной полноте ее содержания и отчетливо выскажет то, чего смутно чаёт вечно деятельная в нас темная творческая сила»³.

В настоящее время, однако, этот идеал не может быть осуществлен непосредственно, форсированно. В отличие от Соловьева и славянофилов, Лопатин принципиально отказывается от проектирования каких бы то ни было конкретных форм примирения: ни «православная

¹ Лопатин Л. М. Положительные задачи... С. 281. Здесь можно видеть предвосхищение концепции «философского замысла» в теоретической философии позднего Соловьева.

² Там же. С. 282.

³ Там же.

философия» Киреевского, ни «свободная теософия» Соловьева его не удовлетворяют. И то и другое представлялось ему рецидивом утопического мышления в сфере гносеологии. Его не устраивает — далее — ни «пожертвование разумом непосредственной вере» (Якоби), ни «превращение истин веры в аллегорию философских абстракций» (Гегель), не признает он и «теософические попытки все содержание откровенной веры во всех его подробностях обратить в выводы спекулятивного мышления» (здесь явно подразумеваются Шеллинг и Соловьев). Теософия, как и прочие рассмотренные концепции, грешит рационализмом: «Несмотря на свою противоположность чисто-логическим системам философии, она, подобно им, обыкновенно игнорирует различие логической и творческой необходимости вещей». Ее основная проблема не столько в отдельных отклонениях от тех или иных конкретных догматических положений, «сколько в общем несоответствии ее мирозерцания истинному духу христианства», смешении порядков веры и знания¹.

Подведем итоги.

Философия автономна, полагает Лопатин, «в своих границах она должна сама себе предписывать законы»². Вместе с тем, философ решительно утверждает, что истина разума и веры в конечном счете — едина. Однако и наличная раздвоенность сознания не может быть преодолена произвольно: «Разум и вера должны развиваться рядом в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны»³. Больше того, хотя стремление к осуществлению указанного единства есть дело благое, философия «жестoko прегрешит против своей истинной сущности, если

¹ Лопатин Л. М. Положительные задачи... С. 287. Полемику с теософией, тесно связанную с указанным выше расхождением с Соловьевым по вопросу о вере и разуме, Лопатин вынес и на магистерский диспут. Ко второму изданию первого тома «Положительных задач...» (1911) он приложил текст своей речи, произнесенной на этом диспуте. Здесь указанная полемика представлена в гораздо более резкой и принципиальной форме, чем в основном тексте работы. Можно предположить, что в процессе подготовки к печати текст подвергся авторской правке, и именно в сторону большей полемичности. Согласно Лопатину, главная ошибка Соловьева заключается в том, что он не проводит достаточно строгого различения умозрительной метафизики и теософии, между тем они принципиально различны между собой по своим предметам, задачам и методам: «Метафизика имеет своим содержанием необходимые истины разума, и только их», в то время как теософия, которая «стремится раскрыть всю полноту идеального замысла Божественной и мировой жизни во всех ее конкретных перипетиях», вряд ли когда-нибудь сможет возвыситься над только приблизительностью и вероятностью своих выводов. Если для Соловьева философия, наряду с наукой и богословием, представляет собой часть теософии, как системы цельного знания, то для Лопатина сама теософия, насколько она вообще имеет право на существование, предстает как раздел философской системы, своего рода «умозрительное богословие» (Лопатин Л. М. Положительные задачи... Т. 1. Издание 2. С. XXV–XXVI). См. также: *Половинкин С. М.* Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин... С. 373. Излишне указывать, что теософия в понимании Соловьева и Лопатина никакого отношения не имеет к теософии Е. П. Блаватской.

² Там же. С. 287.

³ Там же. С. 282.

она поставит это примирение своею задачею ранее, чем оно сделалось неизбежным следствием свободно усвоенных ею идей»¹. Таким образом, искомые гармония и единство оказываются скорее задающим перспективу абстрактным идеалом, «регулятивной идеей», чем делом ближайшего будущего.

В заключение уместно сопоставить концепцию Лопатина не только с русскими и вообще современными ему, но и с классическими средневековыми схемами отношений разума и веры. Уделом настоящего, для русского философа, остается раздвоенность (и в этом отношении он реалистичнее Фомы Аквинского и приближается скорее к идее «двойственной истины» Сигера Брабантского, впервые осознавшего эту проблему во всей ее остроте). В этом смысле рационализм Лопатина вряд ли может рассматриваться как вариант «естественной теологии» в духе Фомы, скорее он близок (по статусу, не по содержанию) «рациональной теологии» в духе Вольфа: философия здесь сама ставит себе свои собственные задачи, полностью следует своей собственной имманентной, независимой от теологии, логике. Однако умеренный рационализм Лопатина лучше видит свои собственные границы: перед лицом иррационального он сознает себя не воплощением *philosophia perennis*, но лишь определенным моментом в ее становлении. Соответственно, не претендует он и на особое, сравнительно с другими философскими концепциями, отношение к теологии откровения (и этим выгодно отличается не только от Аквината, но и от Вольфа). И благодаря этому, а также благодаря более сложному пониманию самой рациональности, в частности введению инстанции «творческого разума», сама система Лопатина, в противоположность концепции Сигера, оказывается не чем иным, как шагом к преодолению указанной двойственности.

Кн. С.Н. Трубецкой

До сих пор исследователей творчества кн. С.Н. Трубецкого (1862–1905) в основном привлекали либо его учение о соборности сознания, либо его метафизика, «конкретный идеализм». Однако, как справедливо заметил Н.К. Гаврюшин, «вопросы философии религии, преимущественно в конкретно-историческом освещении, были постоянным и едва ли не основным предметом ученых занятий»² мыслителя.

¹ Там же. С. 287.

² Гаврюшин Н.К. Предисловие к публикации // С.Н. Трубецкой. Заметки по философии религии // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 172–175. Литература о кн. С.Н. Трубецком вообще и об интересующей нас стороне его творчества невелика. О дореволюционных дискуссиях, посвященных его творчеству, в связи с проблемами философии религии, см. ниже. Важные аспекты этой проблематики затрагивает в «Истории русской философии» Зеньковский, большое внимание уделяет творчеству С.Н. Трубецкого П.П. Гайдено. Из

В этом отношении кн. С.Н. Трубецкой был не одинок: мы видели, что глубокий интерес к этим вопросам обнаруживается практически у всех участников московского идеалистического кружка, сложившегося в 80-е гг. XIX в. вокруг В.С. Соловьева. Причем, в отличие от Л.М. Лопатина, чьи интеллектуальные отношения с Соловьевым, несмотря на их личную близость, складывались, как мы видели, довольно сложно, кн. С.Н. Трубецкой был не только одним из наиболее близких друзей, но и одним из наиболее выдающихся его последователей. Однако мнение о В. Зеньковского, согласно которому «в своих исходных философских вдохновениях кн. С.Н. Трубецкой всецело зависел от Соловьева»¹, нуждается, на мой взгляд, в некоторой корректировке. Выше уже говорилось, что речь, скорее, может идти о совместном развитии ряда идей, при учете, разумеется, старшинства и авторитета, которыми обладал Соловьев.

Важнее другое.

Вскоре после смерти философа В.И. Вернадский сформулировал «загадку» кн. С.Н. Трубецкого: «Будучи мистиком, он в философии оказался критическим идеалистом, в науке строгим и точным исследователем, в общественной жизни сознательным деятелем»². Представляется, что ее разгадку нельзя искать только в личности мыслителя, какой бы выдающейся она ни была. Само возникновение такого личностного склада, способного без утраты внутренней цельности сочетать веру, знание и общественную заинтересованность, стало результатом определенных изменений в общественном сознании. Основную роль при этом сыграло преодоление в русской мысли того времени ряда существенных предпосылок не только эпохи Просвещения, но и предшествовавших ей ступеней рационализации христианского опыта, прежде всего относящихся к средневековому богословию. Трубецкой принял в главных чертах основания и творческой, и исследовательской программы Соловьева, в рамках которой, благодаря оригинальному решению проблем «веры и разума», «веры и культуры», получали религиозное оправдание такие ценности, как рациональность, знание, государство, право, культурное творчество и т. п. В формирование и реализацию этой программы Трубецкой внес, учтя, в частности, ее критику со стороны Л.М. Лопатина, и собственный вклад, уточнив, развив и по-новому обосновав целый ряд ее частных положений.

В своих работах по истории религии и философии он наполнил предложенные Соловьевым схемы конкретным историческим материалом, причем сами схемы, естественно, претерпели при этом определен-

современных работ укажу так же на: *Попова Л.А.* Философский анализ проблемы Логоса в творчестве С.Н. Трубецкого: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2006.

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 95.

² *Вернадский В.И.* Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого // Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1909. С. 5–13, здесь с. 10–11.

ные модификации¹. В творчестве Трубецкого разработанная Соловьевым программа обрела новую степень конкретности: между решением общих проблем философии религии, разработкой логики историко-религиозного процесса и собственно научным изучением истории религии он создал как бы промежуточное, переходное звено, примерно соответствующее нынешнему «теоретическому религиоведению»: общую теорию религиозного сознания и методологию его исторического и структурного изучения. В очень концентрированном виде эти последние были изложены им в статье «Религия» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, существенными дополнениями к которой служат методологические и общетеоретические замечания, разбросанные в собственно исторических трудах: «Метафизика в Древней Греции» и, главным образом, «Учение о Логосе в его истории». Мы обратимся первоначально именно к этому «слою» его наследия, чтобы затем перейти к его более общим философским основаниям.

История и теория религии

Исходной точкой методологических размышлений Трубецкого является, на мой взгляд, предъявляемое им исследователю религии требование научной беспристрастности. Вслед за Хомяковым и Самариным он полемически направляет это требование как в адрес предвзятых богословских², так и (и главным образом) позитивистских и материалистических, вообще редуccionистских подходов. Религиозное сознание, имеющее вполне определенную структуру, существует как факт, данный сознанию исследователя. С точки зрения Трубецкого, его необходимо признавать, по крайней мере, как психологическую реальность независимо от личного отношения исследователя к соответствующим фактам. Антирелигиозная ангажированность исследователей-редуccionистов препятствует не только адекватному объяснению фактов религиозной жизни, но и их адекватному описанию. В целом «историк и философ не имеют права отправляться от предвзятых догматических положений или своих субъективных убеждений и верований»³.

¹ Особенно это касается тематики определенных глав «Чтений о богочеловечестве» и очевидно развивающих их идеи разделов «Учения о Логосе», рассмотрения ранних стадий религиозного развития в «Оправдании добра» и статье «Религия» и т. д.

² Большой интерес в этом отношении представляет его полемика с о. Т. Буткевичем. Рецензию последнего на «Метафизику в Древней Греции» см.: Буткевич Т. Метафизические воззрения кн. С. Трубецкого // Вера и разум. Харьков. 1890. № 23; 1891. № 1, 2. Ответ Трубецкого, первоначально опубликованный в «Православном обозрении», см.: Трубецкой С.Н. Мнимое язычество или ложное христианство. Ответ о. Буткевичу // Собр. соч. Т. 1. М., 1907. С. 149–173. Подробнее о ней см. ниже.

³ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Соч. М., 1994. С. 406.

Направляя свое внимание преимущественно на исследование структуры религиозного сознания и его предметности, последовательно практикуя воздержание от экзистенциальных суждений о реальности этих предметов, Трубецкой предвосхищает методологию позднейшей феноменологии религии. Однако благодаря активному использованию достижений немецкой классики (прежде всего Гегеля и Шеллинга) и идей Соловьева, ему удается органически сочетать данный подход с реконструкцией логики исторического развития религиозного сознания.

В статье «Религия» Трубецкой определяет религию как «организованное поклонение высшим силам», предполагающее сознание реальности этих сил, и веру, т. е. «религиозное настроение», охватывающее разумную (система религиозных представлений), эмоциональную («чувство зависимости», страх, благоговение и т. д.) и волевую, осуществляющуюся в деятельном отношении к Богу (богам), ближним и миру в целом, сферы жизни сознания. Вера находит свое деятельное выражение в культе, т. е. служении и приношении жертв своему предмету, благодаря которому религия предстает как «организующая и организованная вера человеческого сообщества», предполагающая «сочетание социальной эволюции и личного творчества» в истории религии.

Основным фактом религиозного сознания Трубецкой считает представление о непосредственном откровении высших сил как источнике веры и всей системы религиозного сознания и религиозной жизни. При этом внешняя действительность признается религиозным человеком зависимой от этой высшей реальности. Таким образом, понятие откровения становится у Трубецкого мостом для перехода от исследования структуры религиозного сознания к рассмотрению его истории: оно, с одной стороны, стоит в центре сознания религиозного человека, а с другой, именно в этом качестве дано сознанию исследователя как некоторый факт, который он должен, прежде всего, точно воспроизвести независимо от своих субъективных предубеждений — богословских или атеистических. Тогда исследователь может выстраивать последовательность этапов истории религий в соответствии с их собственным пониманием самих себя, обращая внимание, прежде всего, на логику, сообразно которой религиозное сознание обращается от одних форм и предметов поклонения к другим.

Философской основой такого подхода является известное учение Трубецкого о «соборности человеческого сознания». Согласно этому учению, «сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более, чем лично, оно соборно»¹.

¹ Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Соч. С. 483–592, здесь с. 498. О связи этой концепции с идеями А.С. Хомякова и Вл. Соловьева см.: Козырев А.П. А.С. Хомяков и кн. С.Н. Трубецкой: возможные перекрестия // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист... Т. 1. С. 225–232, здесь с. 230–231. См. также: Мусин М.З. Феномен сознания:

Для подтверждения этой мысли Трубецкой проводит следующий мысленный эксперимент: «Если из нашего индивидуального сознания удалить живую связь, которая соединяет нас с другими сознаниями, как с предшествовавшими, так и с существующими, если удалить из нашего сознания совокупность всего унаследованного, всего внушенного и внушаемого нам, оно лишится и формы и содержания, обратится в ничто»¹. Все психические функции человека: чувственность, память, воображение и др. — имеют историю, уходящую своими корнями в дочеловеческие формы жизни. С точки зрения истории и философии религии, особенно важная роль принадлежит воображению. Здесь также, даже «при помощи самого тщательного анализа, невозможно разграничить личное, свое — от того, что унаследовано нами, и, главное, от того, что прямо или косвенно внушается нам непрестанно окружающими нас разумными существами»². Подлинная история народов и всего человечества (в том числе, и прежде всего, история религии) совершается именно в их коллективном воображении. Именно оно является подлинной сферой предметности религиозного сознания: здесь живут боги, здесь происходит их история и история их художественных типов. «Великие личности и великие события» переживаются и усваиваются народом постольку, поскольку они становятся социальными представлениями, канонизируются в виде героических образов, мифологем. Таким образом, они «становятся историей, пребывающими элементами или факторами общего сознания». Именно в этой сфере «история народа превращается в откровение»³.

Идея соборности сознания, в ее интерпретации Трубецким, отнюдь не означает растворения личности в коллективе. Напротив, только в сообществе личность может сознать себя, свое достоинство и ценность, развить полноту своих духовных потенций. Приобретаемый здесь нравственный опыт ложится в основу религиозных идей «о грехе и святости, о возмездии и божественном суде», верования в бессмертие души и в ее воскресение⁴. Только на этой основе возможно личное творчество, в том числе и религиозное: будучи всегда основанным на общепризнанном, на традиции, на том, «что внутри меня все признают», оно для своего уникального откровения требует также всеобщего признания: «...один лучше всех знает то, что все должны знать»⁵. Как сформулировал Трубецкой это положение в энциклопедической статье: «Как ни велико значение

ретроспективный анализ концепций В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Ярославль, 1998.

¹ Трубецкой С.Н. О природе... С. 564.

² Там же. С. 571.

³ Там же. С. 572.

⁴ Там же. С. 576.

⁵ Там же. С. 496.

личности в религиозной истории, самое величие и могущество лица доказывается здесь прежде всего тем, что его вера становится религией, т. е. организующей и организованной верой человеческого общества»¹. И каждое такое откровение есть шаг на пути осуществления сверхличных, объективных истины, добра и красоты «в живом соборном сознании человечества»². Откровение, таким образом, оказывается не только субъективным представлением участников религиозного процесса, но и объективным механизмом его движения, без которого этот процесс оказывается непонятен³.

Тем самым создаются предпосылки для описания своеобразной «логики откровения», для указания его критериев. Для пояснения своей концепции Трубецкой использует понятие гения, применяя в то же время к описанию исторического процесса учение Лопатина о «творческой причинности»: «Гений не объясняется без исторических условий, среди которых он действует и развивается, но вся особенность его состоит именно в том, что он не объясняется из них одних». Гений «вносит в свою среду нечто такое, что он от нее не заимствует... нечто значительное», что «определяет собою историю»⁴. Существенно при этом, что вносимое гением в свою среду новое духовное содержание не безотносительно к

¹ Трубецкой С. Н. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1899. Т. 52. С. 539–544, здесь с. 540.

² Трубецкой С. Н. О природе... С. 498. Здесь, конечно, стоит сопоставить эту мысль Трубецкого с концепцией соотношения личного и общественного начала в «Оправдании добра». Представляется несомненным, что не только концепция всеединства (и предшествующие хомяковские размышления о соборной природе Церкви) определила идею «соборности сознания», но и Соловьев в свою очередь не мог не учитывать исследования своего младшего друга и единомышленника.

³ Здесь напрашивается возражение: это представление об объективности откровения явно выходит за рамки феноменологического подхода, и вообще религиоведения, поскольку представляет собой очевидную философскую, точнее, даже догматическую богословскую, мировоззренческую предпосылку. Для человека, не верящего в откровение, такое объяснение, очевидно, не имеет смысла, в то время как человеку верующему оно представляется чем-то само собой разумеющимся. Это возражение, однако, учтено Трубецким. Прежде всего, учение об объективном откровении разрабатывается им действительно не в рамках религиоведения, а в рамках философии, однако универсальная теория, претендующая на объяснение основополагающих механизмов движения *всей* истории религии, не может не быть философской и не может не содержать в себе определенных мировоззренческих предпосылок. Вопрос только в том, насколько сознательно эти предпосылки вводятся исследователем, насколько они сами обоснованы философски и насколько ясно и отчетливо мыслятся им соответствующие понятия. Далее, само понятие откровения Трубецкой, вслед за Вл. Соловьевым, мыслит отнюдь не тривиально. Традиционное представление об откровении как совокупности истин, «скрыто или явно содержащихся в Св. Писании Ветхого и Нового Завета» (Малеванский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 14), противопоставляемое «естественному развитию рода человеческого», оказывается, с этой точки зрения, лишь одним из исторически сложившихся представлений такого рода, в известной мере обмирщенным и потому провоцирующим дальнейшую секуляризацию.

⁴ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Соч. С. 43–480, здесь с. 404.

этой среде: оно разрешает ее, казавшиеся неразрешимыми, проблемы, противоречия и вопрошания, причем способом, который невозможно было предположить, исходя только из присущих данной среде предпосылок. Можно сказать, что данное содержание «требуется» средой, но она в то же время никогда не смогла бы обрести его своими силами. Такой подход дает Трубецкому возможность органично сочетать обнаруженную исследователями конца XIX в. преемственность в развитии религиозных представлений (он и сам ее постоянно подчеркивал) и столь же явную прерывность в этом развитии, связанную с появлением принципиально новых религиозных фактов и идей. Это сочетание оказывается особенно важным для корректной интерпретации центрального, с точки зрения Трубецкого, события истории религии: возникновения христианства.

Но обратимся к конкретной истории. Из той же статьи в Брокгаузе видно, что Трубецкой, поддержав в целом идею позднего Соловьева о важности социальных аспектов становления религиозного сознания¹, не принял его идею о происхождении религии из культа предков². Первоначальной ступенью религии Трубецкой считал анимизм и пандемонизм. Анимизм, представляющий мир по аналогии с человеческой личностью «царством живых сил, царством душ», как «первобытное мирозерцание», есть «непроизвольный продукт человеческого сознания», «предмет непосредственной веры человека»³. Здесь следует видеть не только учет русским философом достижений развивавшейся в это время культурной антропологии, прежде всего Тайлора, но и влияние идей Лопатина о «естественных верованиях разума» и о происхождении идеи причинности из внутреннего опыта человеческого сознания.

Различение богов, как существ достойных поклонения, и демонов и последующее развитие богосознания человека осуществляется на основе двух главных мотивов: корыстного мотива страха и этического мотива благоговения. Божественный статус тех или иных сил закрепляется в общественнозначимом культе: история политеизма предстает у Трубецкого как, прежде всего, политическая история — первоначальное «немногобожие» («олиготеизм») отдельных кланов, родов и племен превращается в классический политеизм (типа египетского или греческого) путем объединения местных культов в ходе становления соответствующих государств⁴.

Однако боги политеизма до конца сохраняют следы своего демонического происхождения, и этический мотив находит свое выражение в стремлении освободиться от их власти: в этом Трубецкой, вслед за Соловьевым, видит основную заслугу греческой и индийской философии. Так

¹ См. Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 305–308.

² Там же. С. 173–176, сл.

³ Трубецкой С.Н. Религия. С. 541.

⁴ Там же. С. 542.

же как у И.В. Киреевского и Вл. Соловьева история философии является у Трубецкого важнейшим аспектом истории религии. В своих работах по истории древней философии и в экскурсах в историю новой философии в теоретических трудах Трубецкой, следуя идее И. Киреевского, акцентирует моменты взаимодействия религиозного сознания и философской мысли. И хотя история философии обладает своей собственной логикой, логикой развития чистой мысли, «первоначальная философия каждого народа — точнее его первоначальное мирозерцание, тесно связано с его религиозными представлениями и верованиями», более того, определяется ими¹. Эта «глубокая и конкретная» связь «имеет первостепенное значение для самого метода историко-философского исследования»² и такое же значение для исследования в области истории религии. Но если религия обуславливает философию, то «философия объясняет религию», она возводит религиозную жизнь на новый уровень сознательности и выносит свою оценку, свой суд: «Ложная религия, будучи истинным образом сознана, есть отвергнутая, осужденная»³. Отсюда проистекает и ее посредническая функция, в установлении которой Трубецкой следует ранним христианским апологетам, в частности Клименту Александрийскому: «Греческая философия есть мост, посредством которого культурное, образованное язычество перешло к христианству»⁴. Отсюда и двойственность ее роли: в языческую эпоху она была в каком-то смысле «христианством до христианства» и в то же время в эпоху христианскую именно под ее влиянием развивается «натурализм в христианстве»⁵. Это не значит, что с появлением христианства философия должна была исчезнуть. Это значит, напротив, что новый уровень религиозного сознания, достигнутый благодаря христианскому откровению, предъявляет и новые требования к философской мысли, задает более высокий уровень интеллектуальной совести.

Итак, борьба с демонизмом завершается отрицательным, через самоуничтожение в нирване, освобождением человека в буддизме или положительным, через осуществление Богочеловечества, освобождением его в монотеизме, высшей точкой развития которого Трубецкой считал христианство: «Только Христос исцелил человечество от той демономании, которой оно было одержимо в язычестве»⁶.

¹ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 55; Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 143–144.

² Трубецкой С.Н. Метафизика... С. 143.

³ Там же. С. 144.

⁴ Там же. Это практически парафраз известного утверждения Климента: ибо философия «была „детоводителем“ эллинов ко Христу — тем же, чем и Закон был для иудеев. Таким образом, философия была приуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе». Климент Александрийский. Строматы. 1,5.

⁵ Трубецкой С.Н. Метафизика... С. 144.

⁶ Трубецкой С.Н. Религия. С. 544.

Становлению христианского богосознания посвящен главный исторический труд философа «Учение о Логосе в его истории» (1900). Сведенная к краткой формуле, его концепция выглядит следующим образом: христианство выросло на почве библейского монотеизма в ходе борьбы и взаимодействия с язычеством, иудейской апокалиптикой и начатками гностицизма; в эллинистическом учении о Логосе оно обрело универсальную форму для выражения своего универсального содержания, подготовленного развитием богосознания в Ветхом Завете. По Трубецкому, однако, христианство, хотя и необъяснимо без своих исторических корней, в то же время и несводимо к ним: «оно есть нечто новое», что определяется «единственным в истории соединением личного самосознания и богосознания» во Христе, на основе которого в христианском богословии развивается конкретная идея Логоса и конкретная идея Абсолютного, разрешающая неразрешимые человеческими силами противоречия античной философии и иудейского богосознания. Первой она указывает путь преодоления дуализма, «который составлял роковую границу греческой мысли»¹; второму — дает возможность преодолеть противоречия между универсализмом и национализмом, между конкретным, живым единством Бога и его отвлеченным, законническим пониманием. Тем самым христианство предстает как откровение *par excellence*, как высшая точка развития религиозного сознания, как самораскрытие, откровение Абсолютного, как его «единственно возможное доказательство».

Однако христианство, будучи новым началом человеческой жизни, началом Богочеловечества, с одной стороны, возникает на почве целого ряда предшествующих «естественных» откровений, «пресуществляя»² их, а с другой — реализуется «в целом ряде исторически сложившихся форм», каждая из которых определяется проникновением в него тех или иных элементов язычества. В этом отношении С.Н. Трубецкой разделяет взгляды, намеченные славянофилами, теоретически развитые Соловьевым, поддержанные Лопатиным и исторически обоснованные Е.Н. Трубецким в работах, посвященных «религиозно-общественному идеалу западного христианства». Все они указывали на относительно положительное значение предшествующих ступеней развития религиозного сознания. Все они констатировали и пытались объяснить наличие элементов обмирщенности на любой конкретной исторической ступени развития христианского сознания.

Такой подход к истории религии указывает на характерное для мыслителей этой группы понимание функций философии религии. Как философская дисциплина, описывающая религиозное отношение не только в модусе сущего, но и в модусе должного, она рассматривалась ими,

¹ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе... С. 229.

² Трубецкой С.Н. Метафизика... С. 130.

с одной стороны, как важнейший инструмент преодоления этой обмиршенности, а с другой — как средство защиты от соблазнов утопического, языческого, сознания.

Однако, при всех рецидивах язычества, история христианства есть история богочеловеческого союза, история Церкви как тела Христова, в отношении которого докетизм так же неуместен, как и в отношении индивидуальной человеческой природы Спасителя. Обращаясь к осмыслению христианства, философия религии погружает его в историю. Однако, в противоположность как богословскому, так и позитивистскому редукционизму, она, будучи философией, берет в качестве точки отсчета то изумление, которое вызывает у нее «совершенно естественное, человеческое течение событий, сосредоточивающихся вокруг столь чудесной тайны»¹. Философское осмысление истории вносит в нее (Трубецкой в этом точно следует Соловьеву) телеологию. В истории открывается стремление к осуществлению на деле христианской веры в совершенную всепрощающую любовь. Ее эсхатологическим завершением, конечной целью является устройство «совершенного богочеловеческого общества»².

Развитие религиозного сознания и связанных с ним жизненных форм есть, таким образом, как бы аспект общего движения человечества к достижению общественного идеала. Однако сам этот идеал есть не что иное, как абсолютная религия — совершенная организация богочеловеческой жизни.

Как и у Соловьева, данный идеал предстает у Трубецкого как цель указанного движения, и в качестве таковой он не может, разумеется, быть логически выведен из известных нам исторических данных. Он, однако, может быть обоснован теоретически, и собственно философское творчество Трубецкого представляет собой в значительной мере попытку такого обоснования.

Философские основания

В этой области Трубецкой пытался разработать систему «конкретного идеализма», в рамках которого сущее представало бы как «конкретный абсолютный субъект», абсолютное начало и, вместе с тем, конечная цель действительности. Эта система, по мысли автора, призвана была, удовлетворяя требованиям как разума, так и религиозного сознания, устранить противоречия философии и религии. Разработке этого проекта была посвящена последняя большая философская работа мыслителя «Основания идеализма» (1896).

¹ Трубецкой С.Н. Мнимое язычество или ложное христианство. С. 172—173.

² Трубецкой С.Н. О природе... С. 591—592.

Основным методом построения своей философии Трубецкой, следуя Соловьеву и Лопатину, избирает «систематическую критику отвлеченных концепций сущего», при которой отвлеченное, логическое их рассмотрение проверяется историко-философским анализом соответствующих систем¹. Эмпиризм, рационализм и мистицизм предстают у него как такие «отвлеченные начала», не способные порознь обосновать систему универсального знания. В основу своего рассмотрения Трубецкой кладет оригинальную интерпретацию идей Канта. Кантова «критика опыта» показывает, по Трубецкому, что в основе действительности, как сферы нашего опыта, лежат, обуславливая его, с одной стороны, «универсальное чувственное начало», «субъект чувственных явлений во времени и пространстве, субъект пространства и времени», а с другой — универсальное логическое начало, формирующее не сводимую ни к какой чувственности закономерную связь явлений между собой². Тем самым «эмпиризм последовательно ведет к идеализму», достигающему своей вершины у Гегеля, для которого «сущее определяется как объективная мысль, или идея»³. Возникающая на этой основе метафизика, которую Трубецкой определяет как «формальную науку о сущем, о способах понимания сущего»⁴, является необходимым, но недостаточным элементом системы знания. Претендуя на исключительность, забывая о необходимо производимой ею процедуре «отвлечения», она сводит сущее к идее, к чистой возможности, и неизбежно упускает из виду действительность, отличную от идеи реальность. Это означает, что «критическая метафизика должна быть сознательно отвлеченной», должна сознавать границы отвлеченной мысли и вместе с тем делает необходимым введение в философскую систему дополнительного гносеологического фактора, фактора веры. Гносеологический механизм предстает в этом случае в следующем общем виде: «Данное чувственное явление, воспринимаемое мною, я понимаю как действие, т. е. я мыслю его при помощи понятия причинной связи, умозаклячая к его причине, которую я предполагаю реальной и независимой от меня»⁵.

Вера, таким образом, рассматривается Трубецким как особая познавательная способность, дающая непосредственное знание реальности, осуществляющая, по удачному выражению П.П. Гайденко, «обнаружение субстанциальности бытия»⁶. Как соотносится вера в этом смысле с верой религиозной?

¹ Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Соч. С. 594—717, здесь с. 648.

² Там же. С. 603—605.

³ Там же. С. 617.

⁴ Там же. С. 648.

⁵ Там же. С. 656.

⁶ Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» кн. С.Н. Трубецкого как учение об универсальной соотносительности сущего // Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 121—161, здесь с. 155.

Вслед за Лопатиным¹ Трубецкой весьма критично относится к «философии веры», «мистическому идеализму», который пытается рассматривать веру как самодовлеющий источник знания, помимо мышления и чувственного опыта? Ясно, что таким образом он лишает себя возможности различения истинной и ложной веры, подавление рациональности ведет, таким образом, к деструкции самой религиозной сферы.

Человеку свойственна, например, вера в существование внешнего по отношению к нам мира физических вещей, вера в материю. На не-критическом принятии этой веры покоится такая разновидность философского мировоззрения, как материализм. Ясно, что простое противопоставление двух вер: веры в материю и веры в дух — не может привести к победе той или другой из них. Опровержение материализма поэтому может быть только рациональным. Трубецкой естественным образом примыкает к весьма солидной традиции критики материализма в русской мысли, представленной славянофилами и П.Д. Юркевичем в первой половине и середине XIX в., Вл. Соловьевым и Л.М. Лопатиным во второй его половине. Его несостоятельность есть для Трубецкого нечто почти само собой разумеющееся: «Вера... в реальность материи не поддерживает никакой философской критики»².

Но отсюда становится очевидной и необходимость философской и научной критики мистицизма. Трубецкой уделяет этому вопросу гораздо больше внимания, чем Лопатин, и подходит к его решению иначе, чем Соловьев. Основным объектом критики у последнего выступал «отвлеченный догматизм теологии», который рассматривался как неадекватная интерпретация мистического сознания, основанная как на предположении о ложном, «механическом» понимании отношения Бога и мира. Трубецкой подвергает анализу становление самого мистического сознания, взятого в его отдельности от других познавательных сил человека, и его познавательные результаты. Моделью «мистического умозрения» служит ему не христианский, а индийский мистицизм, где этот принцип проводится с максимальной чистотой³.

В своем развитии мистическое сознание проходит две основные ступени. На первой мистик «верит в безусловную реальность духовного мира и постепенно сознает призрачный характер... чувственного бытия».

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. Изд. 1. С. 172.

² Трубецкой С.Н. Основания идеализма. С. 665.

³ Больше того, в очерке «Этика и догматика» и в «Учении о Логосе» Трубецкой недвусмысленно высказывается в пользу теоретического догматического богословия, не уточняя, впрочем, его конкретной формы. Было бы неправильно, однако, на этом основании противопоставлять его отношение к богословию соловьевскому. Соловьев был настроен весьма критически по отношению к определенному, конкретному богословию, выросшему на почве схоластики, сначала томистской, а затем вольфианской. Трубецкой же в иной исторической ситуации защищал богословие в принципе, против ричлианской редукции христианства к чистой этике, с чем Соловьев был бы несомненно согласен.

На этой ступени находятся, по Трубецкому, и большинство современных мистиков, оккультистов, спиритов и т. п. представителей «вульгарного мистицизма». Именно вследствие этой вульгаризации и, соответственно, дискредитации мистицизма Трубецкой считает необходимым указать на положительные стороны, на относительную истинность мистицизма серьезного. На второй ступени такому серьезному мистiku «и духовный мир... представляется относительным явлением, которому лишь ложная, несовершенная вера придает абсолютное значение; прежние боги либо обращаются в призрачных демонов, либо становятся аспектами, потенциями, эманациями Всеединого»¹. Совпадение в этом опыте субъекта и объекта ведет к его абсолютной субъективной достоверности. Так он становится первой основой идеализма: «впервые абсолютное всеединство было создано здесь как духовное начало; впервые в человеческом духе была найдена сила, побеждающая мир»².

Однако попытка теоретического оправдания мистицизма представляет большие трудности и демонстрирует его односторонность: он сталкивается с остающимся для него необъяснимым опытом реальной множественности как объективного мира, так и феноменов сознания, которая может им только отрицаться, но не может быть им объяснена. «Конкретное сознание» противоречит отвлеченному мистицизму, причем не только в сфере опыта или нравственности, но и в сфере самой религии³. К этому присоединяется и неизбежный субъективизм мистицизма, проявляющийся при любых попытках перевода данных мистического опыта в сферу мысли.

В противоположность как материализму, так и мистическому пантеизму «положение, в котором совпадают вера, чувство и мысль, состоит именно в признании реальных, независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов, иначе — в сознании сущего как конкретного существа, как объективирующей в себе самости»⁴.

Предпосылкой такого понимания является представление о конкретном, т. е. реальном и вместе с тем целостном, сознании, которое предшествует его отвлеченному делению на различные факторы: чувственность, мысль, веру. Это отвлечение неизбежно, поскольку только с его помощью можно осуществить философскую рефлексию о работе сознания, различить действующие в нем факторы, выявить основные определения сущего, «обособляя их от бесконечности конкретных отношений»⁵. С этой точки зрения, эмпиризм, рационализм и мистицизм предстают как своего рода «эксперименты в области онтологии и теории познания», ценные по своим результатам, но ведущие к ложным выво-

¹ Трубецкой С.Н. Основания идеализма. С. 671, 674.

² Там же. С. 681.

³ Там же. С. 691.

⁴ Там же. С. 669.

⁵ Там же. С. 695.

дам, когда эти результаты абсолютизируются и принимаются за самую конкретную действительность. Они, таким образом, сами требуют сознательного, рефлексивного отношения к себе. Этот переход на новый уровень рефлексии осуществляется Трубецким с помощью понятия «отношение», которое предстает как «основная категория нашего сознания и основная категория сущего»¹. Тем самым устанавливается закон универсальной соотносительности сущего, согласно которому «критерий отдельных наших убеждений, представлений, понятий, восприятий заключается в их соотношении, в соотношении нашего познающего субъекта ко всей совокупности сущего». Этой субъективной соотносительности, как основному факту нашего сознания², соответствует объективная: «...наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего»³.

Как же может мыслиться при таких условиях само Абсолютное Сущее? Создается впечатление, что философ сталкивается здесь с неразрешимой задачей: Абсолютное немислимо ни как член этого всеобщего соотношения, ни как нечто совершенно отдельное от него. Трубецкой, однако, находит выход: Абсолютное «нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным: оно сверхотносительно». Абсолютное действительно немислимо без отношения к иному, по крайней мере, к той относительной действительности, которую оно обосновывает в качестве абсолютного. Это, однако, не означает противоречивости этого понятия, оно становится противоречивым, если мы пытаемся мыслить его вне этого отношения к другому, или поскольку мы понимаем это другое как совершенно другое, как чуждое абсолютному. Трубецкой следует выходу, указанному Соловьевым, весьма остроумно используя применительно к абсолютному термин «альтруизм»: «Абсолютное обосновывает свое другое и, следовательно, существует не только о себе и для себя, но и для всего другого.... Только в своем альтруизме, т. е. как бытие для другого, абсолютное есть универсальное и актуальное абсолютное, обнимающее в себе полноту бытия»⁴, т. е. бытие и свое, и своего другого. Это другое, т. е. «действительный мир относительных существ», предстает как «раскрытие его (абсолютного. — К.А.) беспредельной свободы и мощи, его всемогущества»⁵. Само же Абсолютное может тогда рассматриваться как

¹ Трубецкой С.Н. Основания идеализма. С. 697.

² Трубецкой здесь знаменательным образом предвосхищает одну из центральных идей феноменологии — учение об интенциональности: «Сознание всегда есть сознание чего-нибудь или о чем-нибудь, оно всегда заключает в себе отношение, как свое внутреннее, реальное и логическое условие» (Там же. С. 697). Однако более подробное рассмотрение учения кн. С.Н. Трубецкого о сознании не входит здесь в мою непосредственную задачу (см. о нем указанную выше диссертацию Мусина).

³ Там же. С. 699.

⁴ Там же. С. 708.

⁵ Там же. С. 709.

«истинное всеединство, обуславливающее конкретную соотносительность сущего»¹. В своем собственном субъекте, в единстве своего сознания человек находит образ и подобие этого Абсолютного Субъекта.

Абсолютное предстает таким образом, как «конкретный самоопределяющийся субъект (или лицо)», субъект не только логический, но и реальный, «обосновывающий все свои отношения и все свои объективно-логические определения». Оно оказывается, таким образом, и Субъектом мысли и воли, посредством которых определяется Его внутреннее отношение к Его другому. Тем самым понятие Логоса, историю которого Трубецкой излагал в соответствующем сочинении, получает здесь онтологическое обоснование.

Такое понимание Абсолютного решает, по мнению Трубецкого, целый ряд конкретных проблем. Это и обоснование научного знания, и обоснование рациональной метафизики и теории познания, и, наконец, что имеет для нас (и, вероятно, для самого Трубецкого) наибольшее значение, — оно «заключает в себе логическое обоснование нравственной философии и религиозного гнозиса и соответствует требованиям религиозного сознания»². Преодолевая как дуализм, так и пантеизм, оно «соответствует вере в личного Бога» и «нравственной идее Бога, как бесконечной любви». Религиозная вера оказывается оправдана как действительно «естественная» вера человеческого разума. Вместе с тем, следует заметить, что Трубецкой, очевидно учтя критические замечания Лопатина в адрес соловьевской «теософии»³, оказывается весьма осторожен в своих претензиях: он не пытается произвести рациональную дедукцию догматических формул (троической или христологической) или дать символическую интерпретацию традиционных представлений (например, о грехопадении), что было характерно для Соловьева⁴.

Таким образом, указанный выше идеал — одновременно общественный и религиозный — богочеловеческой жизни оказывается обоснован теоретически (или, по крайней мере, Трубецкой очень близко подходит к такому обоснованию) и тем самым оказывается обоснована и вся представленная им схема религиозного процесса. Так оказывается ясным и философский смысл исторических исследований Трубецкого: раскрывая ход становления указанного идеала, они обосновывают его «снизу».

¹ Там же. С. 710.

² Трубецкой С.Н. Основания идеализма. С. 716.

³ Напомню, что для Лопатина «теософические попытки все содержание откровенной веры во всех его подробностях обратить в выводы спекулятивного мышления» были таким же рационализмом, как и «превращение истин веры в аллегорию философских абстракций» у Гегеля (см. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. М., 1886. С. 286).

⁴ Впрочем, отчасти это, быть может, объясняется тем, что он просто не успел осуществить разработку ряда важных метафизических тем.

Предлагая глубокие и обоснованные интерпретации природы и истории религии, раскрывая смысл таких основополагающих понятий, как «откровение» и «вера», философия религии кн. С.Н. Трубецкого до сих пор сохраняет, на мой взгляд, как общетеоретическое, так и апологетическое значение.

Проблемы философии религии в полемике вокруг наследия С.Н. Трубецкого

Благодаря тому что философия религии находилась в центре интересов кн. С.Н. Трубецкого, полемика, развернувшаяся вокруг его наследия еще при жизни и продолжившаяся после его смерти, представляет прекрасный повод для описания различных позиций и форм мысли с точки зрения именно этой дисциплины.

Пolemика эта развернулась уже по поводу первого значительного сочинения Трубецкого — «Метафизика в Древней Греции» (1890). Сразу после его выхода в свет оно было подвергнуто резкой критике в развернутой рецензии о. Т. Буткевича «Метафизические воззрения кн. С.Н. Трубецкого», опубликованной в харьковском журнале «Вера и разум» (1890, 1891). Эта критика была затем поддержана харьковским архиепископом Амвросием¹, что заставило Трубецкого написать обстоятельный ответ, опубликованный в «Православном обозрении», вместе с заметкой, в которой редакция журнала выразила свою солидарность с мыслителем. Последовавшая за этим реплика Буткевича была оставлена князем без ответа.

При рассмотрении этой полемики внимание останавливается, прежде всего, не на тех или иных частных аспектах, а на одной общей характерной черте: полном взаимном непонимании спорящих, отсутствии у них общего языка. Взаимные упреки в невежестве, незнании источников, научной и полемической недобросовестности оставляют тяжелое впечатление, если не задаться вопросом о причинах этого непонимания. Мне представляется, что причины эти лежат не столько в собственно религиозной сфере, сколько именно в сфере философии религии и восходят в конечном счете к различию творческих позиций обоих авторов. Различное понимание природы философского творчества и знания, его отношения к религии, различное понимание веры и откровения, природы и логики исторического процесса сделали невозможным взаимопонимание и в более частных, «прикладных» вопросах. В чем же суть указанных расхождений?

¹ См.: Амвросий, архиеп. Харьковский. О причинах отчуждения от Церкви нашего образованного общества // Вера и разум. Харьков, 1891. № 4. С. 209–239. Критика в адрес Трубецкого и Соловьева в целом представляет собой краткую выжимку из статей Буткевича (см. с. 217, 223).

Прежде всего, Буткевич, отталкиваясь от определенным образом истолкованного учения В.Д. Кудрявцева-Платонова, понимает философию как исключительно рассудочную деятельность¹. Тем самым, оказывается заранее исключенной сама возможность рассматривать ее как самостоятельно действующую в истории положительную духовную силу, исключается и возможность усмотрения внутренней закономерности в ее собственной истории. Философия предстает как неустойчивый набор мнений, ее ценность усматривается лишь в критике ложных, языческих представлений. С этой точки зрения Трубецкой, последовательно искавший внутреннюю логику философской мысли, отстаивавший положительное религиозное значение философии (прежде всего античной), закономерно предстал перед Буткевичем как гегельянец, а его настойчивые попытки дистанцироваться от Гегеля воспринимались критиком как злонамеренная маскировка.

Трубецкой, в свою очередь, воспринимал философию вообще и метафизику в особенности как определенного рода опыт, «познание метафизических данных»², и, следовательно, откровение, в силу чего критика Буткевича не могла выглядеть для него убедительной. Если Буткевич искренно недоумевал, как Трубецкой, критикующий Гегеля, может, тем не менее, пользоваться методом последнего, то Трубецкой столь же искренно не мог понять, как, после всей его критики в адрес Гегеля, Буткевич может считать его гегельянцем и даже последователем Фейербаха³. В то время как Трубецкой стремился возвысить философию, придавая ей религиозное значение, его критик полагал, что он принижает религию, рассматривая ее как «низшую ступень философского знания»⁴. Именно в этом смысле он истолковывал фразу Трубецкого: «Религия есть метафизика до философии», в то время как для автора она означала лишь то, что до возникновения философии, как самостоятельной сферы человеческой деятельности, ее мировоззренческую функцию выполняла религия.

Столь же глубокими были расхождения обоих авторов в понимании природы откровения и отношения религии и философии, язычества и христианства⁵.

¹ Буткевич Т., *иер.* Метафизические воззрения... // Вера и разум. 1890. № 23. С. 457.

² Трубецкой С.Н. Мнимое язычество... С. 156.

³ Там же. С. 152.

⁴ Буткевич Т., *иер.* Метафизические воззрения... С. 454.

⁵ Б.М. Мелиоранский, вскоре после кончины Трубецкого написавший один из первых аналитических очерков его философии, полагал даже, что «суть разногласий состояла» именно «в различии представлений Трубецкого и его оппонентов об откровении — различии, которое противникам Трубецкого представляется различием догматическим» (*Мелиоранский Б. Теоретическая философия С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. II (82). С. 197–222, здесь с. 221*).

По Буткевичу, «источник всякого религиозного ведения есть *откровение* Божества»¹. Это откровение «дается отвне», превышает рассудочное (т. е. философское вообще) знание, а потому «не всегда может подходить под законы человеческого познания». Тем самым устанавливается противоположность веры и разума, религии и философии, распространяющаяся на всю сферу человеческого знания, в том числе и на понятие о Боге. Подобно Паскалю, Киреевскому, Юркевичу, Буткевич утверждает, что «общего в этом предмете для религии и философии есть только одно слово — Бог; по существу же философ понимает под этим словом совершенно не то, что понимает богослов»².

Существенно и характерно для академического богословия здесь то, что само откровение понимается при этом как «сообщение», передача некоторого знания, «информации», произошедшее в определенный момент (или моменты) времени в прошлом, как единичный акт. Этим определяется и понимание Буткевичем истории религии³. Она складывается, по сути, из двух моментов: первоначального откровения и его дальнейшего «затемнения массой накопившихся от времени заблуждений»⁴, которые преодолеваются дальнейшими откровениями вначале Ветхого, а затем — Нового Завета. Внешний и сверхразумный характер этих откровений делает невозможным усмотрение логики становления религиозного сознания. Более того, с точки зрения Буткевича, любая попытка такого рода неизбежно ведет к явному или скрытому рационализму, редукционизму и потому является нечестивой. Скрытый рационализм Трубецкого в этом смысле еще хуже, чем явный рационализм Гегеля. Князю приписывается здесь неверие «не только в Божественное откровение, но и в личного Бога», злонамеренная «борьба с истиною»⁵.

Однако Трубецкому нечестивой и даже «еретичной» (своеобразным докетизмом) представляется, в свою очередь, концепция самого Буткевича. В противоположность своему оппоненту он рассматривает откro-

¹ Буткевич Т., *иер.* Метафизические воззрения... С. 457.

² Буткевич Т., *иер.* Метафизические воззрения... С. 458—459. Существенное различие заключается, впрочем, в том, что Паскаль и другие говорили о Боге Авраама, а не о Боге рационалистической теологии XIX в., возможно не менее рационализированного, чем Бог философов и ученых века XVII. Напомню, что со времен Чаадаева философия виделась русским мыслителям именно как средство преодоления этой рационализированности, воспринимавшейся ими как обмирщение самого богословия.

³ Интересно, что Буткевичу не удастся выдержать свой подход до конца: под влиянием новых всякий он определяет религию вообще как «жизнь, живое чувство, непосредственное отношение к Божеству, сознание живой и непосредственной связи с ним» (Там же. С. 467). Это понимание, однако, остается скорее благой декларацией, поскольку никак не сказывается на понимании истории религии. Тем не менее, это показывает, что постепенный пересмотр господствовавших подходов и методов начался в это время и в академическом богословии.

⁴ Там же. 467.

⁵ Там же. С. 457—458.

вание не как отдельный, изолированный акт, а скорее как непрерывный процесс, в котором отдельные акты, его составляющие, связаны определенной логикой. Откровение, как богочеловеческий процесс, непрерывно осуществляется в соборном сознании человечества, в его «коллективном воображении». Это и есть основное содержание истории, в которой история религии и история философии во всем многообразии их взаимных отношений предстают как единство, определяющее общий ход процесса в целом. Философское и историческое обоснование этой идеи уже было нами рассмотрено. В религиозном же отношении это непосредственно вытекает для Трубецкого из учения о Логосе, о Промысле Божиим в истории и о Воплощении. Тем самым он неизбежно должен был усматривать в истории язычества положительный смысл, усматривать в нем не только «затемнение», но и «подготовление языческого общества к восприятию истинной вселенской религии» (т. е. христианства)¹.

Не рискуя выносить окончательное суждение, отмечу, что, с моей точки зрения, этот подход Трубецкого имеет как научное, так и апологетическое превосходство над подходом Буткевича. Ученому он предлагает не только фиксировать отдельные факты, но и отыскивать умопостижимые связи между ними. Христианин же получает возможность находить подтверждения своей вере, не отворачиваясь от человеческого (а порой и «слишком человеческого») аспекта истории религии.

Все это обусловило и принципиальное несогласие авторов по поводу конкретных вопросов истории религии, прежде всего, по вопросу об отношении античной религии и христианства. Трубецкой говорит об «истинных и сильных религиозных потребностях» греков, о присутствии в их религии «истины, подготовившей человечество к христианству»². Его оппонент усматривает в его подходе нечто большее. С точки зрения Буткевича, Трубецкой рассматривает античное язычество как «почву, из которой развилось христианство»³, а следовательно, он «превращает христианство в язычество»⁴. Вполне искреннее недоумение Трубецкого по поводу такой интерпретации его идей Буткевич был склонен рассматривать как маскировку. Он полагал кощунственными проводимые Трубецким параллели между языческим и христианским культом и указывал на принципиальные различия между ними. Вопиющее взаимное непонимание объясняется опять-таки принципиальным различием подходов.

Очевидно, что Трубецкой прекрасно знал о тех *содержательных* различиях, на которые указывал ему оппонент. Он сам говорил о том, что христианство «пресуществляет» «все непосредственное и природное» в

¹ Трубецкой С.Н. Мнимое язычество... С. 157. Это же делает излишней и с трудом поддающуюся верификации теорию прамонотеизма, защищаемую Буткевичем.

² Там же. С. 159.

³ Буткевич Т., иер. Метафизические воззрения... // Вера и разум. 1891. №. 1. С. 1, 5.

⁴ Там же. С. 2.

религии греков¹, очищает ее. Он, однако, ставил своей задачей показать наличие *формального* сходства, обусловившего, с его точки зрения, возможность восприятия греками соответствующих элементов христианского откровения. Именно это смещение акцента с содержания на форму дало ему возможность дать более высокую, сравнительно с принятой тогда, оценку древнегреческой религии в целом, показать ее роль в становлении религиозного сознания человечества. Трубецкой в этом отношении, как уже говорилось (и как отмечал и о. Т. Буткевич), развивал подход Соловьева. В дальнейшем на этой основе возникли исследования Вяч. Иванова, Ф.Ф. Зелинского, о. П. Флоренского².

Необходимо отметить и тот факт, что подход Трубецкого не был абсолютной новацией и в рамках христианской традиции в целом. Элементы этого подхода можно найти уже у писателей-апологетов первых веков: Иустина Философа, Климента Александрийского, Ипполита Римского, Минуция Феликса. Все они, в целом негативно относясь к содержательной, конкретной стороне греческой религии, призывали язычников обратить внимание на то, что с формальной точки зрения христианство не предлагало им чего-то неслыханного. Св. Иустин писал: «И если мы говорим, что Слово, которое есть первородный Сын Божий, Иисус Христос, учитель наш, родился без смешения, и что он распят, умер и воскресши вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса»³. Под «не вводим ничего отличного» Иустин имеет в виду, конечно, не полное совпадение (что видно из того, что он тут же оговаривает принципиальные различия этих образов в нравственном смысле), но именно формальное сходство, типологическое единство религиозных представлений.

То же можно сказать и относительно учения об откровении. Как отмечал в своем исследовании (в значительной мере осуществляющем замысел второго тома «Учения о Логосе») А.А. Спасский, для апологетов (по крайней мере для некоторых) характерно представление о Логосе не только как о мироустроительной, но и как о культурно-исторической силе⁴. Это же представление было усвоено и более поздними христианскими писателями, Афанасием Великим и каппадокийцами.

Возвращаясь к полемике Трубецкого с Буткевичем, можно отметить, что в своем ответе на критику Трубецкой сделал попытку, отвлекаясь от частностей, перенести спор на принципиальную почву: он попытался

¹ Трубецкой С.Н. Метафизика... С. 130–131.

² Мелиоранский к той же группе исследователей причисляет и С.С. Глаголеву (*Мелиоранский Б. Теоретическая философия С.Н. Трубецкого*. С. 221).

³ Иустин Философ. Первая апология, 21 // Раннехристианские церковные писатели. М., 1990. С. 142.

⁴ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1: Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906. С. 11.

еще раз и более отчетливо изложить свой взгляд на историю религии в целом, отношение религии и философии, смысл идеи откровения. Буткевич, однако, не стал переносить спор на более высокий теоретический уровень и ограничился очередной порцией обвинений, на которые Трубецкой отвечать не стал¹.

Следующий эпизод связан с центральной философской работой Трубецкого — «Основаниями идеализма». Если Буткевич когда-то обвинял Трубецкого в гегельянстве, то после опубликования этой работы на него ополчился настоящий гегельянец, один из главных представителей русского гегельянства, Б.Н. Чичерин. Их обмен полемическими статьями представляет интерес, прежде всего, с точки зрения общей теоретической философии, однако в одном весьма существенном пункте затрагивает и нашу проблематику. Я имею в виду проблему веры и разума. Впрочем, поскольку Трубецкой, вслед за Соловьевым, трактует веру как особый, третий, наряду с разумом и чувствами, способ познания, проблематика философии религии оказывается тесно связана здесь с гносеологической темой.

Именно эта идея Трубецкого стала одним из главных объектов критики со стороны Чичерина. Согласно последнему, логическая, идеальная сторона мира познается разумом, чувства же «раскрывают нам конкретное, чувственное и индивидуальное бытие, которое чисто логическим началом не покрывается»². Если считать, что этими двумя аспектами мир исчерпывается, то никакой нужды в третьем роде познания не ощущается. Чичерин недоумевает: «Наши внешние чувства потому именно суть внешние, что они дают нам ощущение того, что находится вне нас»³. Если же этот третий род познания к тому же именуется верой, то для Чичерина это означает возврат к давно преодоленной в философии (прежде всего Гегелем) позиции Якоби, для которой вера означает непосредственное знание, а разум по природе своей склонен к детерминизму и пантеизму, переходящему в атеизм.

Однако, с точки зрения Трубецкого, такой подход оказывается явным упрощением. Проблема же заключается в том, что тавтология, которую Чичерин считает само собой разумеющейся истиной (внешние чувства дают нам ощущение того, что находится вне нас), как раз и должна быть поставлена под вопрос, критически переосмыслена. Это переосмысление ведет, как мы уже видели это выше, к проблеме дорефлексивного опыта. Поскольку чувственное явление и идея «не покрывают друга», они должны рассматриваться как относительные, обусловленные формы

¹ Буткевич Т., иер. Самооправдание или самообвинение (ответ С.Н. Трубецкому и редакции «Православного обозрения») // Вера и разум. Харьков, 1891. № 8. С. 309–334.

² Чичерин Б.Н. Методы идеализма // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2 (37). С. 185–239, здесь с. 219.

³ Там же.

сущего, предполагающие «общее основание в абсолютном, сверхотносительном сущем»¹. Это означает, что познание возможно только благодаря связи нашего познающего духа с этим абсолютным сущим, благодаря «включенности» его в полноту бытия. Очевидно, что это сущее не может быть дано ни как чувственное явление, ни как логическое понятие, а в то же время только его данность и делает и то и другое возможным. Это значит, что «наша внутренняя связь, наша солидарность с полнотой сущего есть нечто до-опытное и нечто непредумышленное, т. е. нечто такое, что безусловно предполагается нашим опытом и нашей мыслью, прежде чем понимается нами сознательно. Это априорное данное нашего сознания и познания, составляющее предмет нашей уверенности, нашего внутреннего безотчетного признания или веры: мы верим в реальность сущего, в безусловную реальность мира действительных существ вне нас прежде, чем мы в состоянии философски оправдать эту веру, определить ее истинный предмет или даже сознать ее как веру, т. е. как уверенность в сущем, упреждающую всякую рефлексию разума»².

В отличие от Якоби (и вслед за Соловьевым и, особенно, за Лопатиным), Трубецкой, считая начало веры необходимым фактором познания, отнюдь не был готов считать ее достаточным, «самодовлеющим» фактором. В отличие же от Чичерина, сводившего все познавательные процессы только к чувственному и рациональному познанию, Трубецкой стремился прояснить гносеологическое значение веры. Тем самым обвинение в «безотчетной вере» возвращалось Чичерину, именно «безотчетно» уверенному в реальности восприятия мира посредством «внешних чувств»³.

Отказываясь считать веру значимым фактором знания, Чичерин предопределял и свою позицию в вопросе об отношении религии и философии. Вера представлялась ему совершенно особым началом человеческой жизни, которое «не покрывается ни свидетельством чувств, ни логикой, ни воображением». Под влиянием разума она очищается, возвышается до почитания Абсолютного начала вселенной. И однако, именно в силу изначальной разнородности этих начал присущее человеку «стремление привести к гармоническому единству все явления и области своего духовного естества, согласить разум и веру», как правило, «остается неудовлетворенным»⁴. Дуализм, таким образом, возводится Чичериным в принцип.

Отсюда понятно, что он не мог согласиться с позицией представителей соловьевской группы, для которых обе сферы, будучи внутри себя

¹ Трубецкой С. Н. В защиту идеализма // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2 (37). С. 288–327, здесь с. 316.

² Трубецкой С. Н. В защиту идеализма.

³ Там же. С. 316–317.

⁴ Чичерин. Указ. соч. С. 223.

вполне самозаконными и временами противостоящими друг другу, тем не менее были тесно связаны и в принципе согласуемы в рамках концепции цельного знания, свободной теософии. Как идеал такое примирение веры и знания, точнее, знания богословского и философского рассматривалось даже Лопатиным. Позиция Чичерина, абсолютизировавшая двойственность веры и разума (как и позиция Якоби, именно исходя из этой двойственности отрицавшего разум в пользу веры), с этой точки зрения выглядела как пройденный этап, как вынужденный поверхностный компромисс, как отказ не только от решения задачи, но и от самой ее постановки.

Из довольно обширной хвалебной литературы, возникшей сразу после смерти кн. С.Н. Трубецкого, сколько-нибудь аналитическим характером отличаются, в сущности, только большие статьи Л.М. Лопатина и Б. Мелиоранского¹.

Л.М. Лопатин в целом явно избегал прямой полемики с недавно почившим другом. Прежде всего, он ставил своей задачей обратить внимание политизированной российской публики, воспринимавшей Трубецкого главным образом как выдающегося общественного деятеля, на высокую значимость его философских трудов. С точки зрения Лопатина, вне понимания философской и религиозной позиции мыслителя невозможно понять смысл и движущие силы его общественной деятельности.

В своем обзоре главных философских работ Трубецкого Лопатин, оценивая их в целом чрезвычайно высоко, указывает лишь на два существенных недостатка: в работе «О природе человеческого сознания» Трубецкому не удалось добиться полной проясненности знаменитой идеи «соборности сознания»: «Отчасти оно обозначает коллективность, отчасти субстанциальное единство сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умственной жизни»².

Аналогично в работе «Основания идеализма» недостаточно проясненной оказалась центральная категория гносеологии и философии религии — понятие «веры»: «Оно означает то непосредственное и прямое восприятие независимой от нас реальности, то веру, в тесном смысле

¹ См.: Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1909; Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 1 (81). С. 29–129 (весь номер имел подзаголовок: «Сборник статей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого»; статья Лопатина опубликована также отдельным изданием: Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906); Мелиоранский Б. Теоретическая философия кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. II (82.). С. 197–222.

² Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 80.

слова, т. е. убеждение в существовании такой действительности, которая прямо нам не дана, то, наконец, первоначальное и непосредственное единство познающего духа и познаваемой реальности, которое существует раньше всякого познания, а в сознание переходит только в форме чувства и мысли. По преимуществу вызывает сомнение тезис, что вера есть особый, третий источник познания рядом с чувственностью и разумом¹. В этой критике, разумеется, сказались персоналистический спиритуализм и рационализм Лопатина: он опасался, что пресловутая «соборность» представляет угрозу для личностного, «монадологического» восприятия бытия, а «соловьевские» надежды Трубецкого на то, что его «конкретный идеализм» установит окончательную гармонию в отношениях религии, философии и науки, казались ему чересчур оптимистическими.

Интересно сопоставить эту позицию Лопатина с позицией Мелиоранского. Последний безусловно приветствовал основную тенденцию мысли С.Н. Трубецкого. С его точки зрения, она состояла в том, чтобы представить основные догматы христианской Церкви, как «постулаты теоретического разума или нравственного сознания», т. е. «как научные истины». Особенность позиции Трубецкого, по Мелиоранскому, состоит в том, что при этом он отнюдь не превращает философию в служанку богословия, избегает натяжек и ведет дело таким образом, что «читатель, непредрасположенный сличать всякий раз изучаемых им мыслителей с церковной системой, ходом аргументации Трубецкого вовсе не наводит на мысль сделать это в данном случае и до конца не замечает их разительного совпадения с церковной догмой». Таким образом, цитирует Мелиоранский слова самого Трубецкого о Вл. Соловьеве, «философия не подчиняется религии внешним образом: она сама собою интимно совпадает с нею»².

Такой подход стал возможен именно благодаря воспринятому Трубецким от Соловьева учению о вере. Его Мелиоранский считает большим достижением мыслителей этой группы. В противоположность Лопатину он полагает, что им удалось показать, что «вера как необходимый фактор знания ничем не отличается от веры религиозной»³.

В споре Трубецкого с его консервативными оппонентами вроде о. Т. Буткевича богослов Мелиоранский, сам выпускник СПбДА, профессор кафедры церковной истории СПбУ, становился, как мы видели выше, на сторону философа, усматривая источник спора в разном представлении об откровении и оправдывая представления Трубецкого ссылками на св. Иустина Философа и проф. С.С. Глаголева.

¹ Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 126.

² Мелиоранский Б. Указ. соч. С. 219. Те же слова для описания позиции Трубецкого несколько позже использовал С.Н. Булгаков (см. ниже).

³ Там же. С. 215.

И тем не менее Трубецкому, считает Мелиоранский, не удалось выполнить свою программу. Конечный итог, несмотря на всю его привлекательность, остается недостаточно обоснованным. Самый первый шаг: превращение кантианской критики метафизики в фундамент метафизики новой — осуществлен Трубецким недостаточно корректно¹. Все же Мелиоранский не отрицает возможности такого обоснования в принципе: с его точки зрения, кантианец, в отличие от скептика, «принял бы систему постулатов теоретического разума, если бы ему было доказано, что такие постулаты могут существовать»². Трубецкой, следовательно, в целом двигался по правильному пути (или по крайней мере по одному из возможных).

Итак, Мелиоранский, несколько упрощая дело, рассматривает кн. С.Н. Трубецкого главным образом как христианского апологета. Его апологетическая программа выглядит более перспективной, чем программа консерваторов (она предоставляет больший простор деятельности разума), хотя ее конкретное воплощение и нуждается в дополнительном обосновании.

В том же ключе толковали творчество Трубецкого и религиозные философы следующего поколения, многие из которых были его учениками и, как мы вскоре увидим, их атеистические оппоненты. Весьма показательно с этой точки зрения посвященные личности и творчеству Трубецкого работы С.Н. Булгакова³.

Прежде всего, Булгаков отмечал в них влияние Трубецкого на становление духовного мира своего поколения: «Его звезда ярко светила на моем духовном небосклоне, указуя путь, радуя, ободряя»⁴. Его интересует, главным образом, личная творческая позиция Трубецкого, позволившая последнему *для себя*, практически, решить проблему взаимосвязи науки, философии и религии. С этой точки зрения Трубецкой выступает для Булгакова (как некогда Хомяков для Ю.Ф. Самарина) как пример реального осуществления в жизни «религиозного равновесия»⁵, «цельности духа».

Вместе с тем, Булгакова (как и Мелиоранского) Трубецкой привлекает как «апологет христианства», участник «духовной борьбы современности», как решающий ту же проблему теоретически борец против

¹ Там же. С. 206, сл.

² Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 210.

³ См.: Булгаков С.Н. Философия кн. С.Н. Трубецкого и духовная борьба современности // Булгаков С.Н. Два града. СПб., 1997. С. 311—317; Он же. Из некролога кн. С.Н. Трубецкому // Там же. С. 318—322; Он же. Кн. С.Н. Трубецкой как религиозный мыслитель // Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1909. С. 16—26.

⁴ Булгаков С.Н. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 16.

⁵ Термин «Света Невечернего». См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 85.

иллюзионизма и «мэонизма»¹ современной европейской мысли: против неокантианства в философии и против ричлианства в богословии.

Разумеется, Мелиоранский и, в особенности, Булгаков, говоря о Трубецком как об апологете христианства, понимали апологетику достаточно широко, фактически приравнивая ее к христианской философии вообще. Впоследствии Булгаков понял опасность такого отождествления, и в «Свете Невечернем» мы находим строгое различие этих понятий, при ярко выраженном негативном отношении к апологетике в узком смысле этого слова. В отличие от религиозной философии, апологетика «совершенно лишена философского зрса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели». Вследствие этого «она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу»². Эта прагматика направлена, прежде всего, на аудиторию, которую апологет стремится убедить или переубедить. «Прагматика» философии (если здесь вообще можно говорить о прагматике) направлена в совершенно иную сторону: «Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать *свое собственное бытие* (курсив мой. — К.А.), подобно тому, как и всякая философия есть философия кого-нибудь и о чем-нибудь»³. В силу этого философии, как, впрочем, и всякому подлинному творчеству, органически присущи определенный уровень интеллектуальной честности, свобода и связанный с этой свободой риск. Однако только таким образом философия может быть «полезна» религии как «могучее средство религиозного просвещения». Эта ее функция, однако, не может, согласно Булгакову, рассматриваться как ее специальная цель. Такая постановка специальной апологетической цели является ложной и с религиозной, и с философской точки зрения: она создает ложное впечатление, будто «сама религия нуждается в апологии»; «в ней соединяется отсутствие веры и свободного философского духа»⁴.

Мне представляется, что необходимость такого разграничения философии и апологетики была осознана Булгаковым не в последнюю

¹ От греч. «мэ он» — небытие, т. е. «философия небытия». Этот довольно распространенный в начале XX в. термин использовали, например, В.Ф. Эрн (как и Булгаков для характеристики трансценденталистской мысли современного Запада) и Н.М. Минский (для обозначения собственной позиции).

² Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 78–79.

³ Там же. С. 80. Ср. программу апологетики, намеченную самим Трубецким: Трубецкой С.Н. Проектированное чтение на «богословских беседах» // Собр. соч. Т. 1. М., 1907. С. 446–451.

⁴ Там же. Эти инвективы против апологетики не должны возмущать читателя-христианина: подмечая вполне реальные опасности апологетического жанра, Булгаков апеллирует здесь к тому уровню интеллектуальной честности, который был задан самим же христианством (как это показал, как мы видели, кн. С.Н. Трубецкой). Лучшей апологетикой оказывается, с этой точки зрения, просто честное развитие христианской — как богословской, так и философской — мысли.

очередь благодаря размышлениям над новым витком полемики, развернувшейся вокруг наследия С.Н. Трубецкого в связи с 10-летием со дня смерти мыслителя в 1916–1917 гг.

Наиболее значимыми следует признать здесь выступления Л.М. Лопатина и П. Блонского. В основе выступления Лопатина лежала захватившая его в последние годы жизни в связи с событиями Первой мировой войны и русской революции тема кризиса европейской культуры. В учении и духовном облике Трубецкого и Соловьева он пытался отыскать некие опорные точки возможного преодоления этого кризиса, обоснования «спиритуалистического» (т. е. религиозного) мирозерцания в противовес господствующему механицизму, с одной стороны, и иррационалистическому антиномизму — с другой¹. Напротив, Блонский, не умаляя значимости жизненного и творческого подвига философа, предложил резко критический анализ его философского наследия, основанный именно на противопоставлении апологетики (и религии, в особенности христианства, вообще) и подлинно свободной философии, как двух несовместимых способов человеческого существования.

Следует заметить прежде всего, что Блонский исключительно высоко оценивает и научные достижения, и философское творчество, и жизненное дело Трубецкого. С его точки зрения, Трубецкой был носителем и выразителем как метафизического, так и религиозного опыта высокой степени интенсивности. С одной стороны, «всюду, в жизни и в сознании, он находил абсолютное сущее и метафизическое начало». С другой — «ему был хорошо известен и религиозный опыт, как определенное душевное переживание, как живая духовная сила, испытываемая и сознаваемая, как нечто бесконечно более реальное, истинное, превосходное, чем внешний опыт, или даже собственная душа. В этом религиозном опыте он переживал Христа, как живое начало христианства, и в нем испытывал истину христианства»².

Блонский, однако, указывает на то, что, несмотря на уважение, питаемое в русском образованном обществе к имени Трубецкого, его идеи отнюдь не столь влиятельны, как можно было бы предполагать, и на основании этого задается вопросом: а так ли уж удачно и органично кн. Трубецкой сочетал эти два вида духовного опыта в своей личности и в своем творчестве? Однако за этим историческим вопросом для него, очевидно, стоит вопрос метафизический (и в этом соединении исторического и метафизического исследования Блонский фактически применяет историко-философский метод Трубецкого к нему самому): а насколько они сочетаемы вообще?

¹ Лопатин Л.М. Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1916. № 131 (1). С. 1–39.

² Блонский П.П. Кн. С.Н. Трубецкой и философия. Пг., 1917. С. 3–4, 7.

На оба вопроса Блонский склонен отвечать отрицательно.

Обладая глубоким метафизическим опытом и будучи прекрасным историком, кн. Трубецкой, тем не менее, не был философом: «Он — богослов типа Климента Александрийского, который так же ведь жадно изучал эллинскую философию, но который так же осуждал ее, как языческую»¹. Иными словами, с точки зрения Блонского, христианин в Трубецком подавил философа. Тем самым, Трубецкой оказывается именно осуждающим философию (и язычество в целом) апологетом в том смысле, какой считал дурным С.Н. Булгаков. Любопытно, что упрек Блонского точно противоположен упреку о. Т. Буткевича.

Здесь Блонский как бы напрашивается на возражение: ведь Трубецкой в действительности не обличал философию. С его точки зрения, вера есть необходимый фактор познания, а, следовательно, религия есть необходимая сфера человеческой жизни, причем высшая ее сфера, но не отменяющая других, столь же необходимых. Религия, в частности, нуждается в философии для своего самоуяснения. Можно сказать и больше. Как историк философии, Трубецкой был последовательным интерналистом, ищущим, вслед за Гегелем, внутреннюю логику истории мысли. Однако подлинно органической целостностью для Трубецкого была не греческая и не новая философия в отдельности и даже не история философии вообще, а духовный путь человечества в его целом, включающий главным образом, но не исключительно религиозную и философскую составляющие, только относительно автономные (но все же автономные) друг по отношению к другу.

Однако дело обстоит не так просто. Блонский ставит Трубецкого (или того человека, который попытался бы отстаивать творческую позицию последнего) перед двумя весьма существенными вопросами. Первый: насколько Трубецкому удалось свою программу реально осуществить? Этот вопрос выливается в следующий ряд вопросов: «В своей идеологии достаточно ли различает кн. С.Н. Трубецкой категории чувственного и умственного и та онта и то он (так в тексте. — К.А.)? В своей феноменологии не слишком ли он доверился традиционному описанию сущего как являющегося? Не слишком ли обширна амплитуда различных значений веры? Есть ли логическое единство познавательных способностей? Не произвольно ли отождествление идеального с духовным, метафизического с спиритуальным? Если да, то не поспешно ли отождествление конкретного всеединства с абсолютной личностью? Если поспешно, то не рухнет ли мост от диалектики к христианству?»²

Отсутствие ответа на эти вопросы означало бы провал программы Трубецкого. А это, в свою очередь, означало бы, что переход от филосо-

¹ Там же. С. 24.

² Блонский П.П. Кн. С.Н. Трубецкой... С. 32.

фии к религии возможен только как кьеркегоровский скачок, отрицающий разум во имя веры.

К тому же выводу подводит и вторая проблема, намеченная Блонским: программа Трубецкого не только проблематична сама в себе, но и не слишком убедительна для публики: «Пусть философия, сохраняя свою автономию в своей сфере, сама по себе приходит к христианству, это не рассеет сомнений современного философа и современного верующего: для философа такая философия есть философия сама себя упраздняющая в том смысле, что неизбежный конец ее автономной работы есть роковой “переход в другой род”; для верующего такая философия есть философия, держащая естественными силами разума дойти до познания глубочайших истин Откровения... философа не удовлетворит апокалиптический элемент ее¹, верующего не удовлетворит рационалистический элемент. Возникает вопрос, не чисто ли внешне в подобном образом понимаемой философии сочетаются философия и религия?»²

Здесь начинают выясняться мировоззренческие предпосылки критики Блонского: он изначально исходит из определенных представлений о сущности философии и религии и должных (или возможных, согласно этим представлениям) отношениях между ними. Эти представления, как я уже указывал, в чем-то родственны представлениям о. Т. Буткевича, однако, в отличие от последнего, Блонский отдаст предпочтение философии. Различия между Буткевичем и Блонским касаются, главным образом, понимания философии и, разумеется, истолкования античной религии. Однако и здесь между ними есть точки соприкосновения. Казалось бы, Блонский, подобно Трубецкому, признает реальность и специфичность метафизического опыта. Однако «критицизм», к которому он порой готов свести философию, очень напоминает ту «рассудочность» философии, о которой говорил Буткевич. Что же касается античной духовности в целом, то Блонский, разумеется, полемизировал бы с Буткевичем, если бы идеи последнего получили сколько-нибудь значимый общественный резонанс, однако вполне оправдано подозрение: а не свелась ли бы эта полемика, главным образом, просто к замене минуса на плюс в вопросе о ценности тех или иных явлений, вместо обсуждения проблем того или другого их истолкования?

¹ «Апокалиптический» здесь у Блонского, очевидно, в двух смыслах. Философов не удовлетворит, во-первых, идея «конца философии» как самостоятельной культурной сферы и духовной силы. Трубецкой, разумеется, не имел в виду ничего подобного, но, согласно Блонскому, его идеи именно к этому и ведут. С другой стороны, критик обыгрывает здесь и прямое значение слова «апокалипсис» — «откровение». Философы, по его мнению, не соглашались и с попыткой Трубецкого придать этому понятию права гражданства в философии, сколь бы своеобразно оно ни было им истолковано.

² Блонский. Указ. соч. С. 9—10.

Критика Блонского, весьма продуктивная в том, что касается уточнения и более острой постановки ряда вопросов, в конечном счете бьет мимо цели, поскольку она *исходит* именно из того понимания проблемы, которое Трубецким (вслед за Соловьевым и Хомяковым; на пресметственность между ними указывал и Блонский), и в этом как раз главный нерв его философии религии, *ставится под вопрос*. В самом деле, Блонский отождествляет религиозную жизнь с «авторитетом церковного откровения». Однако Трубецкой рассматривает подразумеваемое здесь понимание откровения как всего лишь одну из исторически ограниченных и преходящих возможностей. Более того, эта возможность представляется ему, вместе с заложенным в ней «внешним» пониманием авторитета, уже исчерпанной. Здесь видится им отчасти воспитательная мера, отчасти рецидив языческого сознания внутри христианства.

Но именно на таком понимании настаивает Блонский. Наиболее ярко это проявляется в завершающем его брошюру отрывке о «трех жизнях», замечательном своим неожиданным в начале XX века аверроизмом:

«Есть три жизни. Первая жизнь — житейская жизнь логического рассудка и благоразумия. Как живые люди, мы вместе с кн. С.Н. Трубецким задохнемся в жизни изолированного от жизни рассудка, и в этом мы его ученики. И он, и все московские славянофильствующие философы безусловно правы, когда, придя в философию естественными живыми людьми и требуя от философии жизни, не считают жизнью эллинистически-варварскую и европейски-буржуазную рассудочность. Вторая жизнь — жизнь веры и религиозного делания. Здесь есть чем дышать и жить, но и здесь не полная жизнь. Здесь не проявиться высшей энергии совершенной человеческой личности — энергии критического ума. Но мы не можем *жить под сенью авторитета* (курсив мой. — К.А.), мы — критики и поэтики. Помня, что ум есть *teleia energeia*... мы от рассудочной и религиозной жизни идем к «умной» жизни, ибо только ум, универсальный, имманентный и транссубъективный ум, делает человека совершенным человеком и дает человеку полноту энергии жизни. Философия есть великая жизненная сила. Она — философия умной человеческой жизни, философия ума и критики во имя умной жизни»¹.

Совершенно очевидно, что в основе предпочтения, отдаваемого здесь философской критике, лежит определенная атеистическая метафизика: метафизика имманентного ума. Это предпочтение представляется, далее, свободным выбором мыслителя, выбором, который в свою очередь предопределяет представленное здесь понимание религиозной жизни и ее отношения к рациональности. Однако сам этот выбор не был, разумеется, вполне произвольным. Он был, как представляется,

¹ Блонский. Указ. соч. С. 36.

отчасти обоснован именно тем фактическим обстоятельством, на которое указывал второй аргумент Блонского: предложенная Трубецким, его предшественниками и последователями, группировавшимися вокруг Религиозно-философского общества и издательства «Путь», форма религиозной жизни не только не получила широкого признания, но и смотрелась на общем фоне того времени как явление вполне маргинальное¹. С обеих сторон (и со стороны религиозно-консервативной, и со стороны, «рационалистической») она воспринималась как своего рода философское чудачество и, вместе с тем, как ловушка для недостаточно стойких умов и душ.

Работа Блонского представляется с этой точки зрения чрезвычайно показательной. Она интересна не только своими аргументами, но и тем, что в ней проявляется отношение к позиции Трубецкого и его единомышленников со стороны определенной группы их внимательных читателей. В конечном счете именно маргинальность творческой позиции «идеалистов» в самой православной среде стала (наряду с другими, разумеется) одной из причин становления и распространения в XX в. новой формы атеистического сознания. Ее особенность заключалась в том, что, разрывая с политическим радикализмом, она не отрицала религию и метафизику во имя науки, но, напротив, жила (и до сих пор живет) мощным метафизическим и религиозным пафосом. Но, признавая реальность метафизического опыта, она давала ему атеистическую интерпретацию именно потому, что указанная идеализмом возможность примирения веры и разума рассматривалась ее представителями как недостаточно убедительная для самого традиционного религиозного сознания. Элементы такого подхода можно обнаружить у таких мыслителей XIX века, как Бакунин, Герцен, Ницше. В XX веке он получает распространение именно в России, среди молодых мыслителей, так или иначе строивших свою позицию в оппозиции «московской» религиозной мысли. Здесь определенную роль в ее становлении сыграли, по-видимому, П. Блонский и Г. Шпет (если судить по «Эстетическим фрагментам»). Весьма значительную роль в ее дальнейшей судьбе сыграл А. Кожев. Именно он в своей диссертации и статье дал определяющую для западного читателя интерпретацию Соловьева — как глубокого мистика, но слабого и неоригинального философа. А его атеистическое прочтение гегелевской

¹ Е.А. Голлербах, предлагая в своем исследовании целую палитру оценок современниками деятельности книгоиздательства «Путь», указывает, в частности, что и церковной иерархией, и православной общественностью она воспринималась как «диссидентство». Это не противоречит тому, что в «московской православной среде» программа «Пути» пользовалась определенной популярностью. См.: Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 301–303. Там же далее см. и об отношении к этой программе со стороны либерального и радикального лагерей.

«Феноменологии духа» сыграло опять-таки во многом решающую роль в становлении французской мысли второй половины XX в., в становлении творчества таких мыслителей, как Ж.-П. Сартр, А. Камю, Ж. Батай, М. Фуко и др.

Так судьба идей кн. С.Н. Трубецкого вплетается в сложную диалектику последующей российской и европейской мысли.

Кн. Е.Н. Трубецкой

По сравнению с Л.М. Лопатиным и С.Н. Трубецким Е.Н. Трубецкой испытал наиболее сильное и глубокое не только интеллектуальное, но и личное влияние В.С. Соловьева. Оно в значительной мере определило характер и направленность философского творчества и общественной деятельности Трубецкого, в частности его позицию в решении основных проблем философии религии. В то же время, его оппозиция некоторым неприемлемым для него частным моментам соловьевской концепции была наиболее резко выраженной и непримиримой: в «Мирозерцании Вл. Соловьева» (1913) Трубецкой весьма последовательно стремился к преодолению пантеистических и утопических элементов в философии Соловьева. Впрочем, следует заметить, что в этом оппонировании Трубецкой не выходит, как правило, за рамки соловьевской мысли. Всякий раз, обнаруживая в этом необычайно богатом интеллектуальном наследии то или иное противоречие, Трубецкой, как правило, принимает и стремится обосновать философскими средствами тот из его членов, который представляется ему наиболее адекватным христианскому мировоззрению. Более того, следует заметить, что эта адекватность является для него не только *мотивом* для принятия того или иного положения, но и *аргументом* в пользу этого принятия. Но это означает, что богословские предпосылки получают право голоса в философском споре. И именно в этом, а не в каких-либо содержательных новациях (которых у Трубецкого немного) состоит особенность его философской и творческой позиции, особенность, фактически (хоть и вопреки его личному желанию, его самосознанию и всему кругу его личных и интеллектуальных связей) выводящая его за пределы «соловьевской» программы¹.

¹ В этом отношении к нему наиболее близок о. В. Зеньковский. Аргументы Блонского относятся к этим мыслителям в гораздо большей мере, чем к кн. С.Н. Трубецкому. В работе «Смысл жизни» мы имеем, конечно, именно христианскую апологетику. Однако можно сказать, что в данном случае апологетическая задача совпадает с философской: раскрывая христианское учение, кн. Е.Н. Трубецкой тем самым исследует, проясняет и формулирует его основные мировоззренческие предпосылки, а это и есть собственно философская работа, причем именно в сфере философии религии. Как исследование предпосылок, аксиом философии она вполне удовлетворяет требованиям Лопатина. Этому соответствует и его общий оптимистический взгляд на рациональность, высказанный, в частности, в ре-

Данные особенности проявились уже в ранних работах Трубецкого, посвященных исследованию «религиозно-общественного идеала западного христианства», соответственно, в V и XI вв. (1892, 1897). Изначально задуманные как опровержение филокатоличества В.С. Соловьева, они, тем не менее, развивают и наполняют фактическим содержанием схемы, предложенные последним в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания», «Законе исторического развития», «Критике отвлеченных начал», «Чтениях...» и др. В этом отношении они вполне аналогичны работам С.Н. Трубецкого, посвященным античности.

Трубецкой показывает здесь, как реализация христианской идеи в конкретном сознании определенной исторической эпохи неизбежно приводит к ее разложению и превращению. В частности, на римской почве это ведет к возникновению августинизма и пелагианства, противоречащих друг другу, но стоящих на общей предпосылке понимания христианства как внешнего закона. Однако «поскольку закон возводится в верховный и абсолютный принцип, между благодатью и свободой нет возможного примирения»¹. Обе односторонности в свою очередь разлагаются в противоречиях. Победа августинизма ведет, вопреки сознательному желанию и личному духовному опыту самого Августина, к торжеству в западной Церкви латинской системы, «основанной на подавлении свободы и насилии»². При этом, будучи учением односторонним, оно никогда не смогло победить окончательно своего противника, вследствие чего вся дальнейшая история Запада предстает как серия противоречивых компромиссов. Аналогично и аскетическая изначально проповедь Пелагия уже у его ближайших последователей вырождается в поверхностный и либеральный рационалистический гуманистический оптимизм, в проповедь светскости³. И в этом смысле оно может рассматриваться как предшественник иезуитизма, с одной стороны, и антицерковных настроений эпох Возрождения и Просвещения — с другой⁴.

цензии на книгу о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины», и ее высокая оценка в том же «Смысле жизни».

¹ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб., 2004. С. 178.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 157–159.

⁴ Там же. С. 164. С этой точки зрения представляется весьма странной попытка запоздалой полемики с кн. Е.Н. Трубецким, которую предпринимает в своем предисловии к современному изданию этих трудов философа И.И. Евлампиев, обвиняя автора в «конфессиональной ограниченности», «тенденциозности и предвзятости», которые будто бы помешали ему увидеть подлинное величие пелагианства. Трубецкой будто бы не заметил, что «современная культурная и историческая ситуация окончательно разрешила указанный спор в пользу Пелагия, а не в пользу Августина» (Евлампиев И.И. Труды Евгения Трубецкого по истории христианской мысли // Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал... С. 5–26, здесь с. 15). Увы, как явствует из сказанного, Трубецкой прекрасно это видел, однако у него, в отличие от г. Евлампиева, хватило объективности и чувства исто-

С точки зрения Трубецкого, учение блж. Августина о Граде Божием вооружило западную Церковь возвышенным и в то же время чрезвычайно действенным в социальном смысле идеалом, позволившим ей преодолеть все трудности и испытания конца античности и начала Средних веков, «ясным сознанием идеальных задач и целей»¹. Однако в самом этом идеале уже содержался мирской, языческий по своему происхождению, элемент, обусловивший двойственность и рационалистическое законничество в учении о Церкви, приведший в конце концов этот идеал к падению.

Во втором томе Трубецкой демонстрирует, как в XI в. на этой основе возникает средневековый теократический идеал, сохраняющий в себе указанные противоречия, к которым в ходе реализации указанного идеала добавляется новое: противоречие Империи и Папства².

Тем самым, начавшееся в конце Средних веков восстание против этого идеала, приведшее к антицерковному движению Нового времени, оказывается частично обоснованным, как протест против элементов обмирщения, в нем самом содержащихся. Однако эта частичная оправданность не означает его абсолютной правоты или неправоты. Для исторической рефлексии, стремящейся к свободе от предпосылок, и насильственная теократия Средних веков, и восстание против нее оказываются не чем иным, как закономерными моментами становления в человеческом сознании абсолютного идеала вселенской правды.

В силу сказанного значение этих трудов Трубецкого выходит далеко за рамки «критики католического учения»³. Католицизм, точнее, «средневековое миросозерцание» предстает здесь как одна из форм утопического сознания, смешивающего небесное и земное, мирское и подлинно идеальное: именно в этом один из основных пунктов полемики Трубецкого с Соловьевым.

Само понятие «религиозно-общественного идеала», введенное Трубецким, оказывается весьма эффективным для исследования определенных сторон религиозной жизни как в их статике, так и в динамике. С его помощью ему удается реализовать на конкретном историческом материале общий тезис славянофилов и раннего Соловьева о латинстве как о языческой реакции внутри самого церковного сознания, показать механизм инфильтрации в это сознание языческих элементов, истории, чтобы не считать суд «современной ситуации» «окончательным». Очевидно также, что Трубецкой очень точно проводит различие между августинизмом и той концепцией отношений Бога и человека, которую он сам полагает истинной и православной. Слова о «догматизации и закоснении христианской церкви» и ее «необратимой деградации», выражающие личную предвзятость и односторонность автора, позволю себе оставить на его совести как совершенно неуместные в научном тексте.

¹ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал... С. 218.

² Там же. С. 449–450.

³ Евлантнев И.И. Труды... С. 25.

ческие последствия их взаимодействия с христианским мирозерцанием. Однако исследованием средневековой теократии сфера применения данного понятия отнюдь не была исчерпана.

Оно послужило философу основой для описания весьма широкого спектра явлений духовной культуры, позволило ему увидеть и описать взаимодействие религиозных, общественно-политических и экономических факторов исторического процесса, что проявилось в ряде более поздних исследований: о русской иконе и сказке, о творчестве Платона и Вл. Соловьева, природе права и истории правосознания и т. д.¹ Во всех этих частных и специальных исследованиях Трубецкому удается увидеть единую логику, экспликация которой составляет их общую, восходящую непосредственно к идеям Соловьева, методологическую основу. Укажем ее основные моменты.

Согласно Трубецкому, в основе исторического процесса лежит религиозное, по существу, искание «идеальной действительности, в которой все едино и целостно, в противоположность раздвоению, характеризующему земную жизнь и в особенности внутренний мир человеческого сознания». Этот всеединый идеал, будучи отражением Абсолютного бытия (всеединства), присутствует в сознании человека как противовес эмпирической действительности, компенсация ее ущербности и, вместе с тем, как средство ее преобразования. Тем самым история воспринимается Трубецким, вслед за Вл. Соловьевым, как процесс Богочеловеческий. Конкретные исторические формы этого идеала всегда характеризуются теми или иными ограничениями и внутренними противоречиями. Основную причину этих противоречий Трубецкой видит в смешении сверхъестественного и естественного, религиозного и политического порядка вещей, что, порождая различные формы утопического сознания, препятствует воплощению идеала в действительности. Вместе с тем, однако, можно сказать, что исторические неудачи такого рода стимулируют все более полное и чистое осуществление идеала в человеческом сознании. Нерелигиозные элементы духовной культуры, прежде всего право и государство, предстают здесь как проявления Абсолютного на несовершенной ступени развития человечества.

Эти исследования и предложенный в них Трубецким метод изучения «религиозно-общественного идеала» и его воплощения в исторической действительности и общественной практике эпохи до сих пор представляют значительный интерес.

¹ См., напр.: *Бернацкий Г.Г.* Е.Н. Трубецкой: естественное право и религия. СПб., 1999; *Кузнецова С.В.* Религиозно-философское обоснование историософской концепции Е.Н. Трубецкого: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. М., 1993.

Однако здесь, как и в случае С.Н. Трубецкого, мы подходим к границе чисто исторического исследования. Обоснование указанной схемы¹ возможно только в сфере философии религии и теоретической философии. Оно дается кн. Е.Н. Трубецким в его поздних произведениях: «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917) и «Смысл жизни» (1918). Рассмотрим их по необходимости бегло.

В первой из них² Трубецкой сознательно ограничивает себя пределами гносеологии, вынося за скобки вопрос о религиозном значении своих идей³. Однако мы уже видели на примере Вл. Соловьева и С.Н. Трубецкого, что зачастую у русских мыслителей этого периода гносеологические и общетеоретические философские концепции играют существенную роль при обосновании концепций из области философии религии. Именно это мы имеем и в данном случае: подобно Лопатину и брату, Трубецкой явно использует в своем «преодолении Канта» принцип «критики отвлеченных начал»: «Преодоление какого-либо заблуждения в философии возможно не иначе как через углубленное проникновение в его истину»⁴.

Истиной кантианства представляется Трубецкому главным образом постановка вопроса о безусловном обосновании знания. Заблуждение же его, в значительной мере обусловившее собой всю дальнейшую историю западной, по крайней мере немецкой, мысли — от абсолютного идеализма непосредственных продолжателей Канта до неокантианства конца XIX — начала XX в., — заключается в том, что на этот вопрос дается несоответствующий ему антропологический ответ: «Ставится вопрос о безусловном основании достоверности или значимости априорного познания, а в ответе указываются, как такое основание, антропологические условия познания: определенные человеческие способности, в силу которых для человеческого познания необходимы чистые воззрения и

¹ Приведенная схема не только задает Трубецкому метод научного исследования. Она также придает смысл его общественной деятельности и личному философскому творчеству, которые понимаются как борьба за преодоление хаоса и борьба за существование, стремление к осуществлению мира, как мира и лада, т. е. всеединства. Это значит, что ее обоснование имело для автора не только отвлеченно-теоретическое, но и вполне практическое, экзистенциальное значение. (см., например, его письма М.К. Морозовой: Взыскующие града: хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников / Вступ. ст., публ. и коммент. В.И. Кейдана. М., 1997. С. 274–275, 301, 307; см. также: *Нехамкина Н.В.* Общественно-политическая деятельность и взгляды Е.Н. Трубецкого. Брянск, 2006; *Абрамова Л.В.* Социально-этическая концепция Е.Н. Трубецкого: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Саранск, 1997).

² См. ее беглое резюме в: *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 2007. С. 202.

³ *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 34.

⁴ Там же. С. I — II.

чистые категории рассудка»¹. В результате Кант и его последователи, с одной стороны, оказываются беззащитны перед возражениями со стороны иллюзионизма, а с другой — неизбежно вносят элементы грубого антропоморфизма в свои представления об Абсолютном, неизбежно мыслят абсолютное сознание по аналогии с относительным, человеческим². Отсюда же вытекают и те последствия, которые распространение кантианства имело для религиозного сознания европейского человечества: «С первого взгляда может показаться, словно весь пафос “Критики чистого разума” заключается в отказе от познания Безусловного и в отречении от горделивых притязаний метафизики. На самом деле, однако, для Канта центр тяжести — вовсе не в этом самоограничении человеческой мысли, а в объявлении безусловной независимости познающего субъекта в отведенной его познанию сфере. В этой сфере субъект не зависит ни от какого другого высшего начала: он себе довлеет...»³ Здесь Трубецкой развивает то критическое отношение к Канту, которое было весьма распространено среди представителей русской метафизической мысли⁴.

Однако, полагает Трубецкой, «безусловное основание возможности всякого знания именно потому, что оно — безусловное, должно быть надчеловеческим»⁵.

Тем самым Трубецкой приходит к идее о Безусловном, Всеединном сознании как необходимой метафизической предпосылке всякого познания. Он прилагает значительные усилия для очищения понятия об этом Безусловном сознании от всякого признака антропоморфизма. Его концепция оказывается весьма близкой к августиновской теории иллюминации: мы приходим, полагает философ, «к открытию транссубъективного источника света, чрез который и посредством которого человек знает все, что он знает. Оказывается, что наше человеческое познание есть в некотором роде как бы солярный процесс — процесс приобщения человеческого сознания к солнечной энергии Всеединного и Безусловного. Всеединное предполагается нашей познающей мыслью так же необходимо, как солнце предполагается жизнью растения»⁶. Тем самым в теорию познания необходимо входит понятие откровения: всякое познание оказывается «откровением абсолютного сознания». Различение экзотерической — относящейся к иному — и эзотерической — сознаю-

¹ Там же. С. 6–7.

² Там же. С. 26.

³ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 307.

⁴ См.: Ахутин А.В. София и черт: Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 449–480. О Трубецком см. С. 373–374, 379.

⁵ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 7.

⁶ Там же. С. 308.

шей самое себя — сфер Абсолютного позволяет Трубецкому на последних страницах своего труда поставить вопрос о реальности откровения в собственном смысле этого слова: откровения Абсолютного о самом себе. Однако ответ на этот вопрос он предлагает искать уже в сфере метафизики, которая тем самым в значительной мере совпадает у него с философией религии. Этим проблемам посвящена наиболее известная работа философа — «Смысл жизни».

Рассмотренное выше гносеологическое построение имеет и определенные метафизические последствия: если бы не существовало Всеединого сознания, мир нашего относительного сознания обратился бы в хаос. Этого, однако, не происходит, следовательно, Всеединое сознание существует.

Остается теперь решить вопрос о его значимости, как осмысляющего основания жизни. Трубецкой различает два значения слова «смысл»: смысл как истина и смысл как ценность. Если «Метафизические предпосылки...» создали основу для решения вопроса о смысле в первом значении, то основная часть «Смысла жизни» посвящена как раз второму аспекту, решение которого отнюдь не содержится в первом. Именно в связи с вопросом о смысле как ценности и об осмысленности человеческого существования и встают здесь основные проблемы философии религии.

Разрешая этот вопрос, Трубецкой не без успеха пользуется известным приемом «картезианского сомнения», перенесенным им из чисто теоретической познавательной сферы (смысл как истина) в практическую сферу человеческого существования (смысл как ценность). Изображаемая им картина мировой бессмыслицы является, пожалуй, одной из наиболее сильных в философской литературе¹. Как и у Декарта, решающим у Трубецкого оказывается факт самосознания: «Мир бессмыслен; но я это сознаю, и постольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы»². Это сознание, показывает далее Трубецкой, возможно только если наша мысль обладает «какой-то точкой опоры вне ее»: она «не могла бы сознать бессмыслицу, если бы не была озарена каким-то смыслом»³. Этим смыслом оказывается в итоге опять-таки интуиция Всеединства, предстающая, таким образом, в трех основных аспектах: «Полнота жизни как единая цель для всего живущего — таков предмет искания всякого жизненного стремления; единая истина для всех — таково предположение всякого сознания вообще, и, наконец, единая правда для

¹ В русской литературе ближе всего: *Соловьев В.С. О законе исторического развития* // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 140; *Минский Н.М. При свете совести*. СПб., 1890; *Франк С.Л. Крушение кумиров* // Соч. С. 113–182; *Он же. Смысл жизни* // *Он же. Духовные основы общества*. М., 1992. С. 147–216.

² *Трубецкой Е.Н. Смысл жизни* // Избр. произв. Ростов-н/Д, 1998. С. 59.

³ Там же. С. 60, 62.

всех, — таково предположение нравственного сознания»¹. Нетрудно и здесь провести аналогию с психологическим доказательством бытия Бога у Декарта.

Именно сочетание смысла и бессмыслицы, как указывал еще Соловьев в «Законе исторического развития», «тоска по всеединству», как называет это переживание Трубецкой, оказывается здесь основной движущей силой духовной эволюции человечества, в том числе, и даже прежде всего, истории религии, которая предстает в «Смысле жизни» как вековечный спор о жизненном пути, т. е. о пути осуществления полноты всеединства в человеческой жизни и в относительном мире, лишенном этой полноты. Именно в этом видит Трубецкой сущность и задачу религии: «Задача религиозного сознания... в том и заключается, чтобы найти точку объединения этих двух начал, — той вечной полноты жизни, которая составляет искомое всего живущего, и той страждущей твари, которая ищет»².

Тем самым основной антиномией человеческого сознания, на разрешение которой направлены основные усилия всех религиозных и философских исканий человека, оказывается «антиномия Абсолютного и его другого»³. Однако ее успешное разрешение оказывается невозможным без другой важной (и также положительной) движущей силы этого процесса: сомнения, т. е. рациональности⁴. Как писал Трубецкой, «во множестве случаев в основе добросовестного сомнения есть какая-то глубокая истина — истина, еще не нашедшая соответственного себе выражения в сознательной человеческой мысли и таящаяся где-то в подсознательной глубине наших переживаний». Соответственно, «только прислушиваясь к сомнениям, продумывая их до конца, мы можем достигнуть полноты сознания, полноты проникновения в смысл жизни»⁵.

Именно логика взаимодействия предварительных решений основного вопроса и возникающих на их основе сомнений — жизненных, логических, нравственных, ведущих к разочарованию в них, их пересмотру и дальнейшему исканию и нахождению новых ответов, — и лежит в основе исторического процесса в целом и истории религии как его центрального потока. Тем самым оказывается обоснованной рассмотренная нами выше программа исследования форм религиозного сознания, направленная на выявление присущих им «религиозно-общественных

¹ Там же. С. 67.

² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 82.

³ Там же. С. 109.

⁴ Здесь опять-таки возможна параллель с идеями Н.М. Минского, с той разницей, что для последнего решение задачи и примирение двух движущих сил истории религии: веры и разума — лежит в сконструированном им «мэонизме», для Трубецкого же оно уже дано в христианском откровении. (см. главу 3 настоящего издания).

⁵ Трубецкой. Смысл жизни. С. 107.

идеалов». История религии, как это было характерно для русской мысли, начиная, по крайней мере, с Ю.Ф. Самарина, предстает, таким образом как своего рода богочеловеческий диалог, где вопрошание человека получает ответ в виде откровения (в понимании откровения Трубецкой также вполне следует, как мы видели, той же отечественной традиции), на основе которого и возникают в относительном человеческом сознании указанные идеалы, попытки реализации коих в истории ведут к уразумению их недостаточности, сомнениям, вопрошаниям, etc. Для Трубецкого характерно, как мы видели, обращение внимания главным образом на интеллектуальный и социальный, и в меньшей мере на «культурологический» срез этой истории, в то время как мистические и сакраментальные ее аспекты остаются в тени.

Существенным моментом философии религии Е.Н. Трубецкого является тот факт, что разрешение указанной антиномии, способное преодолеть (и постепенно в своей истории преодолевающее) все возможные в связи с ним добросовестные сомнения, философ усматривал в христианском Откровении: «Одно из двух — или нераздельное и неслиянное сочетание Бога и мира совершается и совершится, или мировой процесс в его целом бессмыслен... Вопрос может идти не о выборе между религиями, а лишь о выборе между христианством и полной безрелигиозностью»¹. Попытка (успешная или нет — другой вопрос) строго рационального обоснования этого убеждения составляет весьма значительную заслугу Трубецкого как христианского философа и апологета.

* * *

Подведем основные итоги второй главы.

Пересмотрев ряд существенных предпосылок эпохи Просвещения и предложив оригинальные решения проблем веры и разума и веры и культуры, дав религиозное оправдание таким ценностям, как рациональность, знание, государство, право, культурное творчество, русские мыслители этого времени заложили основы формирования нового типа религиозной личности, стремящейся к органичному сочетанию религиозной веры, философской и научной рациональности, активной общественной деятельности.

На этой основе во второй половине XIX в. в русской философии был достигнут новый уровень систематического развития философской мысли (по В.В. Зеньковскому — «период систем»), в том числе и в области философии религии. Благодаря усилиям философов-метафизиков этого периода (главным образом В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого) она почти достигла уровня самостоятельной философской дисциплины, начала играть активную роль в формировании методологии исторического

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 89.

и феноменологического исследования религиозных традиций и явлений, стала оказывать влияние на богословскую мысль.

Именно в это время сформировался и получил систематическую разработку основной комплекс исходных предпосылок, подходов, представлений, в дальнейшей истории развивавшихся и уточнявшихся: принцип критики отвлеченных начал, идеи Всеединства и Богочеловечества, концепция естественной религии, идея веры как особой познавательной способности, понятия откровения, религиозного опыта, общие представления об истории религии, как о закономерно развивающемся богочеловеческом диалоге, о взаимодействии языческого и христианского, христианского и секулярного нововременного сознания, месте христианства в истории, атеизме как извращенной форме религиозного сознания, реакции на обмирщенность сознания христианского.

Неожиданная смерть В.С. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого, одновременное вхождение в философский процесс значительного числа активных молодых деятелей, шедших «от марксизма к идеализму», «вторжение» в общекультурный и философский горизонт русской мысли идеи «нового религиозного сознания», резкие исторические перемены обусловили частичный разрыв преемственности между этими мыслителями и представителями следующего поколения¹, некоторую хаотизацию вследствие этого всей системы философских жанров, вследствие чего процесс институционализации философии религии в качестве особой философской дисциплины сильно замедлился, хотя и не остановился.

Дальнейший ход событий станет предметом нашего внимания в третьей главе настоящей работы.

¹ См.: Чижевский Д. Гегель в России. С. 367.

Глава 3. Философия религии начала XX в.: типология и проблематика

Мы переходим к рассмотрению новой исторической и культурной эпохи, тесно связанной с новой философской ситуацией. Эта эпоха известна как Серебряный век русской культуры или Русское религиозно-философское возрождение начала XX в. Разумеется, эти понятия отнюдь не эквивалентны хотя бы уже потому, что первое применяется обычно при описании литературы и искусства, а второе — религии и философии. Тем не менее несомненно прав был В. Вейдле, считавший время от «Чтений о Богочеловечестве» (1878) до «Столпа и утверждения Истины» (1914), «временем не только соприкосновения, но и постоянного «обмена веществ» между философией — и поэзией, литературой, а сквозь нее и всей духовной жизнью страны»¹. Причем расцветом этого взаимодействия, этого, так сказать, «взаимообобщения свойств», Вейдле считает как раз 90-е гг. XIX в. и первое десятилетие XX. Течения собственно-церковные, религиозно-модернистские, общественно-политические, философские, литературные и художественные переплелись здесь столь тесно, что любая попытка абстрагирования какой-либо одной стороны процесса, чтобы не выглядеть «односторонней» в дурном смысле этого слова, необходимо должна учитывать и помнить собственную условность и недостаточность.

В качестве некоторой компенсации указанной трудности может быть сделана попытка положить в основу необходимой для дальнейшего исследования типологии русской мысли данной эпохи некоторый синтетический принцип, учитывающий данное переплетение и его сложность. Поскольку я пишу не историю общественной мысли и не историю духовных движений, а историю философии религии, в основе этой типологии не может лежать ни политический принцип, как это делалось в советское время и часто (и весьма продуктивно) делается теперь², ни религиозный принцип в чистом виде. Мне представляется, что различные течения и направления мысли Серебряного века определяются, прежде всего, различными творческими позициями их представителей, т. е. их пониманием смысла и характера творчества (в том числе, социального), способом обоснования его ценности, общим отношением к

¹ Вейдле В. Русская философия и русский «Серебряный век» // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 68—73, здесь с. 71.

² См., напр.: Колеров М.А. Не мир, но меч: русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902—1909. СПб., 1996; Галлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000.

культуре, пониманием связи религии, культуры и места философии в этих отношениях. Ниже я попробую положить данный принцип в основу классификации наиболее значимых с точки зрения философии религии направлений русской мысли рассматриваемого периода. Но предварительно следует сказать еще несколько слов о границах эпохи.

Разумеется, граница между данным периодом и предшествующим, связанным с деятельностью Вл. Соловьева и его ближайших друзей, представляется весьма размытой. С одной стороны, кн. Е.Н. Трубецкой и Л.М. Лопатин завершали свою философскую деятельность уже в рамках нового положения дел. С другой — определить точно время и место начала Серебряного века (как, впрочем, и любой культурной эпохи) задача нереализуемая и в общем-то праздная. Здесь вполне можно согласиться с Вадимом Крейдом: «Новое движение возникает в нескольких точках и проявляется через нескольких людей, порою даже не подозревающих о существовании друг друга. Итак, ранняя заря Серебряного века занялась в начале 1890-х гг., а к 1899 г., когда вышел первый номер “Мира искусства”, новая романтическая эстетика сложилась и сформировалась...»¹.

Верхней границей рассмотрения я буду в дальнейшем считать приблизительно 1918 г. В этом году о. П. Флоренский прочитал свои «Лекции по философии культа», а о. С. Булгаков опубликовал вслед за главной своей философской книгой — «Свет Невечерний» (1917) — сборник «Тихие думы». В этом году был собран сборник «Из глубины». Прекратило свою деятельность книгоиздательство «Путь», прекратился журнал «Вопросы философии и психологии». В 1917–1918 гг. осуществлял свою деятельность Поместный Собор Русской Православной Церкви, избравший Патриархом св. Тихона. В работе Собора принимали участие многие деятели эпохи. В самом начале 1919 г. умер В.В. Розанов, успев перед смертью выпустить самое пронзительное свое произведение — «Апокалипсис нашего времени». Данный список можно было бы продолжить, ясно, однако, что и здесь однозначность недостижима. Революция не оборвала в одночасье религиозное возрождение, отчасти даже придала ему новый импульс². Однако постепенно формируется принципиально новая религиозная, культурная и философская ситуация, связанная с гонениями на Церковь в России и СССР и вынужденной эмиграцией многих деятелей предыдущей эпохи. Пожалуй, наиболее ясным знаком рубежа эпох выступает здесь знаменитый «философский пароход» 1922 г.

¹ Крейд В. Встречи с Серебряным веком // Воспоминания о Серебряном веке. М., 1993. С. 7.

² См.: Зернов Н.М. Глава 9. Возвращение блудного сына // Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж., 1991. С. 225–258.

Но перейдем к типологии. При описании творческой позиции мыслителя речь, разумеется, должна идти не об эстетике в узком смысле слова, но о типе творческого сознания, специфике понимания творчества и отношения к нему, т. е., фактически, о способе отношения к жизни вообще, проявляющемся в самых разных сферах человеческого существования.

Возьмем за точку отсчета попытку осмыслить становление в 1890-е г. нового типа сознания, предпринятую Д.С. Мережковским в статье «Революция и религия» (1907). Писатель пытается свести здесь воедино факты, относящиеся как к истории литературы, так и к истории религии и общественной жизни. Связывая возникновение этого нового сознания с русским декадентством, он описывает его как явление отнюдь не только (и даже не столько) литературное, но и как (и даже главным образом) религиозное и общественное: «Русские декаденты — первые в русском образованном обществе, вне всякого предания церковного самозародившиеся мистики, первое поколение русских людей, взыскавшее тайны...»¹ Согласно Мережковскому, этот опыт стал возможен лишь благодаря уходу декадентов из общественного движения. Но этот уход сам оказывается событием большого общественного значения, т. к. предвещает грядущее воссоединение мистического (нового религиозного) сознания и политического (что для Мережковского тождественно освободительному, т. е. революционному) движения. Литература (прежде всего поэзия) оказывается хорошим средством выражения нового опыта и новых идей. Однако одного лишь выражения новых мыслей и переживаний было недостаточно. Перед «самозародившимися мистиками» неизбежно встал существенный вопрос о религиозном и политическом самоопределении и самоосмыслении. Речь шла не просто о примыкании к тому или иному «лагерю» или о создании нового, речь шла о гораздо более существенном: об уяснении существа собственной творческой позиции, о понимании смысла, значения, ценности, направленности собственного творчества и творчества вообще, его религиозном и общественном обосновании. Практически одновременно с декадентами с аналогичными проблемами по-своему столкнулись «русские марксисты», как раз тогда же начавшие известный путь «от марксизма к идеализму»².

¹ Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 41–117, здесь с. 100. Под «русскими людьми» здесь подразумеваются, как явствует из контекста, русские образованные люди, или интеллигенция в специфически русском смысле этого слова.

² Этот путь неоднократно описывался и анализировался в литературе с самых разных точек зрения: от чисто религиозной (Н.М. Зернов), до чисто социально-политической (М.А. Колеров).

В этом самоосмыслении, как мне представляется, можно усмотреть определенную логику, развитие которой и повело к становлению некоторого набора творческих позиций. Прежде всего, носители нового религиозного опыта оказывались перед фактом существования рядом с ними мощной и древней религиозной традиции в виде Православной Церкви, с которой они были тесно связаны рождением, воспитанием, культурным самосознанием, воспоминаниями детства. В их сознании возникала проблема соотношения своего опыта с тем, который хранился и передавался в рамках этой традиции. Однако существенной особенностью нового опыта было то, что и в своем фактическом возникновении, и по существу дела этот опыт был тесно связан с переживанием мировой культуры и человеческого творчества как самодовлеющей ценности, как откровения, как пути, соединяющего человека с Богом. Именно это переживание позволило новым мистикам перерасти рамки «интеллигентского» сознания, с его исключительно утилитарным отношением к культуре¹, но оно же сделало весьма проблематичным их отношение к Церкви, к «историческому христианству», как выражался Мережковский. Наряду с отношением к культуре (включавшей в себя и такой аспект, как рациональность) другими «каменьями преткновения» стали темы общественности и самодержавия, а также проблема пола. Все эти три момента объединялись Мережковским в понятие «земли» или «плоти». Видеть в этом последнем понятии только его «эротическую» составляющую, как это делал в свое время А.И. Введенский, и как это делает в настоящее время, например, П.П. Гайденко, представляется неоправданным упрощением проблемы². Более оправдано вести в связи с этим понятием речь об оправдании человеческого творчества в многообразии его проявлений, охватывающем сферы религии, культуры, социума, семьи, частной жизни.

Мое исследование носит исторический характер и не ставит своей задачей решение вопросов об отношении Церкви к творчеству, культуре, политике и полу по существу. Речь идет о том, как представлялась эта проблематика людям начала Серебряного века (т. е. 90-х г. XIX столетия). В тот момент ситуация переживалась ими так, что ставила их перед необходимостью следующего выбора: во-первых, можно было отречься от указанного переживания творчества, культуры, общественности и

¹ Тот же Мережковский отразил этот переход уже в эссе «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893).

² См.: Басаргин А. (Введенский А.И.) «Религиозное обновление» наших дней // Московские ведомости. 1903. № 52, 59, 66, 73, 80, 83, 87, 94; 1904. № 44, 51, 58, 67, 72, 79, 86, в особенности 1903. № 59, где говорится об «астартизме», как характерной черте «обновления», и 1904. № 67, 72, посвященные главным образом обличению розановской «ереси Sexus'a». Ср.: Гайденко П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001, С. 340. Неоправданным анахронизмом представляется так же попытка (П.П. Гайденко предпринимает ее вслед за Розенталь и Эткингом) отождествить тогдашнюю постановку вопроса о поле и современную тему сексуальности, в том числе сексуальной революции (см. там же. С. 371).

полового вопроса и войти в Церковь ценой определенного аскетического усилия, направленного на подавление новых интеллектуальных, культурных, общественных потребностей и запросов¹. Устоявшиеся к концу синодального периода церковные практика и теория принимались здесь, без специального дополнительного исследования, как нечто само собой разумеющееся в качестве единственно возможного образца и нормы. Соответственно, критика религии вообще и христианства в особенности, развернувшаяся в европейской культуре в связи с ее «расцерковлением» начиная с эпохи Ренессанса, достигшая апогея в творчестве русских атеистов и Ницше, с этой точки зрения просто игнорировалась. Она представляла (и, соответственно, объявлялась) как результат злой воли критиков (и/или стоящих за ними демонических сил), нуждающийся не в осмыслении и преодолении, а в простом отбрасывании, отвержении. Это решение было наиболее прямолинейным и в то же время в культурном отношении наименее плодотворным. Оно приносит значимые результаты лишь тогда, когда принимавшие его либо путем самоуглубления, либо в результате частичного восприятия критических аргументов сами приходят к необходимости переосмысления сложившегося в Церкви положения дел². Не решая вопроса о принципиальной правоте или неправоте такого подхода, отмечу только, что духовный путь и творчество представителей направления, возникающего на основе такого решения (имеющие самостоятельный интерес для религиоведов и историков Церкви), по понятным причинам выходят (за указанным только что исключением) за рамки моего исследования³.

Второй вариант подразумевал, при сохранении того же понимания Церкви, отречение от нее во имя культуры, общественности и «естественного» пола. Здесь сохранялось исключительно аскетическое, «духовное» понимание христианства и понимание творчества и культуры как «плоти», как исключительно «мирской» (по отношению к христианству) сферы, нуждающейся, однако, в религиозном осмыслении и оправда-

¹ Подобное успокоение можно было обрести не только в Церкви. Ярким примером может служить здесь А. Добролюбов — поэт-декадент, в какой-то момент оставивший столичную культурную жизнь и ставший послушником на Соловках. Там он, однако, не нашел того, что искал, и в конце концов, после долгих лет страннической жизни, основал свою собственную секту. По крайней мере в данном случае, отказ (может быть, скорее, бегство?) от «культуры» привел к печальным духовным последствиям. (см. о нем: *Мережковский Д. С. Революция и религия. С. 105–110*).

² Наиболее известным объединением мыслителей такого рода являлся кружок М.А. Новоселова.

³ Прямо противоположным этому было течение, оставшееся верным традиционной для интеллигенции критике, точнее, неприятию, религии. В философском отношении оно продолжало традиции радикального позитивизма и материализма 1860–70-х гг. На контр-критику со стороны религиозных направлений его представители реагировали примерно так же, как представители традиционного религиозного сознания на философскую критику религии.

нии. Это решение легло в основу направления, известного как «новое религиозное сознание». Его центром был Петербург. Его представители группировались вокруг таких изданий, как «Мир искусства», «Новый путь», отчасти «Русская мысль» и др., а также вокруг таких институтов, как Религиозно-философские собрания 1901–1903 г., Петербургское религиозно-философское общество (далее — РФО) и т. д. Как удачно резюмировал Голлербах, «петербургские ведущие религиозные философы отличались от московских коллег, по большей части, левыми политическими настроениями, критическим отношением к традиционному православию и склонностью к эстетическому модернизму»¹. Особенно существенно, с моей точки зрения, второе: само провозглашение «нового» сознания подразумевало необходимость как-то определить свое отношение к «старому», т. е. к Церкви, которая уже тем самым с необходимостью превращалась всего лишь в «историческое христианство» (хотя в то же время сохраняла роль своего рода «точки отсчета», по контрасту с которой представители «нового» сознания конструировали саму свою «новизну»). Таким образом, «самозародившиеся мистики» были слишком тесно связаны с церковным мировоззрением и воспитанием, и средой, и просто «нахождением рядом», чтобы иметь возможность его игнорировать². В то же время они, по понятным причинам, не могли игнорировать и ту критику религии, о которой шла речь. Отсюда возникала настоятельная потребность самоосмысления, рефлексии, выстраивания собственной духовной генеалогии, переосмысления истории культуры и истории религии с целью решения проблемы секуляризации культуры, ее, говоря словами Мережковского, «выхождения из церкви», «обмирщения», «раскрещивания». При этом истоки его усматривались в структуре самого церковного сознания, которое, как таковое, оказывалось радикально поставленным под вопрос. Тем самым в составе творчества представителей этого направления неминуемо возникал философский элемент, а в нем на первый план выходили именно философия религии и философия культуры. Но религиозное понимание культуры вело к тому, что вторая так или иначе включалась в первую. Однако этот философский момент ослаблялся другой существенной особенностью данной позиции: предпочтением, которое ее представители отдавали художественному или публицистическому выражению своих идей³.

¹ Голлербах. Указ. соч. С. 361.

² Впрочем, отношение к Церкви в этой среде было весьма различным. Если представители христоцентричного «нового религиозного сознания» в духе Мережковского так или иначе ставили свое дело в преемственную связь с «историческим христианством», то, с другой стороны, многие мыслители (такие, как Н.М. Минский, Г.И. Чулков, А.А. Мейер) проектировали «религию будущего», с точки зрения которой христианство представляло как всего лишь одна из форм религиозной жизни человечества.

³ Вейдле справедливо называет концепцию «нового религиозного сознания» не философской, а литературной идеей (см.: Вейдле. Указ соч. С. 72). Д.С. Мережковский и сам со-

Значительно больших рефлексивных усилий требовал третий вариант, суть которого сводилась к попытке найти то или иное решение проблемы внутри Церкви. Это направление и в то время, и теперь часто называется «неоправославным» или «неославянофильским». Оно всячески подчеркивало свою преемственность по отношению к предшествовавшей философской традиции России: славянофилам, В.С. Соловьеву. Его основным центром была Москва. Его печатными органами — отчасти «Вопросы философии и психологии», «Вопросы жизни», «Московский еженедельник», «Век» и другие издания сходной идейной направленности. Основными институтами: Московское РФО и издательство «Путь». Реализация этого варианта решения указанной проблемы с необходимостью требовала (по крайней мере, так это переживалось самими участниками событий) переосмысления сложившегося церковного понимания данной проблематики. Условием его возможности представлялась деятельность русских мыслителей XIX в., попытавшихся, как мы видели в предыдущей главе, дать христианское решение указанных проблем, исключавшее неоправданную, с их точки зрения, репрессивность в отношении разума, творчества и общественности. Независимо от отношения к конкретным решениям, предложенным их предшественниками, здесь подразумевалось, что сложившееся в синодальной церковной практике (как бы глубоко она ни уходила своими корнями в церковную историю) и в официальном академическом богословии отношение к таким проблемам, как проблема отношений веры и разума, религии и культуры и другим подобным, отнюдь не было единственно возможным. Требовалось, соответственно, выяснение исторических причин их возникновения, прояснение их генеалогии. Они представляли, тем самым, как исторически обусловленные, частично обмирщенные практики, в связи с чем возникал естественный вопрос об их ответственности за произошедшую секуляризацию, за кризисное состояние современной культуры, а вместе с тем и вопрос о положительном значении самой этой секулярной культуры, развернувшейся в ее рамках критики христианства и о путях ее выхождения из кризиса. Необходимость продумывания этих тем опять-таки делала философию религии существенным элементом мышления представителей этого направления, более того, ставила ее в центр их мышления, заставляла их вновь и вновь задаваться указанными вопросами, причем требовала, как уже говорилось, гораздо более основательной их проработки, чем выбор в пользу нового религиозного сознания. Отсюда и го-

знавал эту особенность как недостаточную рефлексивность своей позиции: «Вы совершенно справедливо заметили мой недостаток — “отсутствие философской критики” — отчего у меня происходит иногда большая неясность не столько религиозных понятий, сколько их выражений» (*Мережковский Д.С. О новом религиозном действии: Открытое письмо Н.А. Бердяеву // Мережковский Д.С. Грядущий Хам. СПб., 1906. С. 163–185, здесь с. 165*).

раздо большая систематичность их мышления, предпочтение, которое они отдавали (не чуждаясь и публицистики) серьезным философским и историческим жанрам.

Таким образом, основой различия нового религиозного сознания и неоправославной позиции является отношение их представителей к Церкви. Мыслители, которых я буду в дальнейшем обозначать не очень удачным термином «неоправославные», были сознательно ориентированы на обновление религиозной жизни внутри Церкви, нацелены на поиск ответов на современные вопросы, исходящий из оснований самого церковного сознания. Напротив, представители «нового религиозного сознания» подчеркнуто дистанцируются от Церкви. Необходимо вновь подчеркнуть, однако, что это различие не является чисто религиозным. Прежде всего, оно фиксирует различие творческих позиций мыслителей обоих направлений, которое проявляется затем и в религиозной, и в общественной, и в философской, и в художественной их деятельности.

Указанными вариантами, однако, ситуация не исчерпывалась. Последний подход был связан с задержкой самого выбора. Здесь рефлексивное и в максимально возможной мере непредвзятое исследование всех значимых аспектов ситуации — собственного религиозного и метафизического опыта, культуры и общественности в их сущности и истории, религии и Церкви, в их важнейших определенностях: догмат, миф, культ — предшествовало определению собственной религиозной и творческой позиции. Разумеется, и предыдущие варианты не исключали такого предварительного исследования, даже наоборот, подразумевали его и в большей или меньшей степени покоились на его основании. Но только здесь это исследование приобретало самостоятельную ценность, осознавалось в качестве необходимого условия полноценного духовного становления личности. Ясно, что и здесь темы философии культуры тесно переплетались с темами философии религии, приобретая больший или меньший вес, в зависимости от того, как происходило собственно философское самоопределение того или иного мыслителя: в сторону ли метафизики, неокантианства, феноменологии или других, характерных для той эпохи направлений и школ¹. Собственных институтов представители этого направления, озабоченные в большей мере вопрошанием и исследованием, нежели формулированием идеологических программ, пожалуй, не создали. Они, впрочем, приняли ак-

¹ Именно на этой основе возникла, наряду с религиозной философией, также и новая форма атеистического сознания (как бы религиозная философия наоборот), имевшая опыт культуры, сходный с опытом других направлений Серебряного века, и не связанная с освободительным движением, атеизм которой основывался на своеобразном *метафизическом* опыте, аналогичном опыту М.А. Бакунина и Ф. Ницше (см. выше разделы о Бакунине и кн. С.Н. Трубецком).

тивное участие в создании и работе всех РФО. Их печатными органами были отчасти «Вопросы философии и психологии», отчасти «Логос», «Русская мысль» под редакцией Струве и Франка.

Итак, с точки зрения истории философии религии в России в составе религиозно-философского ренессанса начала XX в. мне представляются значимыми три основные течения: новое религиозное сознание, «неоправославие», философская рефлексия. Все они в равной мере пронизаны общественно-политическим пафосом. Однако этот пафос, столь важный для общей характеристики эпохи, в настоящем исследовании может быть, кроме тех случаев, когда соответствующие темы поднимались в рамках философии религии, вынесен за скобки.

В заключение мне бы хотелось указать здесь еще одну, до сих пор, по-моему, недостаточно оцененную, но очень важную черту рассматриваемой эпохи: ее исключительный динамизм. Взгляды мыслителей постоянно изменяются, эволюционируют, причем меняется, зачастую, и сама направленность этой эволюции. Тем самым, следует сказать, что три указанные позиции определяют творчество тех или иных мыслителей, по большей части, не исключительно, но своими сочетаниями. Они образуют как бы треугольник, внутри которого прочерчивается траектория духовной и творческой биографии каждого мыслителя, в тот или иной момент своей жизни в той или иной мере приближающегося к (или, соответственно, отдаляющегося от) каждой из указанных вершин. Динамизм этот, как мне представляется, не может не учитываться при любой попытке предложить сколько-нибудь значимую типологию русской мысли Серебряного века.

Дальнейшее изложение материала будет, соответственно сказанному выше, поделено на два подраздела: в первом будут представлены типические, с моей точки зрения, для каждой из указанных позиций концепции (ранняя концепция С.Л. Франка — как пример чисто философского подхода, концепция о. П. Флоренского — как пример подхода «неоправославного», концепция В.В. Розанова — как пример рассмотрения религии с точки зрения «нового религиозного сознания»); во втором — ряд наиболее существенных проблем философии религии как они ставились русскими мыслителями конца XIX — начала XX в. Такими представляются мне вопросы о соотношении догмата, религиозного опыта и творчества, о взаимосвязи религии и истории; проблема атеизма; проблематика, связанная с понятием «святое».

А. Типология

С.Л. Франк: между индивидуализмом и универсализмом

Философия С.Л. Франка (1877–1950), будучи вообще одной из наиболее основательных и продуманных в истории не только русской, но и мировой философии, в частности, намечает весьма важные пути как теоретического, так и исторического рассмотрения философских проблем, связанных с пониманием религиозных феноменов. Вместе с тем, сделавшееся уже привычным представление о «плененности» Франка концепцией Всеединства, о дурной «монистичности» его философии¹, о некритическом восприятии им соответствующих интуиций, ведущее к интерпретации его зрелой концепции как «метафизики» в дурном смысле этого слова, закрывает, мне кажется, возможность творческого использования и переосмысления открытых философом в этом отношении перспектив. Представляется, что именно обращение к проделанной мыслителем духовной и творческой эволюции поможет пересмотреть это представление, наглядно продемонстрировав, что концепция всеединства является не предпосылкой мышления Франка, а его результатом. К этому результату философ приходит после длительной умственной работы, заключавшейся в постепенном разрешении противоречий и проблем, связанных с занимаемой им первоначально совершенно иной, индивидуалистической, позицией. Заметим, что и современниками Франк воспринимался как «идеолог индивидуализма, философ-агностик, по крайней мере адогматист», — как назвал его А.В. Карташов, открывая первое заседание Петербургского религиозно-философского общества².

В связи с этим мое рассмотрение будет включать в себя несколько основных моментов. Прежде всего, я обозначу основные контуры позиции раннего Франка, религиозного индивидуалиста, для которого философия религии была лишь частью общего замысла философии культуры, и намечу основные пути, по которым шло изменение этой позиции. Следующим шагом станет экспликация того, как первоначально применялась Франком к проблемам философии религии разрабатываемая им с 1910-х гг., и в особенности в главном его труде того времени — «Предмет знания», концепция «живого знания». В заключение я попытаюсь обо-

¹ См., например: *Зеньковский. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 164; Гайденок. Вл. Соловьев... С. 272–273, 284–285, Евлampeев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 25. Критику этого представления см.: Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М., 2003. С. 116–117.*

² Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. Вып. 1. СПб., 1908. С. 1.

начить место, которое в конце концов заняла философия религии в системе, созданной философом в зрелые годы, когда на первый план в его творчестве выходят концепции Всеединства и Богочеловечества. Однако подробное рассмотрение этого периода, достигающего кульминации в главном философском труде Франка — «Непостижимое», равно как и более поздних работ, в которых уточнялись и развивались достигнутые здесь результаты, в задачи данного изложения не входит.

Философия религии и философия культуры

Нельзя не заметить, что эволюция, которую претерпели философские взгляды С.Л. Франка, в особенности выразилась именно в его философии религии. Ни его детская религиозность (описанная им в воспоминаниях явно не без влияния его собственных позднейших концепций¹), ни его отношение к религии марксистского периода («я действовал как загипнотизированный, как бы во сне», — писал он об этом периоде в тех же воспоминаниях²) не могут стать предметом настоящего исследования. Я начну свое рассмотрение с того периода философской активности Франка, который он сам связывал с идеей «философии культуры» и который нашел свое выражение в первом по времени сборнике его статей «Философия и жизнь» (1910), а также в написанных совместно с П.Б. Струве «Очерках философии культуры» (1905) и ряде других работ. Философия культуры — центральный замысел Франка этого периода, остальные философские дисциплины подчинены ему так же, как их предметы подчинены самой культуре. Философия религии не исключение, и религия рассматривается здесь как часть или аспект культуры, хотя и важнейший: культура должна быть обоснована именно религиозно и только религиозно она может быть обоснована³. Что же понимает Франк под культурой и под религией и как он мыслит их соотношение?

«Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. В сознании человечества живет ряд вечных идеалов — истина, добро, красота, святость, — подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное»⁴. Можно сказать, что посте-

¹ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 44, 53.

² Там же. С. 46.

³ См., напр.: Франк С.Л. Религия и культура // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 530.

⁴ Франк С.Л., Струве П.Б. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 43. См. также статью Франка в «Вехах» — «Этика нигилизма» (1909), где это определение дается уже в несколько уточненном и трансформированном виде: культура определяется здесь «как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей» (Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 177).

пенное выявление и стремление к снятию противоречий, заложенных в этом, неокантианском по сути, определении культуры, и составило основную движущую силу последующей эволюции Франка. Из этих противоречий два обращают на себя особое внимание: между абсолютным характером ценностей и их созданностью и между подразумеваемым здесь сугубо личным характером творчества и «духовно-общественным бытием», в котором оно реализуется. Опираясь на неокантианство Виндельбанда и Зиммеля теоретически, в плане духовного настроения это понимание культуры опирается на пафос эпохи Возрождения и философии Ницше, истолкованной в духе «гуманистического индивидуализма»¹. Неокантианский трансцендентализм оказывается хорошей теоретической базой для этого индивидуализма. В статье «О критическом идеализме» (1904) второе непосредственно следует из первого: «Так как только в личном сознании нам дана трансцендентальная сфера, иначе говоря, т. к. личное сознание есть единственная точка, в которой эмпирическая действительность скрещивается с иными, превосходящими ее по духовно-нравственному значению моментами жизни, то носитель этого сознания, личность, есть единственная форма живого воплощения нравственности, единственная доступная нам конкретизация абсолютного. Все идеалы, каково бы ни было их содержание, суть свободные творения личности, которая в качестве их творца и носителя суммирует в себе всю их моральную ценность»².

Святыня как ценность и осуществляемое в свете этой ценности религиозное творчество стоят в одном ряду с другими ценностями и другими видами творческой активности человека. При этом культура в таком понимании (даже в аспекте ценности святыни) оказывается достаточно всеобъемлющей (или расплывчатой), чтобы вместить на равных правах «языческую Венеру и христианскую Мадонну», «религиозное упоение» и «безбожие непокорной... человеческой мысли»³. Такое понимание

¹ Франк, Струве. Указ. соч. С. 62. Знакомство с философией Ницше сыграло чрезвычайно большую роль и в духовном, и в философском становлении Франка. Как позже, в воспоминаниях о П.Б. Струве, писал он сам: «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот...: мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни» (Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное. С. 411). Однако для Франка (как и для, например, Л. Шестова) Ницше был не столько критиком христианства, сколько человеком, «заново поставившим проблему религии» (там же). Франк, таким образом, никогда не был «ницшеанцем» в расхожем смысле этого слова. Уже в первой своей философской статье (1903), как раз посвященной истолкованию этики Ницше, он вступает на путь пересмотра наследия немецкого философа. Прежде всего, это касается именно философии религии: как мы увидим дальше, пытаюсь осмыслить этот феномен, Франк явно ищет такое его понимание, которое преодолевает ницшеанскую критику.

² Франк С.Л. О критическом идеализме // Назарова. Указ. соч. С. 193.

³ Франк, Струве. Указ. соч. С. 48.

культуры предопределяет и соответствующее себе понимание религии¹. В этом понимании Франк следует новоевропейской традиции, связанной с понятием «естественной религии», которая в разных культурных контекстах и обстоятельствах использовалась как для критики, так и для апологии религии вообще и христианства в особенности. Следует заметить, что, несмотря на проделанную эволюцию, в частности несмотря на превращение из «критика» в «апологета», Франк в целом на всем протяжении своего творчества оставался верным именно такому пониманию сущности религии.

В основе религии лежит, по Франку, не подлежащая теоретическому обоснованию (но в то же время и теоретическому опровержению) вера, понимаемая как «первичный факт внутреннего опыта». Следуя в значительной мере «Речам о религии» Шлейермахера, Франк сопоставляет эту веру не с содержанием конкретных религиозных догматов, но с «чувством», «ощущением», «интуицией», «настроением». Его содержание весьма неопределенно. Оно состоит в том, что «конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т. е. вытекают из природы абсолютного»². Это «настроение» по существу своему не допускает догматической фиксации, но именно благодаря этому «релятивизму» оно открывает простор для религиозного творчества: допускает неопределенно широкий диапазон метафизических гипотез и религиозных переживаний.

На первых порах Франк истолковывает эту концепцию Шлейермахера, вопреки интенциям самого немецкого богослова, критически. Соглашаясь с Гюйо, он противопоставляет этому религиозному чувству, как основе подлинной религиозности, преходящие, внешние, исторически отжившие моменты любой религии: миф, догмат, культ. Миф понимается здесь Франком как ошибочное объяснение действительности, догмат — как фантастическое верование, самой своей формой сковывающее свободную мысль и метафизическое творчество, культ — как «неизменяемый обычай, которому приписывается чудодейственное влия-

¹ Следует заметить, что Франк был превосходно знаком с основной литературой по проблемам философии религии — как современной ему, так и предшествующей. В начале XX в. он выступает как переводчик, редактор переводов, автор рецензий и статей о Спинозе, Шлейермахере, Ницше, Виндельбанде, Зиммеле, Когене, Джемсе, Гюйо, Бутру и т. д. По отдельным замечаниям видно, что он был хорошо знаком с полемикой вокруг модернизма в тогдашнем католицизме. Нет нужды говорить, что он хорошо ориентировался и активно участвовал и в обсуждении соответствующей проблематики в русской мысли. Однако, как видно из рецензий и полемических выступлений, он не мог отождествить свою позицию ни с «неоправославием» Флоренского, Булгакова, Эрнста, ни с «новым религиозным сознанием» Д. С. Мережковского, ни с «мистическим анархизмом» Г. И. Чулкова, ни с неокантианством редакции «Логоса»: все они представляются ему чрезмерно «догматическими».

² Франк С. Л. Культура и религия // Франк С. Л. Русское мировоззрение., СПб., 1996. С. 567.

ние на ход вещей»¹. Эти элементы всех догматических религий Франк считает отживающими свой век и не соглашается с Гюйо только в вопросе о сроках: «Переход от догматической религии к религиозному индивидуализму предполагает мучительно трудное дело коренного перевоспитания человеческой души»².

Здесь выявляется основная, по Франку, социальная функция религии: примирение с жизнью. Он признает, что указанные особенности догматической религии позволяют ей выполнять эту функцию лучше, чем это возможно для религиозности нового типа. Однако, именно в силу того что догматы прежней религии сформулированы в виде определенных, не подлежащих пересмотру суждений о реальности, она наталкивается на неразрешимую для нее проблему примирения веры и разума. Для Франка речь идет при этом не просто о новом знании, несовместимом с теми или иными традиционными догматами, но о новом качестве метафизической потребности человека, его «интеллектуальной совести», которая требует свободного и вместе с тем критичного по отношению к самому себе метафизического творчества, парадоксальным образом сочетает веру со скептическим релятивизмом³.

В этом столкновении выявляется инородность указанных элементов догматической религии по отношению к естественным истокам религиозности в собственном смысле. Удовлетворяя «практическим, моральным, эстетическим и эвдемонистическим мотивам»⁴, догматическая религия оказывается вместе с тем препятствием для реализации самой религиозной потребности.

С наибольшей резкостью это противопоставление выражено в рецензии на сборник «Свободная совесть» (1906), участники которого попытались дать христианское обоснование этой идее, в духе концепций Вл. Соловьева и Б.Н. Чичерина. Франк говорит здесь буквально следующее: «Нет, быть может, ничего, что так решительно противоречило бы по существу догматической вере в авторитет, как истинная религиозность, подлинная способность к сокровенному, если угодно, “мистическому” восприятию величайших загадок мироздания и к их потустороннему религиозному разрешению. Величайшим разрушителем всяких авторитетов и всякого догматизма является человеческая совесть, вскрывающая последние глубины жизни и не мирящаяся ни с чем, что не уяснено ее собственным свободным взором. Работа религиозной, как и философской мысли — интуитивного, как и рационального духовного творчества — тем и ценна, что она есть разрыв со слепыми традициями, пересмотр всех ходячих понятий и верований перед высшим трибуна-

¹ Франк С.Л. *Философия и жизнь*. М., 1910. С. 322.

² Там же. С. 326.

³ Франк С.Л. *Культура и религия*. С. 567.

⁴ Франк С.Л. *Философия и жизнь*. С. 325.

лом свободной совести — свободная переоценка всех ценностей. Пробуждение религиозных и философских запросов означает, прежде всего, углубление и укрепление личного сознания, отыскание в собственной душе последних корней духовного и нравственного мирозерцания¹.

Этот отрывок может рассматриваться как апогей «религиозного индивидуализма». Франк пытается представить здесь концепцию естественной религиозности, противостоящую «догматизму» исторической религии и тем самым преодолевающую ницшеанскую критику христианства. Именно работа религиозной мысли должна произвести провозглашенную немецким мыслителем «переоценку ценностей». Тем самым и Ницше (что бы он сам ни думал по этому поводу) оказывается религиозным мыслителем, не отрицающим религию, но производящим революцию внутри самого религиозного сознания.

Эта переоценка проявляется, в частности, в становлении «нового нравственного сознания», вырастающего из потребности «преодолеть тот строгий дуализм между добром и злом... который лежит несомненно в основе исторического христианства», при принятии которого Бог оказывается «партией в споре двух враждебных сил». В такой постановке вопроса христианство неизбежно переходит в «манихейзм», а проблема теодицеи оказывается неразрешима².

Интересно, что с этих же позиций Франк критикует и другие направления русской мысли того времени, например «новое религиозное сознание» Д.С. Мережковского и Д.В. Filosofova, а также идеи Н.А. Бердяева. Соглашаясь с указанными авторами в признании религиозной ценности культуры и необходимости ее религиозного обоснования, в том числе таких ее сфер, как наука, мораль, политика, Франк в то же время полагает, что избираемый ими (и большинством русских мыслителей того времени) путь этого обоснования неэффективен и в действительности ведет к поглощению этих сфер религией, с одной стороны, и к обмирщению самой религии — с другой. Причину этого Франк усматривает в сохранении ими догматического характера веры, в конечном счете — в сохранении в религии принципа авторитета, со всей, необходимо присущей ему, репрессивностью³. В результате возникает своего рода религиозный рационализм, который, «приближая и упро-

¹ Франк С.Л. О свободной совести // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 527–528.

² Записки... РФО. Вып. 1. С. 23–24 (в этом небольшом выступлении Франка по поводу доклада А.С. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании» в чрезвычайно концентрированном виде представлен целый ряд тем, волновавших его на протяжении всего дальнейшего философского пути).

³ Франк С.Л. Религия и культура // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 531, 534–535. Признаваемая Франком высокая ценность рациональности не позволяет отождествить его позицию с «мистическим анархизмом» Г.И. Чулкова и другими подобными концепциями.

щая небесное, ослабляя принципиальную грань между верой и разумом, приводит к поглощению религией всех остальных форм духа и жизни»¹.

Однако постепенно в воззрениях Франка намечаются перемены. Определяющим здесь следует считать, по-видимому, влияние Гете, знакомство с творчеством которого в 1908 г. заставило его приступить к пересмотру прежнего субъективизма². Первоначально присущий Франку радикальный индивидуализм заменяется более взвешенной позицией. Уже в веховской статье Франк заменяет «религиозный индивидуализм» «религиозным гуманизмом»³. В рецензии «К характеристике Гете» он высказывает убеждение, что «беспристрастное и всестороннее конкретное уяснение бытия всегда дает нам картину единства множественности, слитности разрозненного, универсальной связи обособленных элементов»⁴. Индивидуализм и универсализм предстают здесь как односторонности, которые «принуждены или насиловать реальность, или же непоследовательно смягчать свои выводы»⁵. Здесь легко узнается будущая проблематика «Предмета знания».

Впрочем, с точки зрения философии религии важнее производимая также с помощью Гете переоценка другой антиномии — антиномии природы и культуры. Именно Гете помогает Франку продумать их соотношение более последовательно, исходя из постулата: «кто не видит природы всюду, тот нигде не видит ее как следует». Для Франка это значит: «природа есть все, и вне и помимо природы нет ничего»⁶. Приложенная к сфере культуры и религии эта максима предполагает отказ от противопоставления естественного — неестественному, личности — традиции, естественной религии — догмату, мифу и ритуалу, которые оказываются «естественными» в неменьшей степени, чем религиозное чувство, как таковое. Этот пересмотр влечет за собой немедленные следствия. В небольшой статье-рецензии «Штирнер и Ницше в русской жизни» Франк противопоставляет двух немецких мыслителей: «Нигилистическому индивидуализму Штирнера противостоит творческий и верующий (т. е. религиозный. — К.А.) индивидуализм Ницше»⁷. Тут же, однако, выявляется необходимость пересмотра индивидуализма вообще: «Предстоит не только перестройка индивидуализма, но и некоторого рода принципиальное преодоление его или открытое

¹ Франк С.Л. Новая книга Н.А. Бердяева // Русское мировоззрение. С. 585.

² Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 73. См. также Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... С. 465—466.

³ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. С. 199.

⁴ Франк С.Л. Философия и жизнь. С. 365.

⁵ Там же. С. 364.

⁶ Там же. С. 358.

⁷ Там же. С. 373.

признание необходимо ограничивающих его универсалистических мотивов»¹.

Меняется, точнее, колеблется и представление о соотношении религии и науки. Скептический релятивизм, который представляется как бы естественным союзником индивидуализма, при проявлении стремления к универсализации оказывается весьма опасным союзником: «...разрушая науку, он колеблет и объективность религиозных мнений»². Поэтому, различая научную истину и догмат по их природе, Франк, тем не менее, стремится к согласованию их содержаний. Важным шагом в этом направлении было бы, с его точки зрения, научное (точнее, философское) обоснование витализма и телеологии. Тем самым на повестке оказывается вопрос об объективном познавательном значении религиозной истины, т. е. догмата.

Все это подготавливает более решительные изменения и в религиозном мировоззрении Франка, и в его философии религии. В личном плане это делает для него, еврея с радикальным политическим прошлым, возможным принятие в 1912 г. христианства. В теоретическом плане это вначале ведет к пересмотру и более углубленному рассмотрению ряда проблем философии религии в связи с разрабатываемой в это время концепцией «живого знания», а затем (уже в эмиграции) принципиально меняет положение философии религии как дисциплины в системе его мысли: из одного из разделов философии культуры она становится центральной философской наукой, сводящей воедино и обосновывающей достижения гносеологии, онтологии, антропологии, социальной философии³.

Религиозный опыт в контексте концепции «живого знания»

Концепция «живого знания» как вариант интуитивизма формируется у Франка в конце 1900-х — начале 1910-х гг. в связи с исследованием функций и возможностей художественного познания в творчестве Гете (1910) и Тютчева (1913). Одновременно в ряде статей разрабатываются чисто гносеологические и онтологические аспекты концепции, которая

¹ Франк С.Л. Философия и жизнь. С. 374.

² Там же. С. 381.

³ Этот переход был от-refлектирован самим Франком в известной работе «Крушение кумиров» и определенным образом отразился во всех его последующих работах. О духовной и теоретической эволюции Франка см. мою статью: Антонов К.М. Проблема религиозного обращения в творчестве С.Л. Франка // Религиоведение. 2002. № 4. С. 39–51. Отсылая к ней читателя, я считаю возможным в данной статье сосредоточиться уже на чисто теоретических аспектах этой эволюции. Отмечу только, что одним из этих павших кумиров неслучайно оказался «кумир культуры»: «Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие «культуры» как общего комплекса достижений человечества... разложилось на наших глазах, и нам уяснилась его сложность, противоречивость и несогласованность» (см.: Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. С. 142).

находит свое окончательное оформление в первом фундаментальном философском труде философа — «Предмет знания» (1915). Коррелировавший с первоначальным индивидуализмом Франка неокантианский трансцендентализм здесь окончательно уступает место базовой теоретической концепции — онтологическому реализму. Согласно новой концепции, отвлеченному знанию о предмете, сформулированному в понятиях, необходимо предшествует «живое знание», т. е. обладание предметом в целостном переживании его, своего рода непосредственный онтологический контакт с ним. Это переживание, «знание в форме бытия», металогично и содержательно всегда богаче соответствующего предметного знания, представляющего собой не что иное, как некоторую его схематизацию¹. Тогда же Франк впервые пытается применить концепцию живого знания к философии религии в статьях, посвященных идеям В. Джемса и Ф. Шлейермахера, написанных параллельно с подготовкой «Предмета знания», соответственно в 1910 и 1911 гг.

Полемически данные статьи направлены против характерной для эпохи Просвещения рационализации религии, сводящей ее к той или иной системе церковных догматов, которая затем либо отрицается «во имя точного положительного знания», либо утверждается как некоторая сверхрациональная, но в то же время претендующая на уникальную истинность метафизическая теория, подчиняющая себе все остальные формы и стороны духовной жизни². В преодолении этих рационалистических предрассудков Франк усматривает основную заслугу Шлейермахера и Джемса. Они не просто сделали невозможным для интеллектуально-честных мыслителей огульное отрицание религии³, но коренным образом изменили и представление о ее сущности и путях ее познания. Религию теперь можно определить как «далекое от всяких рассуждений и умствований непосредственное переживание, особый, захватывающий эмоционально-волевою сферу, мистический опыт, который, подобно всякому опытному познанию, несет очевидность в самом себе и

¹ Анализ этой концепции Франка см.: Назарова. Указ. соч. С. 129–140.

² Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Живое знание. Берлин. 1923. С. 13. Против моралистического рационализма в религии направлена небольшая статья-рецензия: Франк С.Л. Религиозная философия Г. Когена // Русская мысль. 1915. № 12. С. 29–31 (вторая пагинация).

³ В связи с этим Франк формулирует оригинальное и продуктивное понимание «свободомыслия»: «Свободомыслие в своем истинном значении есть понятие формальное; оно означает непредвзятость, бесстрашие и честность мысли, способность видеть и высказывать истину, противоречащую предрассудкам и вкусам общественного мнения. Свободомыслие есть выражение того драгоценного и редкого фактора духовного прогресса, который Ницше прославил под названием интеллектуальной совести». Если в статье «Свободная совесть» этот принцип использовался Франком в целях критики традиционной религиозности, то теперь он становится инструментом критики этой критики. Следует, впрочем, заметить, что речь здесь идет скорее о смене акцентов, чем о принципиальной перемене позиции.

с точки зрения самого переживающего его сознания не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания»¹. Отсюда и интуитивистский вариант «оправдания» религии: «не путем дополнительного отвлеченного доказательства ее истин, а путем уяснения первичности и философской законности ее источника знания»². Основной проблемой философии религии Франк признает теперь проблему «своеобразного совмещения субъективного и объективного начал в религиозном переживании»³. Это своеобразие состоит в том, что «в религии интересен не объект, отрешенный от сознающего и чувствующего субъекта, а неразрывная связь того и другого»⁴. Таким образом, истины религии — догматы — даны не через мышление, как научные истины, а через чувство, и потому эти два основных вида знания не могут противоречить друг другу. При этом Франк подчеркивает, что слово «чувство» в данном случае не вполне тождественно обычному пониманию эмоциональности: «Подлинный смысл отождествления религии с чувством состоит у Шлейермахера в том, чтобы охарактеризовать ее как жизнь, как сознание, неотделимое от полноты переживания... возвышающееся над областью теории и практики и образующее их единство»⁵. Кроме того, религиозным является отнюдь не всякое эмоциональное знание, но главным образом «непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него»⁶.

Это понимание религии ставит ее в особое положение в человеческом мире и порождает новые проблемы. Прежде всего, Франк, как и раньше, отличает собственно религиозную жизнь от религиозного знания и религиозной практики. То и другое возникает лишь при соприкосновении религии, как таковой, с соответствующими аспектами человеческой жизни в целом. Это противопоставление, однако, в отличие от прежней позиции Франка, лишено негативности. Переход религии в «инобытие» предстает здесь как нечто «естественное», в указанном выше смысле. С этой точки зрения Франк уточняет понятие догмата: «Догматы суть только символические фиксации в рефлексии своеобразного жизненного содержания религиозного сознания, нужные для отвлеченного уяснения этого содержания и сообщения его другому»⁷. Здесь же вновь и в более сложной постановке возникает и другая уже известная нам проблема — проблема взаимоотношения религии и культуры: «Ре-

¹ Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Живое знание. С. 13.

² Там же. С. 23.

³ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Франк С.Л. Живое знание. С. 100.

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же. С. 99.

⁶ Там же. С. 92.

⁷ Там же. С. 99–100.

лигия, будучи сама по себе верховным и абсолютным началом духовной жизни, должна быть вместе с тем все же понята как одна из функций духа, не стесняющая остальных его отправлений и не сливающаяся с ними; эту трудную проблему иерархии духовных сфер, органической неразрывности и вместе дифференцированности функций духовной жизни»¹ отчетливо сознавал уже Шлейермахер, и дальнейшие исследования Франка в области философии религии направлены именно на ее решение. С его точки зрения, Шлейермахер указал возможность такого подхода к религии, при котором она не редуцируется ни к какой иной сфере человеческой жизни и даже сохраняет свое главенство по отношению к этим сферам, но так, что свойственная многим традиционным (и новым, впрочем, также) религиям репрессивность оказывается лишь исторически преходящей и по сути неадекватной существу религии формой духовности. Однако при этом Франку, как и Шлейермахеру, по крайней мере на первых порах, приходится принести в жертву общезначимость религиозных истин. Религиозная истина настолько связана с личным самосознанием каждого, переживающего ее, что, согласно Шлейермахеру, «в религии вообще нет заблуждений». Как резюмирует его персоналистические взгляды Франк, «индивидуальность, личное самосознание человека, есть та точка в нем, через которую он глубже всего связан с истинным и бесконечным бытием и точнее всего отражает его»².

Место философии религии в системе зрелого Франка

Итак, на смену прежнему индивидуализму приходит представление о Всеединстве — сложной взаимной переплетенности и соотнесенности между собой всех элементов и аспектов бытия и человеческой жизни, структура которого наиболее точно была определена Франком в «Непостижимом» как «антиномистический монодуализм»³. Однако индивидуализм, точнее, персонализм, как мы только что видели, при этом

¹ Франк С.Л. Личность... С. 99–100.

² Там же. С. 105.

³ Этот термин встречается в «Непостижимом». В «Предмете знания» ему соответствует понятие «исконное двуединство». Так же как О.А. Назарова, я полагаю, что мнение ряда исследователей творчества Франка, будто термином «монодуализм» последний лишь «прикрывал» имманентно присущее его творчеству и концепции всеединства вообще стремление к монизму, не имеет достаточно веских оснований в текстах Франка. В основе этого мнения, мне кажется, лежит вснаучное по своим мотивам стремление продемонстрировать несовместимость философии Франка и того, что представляется этим исследователям «православным мировоззрением». См., напр.: *Евлампиев И.И.* История русской метафизики... Т. 1. С. 347; *Гайденок П.П.* Вл. Соловьев... С. 284. Следует заметить также, что вопреки мнению этих и других исследователей (особенно В.В. Зеньковского), концепции монодуализма и всеединства, будучи действительно своего рода ключами к системе Франка, не являются, тем не менее, неотрелектированными предпосылками этой системы, о чем свидетельствуют два обстоятельства. Во-первых, они явились результатом дол-

отнюдь не исчезает. В рамках холизма он получает даже более глубокое обоснование, приводящее Франка впоследствии к идее богочеловечества, в свернутом виде содержащейся уже в приведенной выше цитате. Сочетание этих принципов должно, на мой взгляд, рассматриваться как основополагающая интуиция, выражению которой посвящает Франк в зрелый и поздний периоды своего творчества все свои интеллектуальные усилия. Антиномистическое, а потому сверхрациональное, сочетание единства и раздельности, различенности и взаимопроникновения, оказывается здесь фундаментальным структурным принципом и одновременно методом описания бытия, отношений его сфер и элементов между собой, их собственного внутреннего устройства, их отношения к Абсолютному бытию. Именно на этом фоне проясняется основополагающее для человеческого бытия двусединство «Бог-со-мной», подлежащее описанию как в рамках философской антропологии¹, так и в рамках философии религии², с соответствующими импликациями для других философских дисциплин.

Суммарно ход мысли Франка можно описать приблизительно следующим образом. В трех основных для его системы онтологических сферах: предметном бытии, внутреннем мире человека, социальном бытии — собственно познавательное отношение оказывается возможным благодаря более фундаментальному, дорефлексивному отношению субъекта к бытию, которое Франк определяет как отношение «живого знания». Тем самым и само бытие в каждом из трех случаев оказывается как бы двуслойным: раскрывающаяся в предметном знании сфера определенностей, предстоящая субъекту как некоторый объект, опирается на переживаемую в позиции «живого знания» сплошность, целостность данной сферы, в которую субъект ощущает себя включенным. Этот фундаментальный опыт принципиально не может быть исчерпан никакой, сколь угодно богатой, системой предметного знания, поскольку всегда содержит в себе элемент «непостижимого». В свою очередь, каждая из указанных целостностей оказывается не чем иным, как специфическим для каждой сферы проявлением Абсолютного бытия. В предметном бытии оно открывается как исток его исконного двусединства, в сфере субъективности — как основа духовной жизни, в социальной сфере — как Богочеловеческое соборное единство Церкви, не в специальном богословском, но в социально-философском ее понимании, как «божественного начала в общественном объединении людей»³. Тем самым, открывается специальная предметная сфера философии религии: познание предметного процесса становления мысли философа и, во-вторых, введение их в ход рассуждений всякий раз специально обосновывается.

¹ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 205–212.

² См.: Франк С.Л. Непостижимое // Соч. С. 505–509.

³ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 93.

ного мира, самопознание, освоение социальной действительности существенно содержат в себе скрывающийся в отношении «живого знания» религиозный элемент, указывающий на сферу Абсолютной реальности, обосновывающую все свои частные, своеобразные проявления.

Таким образом, подобно тому как эстетика была некогда «замковым камнем» «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга, в зрелой системе Франка эта роль безусловно принадлежит философии религии. Ни онтология, ни теория познания, ни антропология, ни социальная философия не могут претендовать на этот статус, несмотря на то что во всех этих областях Франку принадлежат выдающиеся достижения. Причина этому проста: все они либо служебны по отношению к этой основной теме (независимо от того, сознавал ли это с самого начала сам философ или нет), либо производны от нее. Философия Франка вполне заслуживает названия «религиозной» именно в том смысле, что философия религии играет в ней эту специфическую роль: все части воздвигаемой мыслителем философской системы как бы подводят к ней для того, чтобы в ходе разработки ее особенной проблематики получить, как выразился сам философ, «более зрелую и углубленную формулировку»¹.

Помимо отдельных статей и брошюр философии религии посвящены, целиком или частично, три большие работы Франка. Центральное место принадлежит здесь его философскому шедевру «Непостижимое» (1939), где мы имеем дело с попыткой объективно-научного исследования данной проблематики. В плане личного исповедания веры та же проблематика присутствует в апологетических очерках «С нами Бог» (1945 г., на русском языке опубликовано посмертно, в 1964-м). Наконец, последняя философская работа Франка «Реальность и человек» (1949 г., опубликовано также посмертно, в 1956-м) может рассматриваться как более или менее удачная попытка совместить оба начала — объективное и личное, причем возможность такого совмещения для самого Франка отнюдь не была чем-то само собой разумеющимся.

Итак, отношение человека к Абсолютной реальности является также прежде всего опытом, а не знанием. Указанные выше тенденции, присущие уже ранней мысли Франка: идея естественной религии, стремление к синтезу индивидуализма и универсализма, — получают в его позднем творчестве всестороннее обоснование и разработку, однако теперь они звучат скорее апологетически, чем критически. На основе представления о религиозном опыте как основе религии и источнике религиозного знания Франк осуществляет переосмысление таких фундаментальных категорий религиозной мысли, как «вера», «откровение», «авторитет» и др. При этом хотелось бы особо отметить: то, что кому-то может пока-

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 4.

заться модернизацией христианства, кому-то ненужной консервацией отжившей лексики, а кому-то возвращением к подлинным истокам веры, прежде всего (и в этом его настоящая ценность) является по возможности непредвзятым исследованием определенных форм человеческого опыта и вместе с тем поиском адекватного языка для описания опыта собственного.

Традиционный вопрос о соотношении веры и разума получает здесь новую постановку, в которой критика Франка со стороны мысли, готовой осудить философию, исходя из богословских оснований, уже предусмотрена¹: каким образом личные данные религиозного опыта («живое знание»), которые, по сути, вообще не подлежат никакой оценке, превращаются в общеобязательные догматы, которые уже могут оцениваться по шкале ортодоксия — ересь? Как с этими догматами соотносится далее общезначимое знание рациональной теоретической философии, оцениваемое по шкале истина — ложь?

Тем не менее, то обстоятельство, что Франк, прошедший школу и марксистской, и ницшеанской критики религии, счел в конце концов язык христианской веры адекватным средством для решения этих проблем, было, безусловно, не случайной прихотью и не данью традиции, а обоснованным и ответственным решением, принятым философом в результате длительной духовной и интеллектуальной работы.

Феноменология, герменевтика и диалектика в теодицее и антроподицее о. П. Флоренского

Философия религии о. П. Флоренского будет рассмотрена здесь как вполне типичный, к тому же наиболее яркий и разработанный в рамках рассматриваемого периода пример «церковно-ориентированной» концепции. Приняв с первых годов XX в. активное участие в становлении русского религиозно-философского ренессанса и всей культуры Серебряного века, восприняв проблематику нового религиозного сознания, Флоренский, тем не менее, сделал решительный выбор, обратившись в поисках решения этих проблем к сознанию Церкви².

Однако вопрос о вкладе о. Павла в православное богословие, равно как и часто обсуждаемый на крайне поверхностном уровне и в негативном ключе вопрос о его личной «церковности», я, в рамках данной

¹ См. известное: *Франк С.Л. Письмо к другу // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 88–95.*

² См.: *Иванова Е.В. Флоренский и символисты. Жизненные и творческие пересечения // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / Сост., коммент. Е.В. Ивановой. М., 2004. С. 7–16; Джагарова Г.М. Истина имени во имя истины: тема имени в творчестве П.А. Флоренского. М., 2005. С. 71–72; Андроник (Трубацев), игумен. Обо мне не печальтесь...: Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.*

работы, хотел бы оставить за пределами рассмотрения¹. Для их адекватного решения представляется необходимым исследовать проделанную им предварительную философскую работу, связанную с переосмыслением основных религиозных представлений и богословских понятий. Потребность в таком переосмыслении с большей или меньшей силой ощущалась в конце XIX — начале XX в. практически всеми русскими мыслителями. Особенность Флоренского, как и целого ряда близких ему представителей «неоправославного» или «неославянофильского» направления (С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, А. Ельчанинов, В. Свенцицкий, С.М. Соловьев, отчасти Вяч. Иванов и Н.А. Бердяев), а также таких консервативных мыслителей старшего поколения, как М.А. Новоселов, Кожевников и т. д., заключалась в том, что это переосмысление принципиально мыслилось ими (вслед за славянофилами прежде всего) как внутрицерковное дело, необходимое для восстановления религиозной значимости церковного богословия, утерянной в результате проникновения секуляризационных процессов в саму церковную среду². Мне представляется, что, оценивая творчество мыслителя, невозможно игнорировать этот, сыгравший огромную роль не только в его личном духовном становлении, но и в формировании интеллектуального облика эпохи, которой он принадлежал, в целом, аспект его самосознания. Вместе с тем следует заметить, что убедительность всем рассуждениям о «церковности» или «нецерковности» Флоренского (как и любого другого мыслителя) могла бы придать лишь систематическая, своей основательностью превышающая таковую книги «Столп и утверждение Истины», экспликация понятия «церковность», учитывающая, в том числе, ее существенную историчность, собственную ограниченность и допускающая релевантную проверку.

Именно указанный выше «предварительный» аспект мысли Флоренского, относящийся главным образом к сфере философии религии, и станет здесь предметом моего внимания³. Первоначально я остано-

¹ Анализ истоков отечественного «флоренскоборчества», осуществленный Е.И. Ивановой в 1992 г., в целом, сохраняет свое значение и для настоящего времени (см. *Иванова Е.И. Наследие о. П. Флоренского: а судьи кто?* // Вестник РХД № 165. Париж; Нью-Йорк; М., 1992. С. 121–138).

² Ср., например, фразу Флоренского: «Наша догматическая система представляется настолько скучной, что с нею не находят даже времени полемизировать» (см.: *Флоренский П.А. Догматизм и догматика* // *Флоренский П.А. Соч.*: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 558).

³ Различные аспекты философии религии Флоренского так или иначе затрагивались уже в рецензиях на его наиболее известное сочинение «Столп и утверждение Истины» (1914), прежде всего в рецензии кн. Е.Н. Трубецкого (см.: *Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума* // *Флоренский: pro et contra*. СПб., 2001. С. 283–313). Начиная с 1970-х гг. постепенно разворачивается изучение творчества Флоренского (в самиздате «выходит» известная работа С.С. Хоружего). Упомяну следующие работы, имеющие значение для философии религии: *Свиридов И. Гносеология св. П. Флоренского* // *Богословские труды*, М., 1986; *Управителей А.Ф. К будущему цельному мировоззрению* (Религиозное

люсь на формировании методологических принципов и общего подхода Флоренского к религиозной проблематике в работах начала XX в., затем — на применении этих принципов в первой большой работе мыслителя «Столп и утверждение Истины» и, наконец, на их реализации в цикле лекций по «Философии культа».

Проблема метода в философии религии в раннем творчестве о. П. Флоренского

Итак, прежде всего попытаемся проследить формирование методологии Флоренского (по крайней мере некоторых ее существенных аспектов) в его ранних работах.

Уже в статье «О суеверии и чуде» (1902) Флоренский использует метод, который, по словам А.Т. Казаряна, «с полным на то правом мог бы называться феноменологическим»¹. Эта аналогия подробнее была развита М.А. Пылаевым². Я позволю себе несколько уточнить его соображения.

Наиболее характерное для феноменологической традиции обращение от общепринятых предрассудков «к самим вещам» мотивируется здесь указанием на неудовлетворительность всех существующих подходов к понятию «суеверие». Осуществляя этот переход, Флоренский предлагает обзор не только собственно научных подходов, но и функ-

миросозерцание П.А. Флоренского). Барнаул, 1997; *Андроник (Трубачев), иером.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998; *Хоружий С.С.* Миросозерцание П.А. Флоренского. Томск, 1999; Pavel Florenskij: tradition und modern / N. Franz, M. Hagemaster, F. Haney, ed. Frankfurt. 2001; На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие о. П. Флоренского и современность. М., 2006; *Андроник (Трубачев), иг.* Обо мне не печальтесь...: Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007; отмечу также ряд публикаций в специально посвященном изучению творчества о. П. Флоренского и В.В. Розанова журнале «Энтелехия»: *Дурилов А.П.* Миросозерцательный синтез о. П. Флоренского // *Энтелехия*. 2000. № 2. С. 28–32; *Панин В.С.* Философская антропология Павла Флоренского // Там же. С. 32–38; *Хоружий С.С.* Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // *Энтелехия*. 2002. № 4. С. 39–56; *Половинкин С.М.* Теодицея Лейбница и о. Павла Флоренского // Там же. С. 56–61; *Ермишин О.Т.* О понимании платонизма (В.Ф. Эрн и свящ. Павел Флоренский) // Там же. С. 62–67; *Шульц Л.Б.* Проблема интуиции: рационализм XVII в. и полемика Е.Н. Трубецкого с П.А. Флоренским // *Энтелехия*. 2003. № 6. С. 43–48; *Ермишин О.Т.* П.А. Флоренский и В.В. Зеньковский (к вопросу о философской критике) // *Энтелехия*. 2004. № 8. С. 50–53; *Слепынина Л.Ю.* Антиномии в философии культа П.А. Флоренского // Там же. С. 97–100; *Громова А.Е.* Онтология культа П.А. Флоренского в типологическом контексте // Там же. С. 101–104; а также диссертации: *Треушников И.А.* Сравнительный анализ историсофских взглядов П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова и современное православное богословие: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. СПб., 1997; *Мазуров Б.Ф.* Теодицея в религиозной философии П.А. Флоренского: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1997.

¹ Казарян А.Т. Примечания // *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 704.

² См. ниже в разделе «"Святое" в русской философской мысли и в западной феноменологии религии».

ционирования этого понятия в обыденном словоупотреблении. В результате, смысл слова расплывается настолько, что возникает необходимость вообще отбросить все устоявшиеся значения и «построить новое понятие взамен старого»¹, обратившись к анализу суеверного сознания. При этом «вопрос о реальности спиритических и т. п. явлений» и «оценка» соответствующих воззрений² исключаются из рассмотрения, т. е. в их отношении Флоренский обязуется соблюдать (и соблюдает) феноменологическое *ἐποχή*.

Все это открывает перед ним сферу суеверного сознания, дает ему возможность обратиться к «психическому факту» — «данным сознания известного направления»³. Внимание исследователя оказывается направлено на акт сознания, который фактически рассматривается как «интенциональное переживание», т. е. переживание, коррелятивное определенной предметности⁴, при том что вопрос о «реальности» этой предметности рассматривается как нерелевантный для исследования данного типа. Все это находит определенные аналоги в ранних работах Э. Гуссерля («Логические исследования» — 1901, «Философия как строгая наука» — 1911) и его предшественника Ф. Brentano. Судить о степени знакомства Флоренского с трудами Brentano, Гуссерля и других представителей феноменологической мысли достаточно затруднительно⁵. Однако можно указать и на более близкий источник используемого им метода в русской традиции: это прежде всего работы кн. С.Н. Трубецкого и намеченный им, в частности, в работе «Учение о Логосе в его истории», восходящий к В.С. Соловьеву, подход к изучению истории религии. Параллельное становление этих двух подходов отчасти уже становилось предметом внимания исследователей, отчасти нуждается в более основательном рассмотрении.

Особенности суеверного сознания выявляются Флоренским через соотнесение его с сознанием религиозным и научным. Различия трех соответствующих типов мировоззрения устанавливаются различиями в типе восприятия, в изначальной настроенности сознания, т. е. характером его интенциональности, а именно через его априорное отношение

¹ Флоренский П.А. О суеверии и чуде // Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 44–69, здесь с. 48.

² Там же. С. 44.

³ Там же.

⁴ Ср., напр.: Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 13–16.

⁵ «Логические исследования» вышли в 1901 г., статья «О суеверии» — в 1903-м. Процедуры редукции, *ἐποχή* и т. п. в «Логических исследованиях» еще не были описаны с должной подробностью (см.: Молчанов В.И. Гуссерль и Дильтей: предпосылки и методологические процедуры // Герменевтика. Психология. История. В. Дильтей и современная философия. М., 2002. С. 147–159, здесь с. 151). Во всяком случае, очевидно, что Флоренский не следует какой-либо определенной существующей методологии, но самостоятельно формирует некую совокупность исследовательских приемов, так сказать, на ходу, по мере надобности, сообразно характеру предмета и задачам исследования.

к должному¹, аксиологически. Тем самым нозетический и нозматический моменты (если употребить более позднюю терминологию Гуссерля) оказываются здесь коррелятивны друг другу.

В этом смысле должное (религиозное, Божественное), недолжное (окультиное, дьявольское) и безразличное (только данное, научное) представляют собой не просто априорные основания для вынесения частных, отдельных оценок в тех или иных конкретных актах сознания. Они способны перерасти в более или менее общие «точки зрения», заставляющие сознание «видеть окружающее всегда в одном цвете». В результате, «соответственно преобладанию одного из трех моментов в отношении к воспринимаемому, устанавливается три типа отношений, на почве различия которых и возникают различия в основных трех мировоззрениях...»². Существенно при этом, что сознание, находящееся в естественной установке, верит в существование «объективных оснований»³ и для вынесения частных оценок, и для своего, определенным образом аксиологически окрашенного, мировоззрения. Эти мировоззрения существуют и развиваются по своим собственным законам, как видно из дальнейшего, скорее надындивидуально. В каждом же конкретном субъективном сознании в каждый момент присутствует скорее некоторое их смешение, которое, однако, при последовательном развитии переходит в синтез, «живое единство многообразных элементов»⁴ при определяющем преобладании одного из них.

Религиозное мировоззрение характеризуется Флоренским (со ссылкой на Трубецкого) как «восприятие чуда» или «чудесное восприятие», связанное с чувством благоговения. Однако чудо для него «не заключается в факте... Чудо — в отношении к факту». А потому при таком подходе к миру оказывается, что «все чудесно, все может быть воспринимаемо как непосредственное творение благодати Божией»⁵.

В свою очередь научное мировоззрение конституируется «обособлением вещи от действующих в ней сил», в то время как суеверное отношение определяется усмотрением действия злой или «нечистой силы»⁶.

¹ По свидетельству самого Флоренского, редактор «Весов» В.Я. Брюсов «отредактировал статью в кантианском духе». Следует, однако, обратить внимание на то, что понимание априорности у Флоренского здесь ближе к кантианскому, чем к гуссерлианскому. Это существенно, поскольку именно такое понимание, в соединении с некоторыми идеями из диалога «Эмпирея и эмпирия», найдет свое более развернутое применение уже в рамках «Философии культа» как раз в связи с представленным там истолкованием идей Канта (см.: *Казарян А.Т. Примечания // Флоренский П.А. Соч. в 4 т. Т. 1. С. 704–705; Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004. С. 113–115.*

² *Флоренский П.А. О суеверии...* С. 51.

³ Там же. С. 49.

⁴ Там же. С. 54–55.

⁵ Там же. С. 52–54.

⁶ Там же. С. 55.

Оно оказывается, тем самым, «отрицательным религиозным мировоззрением» и подлежит изучению именно в этом качестве.

Не останавливаясь на приводимых Флоренским иллюстрациях этого подхода, обратим внимание еще на одну особенность его метода: каждая из рассматриваемых установок сознания характеризуется и обретает смысловую определенность (и при общем рассмотрении, и в рассмотрении религиозной конкретики) только через сопоставление ее с двумя другими. Этот момент диалогичности получит в дальнейшем более определенную разработку.

Фактически Флоренский по-своему пытается решить здесь проблему, сходно поставленную, но различно разрешавшуюся двумя мыслителями, стоявшими у истоков феноменологии религии, Гуссерлем и Дильтеем — «исследование сознания, конституирующего религию», в его отличии от феноменов спиритизма, наркотического транса и т. д.¹ Намечающаяся таким образом система методологических приемов: стремление «к самим вещам», анализ предметности и интенциональности сознания безотносительно к вопросу о его истинности, выявление априорных структур и переживаний, конституирующих ту или иную форму сознания, диалог этих форм, — получит развитие в дальнейших работах мыслителя.

Так, например, в статье «Спиритизм, как антихристианство» (1904), тематически во многом продолжающей статью «О суеверии и чуде», оба мировоззрения — спиритизм, который представлен здесь как вариация позитивизма, и христианство — проясняются через сопоставление их основополагающих настроений, как они выразились, соответственно, в поэме А.Л. Миропольского «Лестница» и в «Северной симфонии» Андрея Белого. Здесь же, соглашаясь признать факты спиритизма, поскольку они остаются в области психологии и физиологии, Флоренский отказывается от перехода к их метафизическому и мистическому истолкованию, причем не только из религиозных соображений (эта мистика явно имеет антихристианский характер), но и из соображений научной честности².

Тот же комплекс представлен и в работе «Эмпирия и эмпирия» (1904–1916), где основания христианства и позитивизма опять-таки проясняются в сопоставлении, причем здесь оно принимает форму диалога и на уровне жанра. Вопросу об истинности христианства предшествует вопрос о его адекватном понимании и «законности», мыслимости, как типа мировоззрения³. Таким образом, для Флоренского герменевтическая, по сути, задача правильного понимания смысла и содержания

¹ См.: Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа В. Дильтея // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. С. 15–270, здесь с. 199–200.

² Флоренский П.А. Спиритизм как антихристианство // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 129–145.

³ Флоренский П.А. Эмпирия и эмпирия // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 146–195, здесь с. 148.

веры в их принципиальном отличии от позитивистского мировоззрения логически предшествует проблеме ее фактического принятия. Сам акт этого принятия, тем самым, первоначально оказывается, как это и становится очевидным в «Столпе», актом иррационального волевого выбора, обосновываемого не чисто теоретически, а только аксиологически и лишь *post factum* выявляющего уникальную степень достоверности, присущую избранной — православной — системе идей.

Различие двух мировоззрений задается здесь опять-таки интенционально: «...к тем изначальным данным, которые имеются у нас и у вас одинаково, вы применяете только один род строящих действительность актов, и потому у вас получается действительность единообразная... Мы же применяем к тем же данным ряд актов и получаем многообразно-расчлененную действительность»¹. Тем самым на одном и том же фундаменте *sensus data* возникает, пользуясь феноменологической терминологией, вполне здесь уместной, ряд соответствующих этим ноэтическим актам нозматических объектов. Флоренский, однако, избегает радикального конструктивизма и трансцендентализма, постулируя связанность этих объектов между собой, конституируемую реальным единством самой вещи. Именно этим и задается аксиологическая сопоставимость актов-переживаний и соответствующих им мировоззрений.

Сказанного, на мой взгляд, достаточно, чтобы показать неслучайность использования Флоренским соответствующих приемов мысли. В ряде последующих работ мыслитель осуществляет значительное развитие и дополнение этого подхода.

Так, в методологическом разделе большого сочинения «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906) указанные процедуры используются для дисквалификации исключительно филологического подхода к анализу священных текстов: по самой своей природе он способен «обнаруживать одну только земную, конечную, временную сторону Церкви». Это, однако, приводит исследование в тупик, поскольку «то, что мы можем точно исследовать, — то мало интересно и проходит мимо главного и воистину живого; а то, что интересно, — то оказывается не подлежащим точному розыску». Выход, который находит Флоренский, заключается в герменевтическом смещении предметного поля исследования, при котором филологический подход оказывается выполняющим лишь служебную функцию: «...изучать не самые слова, но возбуждаемые ими переживания в духе, т. е. видеть в словах как бы живые образы, душа которых остается неврежденной лишь при непосредственном прикосновении к словам, обнаженным духом»².

¹ Флоренский П.А. Эмпирия и эмпирия. С. 177.

² Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании // Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 318–489, здесь с. 325–326. О герменевтическом подходе Флоренского см. в примечании А.Т. Казаряна (Там же. С. 729). Более подробно и на ином материале: Bird R. *Geology*

В докладе «Догматизм и догматика» (1906) данный подход применяется, во-первых, к анализу современного догматического сознания и, во-вторых, при проектировании «будущей догматики». Здесь же в еще большей мере акцентируется тема «переживания». Флоренский призывает рассматривать догматику «как систему основных схем для наиценнейших переживаний»¹. Первым шагом к построению такой догматики должна быть, по его мысли, психология религии², своим замыслом весьма напоминающая «описательную психологию» Дильтея³.

Здесь же Флоренский впервые говорит о теодицее и антроподицее как двух моментах, «слагающих религию». И хотя первый из этих моментов предполагает прежде всего учение, догму, а второй — таинство, мистерию, в свете вышесказанного очевидно, что каждый из них связан с определенной системой переживаний и, соответственно, догматов⁴. Позже, уже в «Столпе», мыслитель пояснит, что центральным догматом первого момента является догмат о Троице, а второго — о Христе.

Реализация указанного подхода в историческом измерении осуществляется Флоренским в известной лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1909) и непосредственно связанных с нею курсах по истории античной философии, читавшихся Флоренским в Московской духовной академии.

Исторический вопрос о происхождении платонизма, в смысле истории идей и влияний, переформулируется Флоренским в феноменологический вопрос о «данных сознания», его порождающих. Эти последние,

of Memory: Hermeneutic Theology of P. Florenskij // Pavel Florenskij: tradition und modern / N. Franz, M. Hagemaster, F. Haney, ed. Frankfurt. 2001. P. 83–95. Еще одной важной для нас особенностью работы «Понятие Церкви...», на этот раз содержательного порядка, является подробный анализ новозаветного понимания присущего Церкви «предиката святости» и связанный с ним филологический экскурс о термине «агиос». В поле зрения Флоренского попадает здесь центральное понятие западной феноменологии религии, причем именно в тот момент, когда дискуссия об этом понятии в западной философии и науке о религии только разворачивалась в трудах Виндельбанда, Дюркгейма, Маретта, Вундта, Зедерблома (см.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М., 2006). Аналогично в «Догматизме и догматике» Святость Божия, неведомая язычеству, с его внешним и рабским отношением к «Предмету своего почитания», но являющаяся основным искомым дохристианского богоборчества, составляет основу своеобразия христианского религиозного опыта (Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Там же. С. 551). Ср. рассуждения Р. Отто о признании религиозной ценности sanctum, как достойного поклонения, в противоположность тому, что «только притязает на власть и принуждает» (Отто Р. Священное. С. 94). Однако первые размышления Флоренского на тему «святого» относятся к еще более раннему времени: они присутствуют уже в «Записной тетради» 1904–1905 гг., где говорится о святости как «особой, ни к чему не сводимой стихии духа» — тема, которая найдет свое продолжение уже в «Философии культа» (см. ниже) (см.: Флоренский П.А. Записная тетрадь 1904–1905 гг. // Павел Флоренский и символисты... С. 361–365, 378–379).

¹ Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Там же. С. 557.

² Там же. С. 566.

³ Подробнее см. ниже раздел «Религиозный опыт, творчество и догмат...».

⁴ Флоренский П.А. Догматизм... С. 551.

в свою очередь, берутся здесь в соотношении мировоззрения и мироощущения, идей и внутренней жизни, т. е. той системы переживаний, из которых эти идеи вырастают, причем решать проблему первичности того или иного, ноэтического или нозматического, момента Флоренский отказывается. Равным образом снова за скобки выносятся вопрос о реальности соответствующей предметности сознания: «Пусть нет леших и русалок — но есть восприятие их. Пусть нет власти заговоров и заклятий — но есть вера в нее»¹. Реконструкция мира этих переживаний и идей осуществляется опять-таки в диалогической соотношенности с соответствующими структурами современного «интеллигентского» сознания.

Однако феноменологическое рассмотрение не исключает исторического, но скорее выступает как его основа. В лекциях по истории античной философии философ явно продолжает линию, намеченную славянофилами и Вл. Соловьевым и получившую развитие в соответствующих курсах и работах кн. С.Н. Трубецкого и Л.М. Лопатина, стремясь к синтезу «историко-культурных и религиозных данных с данными историко-философскими»². Флоренский здесь развивает идеи Трубецкого, полагая, что «философия рождается из религии, что философские понятия вырабатываются из религиозных и, наконец, что естественная предельность известного цикла... развития философской мысли есть лишь следствие ограниченности мистического опыта, который образует основное ядро данной религии»³. В этом, как справедливо заметил О.Т. Ермишин, Флоренский идет даже дальше своего учителя, не только демонстрируя связь религиозных и философских идей, но и указывая на необходимость изучения «культовых и мистических основ философии»⁴. Предвосхищая критику Блонского в адрес Трубецкого, Флоренский не просто развивает идеи последнего, но и стремится проследить «связь античной религии и античной философии в момент возникновения этой

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Оправдание космоса. СПб., 1994. С. 30—31.

² Флоренский П.А. Первые шаги философии // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 67.

³ Там же. С. 69. Ср.: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. С. 49, 136—144. По Трубецкому, однако, философия может, хотя и до известных пределов (за исключением случая «абсолютной вселенской» религии, т. е. адекватно понятого и осуществленного христианства), выходить за установленные религией рамки и готовить человека к восприятию более высокого откровения. Понимая их отношение скорее в ограничительном смысле, Флоренский более следует славянофилам, на которых опирался и Трубецкой: И.В. Киреевскому, полагавшему, что «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры» (Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 316) и А.С. Хомякову, который рассматривал веру как «предел» «внутреннему развитию» человека (Хомяков А.С. Семиамида // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 22).

⁴ Ермишин О.Т. «Лекции по античной философии» П.А. Флоренского // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 119—122, здесь с. 122.

последней», обращаясь к истолкованию новейших для того времени археологических открытий догомеровских — микенской и критской — эпох греческой культуры¹.

Религиозное сознание древнейших греков реконструируется здесь Флоренским путем расшифровки жизненного значения тех или иных памятников культуры, направленной на прояснение начальных этапов становления философской мысли — тем самым историческое исследование с помощью тонкой герменевтической техники оказывается поставлено на феноменологический фундамент. Напластованию археологических слоев соответствует напластование слоев сознания, выражающего свою жизнь в определенных культурных формах². Центральным моментом этой истории сознания оказывается история сознания религиозного. Его целью, *telos*'ом, тайной пружиной — воплощение Бога, христианское откровение, реализующееся в Церкви, конкретной исторической Церкви³ (но и независимо от тех «конкретных общественных сред»⁴, в которых она раскрывается), и нигде более.

Феноменология и онтология религии в книге «Столп и утверждение Истины»

Посмотрим теперь, каким образом этот накопленный в ранних работах и лекционных курсах методологический инструментарий применялся Флоренским в его больших работах: в книге «Столп и утверждение Истины» (1914) и в лекциях по «Философии культа» (1918). Ниже я обращаюсь именно к методологической стороне развиваемой в них концепции философии религии.

Основной методологический лозунг «Столпа...» Флоренский сформулировал в своем вступительном слове перед защитой этой книги в качестве магистерской диссертации: «Довольно философствовали над религией и о религии... Надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду... Лучше понять хоть одну живую религию, нежели изрезать и умертвить все, где-либо и когда-либо существовавшие»⁵.

Именно как определенная «система переживаний», как особого рода жизнь, «данная человекам, но подобно всякой жизни недоступная рас-

¹ Ср.: *Блонский П.* Указ. соч. С. 2, 17.

² О геологической метафоре «напластований» (см.: *Bird. Op. cit.*). Идея «геологии души» в отношении личного сознания самого Флоренского появляется уже в указанной выше «Записной тетради» (см. *Флоренский П.А.* Записная тетрадь 1904–1905 гг. // Павел Флоренский и символисты. С. 393–394).

³ *Флоренский П.А.* Эмпирия и эмпирия. С. 147.

⁴ Цит по: *Андроник (Трубачев), игумен.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1 (II). С. 832–833.

⁵ *Флоренский П.А.* Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной истине» // *Флоренский П.А.* Столп... Т. 1 (II). М., 1990. С. 817–826, здесь с. 824.

судку», предстает у Флоренского церковность. Эта жизнь «первое проявлений своих». «Она есть та бого-человеческая стихия, из которой, так сказать, сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти, даже, текучий и временный уклад церковного быта»¹.

Устанавливаемое здесь Флоренским отношение между жизнью и ее выражениями следует, на мой взгляд, рассматривать в перспективе, открываемой дильтеевской триадой «переживание — выражение — понимание»². Отметим прежде всего, что под «переживанием» здесь невозможно понимать чисто индивидуальное, внутреннее переживание: «стихия», о которой идет речь у Флоренского, существенно intersubjectивна. Речь не идет о том, что внутренние состояния отдельных субъектов, участников этой жизни, «выражаются» ими некими общепонятными способами, скорее жизнь предстает здесь как сложное переплетение отношений между ними, возникающих в связи с этими отношениями переживаний и их выражений. Это переплетение первично по отношению к отдельным своим элементам и несводимо к ним, но и не существует без них. Не прослеживая в подробностях сложный ход мысли «Столпа», можно указать, что именно на этой основе, по-видимому, возникает у Флоренского идея Софии Премудрости Божией, как четвертой, но *тварной*, ипостаси, много-единого существа, проводника любви Божией. Движение этой любви, собственно, и создает указанные отношения и переживания в тварных ипостасях, образующих Церковь. София именуется в книге так же: «все-целостная тварь», «Ангел Хранитель твари, Идеальная личность мира»³. С точки зрения философии религии, София предстает здесь как метафизическое условие возможности, основание как самой религиозной жизни, так и ее понимания.

Упомянутые Флоренским выше «чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила» и т. д. оказываются тут не чем иным, как дильтеевскими «объективациями жизни», делающимися «понятными лишь постольку, поскольку то, что в них обнаруживается, связано с понимающим через отношение общности». Однако «общность» здесь — не только отношение. «Отдельный человек действует постоянно в сфере общности»⁴, — говорит Дильтей. Способ существова-

¹ Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (I). С. 5—6. Ср. также и в «Философии культа»: «Куль есть истинная полнота истинной жизни», а потому любое размышление о нем неизбежно односторонне и недостаточно. Смысл размышления о культе в «разрыхлении» нашего ему противодействия, в подготовке к соучастию в жизни культа (см.: Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004. С. 127).

² См.: Плотников Н.С. Жизнь и история... С. 206—208.

³ Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (I). С. 323—326.

⁴ Цит. по: Плотников. Указ соч. С. 209—210.

ния этой сферы применительно к церковной жизни (но, в то же время, и сама возможность какой бы то ни было общности вообще) и, вместе с тем, ее предварительное, дотеоретическое понимание самой Церковью и проявляется Флоренским в идее Софии и в применяемом к области тварного бытия понятии «единосущия».

Этот ход мысли Флоренского дает возможность указать на христианские основы постановки герменевтической проблемы в философии XIX–XX вв. Тезис Шлейермахера о первичности непонимания прочитывается здесь через призму учения о грехе, а потребность в систематическом наукообразном понимании оказывается следствием греха вообще, как «разлада, распада и развала духовной жизни»¹, и обмирщения церковности в рационалистическом богословии как его частного аспекта. Соответствующую окраску приобретает тогда и спор Флоренского и Трубецкого о преображении разума: возможно ли систематическое понимание не только как вынужденная мера, но и как свободное творческое движение индивидуального сознания в преображенном мире? Несмотря на то что оба мыслителя были склонны отвечать на этот вопрос положительно, между ними можно усмотреть существенное различие, обусловившее само возникновение полемики. Для Трубецкого преображение разума состоит прежде всего в преодолении антиномий. В настойчивом подчеркивании Флоренским антиномичности самой реальности, как она открывается человеческому рассудку, он усматривает иррационализм. Эта идея и в самом деле заложена в рассмотренной только что схеме Флоренского: полнота жизни может быть выражена в объективациях только антиномично, а потому любой догмат, как религиозная истина, выражающая религиозную жизнь, должен быть антиномией. Преображение разума для Флоренского заключается, прежде всего, в преодолении наличного разрыва между разумом и жизнью, в целомудривании человеческой природы. Это вряд ли может быть названо иррационализмом в классическом смысле. Речь идет (и об этом говорит интенсивность рассмотренных нами выше методологических поисков молодого Флоренского) скорее о поиске новых форм рациональности, и это возвращает нас к рассмотрению методологии «Столпа».

Характерно, что основным методом, с помощью которого можно достичь понимания жизни, Флоренским объявляется не герменевтика, а «диалектика». Рассмотрим подробнее эту связь между жизнью и диалектикой.

Мы видели, что в своих методологических изысканиях этого времени Флоренский руководствовался главным образом идеями весьма популярной в это время в России философии жизни. Так, цитированный выше отрывок о церковности, как жизни и ее выражениях, отсылает

¹ Флоренский П.А. Столп... Т. I (I). С. 174.

кроме Дильтея, с его идеями описательной психологии и герменевтики как оснований наук о духе, также и к Бергсону, с его различием интеллекта и интуиции, весьма сродном традиционному для русской философии различению рассудка и живого знания. Представленная в нем концепция жизни — исторической и духовной — как сверхрациональной «стихии», преодолевающей всякую определенность и потому недоступной никакому рассудочному определению, была в русской мысли широко распространена. Мы находим ее у славянофилов, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Ап. Григорьева, В.В. Розанова, Л. Шестова и даже, как мы видели, у такого завзятого рационалиста, как Л.М. Лопатин. Последний особенно интересен тем, что именно в его «Положительных задачах философии» мы находим, хотя и неразвитое систематически, указание на связь между иррациональной динамикой жизни и диалектикой как методом ее постижения¹.

Как же тогда понимается диалектика? Диалектика понимается здесь Флоренским как «жизненное и живое непосредственное мышление», в котором «нет раздвоения на действительность и слово о ней, но сама действительность является... нашему духу». Такое мышление, казалось бы, скорее выражает подлежащую ему жизнь, чем исследует ее, однако такое суждение, переводящее мысль Флоренского из модуса философии религии в модус религиозной философии, было бы поспешным. Диалектика есть, для Флоренского, отнюдь не только выражение жизни, но и ее понимание, ее рефлексивное осознание, стремящееся, однако, избегать посторонних теоретических опосредований. В этом смысле феноменологический лозунг: «К самим вещам!» — отнюдь не утратил здесь для Флоренского своего значения.

В своем понимании диалектики, в описании отношений сознания и его предмета, отличающего диалектику от рассудочного подхода, Флоренский парадоксальным образом приближается к Гегелю, согласно которому «истинное познание предмета должно быть... таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне»². Аналогично и у Флоренского при диалектическом подходе «уже не мы определяем предмет, а самый предмет определяет нам себя», «вращаясь перед нашим взором, реальность кажет все новые и новые стороны в себе»³. Однако представление о сверхрациональности жизни ведет Фло-

¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. С. 266. Напомню, что Флоренский участвовал в семинаре Лопатина во время своей учебы в Московском университете.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. С. 136–137. Именно такие высказывания Гегеля дали повод для распространенной в русской философии трактовке его как интуитивиста, мистика и философа жизни. См. также: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 54, 57, 128.

³ Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (II). С. 824.

ренского к отрицанию ключевого для гегелевской диалектики момента синтеза противоположностей и к учению об антиномиях¹.

Отсюда видно, что его протест против школьного мышления, как и пресловутый «антиномизм», отнюдь не являлся осуждением рациональности вообще, но скорее был связан с осознанием подвижности и изменчивости разума, с поиском рациональности, «подходящей» для своего предмета, «характерно соотносящей данный объект с данным же субъектом»². Отсюда — методологическая и эстетическая продуманность «Столпа», производившая на многих (например, на Н.А. Бердяева, Б.А. Яковенко) раздражающее впечатление «стилизованности», старания «загипнотизировать себя и читателей»³. Флоренского роднит здесь с феноменологией стремление к имманентному рефлексивному анализу переживаний сознания, с одной стороны, и стремление к преодолению возникающей здесь опасности субъективизма и иррационализма — с другой. Эта опасность преодолевается здесь вполне оригинальным учением о «методологическом я» как субъекте диалектического развития мысли.

«Я» «Столпа», так же как и его «друг», отнюдь не являются ни некими эмпирическими личностями или сознаниями, например самого о. Павла и его друга С.С. Троицкого, ни безличным «сознанием вообще», как представлялось дело в гуссерлевской феноменологии, но специально подобранными к соответствующему материалу «лицами диалектической драмы», «типами», аналогичными героям платоновских диалогов⁴. Именно этим обеспечивается, с одной стороны, конкретность, а с другой — общезначимость указанной рефлексии: понимание, оставаясь сродным своему предмету (что вообще и делает его возможным), осознавая, в ходе конструирования «методологического я», свою историческую обусловленность, вместе с тем выходит за рамки эмпирического сознания «какого-то Павла» и оказывается способным представить

¹ Это вообще характерно для русской мысли. Ср. «антиномистический монодуализм» С.Л. Франка, также стоявший в этом отношении «в прямой оппозиции к философии Гегеля» (см.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 315–316). Противоположную позицию занял в споре с Флоренским кн. Е.Н. Трубецкой, упрекавший его (возможно, справедливо) в недостаточной проясненности самого понятия «антиномия» и полагавший, что «антиномия и антиномизм коренятся вообще в *рассудочном понимании* мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей — *coincidentia oppositorum* — и разрешение совершается *в меру нашего подъема*» (см. Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Флоренский: pro et contra. С. 283–313, здесь С. 296).

² Там же. С. 825.

³ См.: Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Бердяев Н.А. Типы... С. 543–567, здесь с. 544; Яковенко Б.А. Философия отчаяния // Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С. 252–264, здесь с. 254.

⁴ Другие, более близкие образцы, определенно имевшиеся в виду Флоренским, — романы Достоевского и «Три разговора» Вл. Соловьева.

свой предмет (православную церковность) не только сообществу ученых (богословов, философов, религиоведов), но и их потенциальной аудитории — интеллигентному читателю. Вспомним, что восстановление коммуникации между этими последними было одной из наиболее насущных задач русской религиозной мысли, начиная со славянофилов.

Данная методология определяет и известную двойственность «Стопа» в отношении содержания: книга может рассматриваться и как богословский трактат, выясняющий основоположения учения о Церкви, и как работа по философии религии, выявляющая сущностные черты религиозного опыта и его гносеологическое значение как бы «на примере» религиозной традиции, дающей, с точки зрения автора, максимум интенсивности религиозной жизни — православия. Как мы увидим дальше, эти темы пересекаются в книге отнюдь не случайным образом.

Понимание Флоренским сущности религии, как и его описание структуры религиозной жизни, достаточно хорошо известно, однако, в свете сказанного выше нуждается в некотором уточнении.

Итак, во «Вступительном слове...» Флоренский обращает внимание на то философское понимание религии, которое лежит в основе его богословия и предлагает два дополняющих друг друга определения: онтологическое и феноменологическое. При этом ясно, что феноменология, опирающаяся на непосредственную данность религиозного сознания, в порядке рассмотрения первична по отношению к онтологии, которая еще должна быть обоснована. Если онтологически «религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас», то феноменологически она дана как «система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение», причем спасение здесь понимается опять-таки феноменологически, как достижение «равновесия душевной жизни», прежде всего равновесия сознания и бессознательного. Вряд ли можно серьезно сомневаться в том, что лично для Флоренского за этой феноменологией стояла вполне определенная — христианская — онтология, признающая самостоятельную реальность духовного мира и его активное участие в жизни человеческой души. Феноменологически же это участие доступно нам как «"великое и пространное" море подсознательной жизни», на которое указывает рефлексия¹. Осуществление обоснованного перехода от фе-

¹ Флоренский, по понятным причинам, не называет здесь имени Фрейда, однако отсылка к мысли австрийского психотерапевта здесь, безусловно, имеется. В явном виде она присутствует, как мы увидим, в «Философии культа». В русском контексте сходное отношение между жизнью души и духовным миром, выявляемое также феноменологически, можно найти, например, у С.Л. Франка в «Душе человека» и в «Непостижимом», где духовное бытие рассматривается вместе и как «почва», и как «корень» личного, индивидуального, сознательного бытия человека, причем провести строгую границу между корнем и почвой оказывается невозможным (см.: *Франк С.Л. Непостижимое*. С. 402–403).

номенологии к онтологии несомненно было одной из важных задач, решавшихся Флоренским в его философии.

Вместе с тем, различая феноменологию и онтологию как два подхода к изучению религиозной жизни, Флоренский различает далее теодицею и антроподицею как два основных содержательных ее аспекта: оправдание Бога человеческим разумом и оправдание человека освящающей его силою Божией. В реальной религиозной жизни оба эти аспекта переплетены и образуют конкретное единство, расчленимое лишь методологически, в рефлексии. Существенно при этом и то, что и теодицея, будучи одной из наиболее фундаментальных человеческих потребностей, одним из основных двигателей духовной и интеллектуальной культуры человечества¹, реально осуществима оказывается только с помощью освящающей и преображающей человеческий разум благодати, божественной энергии.

Оба указанных аспекта требуют, по Флоренскому, как феноменологического, так и онтологического рассмотрения. Так, в рамках теодицеи феноменологическому вопросу: «Какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии?» — соответствует онтологический: «Какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, т. е. действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям, а не узурпатор святого имени?» Аналогично и в рамках антроподицеи: «...в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?» — «...какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?»²

Феноменологически православная церковность есть лишь один из типов религиозной жизни, хотя и тип «совершенного равновесия и наивысшего потенциала, соответствующий человеческой природе». Если рассматривать «Столп» как философскую книгу, то, как уже говорилось, церковность исследуется здесь именно в таком качестве. Ход рассмотрения показывает, однако, что *только* в таком качестве рассматривать ее невозможно.

Если первоначально «движение веры» представляется иррациональным волевым актом, то дальнейшее движение мысли в этой сфере открывает не только разумность, но и высшую достоверность принятой истины³. Человеку, осуществившему такое движение, по мере его духовного возрастания открывается невозможность осуществления не только феноменологического, но и более сильного — скептического — *эпохэ* по отношению к центральному феномену всей этой системы представ-

¹ См., в частности, упоминавшийся уже доклад «Догматизм и догматика» (Флоренский П.А. Соч. Т. 1. С. 551).

² Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (II). С. 818–819.

³ См. сказанное выше по поводу диалога «Эмпирия и эмпирия».

лений — Богу, единому в трех Лицах, — характер опытной данности которого таков, что в нем дана и его безусловная разумность: «Единый миг восприятия Истины дает ее со всеми ее основаниями»¹. Такой данностью является, по Флоренскому, опыт «божественного света», переживавшийся многими христианскими святыми, а также, возможно, и некоторыми нехристианскими мистиками, в частности неоплатониками. Однако взятый сам по себе этот опыт не дает абсолютной достоверности, он обладает ею только в совокупности с проясняющей его смысл «гипотезой»: сообщаемым Самим Богом и проясняемым затем святыми отцами (прежде всего Св. Афанасием Великим) догматом триединства².

В само понимание «догмата» Флоренским здесь, по сравнению с докладом «Догматизм и догматика», вносятся существенные уточнения. Формула догмата — «единая сущность о трех ипостасях» — первоначально получается в ходе рассудочного поиска Истины как ее необходимый формальный признак. Однако, в силу своей внутренней противоречивости, она оказывается разрушительна для рассудка. Возможность первоначального принятия этой, абсурдной с точки зрения рассудка, истины на веру первоначально обуславливается лишь «бесконечным авторитетом» Христа. Таким образом, догмат действительно рассматривается здесь как «схема переживания», однако схема эта дается переживанию свыше и, будучи первоначально рационально дедуцированной формулой, оказывается и откровением в средневековом смысле этого понятия: экстраординарным сообщением Богом человеку некоторой истины. Эта тертуллианова вера, однако, позже (в Средние века) становится условием возможности понимания, способом преобразования рассудка, а еще затем (и восхождение на эту высшую ступень интеллектуальной требовательности Флоренский связывает со своей эпохой) становится в соединении с опытом света источником высшей достоверности, при которой «границы веры и знания сливаются»³. В создаваемой здесь философией истории отношений веры и рациональности средневековый период рассматривается в целом положительно, как необходимая ступень. Она, однако, оказывается уже пройдена: догмат как истина, сообщенная свыше, ценен и спасителен не сам по себе, а поскольку он является истиной определенного человеческого (точнее здесь было бы сказать — богочеловеческого) переживания (опыта света) и вместе с ним удовлетворяет потребность (вполне естественную, но одними естественными средствами неудовлетворимую) человека во взыскуемой им достоверности. Тем

¹ Флоренский П.А. Столп... Т. I (I). С. 43.

² Там же. С. 105–107. В подходе к проблеме обоснования религиозного знания Флоренский, таким образом, следует Соловьеву: отказываясь от идеи доказательств бытия Божия, он ищет искомую достоверность в соединении рационального подхода с эмпирическим (но не в смысле сенсуализма, а в смысле внутреннего опыта) подтверждением.

³ Там же. С. 61–63.

самым, сохраняя свою трансцендентную природу, догмат становится также и действующим началом человеческой жизни и познания. Бог, тем самым, оказывается оправдан как Истина, как Абсолютная Любовь и как высшая Святость.

Это дает возможность осуществить переход от феноменологии к онтологии и далее к богословию, которое, получая философское обоснование, само, в свою очередь, становится важнейшим проводником философски значимых интуиций из сферы религиозного опыта в сферу рациональности. Снятие противоположности веры и разума вполне естественно влечет за собой и отказ от принятого со времен поздней схоластики жесткого, «метафизического», в гегелевском смысле, разделения сфер философии (включая так называемую «естественную теологию») и богословия, представляя их скорее как диалектически связанные и взаимно дополняющие друг друга точки зрения, границы которых в принципе не могут быть проведены с абсолютной четкостью: устанавливая их, каждая дисциплина тем самым уже заходит на территорию соседней.

Все сказанное влечет за собой и новое (по сравнению с классической западноевропейской традицией, но весьма близкое традиции постклассической, прежде всего тому же Дильтею, и вполне традиционное для русской мысли), «онтологическое» (Зеньковский) понимание самого разума как «modus'a взаимоотношения познающего и познаваемого, как вида связи бытия»: его свойства оказываются изменчивыми, «гибкими и пластичными»¹, зависящими от характера жизни познающего и онтологического статуса познаваемого. Так понимаемый разум спасается, т. е. обретает устойчивость и оправдание, обретая, т. е. оправдывая — через троичный догмат и его ключевое понятие: «единосущие», — свой истинный Предмет, саму Истину. Тем самым теодицея вновь переходит в антроподицею.

Философия культа как феноменология и герменевтика священного

В «Философии культа» указанное выше двуединство задач теодицеи и антроподицеи получает дополнительное антропологическое обоснование через конкретизацию уже знакомой нам идеи спасения как достижения «равновесия душевной жизни»² или «исцеления ран души»³. Но если

¹ Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (II). С. 821–822. См. об этом, в частности: Антонов К.М. И.В. Киреевский и последующая русская философская традиция // ВПСТГУ. М., 2007 1:1 (17). С. 67–76.

² Флоренский П.А. Столп... Т. 1 (II) С. 818.

³ Флоренский П.А. Философия культа. С. 128. Здесь же Флоренский эксплицитно ссылается на идеи Фрейда, сопоставляя их с церковным пониманием душевной жизни: «Почему бы и не Фрейд, если он уместен? В данном случае, впрочем, не Фрейд, а Православная Церковь...» (Там же).

во «Вступительном слове...» речь шла прежде всего об умиротворении «моря подсознательной жизни», то в «Философии культа» эта жизнь оказывается уже лишь одним из двух основных начал человеческого бытия. Бессознательному, стихийному, жизненному, родовому, титаническому началу соотносительно начало разумное, мерное, личное, аполлонийское. Всякая усия должна конкретизироваться в ипостаси. Творческая мощь — обрести смысл. Каждое из двух начал, по сути — благо, однако возникающая в результате первородного греха поврежденность человеческой природы заключается «в разрушении их связи и соотношения, в их несоответствии друг другу, в разложении цельного человека на два неприводимые с тех пор к единству начала»¹. Указанное несоответствие ведет, однако, к извращению каждого из начал: ипостасного — к «отъединенному самоутверждению разума»², усийного — к бессмысленному саморазложению желания³.

Их уврачеванием оказываются указанные выше два пути: в теодицее происходит освящение ипостаси, освящение усии — в антроподицее. Если в теодицее человек оправдывает Бога и входит в Церковь, достигая достоверности религиозного знания в единстве мистического опыта и его догматической и, вместе с тем, рациональной интерпретации и сознает необходимость своего оправдания перед лицом Божиим, то в антроподицее он достигает этого оправдания посредством осуществляемого в Церкви культа. «Итак, если цель первого пути — Пресвятая Троица в Своем Неприступном Свете, то цель второго — Воплощенное Слово, Сын Божий, Господь Иисус Христос»⁴. Через Голгофскую жертву и Евхаристию «восстающий гнев удовлетворяется Богом», приводится к покаянию, и тем самым приходят «в равновесие противоборствующие ипостась и усия человеческого распавшегося, распадающегося существа»⁵.

Итак, Богоявление и Евхаристия оказываются в центре культа, а сущность религиозной жизни в целом раскрывается в перспективе антроподицеи, т. е. как культ.

При его рассмотрении сохраняется намеченная в «Столпе» взаимная дополнительность двух подходов: феноменологического и онтологического. В «Философии культа» их связь оказывается еще более тесной. Здесь феноменологический («снизу вверх») подход не только требует перехода к онтологии («сверху вниз»), но и по сути оказывается без нее, т. е. без указанных выше антропологических и богословских предпосылок, невозможным: человек, вообще «нисколько» не причастный к культовой жизни, т. е. не имеющий опыта онтологии культа, оказался

¹ Флоренский П.А. Философия культа. С. 140.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 134.

⁴ Там же. С. 143.

⁵ Там же. С. 147.

бы безусловно глух к философии культа¹, к его феноменологическому рассмотрению.

Это феноменологическое рассмотрение культа «снизу вверх» предполагает отнюдь не только, как полагает игумен Андроник (Трубацев), рассмотрение его как «некоторой культурной деятельности человека»², но и, более широко, в аспекте его данности сознанию, «как бы независимо от опыта»³, т. е., в данном случае, от опыта верующего участия в нем. В контексте такого рассмотрения Флоренский организует и перерабатывает богатейший материал: от художественного изображения личных впечатлений, включая детские, до сложной и тонкой герменевтики фактов из истории религии и элементов православного богослужения. Поскольку общие принципы этой герменевтики уже были рассмотрены выше, остановимся здесь только на общих результатах этой работы.

Феноменологически культ определяется Флоренским как «система тайнодействий»⁴, в составе которой устанавливаются два основных элемента: таинства и обряды. Смысл их различия остается, однако, скрыт без указания на их необходимую связь, на их функциональную взаимозависимость в составе культа как целого. Феноменологически же культ дан сознанию как деятельность, суть которой заключается в «выделении» некоторых явлений из состава жизни⁵. Для более точного уяснения смысла этого выделения его необходимо сопоставить по способу и цели с выделением эстетического феномена.

И то и другое выделяет некоторые явления в составе повседневности и тем противопоставляет себя ей. Однако суть эстетического выделения состоит, по Флоренскому, в «уединении» эстетических феноменов «от среды и друг от друга», что влечет за собой дробление внимания и разрушение цельности внутренней жизни. Религиозное выделение, напротив, связывает выделенные феномены между собой и дает им возможность стать центрами новой организации той жизни, из которой они оказались выделены. Эстетический феномен сам заявляет о своей выделенности, о своей особенности по отношению к жизни, напротив, религиозный феномен, отличаясь от состава мира по существу, внешним образом никак из него не выделяется. Эстетический феномен всегда так или иначе обособлен выделяющей и ограничивающей его (так или иначе) рамой. Религиозный феномен должен быть опознан с помощью другого религиозного феномена, на него указующего и его раскрывающего. Именно в этом и заключается основной смысл различения Таинства и обряда: центральный религиозный феномен — Таинство — распознается с по-

¹ Флоренский П.А. Философия культа. С. 51.

² Андроник (Трубацев), иером. Теодицея и антроподицея... С. 82, 112.

³ Там же. С. 51.

⁴ Там же. С. 149.

⁵ Там же. С. 187.

мощью окружающей его системы обрядов: «Таинство дается сознанию своим обрядом, но обряд важен именно как существующий ради подготовки нашего сознания к восприятию таинства»¹.

Это различие способов данности указывает и на различный состав выделенных феноменов: эстетическое, чувственно выделяя себя само, остается всецело имманентно миру (хотя и противопоставляясь повседневности). Напротив, чувственная невыделенность Таинства указывает на присутствие в его составе нечувственного. Поэтому Таинство «соединяет горнее и дольнее, земное и небесное, трансцендентное и имманентное»².

При этом устанавливается еще одно различие в способе данности Таинства общественному и личному сознанию: первому оно является таким образом «непреодолимо» (поскольку эта данность является условием существования общества); второму же «лишь возможно», оставляя место подвигу веры. Обряд выступает, таким образом, как «стимул веры», и это ведет к возникновению своеобразного «скорлуповатого, слоистого» строения культа: «Требуемое явление таинств достигается повторением той первой ступени, с которой начинается таинство, — начала обособления, принципа изоляции»³. Тем самым, наряду с функцией указания на Таинство обряд получает и функцию его приспособления к конкретным условиям повседневности, и вместе с тем дает ему (Таинству) возможность стать основой ее культовой организации, реального освящения конкретных человеческих деятельности. Эта скорлуповатость, становясь основой выстраивающихся вокруг каждого Таинства своеобразных «лестниц освящения», задает также своеобразную для каждого культа ритмическую организацию пространства и времени, в которых в противном случае невозможно было бы ориентироваться, поскольку «мы тогда не имели бы возможности остановить на них (местах пространства и сроках времени) внимание, ибо они ничем не выделялись бы из выделяющей их среды текущего естества»⁴.

Дальнейшие размышления над различием Таинства и обряда ведут к новым определениям. Если обряд есть определенным образом организованная область мира, указывающая на Таинство, то само Таинство, как «не-обряд», есть, тем самым, и не-мир, но нечто «от мира отделен-

¹ Флоренский П.А. Философия культа. С. 190.

² Там же. С. 191. Ср. у С.Н. Булгакова: «Таинство есть переживание трансцендентного в имманентном»: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. С. 64.

³ Там же. С. 191–192.

⁴ Там же. С. 199. Здесь Флоренский явным образом предваряет принцип различения священного и мирского пространства и времени, установленный М. Элиаде. Сближает их и идея невозможности полного обмирщения человеческой жизни. См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1990. С. 23. Впрочем, мы увидим, что это — не единственный пункт сближения концепций русского философа и идей круга западной феноменологии религии.

ное, обособленное, из мира изъятое, миру странное, миру трансцендентное»¹. Эта совокупность отрицательных определений Таинства, в которых подчеркивается его инаковость по отношению к миру, ведет к его основному положительному определению: «Таинство есть святое»².

Обнаруживаемое здесь удивительное совпадение феноменологического анализа культа у Флоренского и философии религии Р. Отто, чья центральная работа *Das Heilige* («Священное») была опубликована в 1917 г., незадолго до того, как Флоренский прочитал свой цикл лекций «Философия культа», безусловно нуждается в более детальном исследовании. Практически невероятно, чтобы книга Отто была известна Флоренскому, и в любом случае очевидно, что основные идеи философии культа и само понимание «священного», как центрального момента религиозной жизни, сложились у русского мыслителя значительно раньше, чем им был прочитан соответствующий курс (см. выше)³. В то же время следует заметить, что основной контекст, в котором сформировалось мышление Отто, религиозная и философская мысль конца XIX — начала XX в., был Флоренскому хорошо известен. Это, прежде всего, идеи В. Виндельбанда, В. Вундта, Р. Маретта, Э. Дюркгейма и его школы. Открытым остается вопрос о его знакомстве с работами Н. Зедерблома «Становление веры в Бога» (1915) и М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916)⁴. Кроме того, существенным (и неизвестным западным мыслителям) источником мысли Флоренского следует признать работы его старшего друга и оппонента В.В. Розанова. В дальнейшем мы увидим, что именно он сделал понятие «священного» одним из важнейших для русского мышления о религии⁵.

¹ Флоренский П.А. Философия культа. С. 201.

² Там же.

³ О том, что это сходство в любом случае не является результатом заимствования, но, скорее, возникает в контексте некоторых общих веяний, характерных для религиозного и философии религии начала XX в., говорит тот факт, что вполне предметное сопоставление и содержательной и методологической сторон описаний религиозного сознания у Флоренского и Р. Отто возможно уже для таких ранних работ русского философа, как рассмотренная выше статья «О суеверии...». Это касается таких важных моментов, как идея априорности религиозного взгляда на мир, рассмотрение его в аксиологическом ключе и т. п. Собственно говоря, наиболее важным представляется здесь не сходство само по себе (относительно него возможна и необходима дискуссия), сколько сама возможность сопоставлений, представляющихся плодотворными, с точки зрения рассмотрения самой предметности: структуры и содержания религиозного сознания. В мою задачу здесь входит лишь обозначение самой этой возможности.

⁴ См. об этом в работах: *Забияко А.П.* Категория святости. Становление лингворелигиозных традиций. М., 1998; *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. М., 2006; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиозного сознания. М., 2007.

⁵ Наряду с Розановым термин «святость» систематически применял для обозначения религиозной предметности Н.М. Минский («При свете совести», 1890, «Религия будущего», 1905).

Так или иначе, представляется, что Флоренский, если бы он смог прочесть книгу Отто, вполне бы мог повторить сказанные о последнем слова Шелера: «Я с удивлением обнаружил, насколько схожими оказались результаты совершенно независимо проведенных исследований»¹.

В целом мне представляется, что в работах Флоренского и Отто может быть обнаружен общий ход мысли, который можно сформулировать приблизительно следующим образом: в поисках прафеномена религиозного сознания они отбрасывают все рациональные и моральные характеристики его предметности как чересчур «мирские» и обнаруживают там «святое», как «не-мирское», по преимуществу, «прежде всего “не”» (Флоренский) или «совершенно иное» (Отто).

Характерной особенностью опыта «священного» является, по Отто, парадоксальное переживание тайны «совершенно иного» как одновременно ужасающей и завораживающей, и прежде всего именно ужасающей². Неслучайно и Флоренский начал свой курс с лекции о «страхе Божиим», связывая его именно с «инаковостью» священного, «вклинивающегося в чреду впечатлений мира», полагая, что помимо этого переживания «встретить подлинную жизнь в религии» невозможно³.

Однако инаковость есть лишь отрицательная характеристика «святого», в положительном смысле «оно есть то, что находится над обычным и что в обычном является, выступая из себя, своим светом, излучениями своими, своими светоносными энергиями»⁴, т. е. являемая в нашем мире реальность мира иного. Этот момент энергийной светоносности, фиксируемый Флоренским в составе религиозного переживания и связываемый им с учением св. Григория Паламы о Фаворском Свете как нетварной божественной энергии, может, как представляется, сопоставляться с «фасцинантностью» святого у Отто и с концепцией «иерофании» М. Элиаде.

Именно с этим связан переход от феноменологии культа к онтологии, т. е. от описания данности тех или иных моментов священного в

¹ Цит. по: Красников. Указ. соч. С. 103–104. О том, что это сходство в любом случае не является результатом заимствования, но, скорее, возникает в контексте некоторых общих веяний, характерных для религиозоведения и философии религии начала XX в., говорит тот факт, что вполне предметное сопоставление и содержательной и методологической стороны описаний религиозного сознания у Флоренского и Р. Отто возможно уже для таких ранних работ русского философа, как рассмотренная выше статья «О суеверии...». Это касается таких важных моментов, как идея априорности религиозного взгляда на мир, рассмотрение его в аксиологическом ключе и т. п. Собственно говоря, наиболее важным представляется здесь не сходство само по себе (относительно него возможна и необходима дискуссия), сколько сама возможность сопоставлений, представляющихся плодотворными, с точки зрения рассмотрения самой предметности: структуры и содержания религиозного сознания. В мою задачу здесь входит лишь обозначение самой этой возможности.

² См.: Отто Р. Священное. С. 21–53.

³ Флоренский П. А. Философия культа. С. 27–29.

⁴ Там же. С. 210.

переживании к признанию стоящей за этим переживанием трансцендентной реальности. Эта реальность уже дана в самом религиозном переживании, которое есть переживание трансцендентного, данного в имманентном именно как трансцендентное. Способом данности этой реальности Флоренский считает веру. Следуя Хомякову, Соловьеву и кн. С.Н. Трубецкому, он рассматривает веру не как простое признание истинности некоторых недостаточно обоснованных положений, но как особый «акт выхождения из своей субъективности и перехода в транс-субъективное», свидетельствующий «о самом существовании Таинства». Впрочем, Флоренский учитывает здесь и критику этого понимания веры, предложенную С.Н. Булгаковым в «Свете Невечернем». Последний предложил различать «эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицию», в основе которой лежит «праксеологический момент» в познании, и собственно религиозную веру, «удостоверяющую нас в существовании иной, трансцендентной (в особом смысле слова. — К.А.) действительности», связанную неизбежно с моментом личного усилия, свободы, напряженного искания Бога¹. Это различие воспринял и Флоренский, также ограничив значение «веры», но указав при этом на соответствие между ее гносеологической функцией в сфере культа и функцией постулата существования «в области отвлеченного мышления»².

Возвращаясь к сравнению идей Флоренского и Отто, отметим, что для последнего подобное онтологическое понимание веры было, по-видимому, чуждым. К пересмотру традиционного понимания веры он обращается лишь в десятой главе «Священного», связи с рассмотрением нуминозного опыта М. Лютера, где, сопоставляя «веру» Лютера с опытом немецких мистиков, говорит о ней как об особой, «пневматической» познавательной способности, «мистическом априори в человеческом духе»³. Однако выявление действительной степени соответствия и различия идей русских и немецких мыслителей в этом отношении, безусловно, нуждается в более основательном рассмотрении.

Существенным отличием концепции Флоренского от идей Отто следует считать, по-видимому, то, что для первого речь идет прежде всего об опыте Таинства как существенного момента культа⁴, для второго же — о личном мистическом переживании, что в целом объяснимо различием

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 33–34.

² Флоренский П.А. Философия культа. С. 207. О роли веры в культе см. так же С. 267–268.

³ Отто Р. Священное. С. 167.

⁴ Ср. очень жесткое высказывание Флоренского: мы знаем трансцендентный мир «только как культ», хотя сам культ понимается при этом весьма широко — «как воплощение горнего мира в наших конкретных символах». Флоренский П.А. Философия культа. С. 109.

конфессиональной принадлежности и отчасти, возможно, личных духовных путей обоих мыслителей.

Но, будучи явлением надмирного, Таинство, а за ним и вся слоистая система обрядов, оказывается «символом» в том реалистическом смысле, который придавался этому слову Флоренским: «живым взаимопроникновением двух бытий»¹. Это понимание символа получило, с помощью взятого из паламитского богословия понятия «энергия», уточнение в более поздней статье «Имеславие как философская предпосылка» (1922): «Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»². В сфере религии такой сущностью оказывается, как мы видели, сущность «священного». Таким образом, вся сложная система выделений и обособлений в культе служит именно тому, чтобы осуществить явление этой сущности, ее энергий, распространение их в сфере человеческой повседневности.

Установление этой связи между символом и культом, как иерофанией, дает в свою очередь возможность прояснить ряд существенных, но оставшихся за рамками данного рассмотрения аспектов мысли Флоренского. Это касается, прежде всего, понимания культа как определенной культурной (т. е. символической) деятельности и теории культуры в целом как системы таких деятельностей (сакральной, инструментальной, понятийной, художественной), различающихся друг от друга именно степенью и характером выраженности символического, т. е. сопрягающего два аспекта бытия — материальный и смысловой — начала. Неслучайно именно культ, в котором оба аспекта даны с одинаковой непосредственностью и с максимальной напряженностью, признается Флоренским «перво-деятельностью», основой и истоком культуры³.

С этой философией культуры связано и определенное понимание истории, которая становится не чем иным, как историей культа, его развития, расцвета и упадка, историей его меняющегося места в структуре человеческой деятельности и историей культов, сменяющих друг друга на протяжении истории и, вместе с тем, сохраняющих нечто общее как

¹ *Отто Р.* Священное. С. 373.

² *Флоренский П.А.* Имеславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 281–321, здесь с. 287. Здесь, как и в предыдущем случае, я оставляю в стороне вопрос о том, насколько корректно использует Флоренский паламитскую терминологию. Вопрос этот, весьма сложный и требующий более обстоятельного анализа, до сих пор рассматривался (в частности, во многих работах С.С. Хоружего) чересчур схематично. См., напр.: *Хоружий С.С.* Имеславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003. С. 191–207.

³ *Флоренский П.А.* Философия культа. С. 51–60.

в своей формальной структуре, так и в содержательных своих аспектах. Центром этой истории, начинающейся с древнейшей феургии¹, является Боговоплощение, причем, естественно, встает традиционный для русской философии религии вопрос о соотношении христианства с древней религиозностью. Интересно, что подход Флоренского часто порождает упреки в архаизации и эллинизации христианства, вполне аналогичные тем, что, как мы видели, обращал в адрес кн. С.Н. Трубецкого о. Т. Буткевич. Существенно, однако, что Флоренский не просто осуществляет «синкретическую архаизацию» (Хоружий) христианства, вводя в него элементы «первобытного магизма, эллинского язычества и древнего иудейства»², но и дает эксплицитный, весьма основательно продуманный ответ на данный вопрос³. Ответ этот, как и вообще отношение Флоренского к древним религиям, следует рассматривать в контексте того, как осуществлялось продумывание данной темы начиная со славянофилов и, особенно, Вл. Соловьевым, братьями Трубецкими, В.В. Розановым, Вяч. Ивановым, Ф.Ф. Зелинским и русской академической мыслью. Все они в той или иной мере указывали на наличие двух моментов, определяющих отношение христианства и древних религий: момента преемственности прежде всего в аспекте религиозных потребностей и форм их удовлетворения, а так же форм мышления о религии, созданных античной мыслью; и момента разрыва, связанного с личным Воплощением Спасителя. То же соотношение и даже в нарочито заостренной форме мы находим и у Флоренского. Представляется верным следующее определение игумена Андроника (Трубачева): «Положения: “Христианство — результат и итог исторического развития человечества и потому первое среди прочих религий”; “Все прочие религии ложны в сравнении с богооткровенной истиной, явленной Христом, и потому христианство есть единственное, что заслуживает быть названным религией”, — Флоренский рассматривает как антиномистическое единство»⁴. Именно этим объясняется внимание Флоренского к

¹ В этом отношении Флоренский следует Соловьеву и его «закону развития». Разница, однако, заключается в том, что периоды секуляризации, особенно начиная с европейского Возрождения, Флоренский оценивает в целом однозначно негативно, сближаясь в этом отношении скорее с К. Леонтьевым.

² Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. С. 118.

³ Это же относится и к упрекам в историзме. Степень разработанности исторической проблематики (как с точки зрения методологии, так и с точки зрения понимания тех или иных эпох и хода истории в целом) у Флоренского столь велика, что делает подобные упреки совершенно нерелевантными. Вообще говоря, человек, тонко чувствующий ход истории и связанные с ним перемены в самих основах человеческого бытия (а Флоренский, несомненно, принадлежал именно к таким людям), совершенно не должен испытывать энтузиазма по этому поводу. Такой энтузиазм, ложно принимаемый за «историзм», обычно, напротив, свойствен людям поверхностным.

⁴ Андроник (Трубачев), игумен. История создания цикла «Философия культа (Опыт православной антропологии)» // Флоренский П.А. Философия культа. С. 5–24, здесь с. 24.

древности: «во вне — и до-христианских религиях выразилась ... общечеловеческая религиозная душа», т. е. именно та душа, которая нуждается в спасении и оправдании, но они сами, в свою очередь, возможны лишь потому, что христианство, «ничему не чуждое, само остается не от мира»¹.

Однако, принимая предпосылки данного подхода, Флоренский вносит в него и существенные изменения: он практически игнорирует описанные, в частности, кн. Е.Н. Трубецким, характерные для эпохи Средних веков негативные аспекты проникновения в христианство элементов языческого сознания, что влечет за собой, в свою очередь, нехарактерную в целом для русских мыслителей идеализацию этой эпохи и, как следствие, однозначно негативную (может быть чересчур однозначно) характеристику Возрождения и последующего движения европейской культуры и религиозного сознания в целом, как пути секуляризации религиозного мировоззрения, происходящего под лозунгами «гуманизма» и «натурализма» «предпочтения мирской славы подвигу самообуздания»², сближаясь в этом с мыслителями типа К.Н. Леонтьева и Л.А. Тихомирова. В отличие от последних, он, однако, указывал не только на внутреннюю исчерпанность «возрожденской» эпохи, но и, одновременно с Н.А. Бердяевым, предвидел наступление «нового эона истории» как эпохи «нового средневековья». Отметим также, что намеченные Флоренским в контексте философии культа антропология и христология учитывали, как мы видели, эту возможность бунта человеческой природы против ее Создателя и необходимость удовлетворения тех потребностей этой природы, раскрытие которых этим бунтом сопровождалось.

Можно по-разному оценивать степень успешности, с которой Флоренскому удалось реализовать свою программу, нельзя, однако, оценивая подход мыслителя в целом, игнорировать, как это порой делается, его собственные, эксплицитно выраженные, программные установки.

* * *

Подведем общий итог нашего рассмотрения.

Флоренскому в ранних работах удалось, опираясь на разработки своих предшественников: В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина, кн. С.Н. Трубецкого, — разработать вполне оригинальную систему методов и подходов к изучению религиозной проблематики, близкую к методологическим концепциям философской феноменологии, феноменологии религии и

¹ Флоренский П.А. Философия культа. С. 430—431, 305.

² Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 43—101, здесь с. 66, 63.

философской герменевтики, которая в дальнейшем успешно применялась им при анализе различных форм религиозного сознания прошлого и современности, рассмотрении истории религии в целом.

Существенным моментом подхода Флоренского стало рефлексивное разложение им религиозной жизни на элементы теодицеи и антроподицеи, что обеспечило ему возможность учета ее реальной сложности, в частности сложного переплетения и взаимодействия рациональных и иррациональных, имманентных и трансцендентных, подлежащих ведению теологии и философии религии и религиоведения моментов этой жизни, причем на первый план постепенно выходит момент «священного», в понимании которого Флоренским обнаруживаются значительные черты сходства с идеями Р. Отто.

С этой методологией связано восприятие Флоренским (как и большинством русских мыслителей того времени) концепции «естественной религии», в рамках которой религия рассматривалась им как требующая понимания жизнь, находящая свое выражение в определенных формах (прежде всего культовых), удовлетворяющих соответствующие (т. е. религиозные) потребности человека. Религия (культ), однако, не только естественна, но и более чем естественна: удовлетворяя духовным потребностям человека, исцеляя «раны души», она делает это благодаря соприсутствию в ее составе трансцендентного и имманентного элемента, своеобразное сочетание которых определяет особенности ее, соответствующей опыту «священного», символической природы.

Это в свою очередь определило специфику интерпретации Флоренским таких важнейших и для философии религии, и для теологии понятий, как «вера», «откровение», «догмат», его видение истории религии вообще и христианства в особенности, его понимание связи истории религии и истории философии, места истории религии в историческом процессе в целом.

В заключение следует заметить, что именно в лице о. П. Флоренского философия религии в России вплотную подошла к своей институционализации как в качестве особого раздела философской системы конкретного мыслителя, так и в качестве особой философской дисциплины. Непосредственно продолжая в этом отношении, как и в ряде других, более частных моментов дело кн. С.Н. Трубецкого, вовлекая в орбиту философского и эмпирического исследования религии значительные массивы данных, концепция Флоренского, по крайней мере в ряде своих моментов, до сих пор сохраняет свою значимость, как ядро возможной научно-исследовательской программы или часть такового.

Метафизика религии, власти и пола в философии В.В. Розанова¹

В рассмотрении основных типов философии религии в русской мысли начала XX в. невозможно пройти мимо фигуры В.В. Розанова. Именно он более чем кто-либо (за исключением только Д.С. Мережковского) может рассматриваться как типический и почти чистый представитель нового религиозного сознания. Для него в полной мере характерны такие существенные для этого направления черты, как экспрессивность, художественность, публицистичность, стремление к непосредственному, необремененному дополнительной рефлексией и самоцензурой выражению своих мыслей и интуиций. Его религиозный и политический консерватизм уживался с неудовлетворенностью историческим христианством, а проповедь язычества соединялась с трогательными проявлениями любви к Церкви. Общие интуиции деятелей нового религиозного сознания о неполноте исторического христианства как формы религиозного сознания и о враждебности исторической Церкви по отношению к культуре, миру он выразил с необыкновенной силой и истоки этой враждебности возвел, в конце концов, к Самому Основателю христианства: «"Иисус, сын Марии, обрученной Иосифу", не покрывает и не исчерпывает теизма; он составляет только второй и средний момент его... но древнему миру он был предложен как весь и полный теизм... На Никейском соборе они согласовались... Но все мы, до сих пор все, совер-

¹ Ряд важных проблем философии религии Розанова рассматривался в следующих работах: *Волжский (Глинка) А.С.* Мистический пантеизм В.В. Розанова // *Волжский (Глинка) А.С.* Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 299–402; *Грифцов Б.А.* Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; *Голлербах Э. В. В. Розанов. Личность и творчество.* Пг., 1922; *Курдюмов М. (Калаш М.А.)* О Розанове. Париж, 1929; а также в работах современных исследователей: *Носов С.Н.* В.В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993; *Синяевский А.Д.* «Опавшие листья» В.В. Розанова. М., 1999 (2-е изд.); *Пишун В.К., Пишун С.В.* «Религия жизни» В.В. Розанова. Владивосток, 1994; *Скородумов С.В.* В.В. Розанов: философия жизни и существования. Ярославль, 2004; *Сарычев Л.В.* У человека не одна, а две головы; *Он же.* Догматическая проблема у В.В. Розанова // *Русская литература и философия.* Липецк, 2004. С. 127–141; 141–152. *Он же.* В.В. Розанов: логика творческого становления. Воронеж, 2006. Отметим также ряд важных для темы публикаций в посвященном творчеству В.В. Розанова и о. П. Флоренского журнале «Энтелехия»: *Фатеев В.А.* Религиозно-философские идеи архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) в творческом наследии Василия Розанова и о. Павла Флоренского // *Энтелехия.* 2000. № 1. С. 35–43; *Кашина Н.К.* Миф в зеркале «Серебряного века» (В. Розанов, Д. Мережковский, А. Лосев) // Там же. С. 47–51; *Кашин Е.И.* «Дух творчества» и творчество в понимании В. Розанова // Там же. С. 19–23; *Фатеев В.А.* Откровение св. Иоанна Богослова и «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова // *Энтелехия.* 2003. № 7. С. 28–35; *Шилкина И.С.* К проблеме нравственной теодицеи в «Апокалипсисе нашего времени» В.В. Розанова // Там же. С. 35–39; *Соловьев А.А.* Истоки христианства и древнеегипетская теология в контексте русского культурного ренессанса начала XX века // *Энтелехия.* 2005. № 11. С. 97–100; *Ахунзянова Ф.Т.* Новое религиозное сознание на рубеже XIX – XX веков и В.В. Розанов // Там же. № 11. С. 101–104.

шенно вопреки богомудрости отцов четвертого века, незаметно для себя впадаем в отрезанный и обрубленный евангелизм, в Христо-теизм; — и, ничего конкретного не соединяя с Богом-Отцом, ничего в мире и в себе не отыскивая, что относилось бы — по Символу “не слиянно” — к Нему, опять выходим из полноты собственной веры¹.

Здесь следует отметить неустойчивость, изменчивость взглядов Розанова, которая была исключительной даже по меркам Серебряного века. Указанное соединение рефлексивности и непосредственности выражения вело к тому, что Розанову приходилось порой почти одновременно высказывать прямо противоположные (или представлявшиеся публике таковыми) идеи и суждения, сотрудничать в периодике противоположных политических и религиозных лагерей. Все эти перипетии хорошо известны и прослежены исследователями. Я отмечу только общую траекторию движения розановской мысли в принятой нами системе координат. Он начинает как чистый философ (книга «О понимании») и вступает в литературную жизнь как мыслитель православный религиозно и консервативный политически («Легенда о Великом Инквизиторе», статья «Место христианства в истории», вообще, произведения первой половины 1890-х гг., сборник «Религия и культура»). Однако, знакомство с кругом художественного модернизма конца XIX — начала XX в., сближение с Мережковскими и, главное, внутренняя логика духовной и идейной эволюции постепенно превращают его в одного из главных и наиболее радикальных выразителей требования внецерковного религиозного обновления жизни. Здесь, разумеется, также имели место определенные колебания. Необходимо учитывать и то, что между действительной религиозной жизнью Розанова и его публично (в том числе и в достаточно интимной обстановке) выражаемыми идеями имелся, по-видимому, определенный зазор.

Тем не менее, можно попытаться обозначить основной вектор эволюции розановских идей, насколько он имеет непосредственное отношение к теме моего исследования. В целом логика этой эволюции — это логика углубления критической рефлексии Розанова о христианстве. Классическое, хотя и несколько поверхностное описание этой логики дал в свое время Д.С. Мережковский: «Некоторые обстоятельства жизни заставили его задуматься об отношении сначала православной церкви, затем всего христианства, затем Евангелия и, наконец, самого Христа — к браку»². Разумеется, темой Розанова был далеко не только брак, и отнюдь не только личные обстоятельства стали причиной его обращения к этой теме и к критике исторического христианства, но и внутренняя

¹ Розанов В.В. Из восточных мотивов // Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1994. С. 344.

² Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Не мир, но меч. С. 90.

логика становления мысли¹, однако общий «вектор» развития Розанова отмечен Мережковским верно. Так, если в книге «В мире неясного и нерешенного» ответственность за негативные аспекты христианской истории несут то папа Григорий VII Гильдебрандт, то манихей, то гностики, то Синод, то в «Темном лике» и «Людах лунного света» оказывается, что они лишь разными способами разворачивают потенции, изначально заложенные в христианство Самим его Основателем. Газетная полемика по вопросам семьи и пола неожиданно оборачивается самым радикальным в истории европейской мысли (не исключая и Ницше) христорождеством.

Все это, разумеется, не могло не вызвать противодействия со стороны христианских мыслителей и публицистов (некоторые аспекты этой полемики будут рассмотрены ниже). Здесь опять-таки можно увидеть параллель с судьбой идей немецкого мыслителя: наряду с простым отбрасыванием всей розановской проблематики и обвинениями в ереси присутствует также тенденция восприятия всего хода личной и творческой биографии Розанова как положительного христианского опыта, как отрицания ложного понимания христианства, необходимого для углубления самого христианского религиозного сознания. Христорождество Розанова с этой точки зрения только подчеркивает единственность Христа и Его исключительность: «Воюя против Христа, он себя Ему завоевывал и покорял»². Именно такое, единственно, на мой взгляд, продуктивное, отношение берется за точку отсчета в настоящем разделе. В любом случае, оценке должно предшествовать понимание, дающее слово своему предмету.

Как же осуществлялась эта рефлексия и на что конкретно она была направлена?

Методологические аспекты

На первый взгляд представляется, что тексты Розанова организованы скорее по принципам строения художественных произведений, чем научных или философских текстов, что живут они по законам художественной формы. Исследователи справедливо говорят о «художественном», «образном» мышлении Розанова³. Однако обобщения такого рода опасны тем, что ведут к нивелированию собственно философской значимости розановского анализа религиозной проблематики. Более внимательное рассмотрение показывает, что художественность для Ро-

¹ На этом особенно настаивает Сарычев (см.: *Сарычев Л.В.* В.В. Розанов... С. 11).

² *Курдюмов М.* О Розанове. С. 39.

³ См., напр.: *Носов С.Н.* В.В. Розанов...; *Синяевский А.Д.* «Опавшие листья»...; *Ермолаев И.А.* Литературно-критический метод Розанова: Истоки, эволюция, своеобразие: Дисс. на соиск. уч. степени канд. филол. наук. Иваново, 2003. *Белоусова В.* Нетрадиционные связи литературы и философии (Н. Гоголь, В. Розанов). Olsztyn, 1999.

занова — это не столько форма мышления, сколько методологический прием, способ организации текстов и оформления мысли, обладающей, в действительности, исключительной рефлексивной остротой, исключительной силой проникновения. И нет сомнения, что именно религия в ее сущности, в ее истории, в ее психологии, в ее отношениях к другим сферам человеческой жизни была главным предметом этой мысли.

В целом подход Розанова может быть охарактеризован как эстетико-психологическая герменевтика религиозных феноменов. Это определение нуждается в некотором пояснении. Говоря об эстетике мышления Розанова, невозможно не сказать о роли художественной формы в его произведениях. Стремление Розанова к непосредственному контакту с читателем, «исповедальность» его прозы требуют пояснения. А.Д. Сиявский, например, блестяще демонстрирует сложность и «созданность» художественной формы даже таких, казалось бы, предельно исповедальных произведений Розанова, как «Уединенное» и «Опавшие листья». Указанная «исповедальность», «предельная искренность» этих произведений при ближайшем рассмотрении оказываются художественным эффектом, достигаемым в результате вполне сознательной стилизации. Розанов, вполне целенаправленно и сознательно используя различные приемы, создает впечатление непосредственности, безцензурности (прежде всего внутренней) своего текста и своей мысли. Разумеется, это не означает банальной неискренности Розанова-автора в смердяковском смысле: «Про неправду все написано». Напротив, безусловным подвигом Розанова являются его титанические усилия в художественном и философском осмыслении всей доступной ему реальности, включая реальность собственной смерти¹.

Представляется, что использование художественных приемов у Розанова имеет значение не самодовлеющее, но методологическое. Его следует рассматривать как сознательно практикуемый элемент философского метода мыслителя. Присутствие нарочито неожиданных образов, сравнений, сопоставлений, сложная «игра цинизма и лиризма», рассеянности и сосредоточенности, постоянные «колебания авторского образа» — сочетание неумеренных самоуничижения и самовозвеличивания с нарочитой «естественностью», серединностью — все это служит достижению определенного эффекта, причем не собственно эстетического, но смыслового и коммуникативного. Так, нагнетание цинизма порой необходимо для «подтверждения правды, которую он хочет сказать»². Образ автора также изменчив отнюдь не произвольно, но играет важную роль в организации не только читательского восприятия, но и смысловой стороны текста: по своим функциям он близок «методологи-

¹ См.: Сиявский. Указ соч. С. 116–120.

² Там же. С. 166–168, 180.

ческому я» у Флоренского и лирическому герою в художественном произведении. У Розанова, как редко у кого из писателей, ярко проявляется та функция художественного приема, которую В. Шкловский назвал в свое время «остранением»¹. Именно оно зачастую помогает мыслителю и самому увидеть, и показать читателю предмет словно впервые, так, как если бы до него на него никто из теоретиков не смотрел. Художественность мышления Розанова предстает, тем самым, как способ осуществления своеобразной «феноменологической редукции», «έλοχη», т. е. воздержания от предвзятых суждений и мнений, выявления чистой сущности предмета так, как она дана мыслителю в непосредственном ее переживании.

Не менее важен и своеобразен психологизм Розанова. Его интересует главным образом «переживаемая религия», причем на разных уровнях этих переживаний. Розанов стремится выявить скрытые, подавляемые мотивы религиозного поведения, связать их с теми или иными положениями доктрины, текстами, артефактами и т. д. За более или менее официальным ходом мысли, за вероучением Розанов хочет увидеть «психологию». Речь идет, однако, не об индивидуальной психологии тех или иных представителей той или иной религии, а о «логике спасения», понимаемой им не как система постулатов, а как система нормальных или должных, для данной религиозной традиции, переживаний, в этих постулатах фиксируемых. Вместе с тем его интересует значимость тех или иных религиозных явлений и переживаний в общей структуре жизни, их функции — для роста жизни, ее подавления и т. д. Здесь можно усмотреть параллели с Фрейдом и Ницше — не столько содержательные, сколько в подходе, направленном на выявление скрытого, остранение само собой разумеющегося и т. д.²

Чрезвычайно существенно для психологического подхода, практикуемого Розановым, различие более или менее глубоких, явных или скрытых «слоев» религиозных переживаний, которые высвечиваются «белыми» или «темными» «религиозными лучами». Для понимания этого аспекта розановской методологии существенна также мате-

¹ Шкловский В.Б. Искусство как прием // Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1984. С. 15.

² Эти сопоставления в литературе стали уже традиционными. Впервые параллель между идеями Розанова и Фрейда провел, по-видимому, М.О. Гершензон (см.: Переписка В.В. Розанова с М.О. Гершензоном. 1908–1918. Вступ. ст., подгот. текста, примеч. В. Прокуриной // Новый мир. 1991 № 3. С. 187–229, здесь с. 206; см. также Глинка. Указ. соч. С. 304, 394–399; Носов. Указ. соч. С. 168–185, 193–199; Скородумов. Указ. соч. С. 43–44; Белоусова. Указ. соч. С. 109–111). Существенно, что все они касаются общности тех или иных тем, а не самих подходов. Мне же гораздо более интересным и перспективным представляется сопоставление идей Розанова и проблематики «ложного сознания» у Ницше и Фрейда, как она представлена, в частности, у П. Рикера (см. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 152).

математическая метафора. Здесь темы «прямые, понятные, сравнительно легчайшие» соответствуют «арифметике». «Это — то простое и ясное в христианстве (и вообще в религии. — К.А.), тот белый луч прямой благожелательности, какой все видят в нем до встречи с обстоятельствами, играющими роль разлагающей призмы»¹. С этими темами связано, прежде всего, белое духовенство, религия предстает здесь как «свет и радость», как сила, освящающая мир, придающая осмысленность человеческой повседневности, ее скорбям и радостям, трудам и заботам, ее основе — семье.

Однако за этой «арифметикой» скрываются или, точнее, в ней порой открываются темы гораздо более сложные, соответствующие даже не «логарифмам», а «бесконечно малым» величинам, «флюксиям», имеющие, однако, решающее значение для психологии и истории религии, образующие как раз «метафизику» христианства (и религии вообще)². Они образуют «темную», так сказать, теневую, но и наиболее могущественную сторону религиозных переживаний, связанную с «черным» духовенством, монашеством, с отвержением мира и его суеты, с очевидно присутствующей во всей истории религии, и в особенности в истории христианства, негативностью, на вскрытие и понимание истоков которой направлено основное внимание Розанова как историка и психолога религии. Существенно то, что этот теневой аспект религиозных переживаний (и в этом в значительной мере заключен секрет его могущества) вытесняется (если воспользоваться термином Фрейда) в эту тень самими носителями религиозного сознания, которое редко может вынести его видимую жестко травмирующую иррациональность. Тем большее влияние приобретают те религиозные деятели, которые отвечают ему своим душевным складом, которые не боятся подвергнуться его влиянию и сознательно перенести связанные с ним страдания³.

Это сочетание художественного и психологического подхода обуславливают своеобразие герменевтики и феноменологии Розанова. Всякое выражение религиозной жизни (доктрина, текст, артефакт), поскольку оно попадает в сферу внимания мыслителя, становится предметом истолкования, психологического анализа, выявления его интенциональности, мотива и функции. Розанов следует здесь в общем русле философии жизни: за выражением он ищет порождающее его (и вместе

¹ Розанов В.В. Темный лик // Розанов В.В. Т. 1: Религия и культура. М., 1990. С. 375.

² Наряду с «оптической» и «математической» Розанов пользуется также и «медицинской» метафорой: «арифметике» соответствует «аллопатия», «флюксиям» — «гомеопатия».

³ Ср. рассуждение о полемике прот. Светлова («белый луч», «рациональный человек») и архиеп. Антония («иррациональный человек»), в которой последний побеждает благодаря тому, что «ощущает больший объем христианства, знает и то, что за “белыми религиозными лучами”, а от прот. Светлова это совершенно скрыто» (см.: Розанов В.В. Темный лик. С. 377).

с тем, скрывающееся в нем и за ним) переживание, ценное, прежде всего, просто в силу своего существования, своей жизненности, интенсивности. В своей первичной оценке религиозных переживаний и их выражений Розанов, вслед за Леонтьевым, руководствуется, главным образом, эстетическим критерием. Не только интенсивность, но и тонкость, нежность, возвышенность и другие подобные аспекты переживания, — т. е. чувства в широком, а не в узко-эмоциональном смысле — делают его ценным. Однако за этой первичной оценкой, как правило, кроется другая, связанная со вторичным истолкованием феномена с точки зрения его «пользы и вреда для жизни» (Ницше). Эти ряды оценок весьма часто не совпадают между собой, противоречат друг другу. Так например, непосредственное восхищение эстетикой женского монастыря в главе «По тихим обителям» из «Темного лика» не мешает конечному осуждению монашества, как института¹. Напротив, ужас, который испытывал Розанов перед некоторыми религиозно-сексуальными обычаями древних египтян, не мешал ему в конечном счете превозносить египетскую религию как религию рождения.

Однако и эстетическому, и утилитарному истолкованию феномена необходимо предшествует его выявление в сознании писателя, выявление, часто связанное с ощущением шока («свалился со стула»), которое автор стремится передать и читателю, т. к. только при этом условии их коммуникация будет успешной. Розанову, разумеется, был присущ определенный дар весьма специфического видения вещей, который можно назвать «даром остранения», однако этот дар реализовывался в постепенно сложившейся совокупности техник, по сути почти тождественных процедурам феноменологической редукции.

Остановимся на них несколько подробнее. О художественном остранении уже было сказано. Оно, однако, имеет, прежде всего, коммуникативное значение: служит тому, чтобы передать читателю впечатление автора. Само же впечатление образуется, главным образом, путем неожиданного смещения точки зрения. В этом смысле очень показательна следующая самохарактеристика из «Опавших листьев»: «Я никогда не догадывался, не искал, не подглядывал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из моего существа. Но меня вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет. Или “вот так бы (оттуда бы) бросить свет”. “Пораженный”, я выпучивал глаза: и смотрел на эту мысль, предмет, или “оттуда-то” — иногда годы, да и большей частью годы. В отношении к предметам, мыслям и “оттуда-то” у меня была зачарованность»².

¹ Розанов В.В. Темный лик. С. 420–421.

² Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Т. 2: Уединенное. С. 359–360.

Существенную вспомогательную роль играет также преодоление предвзятых, в том числе общепринятых, мнений, как религиозных, так и научных предрассудков. Здесь под критику Розанова попадает, с одной стороны, традиционное академическое богословие (официальное, разных уровней теоретичности), а с другой — традиционная же, академическая гуманитарная наука. Розанов не упускает случая подчеркнуть точки их совпадения¹.

Иррационализм Розанова вырастает именно из стремления к «чистой нозме», к рефлексивному воспроизведению переживания, непосредственного никакой не только предвзятой, но и вообще предшествующей теорией. Только «выключив» разум, с его теориями, с его стандартными способами производить теории, с его привычкой создавать теории вообще, можно пробиться «к самим вещам», увидеть их не такими, конечно, как они есть сами по себе — об этом у Розанова нет речи, — но такими, какими они непосредственно переживаются данным конечным (а значит, историчным, занимающим конкретную позицию) сознанием. Существенно при этом то, что данное сознание, поскольку оно находится в рефлексивной установке, а не в естественной, свою конечность сознает и учитывает, более того, стремится отрефлексировать. Это видно из обилия автобиографического материала в работах Розанова, из его (во многом, все же кажущихся, показушных) попыток достичь абсолютной непосредственности самовыражения (апогей — в «Уединенном» и «Опавших листьях»). Весьма неслучайно, что это стремление к непосредственности часто сопровождается самоуничтожением: так Розанов подчеркивает конечность, ограниченность своего (и вообще любого) познавательного взгляда.

Все это, взятое вместе, обусловило весьма критическое отношение Розанова к современной ему практике исследований религии, сложившейся в основном под влиянием позитивизма и характеризовавшейся достаточно прямолинейным эволюционизмом и редукционизмом². Уже

¹ Так, в «Русских могилах» Розанов сближает официальное церковное и «психиатрическое» объяснение старообрядческих самокапываний: «Сикорский пишет: „местное сумасшествие“, да и православные богословы отмахиваются: „местное изуверство“». Розанов же ищет не «психиатрического», а «психологического» объяснения, показывающего, что происходит, когда общепринятые религиозные стереотипы и концепции берутся «не логически, как форма и формальность, а динамически — как вечный идеал» (см.: *Розанов В.В.* Темный лик. С. 465, 501). Подобным образом в докладе «Об адогматизме христианства» Розанов рассматривает отцов Церкви как предшественников современной науки и философии, «работавших их приемами мысли и знания», заменивших в христианстве момент умиления моментом доказательности и тем спровоцировавших ученую борьбу против Церкви (см.: *Розанов В.В.* Об адогматизме христианства // *Розанов В.В.* Около церковных стен. С. 483–484).

² С гораздо большим пиететом он относился к русской академической школе истории религии: архим. Хрисанфу (Ретивцеву) и др. (см.: *Розанов В.В.* Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 118).

в ранней работе «Психология русского раскола» Розанов говорит об «акте уверования» как о «субъективном», «внутреннем» акте, несоизмеримом ни с каким внешним актом, пониманием или воздействием. Но это означает для него, что позитивистская методология исследования, основанная как раз на внешнем отношении к фактам, неприменима к религиозным феноменам так же, как бюрократические мероприятия, практика внешнего принуждения неприменимы в религиозной политике. В обоих случаях имеет место отношение, при котором «некоторый внешний человек внешним взглядом рассматривает, считает, меряет “признаки” внутреннего акта веры, как бы не замечая и не понимая этого акта»¹. Напротив, при «внутреннем» отношении элементы этого акта могут быть извлечены даже «из официальной бумаги». Иная религиозность может быть понята (и побеждена — в работе речь идет о перспективах преодоления раскола) только при условии признания ее «честным уверованием, к которому иначе как с честною же верой и подойти нельзя». Ее следует признать «не внешним для себя фактом, который предстоит победить (позитивистский и одновременно бюрократический подход — К.А.), а своим собственным состоянием...»². В результате такого рода «эмпатии» открывается возможность осуществить реконструкцию, зачастую художественную, этого сознания как особенным, неповторимым образом организованного космоса. Подобный подход, весьма близко напоминающий позднейшую «понимающую» феноменологию религии в духе Г. ван дер Леува, дает Розанову возможность одинаково эффективно (и с равным сочувствием) исследовать и представлять читателю сознание, например, старообрядцев-федосеевцев и призванных бороться с ними миссионеров официальной Церкви³.

Отсюда понятно, что в центре подобного исследования должна оказываться психология молитвы и богослужения, прежде всего с точки зрения их характера, интенсивности и обращенности к наиболее значимым ценностям и событиям человеческой жизни. Это, однако, делает весьма проблематичным изучение древних и мертвых религий, поскольку «когда возле Сераписа, Венеры, Аполлона служения нет — то нельзя, даже научным оком, нельзя ничего уловить в них, ни картин, ни сущности; просто — ничего, груды кирпича»⁴. Исследователь теряет здесь возможность уловить степень инаковости этой чуждой религиозности (в особенности, если ему чужда не только эта конкретная, но

¹ Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов. Религия и культура // Розанов В.В. Т. 1: Религия и культура. М., 1990. С. 75. Здесь, конечно, налицо развитие славянофильской критики рационализма и применение идеи «живого знания».

² Там же. С. 74.

³ См. очерки «Федосеевцы в Риге» и «Миссионерство и миссионеры» в кн.: Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 22–28, 99–107.

⁴ Розанов В.В. Темный лик. С. 576.

и всякая религиозность вообще). Проблема «научного ока», однако, в том, что оно, уповая на свою объективность, даже не замечает этой трудности и в результате как бы «вчитывает» в сознание древних свои собственные неотрелфлексированные предпосылки. Фатальным образом историк-европеец может написать только «историю для европейцев» — не видя, не учитывая, а порою и замалчивая основные факты египетской (и любой другой, в том числе и своей собственной) религии именно в силу того, что он «не имеет лично и сам задачу жизни» ее основные темы¹. Все это весьма характерно для изысканий Розанова в области русской народной веры, русского сектантства и старообрядчества, а также в области древних религий, прежде всего израильской и египетской.

Заметим в заключение, что Розанов не просто отвергает позитивизм или подвергает его критике, вполне справедливой, но в те времена уже не слишком оригинальной. Критика его достигает порой весьма впечатляющего размаха: «*Je pense — donc je suis*»², — формулировал Декарт. Между тем, совершенно обратно «*je suis*», и уже потом на фундаменте этого «*suis*» — «сый» — «мыслю, чувствую, желаю». В этот порядок «сый» западная философия никогда не заглянула: от этого атеистичность, как и бедная рациональность, — суть ее душа и тенденции³. Этот отрывок в целом развивает и радикализует идеи, весьма характерные для русской мысли, начиная от славянофилов и Вл. Соловьева. Со второго десятилетия XX в. подобная критика западной философии как рационалистической философии сознания развивалась Эрном, Булгаковым, Флоренским, Бердяевым, Франком и т. д. Розанову уже в 1901 г. удается схватить здесь самый корень разногласия: ложны не те или иные частные формы сознания, но сознание, как таковое, поскольку оно забывает о своем «сый», в чем и состоит его «бедная рациональность». Это «сый» явно напрашивается на сопоставление с «непосредственным самобытием» Франка или хайдеггеровским *Dasein*. И то, и другое, и третье суть основа, бытие сознания, предшествующее ему и упускаемое из виду философией сознания, несмотря на ее претензии на универсализм. Различие однако тут же бросается в глаза: как *Dasein*, так и «непосредственное

¹ Розанов В.В. Возрождающийся Египет. С. 137. См. также критические и иронические замечания в адрес ученых-египтологов: Там же. С. 84, 90, 102, 110–112, 131–132, 146–147 и др.). Сам Розанов преодолевает эту трудность, указывая на универсальность половой организации человечества и связанную с ней универсальную выразительность, присущую человеческому лицу (Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. С. 26). Ему, однако, не удается избежать обращения к внешним критериям. Отстаивая правильность (или по крайней мере право на существование) своей интерпретации религии Египта, он указывает на совпадение «собственных выражений египтян» «с тем, как я думал, что египтяне должны были это думать» (Розанов В.В. Возрождающийся Египет. С. 144–145).

² Я мыслю — следовательно, существую (фр.).

³ Розанов В.В. В мире... С. 129.

самобытие» одинаково бесполо, в то время как «сый» Розанова непосредственно соотносится с «тем темным и разлитым в существе нашем, что мы называем “полом” и что имеет, в лице и знаках пола, только два кульминационные свои выражения»¹. В ощущении этого «сый» как непрерывно рождающей основы жизни, определяющей сознание: мысли, чувства, желания человека, — можно видеть основную интуицию Розанова, определившую собой и методологическую, и содержательную стороны его творчества².

Таким образом, сам этот внешний, позитивистский подход предстает в его перспективе как результат определенной религиозной истории, точнее, религиозной деградации европейской культуры. Это станет яснее, если мы обратимся к содержательной стороне розановских исследований.

Власть. Пол. Культура

Обратимся теперь к предметной стороне указанной рефлексии. Мне представляется, что рефлексия эта была сосредоточена вокруг двух основных, тесно переплетающихся между собой в мышлении Розанова, тем: вопроса о власти и вопроса о поле. Можно сказать, что, с его точки зрения, динамика культуры и форм рациональности, возникающих в рамках той или иной религиозной традиции, зависит от того, как решаются в ней эти две центральные проблемы. Каково соотношение этих тем в творчестве Розанова?

Сам этот вопрос представляется до некоторой степени абсурдным, в силу того что в сознании большинства исследователей имя Розанова неразрывно соединено с темой пола и связанной с нею темой отношения язычества, как естественной религии (и, следовательно, религии пола) и христианства, как его (их, т. е., и язычества, и пола, но для Розанова это практически одно и то же) радикального отрицания. И тем не менее, чтение известного доклада «Об основании церковной власти» пробуждает определенные сомнения. Возникает мысль, что, вопреки указанному мнению, основной проблемой Розанова была не проблема пола, а проблема религиозной власти. Вопрос о поле самостоятелен лишь отчасти. Всегда можно сказать, что он получил такую важность в мышлении Розанова в силу, во-первых, личных жизненных обстоятельств мыслителя (о чем он сам неоднократно писал), а во-вторых, в силу того, что именно здесь отношение религиозной власти к человеческой природе (и природе вообще) проявляется наиболее ярко и интенсивно.

¹ Розанов В.В. *В мире...* С. 26.

² В этом духе высказывались многие исследователи Розанова, обращавшие внимание на его критику рациональности (см., напр.: Носов. Указ соч. С. 31; Грифцов. Указ соч. С. 47 и т. д.).

Чтобы проверить это предположение, я вначале обращусь к рассмотрению проблемы религиозной власти, а уже потом — и в зависимости от тех выводов, которые позволит сделать это рассмотрение, — к исследованию вопроса о религии и поле. И в том и в другом случае я буду обращать внимание на те следствия, которые вытекают отсюда для тем рациональности и культуры.

Итак, вначале обратим внимание на постановку Розановым проблемы религии и власти. Что бюрократический способ осуществления власти существенно антирелигиозен, что он коррелирует с позитивистскими и вообще рационалистическими гносеологическими подходами, что он чреват патологическими искажениями религиозной и мистической жизни человека — было для него чем-то более или менее само собой понятным. Приведем еще раз, только чуть более расширенно, цитату из статьи «Психология русского раскола»: «Некоторый *внешний* человек *внешним* (курсив мой. — К.А.) взглядом рассматривает, считает, меряет “признаки” внутреннего акта веры, как бы не замечая и не понимая этого акта, во всяком случае, отвергая его». Отвержение здесь заложено в сам способ отношения власти к своему объекту, и это превращает ее в жесткий репрессивный механизм, подавляющий, под предлогом упорядочивания, именно то, над чем он призван властвовать. Ясно, что речь здесь идет не об отдельных фактах насильственного подавления раскольнических или сектантских движений, но о самом характере отношения к этим движениям. Этот характер первичен не только по отношению к указанным фактам, но и по отношению к самому расколу, понимаемому, опять-таки, не как некоторый эмпирический факт, а как определенное духовное состояние народной души и Поместной Церкви. Это «внешнее» отношение «невыносимо для души человеческой» и, вытесняя творчество из религиозной жизни, неизбежно ведет ее к патологии: душа «начинает вертеться», т. е. ее самовыражение принимает неизбежно уродливые формы. Так староверие, стремящееся к осуществлению цельного художественного образа святости, приходит к отчаянию «нетовщины», а духоборчество в своем стремлении к духовной и телесной чистоте — к скопчеству. Однако предоставление раскольникам «равноправия», т. е. бюрократическое же признание раскола, по Розанову, не решило бы проблему, а только окончательно усугубило бы ее, уничтожив остатки естественной живой связи между ними и Церковью. Преодоление раскола возможно только через ощущение с ним общей почвы, через приближение «к целостному бытию», т. е. через углубление собственного религиозного сознания, что с необходимостью предполагает принципиальное изменение отношений власти. Этот антибюрократический консерватизм Розанова восходит, как уже говорилось, к сла-

вянофильству, к его идеям народности, органичности и предполагает концепцию «естественной религии».

Взятые в общем виде, эти представления были характерны для Розанова на всем протяжении его творчества. Изменения, и весьма существенные, происходили в его понимании того, как возникла эта, безусловно, неприемлемая ситуация.

Первоначально дело, по-видимому, представлялось ему в более или менее традиционно-славянофильских рамках: бюрократическая форма осуществления власти (равно как и богословский рационализм) была заимствована русским государством и русской Церковью с Запада. В комментарии к «Легенде о Великом Инквизиторе» (1891) ее источником предстает католический односторонний универсализм, корни которого Розанов усматривает, однако, не в собственно религиозных моментах, а в психологических особенностях «романского племени», одинаково проявляющихся и в римском праве, и в папстве, и в инквизиции, и во французском социализме, и в деятельности руководителей Великой французской революции. Ему противоположен германский индивидуализм, также проявляющийся не только в протестантизме, но и в целом ряде иных общекультурных явлений. Примирение этих начал (и возможность преодоления общеевропейского кризиса веры) Розанов вполне по-славянофильски усматривает в православии как специфически славянском и, в силу особенностей славянской психологии, одновременно универсальном понимании христианства. Только здесь еще сохраняется вера как естественное, органическое состояние человека, практически недоступное уже тем, кто пережил кризис Просвещения. Во всяком случае, ни желание верить, возникающее из ощущения бессмыслицы жизни, ни рациональные построения, к вере подводящие, ни соединение того и другого не в силах, согласно Розанову, вернуть человека в это состояние.

Суть проповеди Великого Инквизитора Розанов видит именно в подмене естественного религиозного отношения внешними рациональными способами его регулирования (чудо, тайна, авторитет), тесно связанными с соответствующими способами управления человечеством вообще. В основе его лежит определенная антропология: приниженное представление о человеке как существе изначально дурном¹. Стремясь опровергнуть диалектику Великого Инквизитора (точнее, Ивана Кара-

¹ См.: *Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе* Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 82, 84. Здесь раскрывается, хотя Розанов и не упоминает об этом, один из важнейших теоретических источников «бунта» И. Карамазова: антиатеологизм Бакунина. Мысль о несовместимости идей Бога и свободы и достоинства человека Достоевский, а за ним Розанов переадресуют атеизму: в действительности именно он исходит из представления об изначальной слабости человека, неспособного вынести предоставляемую ему Богом свободу. В силу этого атеизм, положенный в основание общественного устройства, неизбежно ведет к миру Великого Инквизитора или Шигаева.

мазова, точнее, самого Достоевского, точнее, самого духа зла, говорящего здесь их устами), Розанов создает образ естественной религии, преодолевающий эту критику именно в силу того, что он высвечивает направленность ее, прежде всего, против религии уже овнешненной, т. е. уже принявшей в себя элементы идей Великого Инквизитора. Именно эта идея «подкапывает основание диалектики Инквизитора. “Иго мое благо и бремя мое легко” (Мф. 11, 30), — сказал Спаситель о своем учении. Действительно, исполненное высочайшей правды, призывая всех людей к единению в любви, оставляя человеку свободно следовать лучшему, оно всем смыслом своим отвечает глубочайшим образом первозданной природе человека и будит ее снова сквозь тысячелетний грех, который обременил ее игом тягостным и ненавистным. Покаяться и последовать Спасителю — это и значит снять с себя ненавистное “иго”; это значит почувствовать себя так радостно и легко, как чувствовал себя человек в первый день своего творения»¹. Так и по Достоевскому, считает Розанов, «религии, и без исключения вытекли из недр человеческой души: из присущих ей противоречий и жажды хоть как-нибудь из них выйти, а не даны человеку извне»². В этом он вполне следует общей тенденции русских мыслителей, сохраняя, впрочем, как уже говорилось, элементы славянофильского утопизма: эта естественная религия отождествляется здесь с русским народным православием³.

В православие же (и соответственно в русское государство и русскую Церковь) начала, проповедуемые Великим Инквизитором, проникают настолько, «насколько в нас иссякает сокровище веры»⁴.

Более глубокая постановка вопроса содержится в серии статей, собранных позже в сборнике «В мире неясного и нерешенного» (1901). Переход на позиции «нового религиозного сознания» здесь уже очевиден, хотя эволюция мышления Розанова еще далеко не завершена. В связи с вопросом о власти здесь прежде всего обращает на себя внимание небольшая статья «Иродова легенда»⁵. Здесь тема власти уже переплетается с темой пола, Розанов обращает внимание на то, какие последствия для

¹ См.: *Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского*. С. 100. Основная цель Великого Инквизитора в его споре против Христа и состоит в том, чтобы показать «неестественность» христианства как религии. Оно «не ответило потребностям человеческого сердца, предоставив все индивидуальному решению, ложно понадеявшись на человеческую способность к различению добра и зла» (Там же. С. 82). На опровержение этого обвинения и направлен комментарий Розанова.

² Там же. С. 59 (сноска 67).

³ Впрочем, в написанных позже «Приложениях» Розанов, естественно, отказывается от этого отождествления.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Имеется в виду история избияния Иродом вифлесских младенцев с целью убийства только что родившегося Иисуса (см.: Мф. 2, 16–18), превращающаяся в сквозную метафору, с помощью которой выстраивается вся логика европейской истории.

культуры имеет осуществление различных практик религиозной власти на материале пола и брака. Центральным образом статьи становится, однако, не Ирод, а папа Григорий VII Гильдебрандт (1073–1085). Именно его деятельность рассматривается здесь как переломный момент всей европейской истории и истории христианства. Гильдебрандт рассматривается в статье как прежде всего великий и искренний религиозный деятель: он предстает здесь как подлинный основатель и вдохновитель всехристианского скопчества, подлинный предшественник К. Селиванова, основателя российской секты скопцов. «И центр тяжести (деятельности Гильдебрандта. — К.А.) лежит в эфирнейшем проникновении в существо и “душу” религии, в существо и “душу” человеческого отношения к Божеству, и именно отношения молитвенного; и вот оно почувствовалось в этот решительный для христианства миг, как исключющее вовсе, совершенно, существо “брачных касаний”»¹.

Победа Григория (прежде всего в вопросе о celibate) имела огромные и принципиальные последствия. Произошло некоторое «перестроение» человеческого духа, «когда он порывает связь с жизненными недрами своими, с теплою в себе “животностью”, и ригорически и сухо начинает расти только в “небесное училище”, мы подозреваем — в “небесный номинализм”»². Происходит «расторжение связи между “плотским” и “духовным”», при котором дух истолковывается исключительно рационалистически. Что такое «дух»? — вопрошает Розанов и отвечает: отныне «это — “Summa theologiae” Фомы Аквинского»³. Именно этот переворот Розанов сопоставляет с избиением младенцев, причем фактическое массовое убийство матерями своих незаконнорожденных детей оказывается одним, и не самым значительным, его следствием. Сюда же относится и разрыв клира и тела народного в Церкви и превращение религии в «спор кафедр», т. е. «бюрократизация» церковного строя; философия стала рационализмом, богословие — схоластикой в дурном смысле (и этот смысл оказывается сущностью схоластики реальной), наука — позитивизмом, безразличным к изучаемым фактам. Отсюда же и разрыв религии и культуры в эпоху Возрождения и общая секуляризация всех сфер человеческой жизни (в том числе и телесной) в Реформации.

Разрыв с «жизненными недрами», репрессивность в отношении этой стороны жизни, осуществляемая на религиозных основаниях, ведет, через секуляризацию ее, к ее обесмысливанию в сознании европейско-

¹ Розанов В.В. В мире... С. 41.

² Под религиозным номинализмом Розанов подразумевает подмену переживания присутствия Живого Бога в человеческой душе осознанием Его, как только понятия (см.: там же. С. 47, а также очерк «Номинализм в христианстве»: Там же. С. 61–66, здесь с. 62–63).

³ Там же. С. 41.

го человека. Жизнь пола, поставленная под контроль аскетов¹, вначале ощущается как нечто религиозно-дурное, нечистое, лишь терпимое, затем нивелируется до простой физиологической функции, ощущаемой вместе с тем как нечто неприличное. Следствием этого оказывается разрушение семьи, распространение разврата, проституции и общее падение жизненного тонуса европейской культуры: «цивилизация европейская, не сейчас только, но и всегда, вечно, была и есть “не” плодущая цивилизация; она никогда не вознесла “до неба” (гордо и вместе свято) “чрева носящего” и “сосцов питающих”»².

Естественно, что в объяснении этого процесса прежняя, «этно-психологическая» точка зрения исчезает: причины его Розанов усматривает теперь «не в человеке, но в доктринах; т. е., т. к. дело идет о нравах — очевидно в моральной и религиозной части доктрин»³. Однако противоположность в этом отношении западных и восточных доктрин тянется в глубокую древность и в христианстве лишь находит свое продолжение. На этом этапе Розанов еще не выступает против христианства, как такового. Подобно кн. С.Н. Трубецкому и Флоренскому, хотя и в ином, он усматривает преемственность форм религиозной жизни и религиозных потребностей между древностью и христианством: в мистической «животности» Востока он видит «тайный смысл и некоторую полуправду; но эта полуправда все тянется к Вифлеему»⁴.

Таким образом, религиозное овнешнение и аскетическая рационализация практик власти в отношении к полу и вообще животному началу в человеке имеют, по Розанову, фатальные последствия не только для самой жизни пола, но и для всех сторон европейской культуры, в том числе и для самих религиозности, рациональности и политики. Розанов по-прежнему мыслит здесь вполне в славянофильском духе: это западное движение передается Востоку, православию, как бы «инфицирует» его, и может быть изжито через более глубокое внимание к собственным истокам. Но долго удержаться на этой точке Розанов не мог.

Уже здесь возникают темы, получившие дальнейшее развитие несколько позже: во-первых, сам переворот Гильдебрандта представляется как момент, своеобразная флуктуация в истории пола, который тем самым, пока неявно, получает статус основного определяющего фактора человеческой истории. Вследствие этого намечается новая возможность сведения истории доктрин к ее «естественным» (т. е. заложенным в ес-

¹ Предмет постоянного беспокойства и возмущения Розанова (см., напр., его выступления по этому вопросу на Религиозно-философских собраниях: Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005. С. 285–286, 313).

² Розанов В.В. В мире... С. 53.

³ Там же. С. 44.

⁴ Там же. С. 45.

тестве) основаниям. Во-вторых, пытаюсь понять психологическую природу указанного переворота и его основания в христианском сознании, Розанов натолкнулся на тот факт, что «христианство в огромных частях своих, от Гильдебрандта до Селиванова, ввело некоторый антагонизм внутрь самых Ипостасей Божества, противопоставив “Отческому” Лицу в нем — “Сыновнее”»¹. Взаимодействие этих мотивов, их постепенное выдвижение на первый план и определило дальнейшую эволюцию идей Розанова.

На рубеже веков меняются его взгляды на отношения православия и католичества. Уже в 1901 г. в примечании к «Легенде...» он говорит о «ничтожности» борьбы Достоевского с католицизмом: «Церковь была, есть и останется златоглавна, верхоглавна и никогда не станет “стадом” Шигалева; она авторитетна, иерархична, пирамидальна: а пирамида имеет вершину». Этот строй Церкви, начало авторитета, (т. е. как бы элемент программы Великого Инквизитора) имеет свое основание в Евангелии: «Паси овец моих» (Ин. 20, 15 сл.)². В православии этот принцип просто не был проведен достаточно последовательно³. Стремление славянофилов и Достоевского к естественности в религии оценивается здесь как бессознательная языческая реакция. Именно язычество (как, впрочем, и ветхозаветная религия) предстает в этот период как религия естественная. Христианство же предстает как совокупность более или менее грубых и тонких практик именно «внешнего» господства. Причем восходят они, как это видится Розанову в свете «темных религиозных лучей», к Самому его Основателю.

Именно этой проблеме посвящен доклад «Христос — судия мира» (1903). Проблема церковной власти («юрисдикции», по выражению Розанова) формулируется здесь следующим образом: «На вековечную жажду свободы Церковь (здесь без всякого различия для католичества и православия. — К.А.) вековечно отвечала отказом»⁴. Подобное постоянство не может быть чем-то случайным. То, в чем Ю.Ф. Самарин ви-

¹ Розанов В.В. В мире... С. 48.

² Розанов В.В. Легенда... С. 132. Насколько «диалектика» «Легенды...» вошла в последующее мышление Розанова, можно судить уже по тому, что многие претензии позднего Розанова к христианству и его Основателю живо напоминают претензии Великого Инквизитора. То, что в Комментариях говорилось от лица героя: «Учение, пришедшее спасти мир, — своею высотой и погубило его, внесло в историю не примирение и единство, но хаос и вражду», — впоследствии говорилось от первого лица. Вместе с тем, в самом облике розановского Христа проступают черты Инквизитора. Можно поставить и более «метафизический» вопрос: а не является ли розановская проповедь язычества, как религии жизни и радости, моментом в осуществлении программы Великого Инквизитора? Ведь оба они мечтали о земном счастье для своих подопечных.

³ Там же. См. ту же мысль в материалах о православно-католических отношениях в книге «Около церковных стен» (1905).

⁴ Розанов В.В. Темный лик. С. 542.

дел устоявшийся и подлежащий искоренению предрассудок, «недоразумение»¹, для Розанова — общий принцип, подлежащий, прежде всего, прояснению и пониманию: «В самом корне веры нашей не содержится принципа свободы этой веры»².

Принцип этот возникает, по Розанову, на основе определенного психологического механизма, заложенного уже в самом Евангелии. Авторитетность, иерархичность и неизбежно связанный с ними момент принудительности присутствуют уже в самом Евангелии, и Церковь осуществляла преследования не вопреки Евангелию, а, наоборот, в силу того, что она разрабатывала его и вникала в него «внимательнее, чем люди со стороны». «Никто не может прийти к Отцу токмо как чрез Сына», ... все в свою очередь передавшего «Петру» («Паси овец моих» и т. д.). В переживании этих идей Розанов видел «предпосылку, уже введшую в узкий путь не только духовного, но и телесного стеснения»³. Принятие этой предпосылки имело различные психологические следствия для паствы и иерархии. Страшное сужение пути к Богу первую повело к отчаянию, единственным выходом из которого была покорность иерархии, во второй же произвело «апостольский жар», оборотной стороной которого стала готовность «протолкнуть» человека на этот единственный путь⁴. Физические преследования оказываются тогда лишь «подробностью» «религиозной уторможенности, ужаса, давки и смятения в одной точке»⁵. Отсюда уже легко выводятся и религиозный номинализм, и рационализм, и «внешние» формы властвования над «природой» и «полом».

Всему этому способствуют также стилистические особенности Евангелия: его неземная красота и нежность, соединенные с особенной одухотворенностью в смысле бестелесности, бесплотности, производящие в человеке дух добровольной покорности «с восторгом повинующегося, с бесконечным неуважением в самом неповиновующемся к собственному неповиновению». Человечество оказывается «введено в рыдательную покорность любви»⁶. Они же как бы вытесняют из человеческого сознания теневую, «гомеопатическую» сторону благовестия: пронизывающее его страдание, которое, однако, действует тем сильнее, подготавливая человека не только к перенесению страдания, но и к причинению его. Таким

¹ См.: Самарин Ю. Ф. Об отношении Церкви к свободе // Соч. Т. VI. С. 555–562.

² Там же.

³ Там же. С. 542–543.

⁴ Проблематика «пастырской» психологии, самосознания церковной иерархии и психология отношения к ней подробнее была рассмотрена Розановым в другом докладе на тех же Религиозно-философских собраниях: «О священстве и благодати священства» (см.: Розанов В. В. Около церковных стен. С. 470–474).

⁵ Розанов В. В. Темный лик. С. 544.

⁶ Там же. С. 548.

образом, принцип внешнего, «бюрократического» принуждения тесно переплетается с более тонкими, «внутренними» практиками. Очевидно, что ключом к такому истолкованию становится для Розанова леонтьевское, или, в терминах «Братьев Карамазовых», «ферапонтовское» понимание христианства. Гуманистическое же истолкование христианства Розанов, вслед за Леонтьевым, иронически называет «новым благовестием»¹.

В центре же всей этой нежности, печали и боли оказывается фигура Самого Спасителя, Который и плачет об Иерусалиме (но так, что жалость читателя при этом направляется на Него Самого, а против «мятежного» города возбуждается ненависть), и одновременно пророчествует о его гибели. Проблема заключается здесь в том, что субъект пророчества и субъект его исполнения один и тот же — Сам Христос, Бог и Судия мира, наказывающий Свой город за весьма сомнительные прегрешения.

Тайне Спасителя посвящен второй доклад из серии «Темного лика»: «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира» (1907). Его основной тезис: принципиальная противоположность Христа и Евангелия по отношению к «земле», «миру», т. е. человеческому миру природы и культуры. В сопоставлении с образом Иисуса, освящающим смерть и страдание, мир теряет свою ценность: «С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки»². Именно в этом Розанов видит теперь истоки описанного выше механизма упадка европейской культуры и принципа церковной власти: обращенная исключительно к Лику Христа, допуская все остальные формы и сферы человеческой жизни лишь по необходимости и «снисхождению», без внутренней заинтересованности, иерархия и могла относиться к ним только «внешним», рациональным, т. е. «бюрократическим» способом.

Здесь же, в «Темном лике», достигает своего апогея негативизм Розанова по отношению к православию, приводя его к своеобразному «славянофильству наизуворот». Оно предстает здесь как наиболее чистое выражение христианства, но именно как религии смерти: «Иначе как «погребать мертвых», Православие и не умеет ничего делать. То, что в других христианских исповеданиях, хотя тоже грустных, все же не дошли до наших самоутапливаний и самозакапываний, не дошли до самосожжений, объясняется тем, что христианская грусть взята Православием в ее высшей ноте»³.

¹ Розанов В.В. Темный лик. С. 546.

² Там же. С. 569.

³ Розанов В.В. Русские могилы // Розанов В.В. Т. 1: Религия и культура. С. 481. Удивительно, как это противоречит размышлениям других русских философов (например, о. В. Зеньковского) о «светлом космизме» православия. Создается впечатление, что этот «светлый космизм» вырос именно из стремления преодолеть Розанова. Истинное же поло-

Опровержение подобного толкования — есть уже дело не истории философии религии, а принципиального психологического, философского и богословского исследования, которое, однако, на мой взгляд, не может игнорировать розановскую проблематику. Сам Розанов подает свое видение положения дел не в модусе положительного утверждения, а в модусе вопрошания и скорее намечает постановку проблемы, чем предлагает решение. Сама же проблема состоит не столько в том или ином толковании тех или иных текстов или образов Св. Писания, сколько, с одной стороны, в понимании определенной религиозной психологии, базирующейся на определенных способах восприятия священных текстов и определенной интерпретации базовых религиозных понятий, в выявлении ее генезиса, установлении связей между нею и определенными практиками власти. Наглядно демонстрируя действенность этой психологии, Розанов, вместе с тем, не менее наглядно показывает невозможность ее преодоления на путях поверхностной и грубой, «аллопатической», гуманизации религиозного сознания. Последняя, с его точки зрения, ведет не к устранению боли и страдания из содержания Евангелия и церковной практики, а только к их, как сказал бы Фрейд, «вытеснению в бессознательное», в сферу «гомеопатии», по выражению Розанова. С другой стороны, рассмотренные тексты ставят перед исследователем религии и методологические вопросы: как возможна вообще реконструкция религиозной психологии, как осуществляется воздействие священного текста на формирование этоса, картины мира и эмоционального строя человека определенной религиозной традиции, как это сказывается на присущих этой традиции отношениях власти, рациональности и т. п.?

Однако, реконструировав логику описанной выше религиозной психологии, Розанов, естественно, ставит вопрос о ее природе. И здесь, опровергая мое первоначальное предположение о ее вторичности, на первый план выходит проблема пола. Рассмотрим, хотя бы кратко, ход мысли философа, ориентируясь главным образом на книгу «Люди лунного света».

Поверхностное знакомство с произведениями Розанова (особенно наиболее радикальными — прежде всего это касается книги «В темных религиозных лучах» (или ее элементов — «Темного лика» и «Людей лунного света») и «Апокалипсиса нашего времени»), как и предшествующее изложение, может создать впечатление, что, с его точки зрения, христианство, отрицая мир и, вместе с ним, пол, отрицает тем самым и всякую культуру, всякое творчество, всякую красоту. Однако это не совсем

жение дел приоткрывается, вероятно, лишь при попытке «трансрационального» (Франк) совмещения этих на первый взгляд взаимоисключающих друг друга переживаний.

верно. Даже в рассмотренном только что докладе «О сладчайшем Иисусе...» риторически (т. е. при подразумеваемом положительном ответе) спрашивается: «Всеобщее погребение мира в Христе не есть ли самое эстетическое явление, высший пункт мировой красоты?»¹

Положение дел проясняется при взгляде на эту проблематику с точки зрения истории пола. Не углубляясь в розановскую теорию пола (повидимому, довольно наивную с современной научной точки зрения), я отмечу только существенные для дальнейшего рассмотрения ее пункты: 1) Любому человеку, как и вообще любому живому существу, всегда присущи оба пола при явном преобладании одного из них; 2) интенсивность жизни пола в человеке может быть представлена в виде ряда возрастающих или убывающих величин, другими словами, люди бывают более или менее «половыми»; 3) люди, с низкой степенью выраженности в них жизни «своего» пола и значительным присутствием элементов противоположного обладают весьма специфической физиологической, психологической и духовной организацией, позволяющей отнести их, независимо от внешних признаков, к особому, «третьему полу». Этим людям свойственны особые формы поведения, коммуникации, а также особый тип творческой активности, качественно и интенционально, по ценностной ориентировке, отличный от творчества «нормальных» мужчин и женщин. Причем творчество это выше, глубже, мощнее и значительнее (оценки первого ряда — см. выше очерк розановской методологии), чем творчество обычных, семейных, «самочных» людей. Именно представителей этого «третьего пола» Розанов и называет людьми лунного, т. е. светящего, но не греющего, света².

Противоположность этих двух типов половой организации человека находит свое выражение на всех уровнях культурной и социальной жизни, в том числе в сфере религии она выражается как упоминавшаяся уже противоположность религий жизни и религий смерти, Вифлеема и Голгофы³. В этом смысле обе религии должны считаться «естественными», т. е. отвечающими определенным природным потребностям человека, точнее, природным потребностям людей определенных типов организации жизни пола. Таким образом, оказывается возможным говорить об определенном ритме половой жизни не только в отдельном человеке, но и в человечестве в целом, т. е. о некоторой «истории пола», в значительной степени лежащей в основе истории религии и культуры.

¹ Розанов В.В. Темный лик. С. 570.

² См.: Розанов В.В. Пол как прогрессия восходящих и нисходящих величин // Розанов В.В. Люди лунного света // Розанов. Т. 2: Уединенное. С. 26–47.

³ Нельзя удержаться от того, чтобы не упомянуть очевидную параллель этой концепции Розанова и фрейдовской теории эроса и танатоса.

Христианство для Розанова есть религия «людей лунного света», «третьего пола». В этом смысле оно продолжает и развивает вполне определенные традиции и аспекты древних религий (бородатые Венеры и т. п.). Тем самым, оно связано и с указанной, весьма специфической, формой творчества, центрированной вокруг тайны смерти. В этом состоит его основополагающая метафизика, основным воплощением которой становится явление монашества.

Интенциональная сконцентрированность христианского (и вообще «людей лунного света») творчества на смерти является, с одной стороны, главным источником его силы и значительности. Но, с другой, в этом же Розанов видит источник того, что это творчество, в каких бы областях жизни оно ни проявлялось — в религии, искусстве, литературе, философии, общественной жизни, — несет в себе некую органическую порочность (оценка второго ряда). Называя его «духовным», Розанов подразумевает под этим его враждебность «плоти», т. е. жизни, физическому рождению, полу и, в конечном счете, — Богу, как началу жизни, Отцу, Родителю мира.

Эта негативность проявляется в наличии встроенных во все продукты этого творчества репрессивных механизмов подавления (уже описанных выше), оборачивающихся впоследствии и против него самого, ведущих его к неизбежному ослаблению и вырождению. Ярким примером такого вырождения представляется Розанову история христианства и христианской Европы (особенно в сопоставлении с историей Древнего Египта и Израиля).

На этом этапе размышлений Розанову представляется, что бюрократическая церковная организация, как основной инструмент этой репрессивности, вырастает из глубочайшей метафизики христианства (насколько он эту метафизику реконструирует). Из той же метафизики столь же закономерно вырастают и внешне противостоящие этой иерархии экстремистские проявления религиозных сектантов: хлыстов, скопцов, самозакапывающихся старообрядцев и т. д. Все они в итоге оказываются раскрытием одной и той же потенциальности: присущих людям третьего пола гнушения плотью, миром и стремления к смерти. Осуществление ими их специфических форм общения проявляется в создании православных монастырей, старообрядческих скитов, хлыстовских и скопческих «кораблей». Различаются же они главным образом степенью радикальности в реализации всем им присущих общих метафизических посылок. Именно поэтому, считает Розанов, так трудно представителям организованных Церквей спорить с сектантами, но и в

среде последних так же трудно хлыстам, например, противостоять поведению скопчества¹.

Тема власти и тема пола переплетаются здесь невероятно тесно. В этом отношении тоже можно говорить о некотором углублении и эволюции мысли Розанова. Первоначально (в сборниках «Религия и культура» и даже «В мире неясного и нерешенного») кажется (довольно банально), что именно бюрократическое подавление, неуместное в Церкви, развившееся в католичестве и оттуда заимствованное как результат обмирщения церковной жизни, порождает сектантский экстремизм, который, в сущности, есть лишь неправильная, дикая реализация вполне законных и подлинных религиозных потребностей. Оно же, губительно опустошая семейную жизнь, лишая ее религиозных корней, формализуя ее, порождает проституцию и все проблемы половой сферы. Искренний христианский аскетизм рассматривается еще вполне благожелательно, как источник творчества и вселенской любви, вполне в линиях психоаналитической теории сублимации.

В дальнейшем, однако, причинно-следственная связь радикально пересматривается: в конечном счете, все же не властное подавление вызывает к жизни экстремизм и половые извращения, но, наоборот, определенный тип сексуальной организации, приходя к господству, определяет характер складывающихся отношений власти, которые затем начинают определяющим образом влиять на весь характер функционирования всех остальных сфер культурной жизни, включая рациональность и (уже вторичным образом) сферу пола. Это означает, что обмирщение христианства и связанное с ним вырождение европейской культуры было изначально предопределено как необходимое следствие деятельности, опять-таки, Самого Основателя этой «религии смерти», «религии небытия».

Подводя итоги, наметим основное направление розановской критики христианства, как оно вырисовывается на основе предшествующего рассмотрения. Очевидно, что она направлена против той его версии, которая получила распространенное название «платонизм для народа», против такой его чрезмерной и вульгарной спиритуализации, при которой «плоть» противопоставляется «духу», а сам дух интерпретируется как рациональность. В книге «В мире неясного и нерешенного» делается первая попытка наметить генезис этой интерпретации, ее основные черты и следствия для европейской культуры. В дальнейшем, в «Темном лике» и «Людах лунного света», эта интерпретация вписывается в общую картину истории пола, а некоторые ее аспекты — прежде всего сам образ Христа — получают более яркую и основательную проработку.

¹ Розанов В.В. Апокалипсическая секта // Розанов В.В. Возрождающийся Египет. С. 330.

В этой проработке, однако, возникает у Розанова страшный вопрос: а насколько само Евангелие и даже Сам Спаситель несут ответственность за саму возможность такого истолкования Его дела?

Работы этого цикла представляются, с точки зрения их теоретической значимости, пиком творчества Розанова. Временное примирение с Церковью, озаглавленное созданием «Уединенного» и «Опавших листьев», сменяется в конце жизни новым «приступом» христорборчества в «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918). «Апокалипсис...», однако, не давая нового углубления проблематики, серьезно уступает докладу «Об Иисусе...» методологически. За исключением отдельных невероятно пронзительных мест он в целом производит, пожалуй, меньшее впечатление, чем «Темный лик». От последнего его отличает явное и целенаправленное стремление принизить образ Спасителя, и это в плане восприятия материала играет скорее против автора. Розанов, например, пишет: «Иисус Христос уж никак не научил нас мирозданию; но и сверх того и главным образом: — “дела плоти” он объявил грешными, а “дела духа” праведными. Я же думаю, что “дела плоти” суть главное, а “дела духа” — так, одни разговоры. “Дела плоти” и суть космогония, а “дела духа” приблизительно выдумка. И Христос, занявшись “делами духа”, — занялся чем-то в мире побочным, второстепенным, дробным, частным»¹. Таким образом, если в «Темном лике» «Христос» и «мир» противостояли друг другу как две равномошные (разумеется, в сознании) религиозные ценности и это позволяло обратить внимание на основания конфликта между ними, то в «Апокалипсисе» одна из них, «Христос», просто лишается своего статуса ценности, что делает весь конфликт каким-то странным роковым недоразумением: власть «вялого»² Христа над человеческими душами оказывается абсолютно необъяснимой. Принижая христианство, Розанов изменяет собственной методологии эмпатии и тем закрывает себе путь к его пониманию. Вместе с тем, сама нарочитость этого принижения указывает на необходимость сделать предметом исследования религиозную психологию самого Розанова, который и здесь предстает перед читателем не как рядовой антихристианский полемист, а как человек, в душе которого определенным (и весьма сложным и неоднозначным) образом преломилась борьба основных духовных сил современности.

Вновь повторяюсь, что вопрос об экзистенциальной правоте или неправоте Розанова, в связи с историческим характером моего исследования, должен быть, разумеется, оставлен здесь в стороне. В то же время, предлагаемое ниже рассмотрение некоторых аспектов полемики, развернувшейся вокруг его идей, поможет, мне кажется, уточнить саму его

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 22.

² Там же. С. 148.

постановку. В этой проблеме есть, однако, и еще один существенный момент: вопрос о том, насколько сам Розанов экзистенциально верил в свою правоту. В самом деле, почти все его творчество носит ярко выраженный провокационный характер, и остается совершенно неясно, насколько все написанное им было не чем иным, как грандиозным мысленным и психологическим экспериментом¹. Несомненно, однако, что анализ современной (того времени, разумеется) религиозно-психологической ситуации, как в ее существе, так и в ее исторических истоках, был осуществлен им с огромной степенью проницательности, тонкости, точности и убедительности и сохраняет свое значение до настоящего времени.

Из полемики вокруг идей Розанова

Уяснению значения общей позиции Розанова в области философии религии, ее места в истории русской мысли весьма способствует рассмотрение развернувшейся вокруг нее полемики, частично воспроизводимой и самим Розановым при переизданиях его сочинений. Эта полемика (особенно приводимая Розановым переписка с читателями², единомышленниками — вроде прот. Устынского — и оппонентами — вроде С.Ф. Шарапова) показывает, что мыслителю удалось достаточно глубоко проникнуть в религиозную психологию своих современников. Сама постановка указанных выше вопросов вызывала у большинства «простых» читателей возмущенную реакцию, явно выполняющую защитную функцию. Читатели и полемисты «консервативного» направления зачастую пытались запустить в отношении Розанова именно те репрессивные механизмы, которые он делал предметом рассмотрения в своих работах, и тем самым, полемизируя с ним, на деле подтверждали его правоту, что и демонстрировалось затем автором в соответствующих подстрочных примечаниях. Неслучайно один из участников обсуждения доклада Розанова в Петербургском РФО о новом религиозном сознании заметил: «Каждый раз, когда говорят по поводу мнений или рефератов

¹ См. об этом: Носов. Указ. соч. С. 191. Невозможно согласиться только с мотивацией, которую Носов приписал здесь Розанову: «Чтобы не стало скучно». Представляется, что провокаторство Розанова имело гораздо более глубокие личные основания, скорее уж прав (а) Курдюмов (Каллаш): полагавший (ая), что в своем бунте Розанов «покорял себя Христу».

² Следует иметь в виду, разумеется, что эти подборки отнюдь не отражают полностью картину отношения читателей к Розанову. Подборки эти достаточно тенденциозны, Розанов включал в них, очевидно, именно те отклики, которые были ему удобны, создавая свое любимое впечатление непосредственности общения с читателем. Тем не менее, они свидетельствуют о диалогичности мышления Розанова и позволяют судить хотя бы об основных направлениях полемики.

Розанова, слышишь не только возражения по существу, но и критику его личности, беспощадную и недвусмысленную»¹.

Примером здесь может служить краткое послание, состоящее всего из одной фразы: «Под гнетом духа любодееяния написаны Ваши последние статьи!»² Подобные заявления (к сожалению часто повторяющиеся и в наше время) представляются как минимум странными, поскольку абсолютно все работы Розанова на эту тему посвящены, пусть и экстравагантной, защите святыни семьи и брака³. Существенно здесь то, что автор этой фразы одним махом освобождает себя от необходимости вдумываться в вопросы, поставленные Розановым, и вместе с тем представляет самого мыслителя как человека морально неблагоденного, оправдывая, тем самым, потенциально применимые к нему репрессивные меры (начиная с цензурных).

Аналогичное значение имело и довольно часто применявшееся к идеям Розанова слово «ересь». Так характеризуют их, в частности, защищавшие тогдашний церковный status quo С.Ф. Шарапов⁴ и А.И. Введенский⁵. С точки зрения первого, в позиции Розанова неявно заложены предпосылки для противопоставления пола и брака, поскольку «пол как самодостаточная величина и субстанция вовсе не предполагает с логической неизбежностью ни «брака», ни даже «чадородия». Однако для Розанова такое противопоставление и такая оценка его идей заложены уже в шараповском (и вообще современном христианском) понимании брака. И действительно, для Шарапова «брак есть таинство воздержания», а «союз тел» однозначно рассматривается как грех, хотя и необходимый (в этом Розанов резонно усматривал парадоксальность позиции оппонента) для благословенного Богом деторождения⁶. Розанов же, соглашаясь с тем, что так «фактически» обстоят дела в современной церковной практике и современном христианском сознании, задавался при этом генетическим вопросом: «Откуда это взялось, т. е. откуда возникло такое понимание брака?» Предпосылкой такого понимания он считал

¹ Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. Вып. I. СПб., 1908.

² Розанов В.В. В мире... С. 133.

³ С этой точки зрения представляется чистым анахронизмом сближение идей Розанова с идеологией «сексуальной революции» середины и второй половины XX в., независимо от того положительно (Ф.Н. Козырев) или отрицательно (П.П. Гайденок) оцениваются при этом эти идеи (см. Козырев Ф.Н. Эротические утопии В.В. Розанова и сексуальная революция // Империя и религия: к 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. СПб., 2006; Гайденок П.П. Вл. Соловьев... С. 371).

⁴ О полемике Розанова и Шарапова см.: Сарычев. Указ. соч. С. 227 сл. Сарычев, однако, сильно преувеличивает значение его аргументов: «Разбив Розанова в самом корне его «метафизики» (Там же. С. 247).

⁵ Свенцицкий употребил еще более крепкое слово: «розановская мерзость».

⁶ Там же.

отождествление полового начала и первородного греха. В книге «В мире неясного и нерешенного» Розанов рассматривал эту идею как «дохристианскую и вне-христианскую мысль», логически неизбежно ведущую к дуализму манихейского стиля. Дальнейшая эволюция Розанова в этом направлении нам уже известна.

А.И. Введенский, посвятивший идеям Розанова значительную часть цикла своих статей «Религиозное обновление наших дней», напечатанных в «Московских ведомостях» в 1903, 1904 гг. под псевдонимом Басаргин, так же оценивает идеи писателя, как «ересь Sexus'a»¹, характеризуя его систему в целом как «полопантеизм»². В этом цикле статей Введенский (не всегда, впрочем, удерживаясь от обличительного и обвинительного тона) предпринимает одну из первых серьезных попыток христианского анализа идей и опыта не только Розанова, но и вообще представителей нового религиозного сознания. Основная линия его полемики (и в этом его принципиальное отличие от С.Ф. Шарапова) в том, чтобы вывести христианство из-под критики Розанова, показав, что «наиболее ясные и верные выразители церковного сознания»³ смотрели на дело совсем не так, как казалось последним.

Другая группа — авторы, сочувствующие Розанову, пытавшиеся найти аргументы в его пользу в рамках христианской традиции. Ярким ее выразителем может быть назван протоиерей Устьянский, друг и постоянный корреспондент Розанова, один из наиболее уважаемых последних представителей русского духовенства.

Эта поддержка была возможна в рамках позиции, которую Розанов занимал в самом начале XX в., однако она стала невозможной для христианских мыслителей после произнесения в 1907–1908 гг. в Петербургском РФО и публикации ряда докладов, часть из которых вошла впоследствии в состав «Темного лика». Предпринятая здесь философом радикализация проблематики привела к усилению первой группы. Лишь немногие из читателей и коллег-мыслителей готовы были признать значимость выставленной Розановым дилеммы: Христос или мир.

Полемика, развернувшаяся по поводу этих докладов и выступлений в РФО, сыграла существенную роль в понимании идей мыслителя⁴. Здесь, наряду с обычным в отношении Розанова переходом на личности, был предложен и целый ряд вполне конструктивных аргументов, указывающих на некорректность понимания Розановым важнейших христи-

¹ Басаргин А. (Введенский А.И.) Религиозное обновление наших дней // Московские ведомости. 1904. № 72.

² Там же. 1904. № 67.

³ Там же. 1904. № 86.

⁴ Подробнее об отношениях Розанова и Петербургского РФО см.: Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917: Хроника заседаний. СПб., 2007.

анских доктрин, таких, как учение о Церкви и о спасении (о. К. Агеев)¹, и аспектов христианской психологии: прежде всего переживания смерти (В. Тернавцев)². В ответ Розанов указывал на то, что речь у него идет не об учениях, а о фактах, т. е. не о норме христианского сознания, а о его действительном состоянии, которое, однако, с его точки зрения, было не случайным, но закономерно возникало на основе предпосылок, заложенных уже в Новом Завете. Учения же, с его точки зрения, являются «маской»³, скрывающей подлинное положение дел.

Здесь следует отметить и С.Н. Булгакова, когда-то бывшего учеником Розанова в гимназии. Булгаков не выступал с публичной критикой в адрес бывшего учителя, однако внутреннее преодоление Розанова именно в это время (1907) стало важной вехой его духовной биографии. «Может быть даже слишком мир все утрачивает для меня абсолютную ценность, обесцвечивается, я все сильнее чувствую правду и глубину розановской альтернативы в статье об Иисусе Сладчайшем: или мир — или Христос», — писал он А.С. Глинке⁴.

Позже Булгаков попытался продумать и тот аспект наследия Розанова, который был связан с проблемой пола. Краткие, но очень существенные замечания мы находим в «Свете Невечернем» (1917). Значимость Розанова состоит, по Булгакову, в постановке вопроса о «ноуменальной праведности пола». Недостаток же его заключается в том, что он «знает пол тела и телесное соединение, но плохо различает пол души и брачность духа», а потому «природа третьего пола» остается закрытой для него, и пол известен ему исключительно «в аспекте брака»⁵.

Очевидно Булгаков стремится принять Розанова всерьез, избегая как обвиняющего тона, так и чрезмерного благодушия. По-видимому, он уже тогда, в частности в связи с осмыслением наследия А.Н. Шмидт (чью концепцию пола он противопоставляет розановской), начинал задумываться о собственной метафизике пола, развитой впоследствии в ряде рукописей и статей начала 1920-х гг.⁶ К сожалению, его критику также нельзя назвать имманентной. Она слишком явно опирается на

¹ Записки... РФО. Вып. 1. С. 38–39, 43–44.

² Записки... РФО. Вып. 2. С. 64.

³ Записки... РФО. Вып. 1. С. 40.

⁴ Взыскующие града. С. 145. См. также: Булгаков С.Н. Неопубликованные письма к В.В. Розанову / предисл. к публикации М.А. Колерова // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 147–158, особенно с. 150.

⁵ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 259.

⁶ См.: Булгаков С.Н. Мужское и Женское в Божестве. Мужское и Женское // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003. С. 344–395 (опубл. А.П. Козыревым и Н.Ю. Галкиной). А.П. Козырев справедливо рассматривает их по аналогии с очерком «Ипостась и ипостасность» (где также затрагивается данная проблематика) как своего рода «схолии» к «Свету Невечернему» (см.: Козырев А.П. Андрогин «на пиру Богов» // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003. С. 333–343, здесь с. 333–334).

стандартное платоническое представление о человеке, как бы составленном из души и тела. Однако, как мы уже видели, с точки зрения Розанова, само это противопоставление возникает на определенном этапе истории пола и связано с восхождением «третьего пола» к господству в сфере культуры.

Наконец, в указанных более поздних работах Булгаков, по мнению А.П. Козырева, преодолевает влияние Шмидт¹ и, добавлю, как бы в пик Розанову вообще ограничивает сферу пола, рассматривая последний как только «модальность»², одну из возможных, отношений Мужского и Женского начал, корнями своими уходящих во внутри-Троичную жизнь.

Наконец, еще меньшее количество оппонентов оказывалось способно поставить под вопрос саму центральную дилемму, критически отнестись к самой розановской постановке вопроса и, признавая определенную степень правоты Розанова, попытаться вывести христианство из-под огня этой (и подобной, например ницшеанской) критики, более того, использовать идеи Розанова для прояснения отдельных элементов христианского сознания. Впервые этот прием применил в своем исследовании «Мистический пантеизм В.В. Розанова» (1906) А.С. Глинка. Он писал: «Многое всколыхнул, пошатнул, обо многом запросил он в религиозном сознании, в христианском исповедании. Огромный вопрос о тайне плоти, о жизни, рождении стоит перед христианством, мимо него уже нельзя пройти; осмыслить, перерешить, перестрадать его — необходимо. И от Розанова, на почве вопрошаний и отрицаний его, около антихристианства его, уже зарождается, уже загорается... новая литература, уже христианская, с своими решениями его вопрошаний, с утверждениями на месте его отрицаний, с преодолением его недоумений... уже не простой возврат к нетронутому старому, а сознательное восхождение к преображенному новому»³.

М.М. Тареев, например, видя заслугу Розанова в том, что он дал «теорию аскетического мистицизма», подведя под него «патологический фундамент», вместе с тем отрицал, что его построение имеет какое-либо отношение к подлинному христианству как «религии любви». По мнению богослова, платоники-аскеты, «люди с вывихнутой душой», «затуманили весь христианский воздух... сделались господствующей силою, просто церковною властью». Книга «Люди лунного света» создает предпосылки для внесения ясности в этот туман, а пото-

¹ Козырев А.П. Там же. С. 334.

² Булгаков С.Н. Фрагмент 2 // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. С. 391–395, здесь с. 391. Впрочем, сходные идеи в несколько иной терминологии («сексуальность не исчерпывает пола») Булгаков высказывал уже в переписке с Розановым (см.: Булгаков С.Н. Неопубликованные письма. С. 154).

³ Глинка. Указ. соч. С. 400.

му ей нужно пожелать «как можно более широкого распространения»¹. Проблема этой интерпретации заключается в том, что Тареев пытается использовать идеи Розанова для защиты своего «морализма»², очень напоминающего местами как раз то «белое», «гуманистическое» христианство, которое в первую очередь ставилось Розановым под вопрос³.

Более основательное критическое осмысление данной проблематики представили два участника дискуссии: П.А. Флоренский и Н.А. Бердяев. Я имею в виду, прежде всего, анонимный комментарий Флоренского к «Людям лунного света» и отклик Бердяева на доклад «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»: «Христос и мир». Рассмотрим вкратце их основные положения.

По Флоренскому, христианство стоит не только над противоположностью мужского и женского, но и над противоположностью полового и бесполого существования человека. Как то, так и другое связано с определенным типом естественной, языческой религиозности. Христианство же не является просто «естественной» религией, но благодатно преодолевает и восполняет их ограниченность. Разумеется, здесь перед Флоренским встает проблема объяснения всей той имевшей место в истории христианства негативности, о которой говорит Розанов, и в сжатом комментарии он, конечно, сделать этого не мог. Однако сама объяснительная схема к тому времени уже существовала — в значительной мере благодаря усилиям Вл. Соловьева и братьев Трубецких. Она включала в себя, напомним, признание наличия в язычестве элементов, подготавливающих принятие христианства и, вместе с тем, признание проникновения в христианство элементов языческого сознания, искажающему действию которых и приписывалась указанная негативность.

Интересно, что Розанов включил комментарий Флоренского во второе издание «Людей лунного света» и даже признал, по крайней мере частично, правоту своего оппонента, что подтверждает экспериментальный, в указанном выше смысле, характер работы.

Отметим тут же, что, несмотря на разницу лет, Флоренского и Розанова на протяжении многих лет связывали тесные дружеские отно-

¹ В-ский (Тареев М.М.) Исторический вестник. 1911. № 11. Цит по: Барабанов Е.В. Примечания // Розанов В.В. Т. 2: Уединенное. С. 633.

² О «морализме» Тареева см.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 126; Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 431.

³ Существенно, что многие авторы указывали на зависимость розановского понимания христианства от богословия М.М. Тареева. Как говорил еще в 1907 г. один из наиболее честных и заинтересованных оппонентов Розанова священник К.М. Агеев, разница между ними заключается только в том, что там, где Тареев превозносит христианство, которое «необычайно высоко, если его применять к жизни — оно разрушит жизнь», Розанов его отрицает: «Значит христианство не нужно, раз оно относится так враждебно ко всему тому, что составляет наш быт» (см.: Записки... С. 40).

шения. Создавая свой проект христианской философии, выстраивая собственную духовную жизнь, Флоренский не мог игнорировать идеи и практики своего старшего друга. Преодолевая их, он в целом двигался по пути, противоположному пути Тареева: не разрывая христианство с аскетизмом и платонизмом, но предлагая более глубокую трактовку самого христианского платонизма, в которой телесность (а стало быть, и пол) не подавлялась, но рассматривалась как символ и образ духовного, освящаемый и осмысляемый своим первообразом¹.

Реакция Бердяева, как раз в это время (1907–1910) эволюционировавшего от идей нового религиозного сознания к более церковному пониманию христианства и менее связанного с Розановым в личном плане, была гораздо более резкой. В знаменитом докладе «Христос и мир. Ответ В.В. Розанову» (1908) он, признавая заслуги Розанова в выявлении скрытых проблем христианского сознания, поставил себе целью вывести из-под этой критики Самого Спасителя и сущностное религиозное ядро христианства: «Тема Розанова очень жизненна, очень разрушительна для официального христианства, для церковной казенщины, но Христа не касается, к Христу может быть отнесена лишь по слабости сознания, лишь в затмении»². Это означает, что критика Розанова, независимо от его собственного намерения, направлена в действительности на подвергнувшиеся обмирщению аспекты церковной жизни и в этом смысле имеет положительное значение для самоочищения христианского сознания и практики от «обывательства», от «первобытной, языческой, тлеющей плоти, которая продолжает контрабандою жить в Церкви»³.

Однако основная дилемма Розанова: «Христос или мир» — с точки зрения Бердяева не выдерживает критики, поскольку для того, чтобы осуществить ее последовательно, Розанову приходится произвести подмену понятий в обеих ее членах. И прежде всего, у Розанова не прояснено понятие «мир»: «Есть ли мир все данное, смесь подлинного с призрачным, доброго со злым, или только подлинное, доброе?»⁴ Две реальности как бы разрывают розановское понимание «мира»: реальность личности

¹ Именно в этом контексте скрытой полемики с Розановым (и отчасти, Мережковским) следует интерпретировать и намеченное Флоренским в «Столпе» понимание христианского подвижничества в связи с идеями «святого тела» и «любви к твари». Вслед за ним в этом направлении двигался и Булгаков (См. *Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию* // *Булгаков С.Н. Путь парижского богословия*. М., 2007. С. 101). Отметим также методологическую близость Флоренского и Розанова и ряд более частных общих моментов: использование метафоры «очарованного леса», герменевтика лица, ладоней, одежды и т. п.

² *Бердяев Н.А. Христос и мир* // *Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции*. СПб., 1910. С. 234–252, здесь с. 248.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 237. Подобная критика предлагалась в ходе обсуждения доклада Розанова «Об Иисусе Сладчайшем...» Д.И. Боголюбовым (см.: *Записки... Вып. 2*. С. 43). Об упро-

и реальность смерти. Смерть разрушает мир, демонстрирует его неподлинность, личность же трансцендирует его и в этом трансцендировании (а не в самом мире, как таковом) обретает смысл своего существования. Личность не может признать смерть окончательной реальностью, не может раствориться в жизни рода и пола, она стремится к преображению мира и воскресению, и только Христос дает полноценное удовлетворение этой потребности. В религиозном оправдании нуждается не смутное понятие мира как «мировой фактичности», а культура и творчество как пути трансцендирования и воплощения трансцендентного в имманентном.

Аналогичную подмену производит Розанов, когда говорит о Христе. Центральным пунктом здесь является реальность Воскресения, которую Розанов вынужден либо отрицать, либо замалчивать, но это делает его бунт против Христа нестрашным: «Страшно было бы, если бы, поверив в реальность воскресения, он все-таки имел бы силу показать, что религия Христа есть религия смерти»¹. Ясно, что речь здесь идет не о личной вере Розанова: только вынеся Воскресение за скобки, он смог выстроить свою концепцию христианства как религии смерти, а это ставит под вопрос всю его реконструкцию христианского сознания.

В итоге Розанов оказывается не в состоянии осуществить свою проповедь «имманентного пантеизма» в реальном переживании: «и его кровь отравлена Иисусом Сладчайшим»², — и его личностное самосознание не сможет согласиться с обожествлением жизни рода, с продолжением существования лишь в потомстве. Таким образом, в отличие от Флоренского и Тареева, Бердяев преодолевает Розанова через деспиритуализацию персонализма и выяснение принципиальной двусмысленности понятия о мире.

В заключение следует указать, что намеченная Розановым проблематика: темы «Христос и мир», «Церковь и власть», «Религия и пол», «Необходимость нового религиозного сознания» и другие вопросы — сыграла и продолжает играть, хотя, возможно, и подспудно («гомеопатически»), весьма значительную роль в становлении христианской мысли XX в., в том числе и мысли чисто богословской. Отголоски описанных выше дискуссий можно увидеть и в русском эмигрантском богословии XX в. Так, например, о. Иоанн Мейендорф, рассматривая становление святоотеческого понимания человека, говорит «о двух антропологиях, Платона и Библии, между которыми, чтобы заложить основы внутренне

щенности розановской трактовки «мира», о «тени, падающей на мир» и «трещине» в нем писал позже и Булгаков (см.: *Булгаков. Неопубликованные письма...* С. 150).

¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 247.

² Там же. С. 239.

согласованной духовной жизни, необходимо было сделать выбор»¹. Русские патрологи неслучайно так акцентировали библейские истоки святоотеческой мысли, подчеркивая одновременно ее противоположность платоническому спиритуализму, чрезмерное восприятие которого понимается ими как искажение христианского сознания, в значительной мере ответственное за ввержение христианства в розановские дилеммы².

* * *

Сказанное позволяет сделать следующие выводы.

В целом подход Розанова можно охарактеризовать как эстетико-психологическую герменевтику религиозных феноменов. Вопреки распространенному мнению, следует отметить, что хотя Розанову, был присущ дар весьма специфического видения вещей, однако этот дар реализовывался им в постепенно сложившейся совокупности конкретных техник и методов, находившихся вполне в русле новых подходов, складывавшихся в то же время в европейской мысли: философии жизни, философской герменевтике, психоанализе, философской феноменологии, феноменологии религии. В частности, широко использовавшееся Розановым художественное остранение предстает с этой точки зрения как один из сознательно практиковавшихся приемов, функционально аналогичный феноменологическому *éloqñ*.

Вместе с тем и критика рационализма, европоцентризма и позитивизма достигает у Розанова впечатляющего размаха, как критика философии сознания, забывающей об онтологическом измерении этого сознания в целом. Позитивизм и соответствующие ему бюрократические практики власти предстают с этой точки зрения как результат определенной религиозной истории, точнее, религиозной деградации европейской культуры.

Последовательное проведение концепции естественной религии постепенно привело Розанова от апологии православия в «Легенде о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» к резкой критике исторического христианства в книге «В мире неясного и нерешенного» и прямому христорбчеству в книге «В темных религиозных лучах» и «Апокалипсисе нашего времени».

В то же время, несмотря на то что вопросы о поле, религиозной общественности, христианской политике и т. п. широко обсуждались мыс-

¹ Мейендорф И., *прот.* Жизнь и учение Св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 192.

² Такую же внутреннюю борьбу с Розановым можно увидеть и в богословских работах (где он, разумеется, не упоминается), и в «Дневниках» о. Александра Шмемана. Все его резкое отторжение от тривиализованного православного благочестия, связанного с ним богословия и «византизма», хорошо объясняется в связи с этой борьбой (см., напр., Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 389).

лителями того времени, именно Розанову удалось с наибольшей глубиной продемонстрировать и описать взаимосвязи между историей пола, историей религии, отношениями власти и их влиянием на состояние культуры в целом.

В институциональном аспекте следует отметить, что хотя философствование Розанова и носило ярко выраженный несистематический характер, однако внимание, уделявшееся им проблемам философии религии, его оригинальные и глубокие постановки и частичные разработки методологических проблем, проблем психологии и социологии религии, истории древних религий и истории христианства, при нормальном течении событий должно было бы оказать значительное влияние на становление методологии и проблематики философии религии в России, влиться в общий поток становления этой дисциплины.

Об этом свидетельствует и начавшееся в описываемый период обсуждение «розановской» проблематики. Несмотря на то что ряд авторов довольно прямолинейно пытались запустить в отношении Розанова как раз те репрессивные механизмы религиозного сознания, которые он описывал, это обсуждение в целом следует признать плодотворным как с точки зрения философии религии, так и с точки зрения функционирования созданного религиозной философией возвратного механизма, который позволял религиозной традиции адаптировать и использовать в собственных целях направленную в ее адрес философскую критику.

Б. Проблематика

Религиозный опыт, творчество и догмат в русской мысли начала XX века

Дискуссия о соотношении опыта, догмата и творчества в религиозной традиции, происходившая в русской мысли начала XX в., имеет значение, выходящее за конфессиональные рамки православия, и представляет ценность для прояснения этих соотношений по существу дела, для понимания структуры всякой религиозной традиции, и тем самым принадлежит истории философии религии в неменьшей мере, чем истории богословия. Больше того, следует заметить, что результаты этой дискуссии до сих пор не потеряли своей значимости и поучительности.

Данная дискуссия разворачивалась, прежде всего, как критика предшествующей богословской традиции, господствовавшей в богословских учебных заведениях начиная с XVIII в., которую ее оппоненты именовали «школьной» и которую мы будем называть «академической». Эта

традиция выступала как значимый фон всего обсуждения, и отсюда возникает необходимость предварительного рассмотрения хотя бы тех ее существенных черт, которые имеют значение для последующего рассмотрения.

Прежде всего, для нее характерно понимание догмата как «истины веры»¹, т. е. как положения, истинность которого в принципе не может быть дана в опыте и подтверждена рационально и потому должна приниматься «на веру». Так, в «Догматическом богословии» еп. Сильвестра говорится: «Называя догматы христианские истинами веры, мы этим не только отделяем для них свою особенную и самостоятельную область истин, но вместе с сим указываем и на характеристическую особенность этой области, а именно, на ту ее особенность, что она стоит выше разума и опыта и что, поэтому, может составлять и действительно составляет достояние одной веры»².

Определение догмата, как истины веры, восходит к схоластическим дискуссиям XIII в., когда истины откровения отделяются от истин разума, либо противопоставляясь им в аверроизме, либо дополняя их в томизме. Над естественной теологией, которая является высшей ступенью философской системы и которая представляет собой совокупность положений, могущих быть обоснованными рационально, надстраивается здесь сверхразумная теология Откровения. Она также выступает здесь как дедуктивная наука, однако ее исходные положения не берутся из опыта и естественными средствами человеческого разума обоснованы быть не могут. Они лишь сообщаются человеку Богом посредством Св. Писания, формулируются в творениях отцов и учителей Церкви и утверждаются на Вселенских Соборах или решениями пап (в католической традиции). Правильное хранение этих истин, недоступных пониманию и переживанию, но необходимых для спасения души, контролируется церковной иерархией, приобретающей, тем самым, совершенно исключительное значение. Нетрудно заметить, что подобное понимание практически исключает из этого процесса момент человеческого творчества³. Человек проявляет здесь свою собственную активность лишь постольку, поскольку он ошибается или уклоняется от исполнения бо-

¹ См.: напр.: *Макарий (Булгаков), митр.* Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. М., 1899. С. 5; *Он же.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 11.

² *Сильвестр, еп.* Опыт православного догматического богословия. Киев, 1892. Т. 1. С. 12–13. Митрополит Макарий по отношению к разуму различает среди догматов непостижимые для него и «более или менее постижимые», проистекающие из естественного откровения, следуя в этом отношении традиции различения естественного и откровенного богословия в западной схоластике.

³ Возможно, именно это стало одной из причин разворачивания в европейской культуре секуляризационных процессов эпох Возрождения и Просвещения, выводящих человеческое творчество за пределы «церковной ограды».

жественной воли (особенно ярко эта идея проявилась в аверроистском учении о единстве разума). Откровение в целом завершено, и какое-либо творческое развитие традиции возможно лишь в области формулировок и в усвоении языков различных философий и культур.

Это положение сохранилось в целом и в эпоху Просвещения в вольфианской метафизике с ее «рациональной теологией», и в позитивизме XIX в. При этом можно заметить, что в XIII–XIV и XVIII–XIX вв. происходил один и тот же процесс постепенного сокращения и сведения на нет сферы естественной теологии в пользу теологии откровенной, которая, однако, тем самым теряла почву под ногами. Оккам и Кант равно выступают как разрушители естественного богословия. Они «ограничивают разум, чтобы дать место вере». Однако понимание веры, как уверенности в истинности определенного ряда безотносительных к опыту и разуму положений, в обоих случаях вело к тому, что вера оказывалась беззащитной перед лицом критики, а ее содержание теряло свою актуальность для тех, кому оно было предназначено. Для Просвещения XVIII в., как и для позитивизма XIX, религия сводится в итоге к системе догматических положений, которые затем либо принимаются, либо отвергаются — и то и другое без достаточных рациональных и опытных оснований (отсюда — характерные для начала XX в. обвинения господствующего направления догматики в позитивизме).

Положение дел изменилось в эпоху романтизма, когда прежде всего Шлейермахером предпринимается попытка связать теологию с опытом определенного человеческого переживания — с чувством зависимости от Бесконечного¹. В романтизме, а в конце XIX в. в философии жизни и прагматизме возникает новое понимание знания — не как независимой совокупности содержаний, а как функции целостного духовного опыта субъекта, включенного в жизнь, непосредственно, хотя и дорефлексивно, связанного с нею.

Аналогичное движение происходит и в русской мысли. В XVIII в. прп. Паисий Величковский и Г.С. Сковорода покидают духовную академию² в поисках более адекватных средств построения и выражения своего духовного опыта. Позже, в XIX в., И.В. Киреевский, во многом

¹ См.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера // Франк С.Л. Живое знание; Пылаев М.А. Догматика Ф. Шлейермахера и феноменология «священного» Р. Отто // XVI ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2007. С. 184–187.

² Годы жизни обоих совпадают: 1722–1794. В Кисеве и в Киевской духовной академии они пребывали примерно в одно время, хотя Сковорода поступил туда несколько позже. Сведений о наличии между ними каких-то отношений и связей, по-видимому, не сохранилось. Прп. Паисий ушел из академии, не окончив курса, Сковорода курс окончил, однако не принял духовного звания, начав странническую жизнь. Следует согласиться с О.В. Марченко в том, что их «обращение ad fontes имело, по-видимому, сходные причины, но не одинаковые результаты» (см.: Марченко. Григорий Сковорода... С. 116–118).

под влиянием движения, начатого прп. Паисием, переосмысливает само понятие веры, интерпретируя ее не как не имеющую достаточных оснований убежденность в истинности некоторых положений, но как переживание человеком своего личного отношения к Богу. А.С. Хомяков усматривает в «рационализме» основную причину отпадения Запада тесно связанный с проблемой творчества вопрос, Ю.Ф. Самарин осуществляет рефлексию относительно господства западных способов мыслить в православной богословской науке, он же вводит понятие личного откровения, необходимо предшествующего всякому откровению историческому, и впервые в русской мысли поднимает ставший впоследствии одним из важнейших вопрос о догматическом развитии. На этой основе Вл. Соловьев старается, по выражению о. Г. Флоровского, «привести богословское разумение к его первоисточникам: к опыту и к учительству Церкви»¹, не оставляя в стороне вопроса о догматическом развитии и богословском творчестве в Церкви. Все движение разворачивается под знаком критики позитивизма.

В конце XIX в. под влиянием философии жизни, прежде всего Дильтея и Бергсона, в русской мысли намечается критика позитивизма, захватывающая не только собственно философскую и научную область, но и сферу богословия. Академическое богословие подпадает под обвинение в позитивизме. Такие богословы-философы, как В.И. Несмелов, М.М. Тареев, А.И. Введенский и др., начинают поиски новых методов построения богословской науки².

Тема догматического развития на Религиозно-философских собраниях

Однако события, о которых пойдет речь, разворачиваются уже в начале XX в. Точкой отсчета здесь уместно принять происходившие в 1901—1903 гг. в Петербурге Религиозно-философские собрания — уникальные встречи представителей Церкви с представителями религиозной интеллигенции, прежде всего из круга Мережковских. Среди многих обсуждавшихся на Собраниях вопросов был и вопрос о так называемом «догматическом развитии», дискуссия по поводу которого выявила большую степень неопределенности в представлениях о природе догмата не только среди «интеллигентов», но и среди профессиональных «догматистов», деятелей духовно-академической науки. Обратим внимание на два эпизода из полемики по поводу доклада прот. П.И. Лепорского, доцента кафедры догматики Петербургской духовной академии. На первый взгляд,

¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 386.

² Более подробную и дифференцированную характеристику академического догматического богословия конца XIX — начала XX в. см.: Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX — XX веков. Н. Новгород, 1999.

Лепорский решительно утверждает связь догмата с жизнью, преодолевая сложившийся в сознании светских мыслителей со времен славянофилов стереотип об исключительно дедуктивном, «схоластическом» стиле академической науки: «Под словом “догмат” обыкновенно разумеются положения отвлеченные, сухие, как будто не связанные с жизнью, которые будто бы вытекают постепенно — логически одно из другого, наподобие того как в философской системе вырабатываются известные положения или тезисы. Не может быть ничего ошибочнее такого представления о догмате. Догмат есть констатирование факта религиозной жизни, данного в религиозном опыте. В этом смысле догмат, можно сказать, тождествен с откровением»¹. В этом качестве догмат является истиной религиозной, но еще не богословской. В сферу богословия догмат переходит в ходе полемики с ложными интерпретациями, в результате которой, однако, не происходит никакого углубления в его понимание². Богословие ограничивается констатациями фактов, которые (констатации, не факты), однако, сами по себе остаются непостижимыми: «Нет догмата, который был бы постижим. В нем нет ничего постижимого по его существу. Развитие догмата может заключаться только в изменении форм нашего опознавания догматов»³.

Выступление Лепорского вызвало длительную и бурную дискуссию, из которой наибольший интерес представляют, на мой взгляд, реплика Д.С. Мережковского и речь В.В. Розанова. Со стороны Мережковского последовало тут же после доклада очень жесткое обвинение богословской науки в позитивизме. С его точки зрения, есть важнейший пункт, в котором представители богословия сходятся с критикой познания, развернутой позитивизмом: догмат, так же как и его источник, Бог, непостижим по существу, а, следовательно, «он несоизмерим с человеческим существом, с человеческим разумом, человеческой волей». Это значит, что с ним «ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве... надо или оставить его, или отказаться от воли и разума»⁴. Ясно, что не только агностицизм Лепорского, но и само его понимание опыта (даже религиозного) близко к позитивистскому пониманию: «Существуют факты. Мы их только констатируем»⁵, — отмечает он. Опыт здесь — не переживание, а отношение к факту как к чему-то внешнему, независимому от наблюдателя. Описание факта пришествия Христова осуществляется так же, как и описание карандаша⁶. В основе

¹ Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903). М., 2005. С. 355.

² Там же. С. 357.

³ Там же. С. 356.

⁴ Там же. С. 358.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 359.

богословия лежит, таким образом, концепция наблюдения, взятая из естественных наук. У Мережковского такой подход вызывает ощущение «тюрем», «кандалов»¹. Именно такое понимание догмата, исключаящую всякую возможность человеческого творчества в богословской сфере, и есть, по Мережковскому, основная причина секуляризации всех сфер жизни. Чтобы быть действенным, догмат должен быть хотя бы в каком-то смысле постижимым для человека, соизмеримым ему, переживаемым, а не просто известным. Отсюда Мережковским выводится возможность догматического творчества, осуществляемого в эсхатологической перспективе создания новых догматов: «Чтобы прийти от первого пришествия Христа ко второму, надо двигаться... Если есть, что постигать и познавать, я буду двигаться»². Новые догматы возникают, по Мережковскому, из нового, эсхатологического, религиозного опыта. Религиозное творчество, однако, есть не только создание новых догматов, но и реализация догматического сознания в сфере культуры, неизбежно связанная с реинтерпретацией тех или иных догматических положений. Можно по-разному относиться к Мережковскому как писателю и мыслителю, но нельзя не видеть важности поставленной им здесь проблемы: проблемы связи между местом (меняющимся) Церкви в обществе и культуре и пониманием (тоже меняющимся) Церковью природы и характера своей веры — пониманием, которое находит свое выражение в богословии.

Еще радикальнее позиция В.В. Розанова, доклад которого выразительно назывался «Об адогматизме христианства». Провокационный, как почти все, написанное Розановым, он вызов традиционному школьному богословию, характерный для русской философии со времен Григория Сковороды, П.Я. Чаадаева и славянофилов, превращает в вызов богословию, как таковому, как всякому «применению логического начала к нежному и неизъяснимому евангельскому изложению»³. Догмат, по Розанову, принципиально инороден христианству как религиозному опыту. Он есть проявление «отчаяния в Боге», прививка «человеческого, слишком человеческого» начала, с присущей ему мертвенностью к божественной простоте и мудрости Евангелия, «к юному телу перво-зданного христианства»⁴. «Евангелия и “учители церкви” эсхатомуникативны по отношению друг к другу: в них дух различный, метод не тот, противоположен способ действия на душу, орудия действия»⁵. Догматизирование порождает ереси, оно само провоцирует рационалистическую критику христианства и оказывается бессильно перед нею. Вместе с тем оно совершенно оторвано от реальности: «Быть богосло-

¹ Там же. С. 358.

² Записки... С. 359.

³ Там же. С. 384.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 385.

вом — значит спать и видеть видения»¹. Отвлеченные постулаты, схемы и понятия заслоняют для него реальность. При этом догматика как бы заслоняет собой христианство, порождая вокруг него атмосферу религиозного равнодушия и отчаяния. В связи с этим можно понять отношение Розанова к догматическому творчеству: оно, само собою разумеется, возможно, но при этом бессмысленно. Реальное творчество в религиозной жизни осуществляется совсем в других областях, прежде всего в перспективе эсхатологии (как и у Мережковского), противопоставляемой Розановым морали, «упражнению в добродетели», постепенному, «мало-помалу», осуществлению христианства, порождающему то отчаяние, от которого религиозная мысль прячется в догматике. Религиозное творчество связано для Розанова с надеждой на «магическое» мгновенное преобразование вещей благодатной силой мессианства Христа².

Позиция научного богословия разрушается здесь через приведение ее к абсурду: традиционный способ мыслить отношение религиозного опыта и догмата, представленный, в частности, Лепорским, не только ставит христианство под удар «научной» критики, он сам порождает эту критику и потому оказывается одновременно и научно, и религиозно порочным. Неслучайно одна из линий критики позиции Розанова на дальнейших заседаниях состояла как раз в более или менее успешных попытках показать, что сами св. отцы представляли себе связь опыта и богословия вовсе не так, как это ему казалось³.

¹ Там же. С. 387.

² Записки... С. 388—389.

³ Особенно ярко эта тенденция проявилась в брошюре М.А. Новоселова «Догмат, этика и мистика в составе православного вероучения» и в бердяевской «Философии свободы», о которых см. ниже. Другой существенный аспект критики Мережковского и Розанова со стороны академических богословов (на собраниях представленный, в частности, С.Г. Рункевичем, а в дальнейшем развитый Флоренским, Франком, Булгаковым и др.) заключался в указании на то, что ограничения, связанные с законченностью догматической системы Церкви, вытекают из свойств человеческой природы, суть в действительности не ограничения, а условия возможности религиозного творчества, в том числе и в сфере мысли (см.: Записки... собраний (1901—1903). С. 389—392). В эту же сторону эволюционировал и Мережковский. Введшей уже в рамках Петербургского РФО полемике с философским «адогматизмом» П.Б. Струве и С.Л. Франка, с одной стороны, и с «мистическим анархизмом» Г.И. Чулкова — с другой, он значительно уточнил свою позицию с духе философского прагматизма и католического модернизма. Догмат получил теперь у него прежде всего «практическое значение» как «рациональное ограничение мистического опыта» (и, тем самым, условие его возможности) (см.: Мережковский Д.С. Борьба за догмат // ПСС. Т. XII: Больная Россия. В тихом омуте. М., 1911. С. 101—108, здесь с. 102; Он же. Мистическое хулиганство // Там же. С. 315—324). Его размышления о природе догмата и проблеме догматического развития несомненно оказали стимулирующее воздействие на последующую богословскую мысль. Неслучайно, в частности, так перекликается его метафора, уподобляющая догматы «вехам общего и общественного пути» с более поздними метафорами А.В. Карташева, уподоблявшего их «путеводным звездам»: Карташев А.В. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет // Живое предание. Православие в современности. М., 1997 (Париж, 1937). Почти буквально эта метафора

Молитва или новое откровение? Вопрос об основаниях догматики в первое десятилетие XX века

Несмотря на то что Собрания скоро прекратили свое существование, рассмотренная только что дискуссия дала мощный толчок для дальнейшего исследования указанной проблематики. Здесь, прежде всего, следует отметить переход обсуждения на новый уровень рефлексии. Для тех, кто обращался к данным темам в последующие годы, позиции, заявленные на Собраниях, в свою очередь становились предметом анализа. Наиболее яркими в этом отношении следует считать, на мой взгляд, концепции П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Рассмотрим сначала доклад П.А. Флоренского «Догматизм и догматика», сделанный им на заседании философского кружка при МДА в 1906 г., и обсуждение этого доклада.

Этот доклад возник, без сомнения, в том числе и в результате размышлений автора по поводу речи Розанова. Об этом говорит и сходство ряда выражений, и трактовка отдельных тем¹. Вместе с тем, Флоренский, будучи в это время студентом МДА, значительно лучше представлял себе положение дел в тогдашнем богословии, чем Мережковский и Розанов. И в своем докладе развивал идеи, уже намечавшиеся во внутриакадемической полемике². В основе его размышлений — рефлексия по поводу определенных особенностей интеллектуального климата, характерного для тогдашнего богословского сообщества, с одной стороны, и русского образованного общества в целом — с другой. Эта рефлексия приводит его к необходимости радикального пересмотра методологических оснований догматики. Существенно при этом, что в данном докладе мы имеем не случайную реплику, а достаточно хорошо продуманную программу такого пересмотра, в центре которой оказывается вопрос о связи догмата с религиозным переживанием.

Если вспомнить предложенное во «Введении» условное разделение богословского сообщества на сообщество авторов и сообщество читателей (причем к последнему в пределе необходимо отнести всех вообще образованных людей), то исходной точкой размышлений Флоренского станет констатация факта разрыва коммуникации между этими двумя сообществами: «...системе вероучения принесен в настоящее время высший ущерб, какой только может быть принесен духовной ценности; — она Мережковского воспроизводится в «Свете Невечернем» С.Н. Булгакова (см. ниже) и в работах современных богословов (как правило, без ссылок на соответствующий источник) (напр.: *Кураев А.В.* Догмат и ересь в христианском предании // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 104–131, здесь с. 118).

¹ Это проявилось уже в самом различении догматов (или догматики) как системы положений и догматизма, как определенного «устройства ума», состояния этой догматики. Ср.: Записки... собрания (1901–1903). С. 382–383; *Флоренский П.А.* Догматизм и догматика // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 561.

² См., в частности: *Введенский А.И.* К вопросу о методологической реформе догматики. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

обесценена для сознания... Наша догматическая система представляется скучной, настолько скучной, что с нею не находят даже времени полемизировать; похваливающий же ее сознается, что догматика хороша, но не для него, а «для кого-то другого»... она... заготавливается впрок, но для кого — неизвестно»¹. И еще более резко: «Жизнь идет вне нашего вероучения, и вероучение идет вне жизни»². Проблема в том, что авторы не удовлетворяют духовных потребностей своих читателей: «...интимнейшие волнения в необъятной шири духа — оказались вне этого вероучения»³.

Основная потребность сообщества читателей — поклонение Богу «в духе и истине». «Обновленное сознание не удовлетворяется уже простой данностью Бога, но требует еще оправданности Его»⁴. Бог может стать предметом поклонения только как Истина, как Святыня, а не как факт, не как Сила. В искании Святыни и Истины, в отрицании всего, что ими не является, Флоренский видит источник древнего богоборчества. Тогда «основное данное христианства оказывается основным искомым внехристианского богоборчества»⁵.

Именно осознание этой потребности и ее последствий для богословия сообществом авторов делает необходимым переосмысление самой природы догмата и характера его связи с опытом. «Этот запрос — поклоняться Богу, как Истине, — удовлетворяется в непосредственных переживаниях Бога человеком, потому что только в них, а не в понятии, нами созданном, Бог может быть дан, как реальность, содержащая в себе и данные для оправдания Его»⁶. Очевидно, что догматика, основанная на фактических данностях и общих понятиях, признаваемых, к тому же, непостижимыми, не может удовлетворить данной потребности. В этом отношении Флоренский разделяет точку зрения Мережковского и Розанова. Значит ли это, что проблему можно решить, вводя новые догматы, удовлетворяющие новые духовные потребности (вариант Мережковского), или что догматы вовсе не нужны, а догматические книги должны быть занесены в индекс запрещенных книг (вариант Розанова)?

Нет. Религиозные переживания, в том числе молитвенные, слишком летучи, изменчивы. Для жизни их недостаточно — полагает Флоренский.

¹ Флоренский П.А. Догматизм... С. 558.

² Там же. С. 560. На той же странице читаем кроме того: «Система религиозных понятий перестала быть убедительной для отвергающих ее и привлекательной для принимающих». Нечто подобное демонстрирует и А.И. Введенский, реконструируя гипотетический диалог между богословием «макариевской школы» и участниками Религиозно-философских собраний (см.: Введенский. К вопросу... С. 7).

³ Там же.

⁴ Там же. С. 550.

⁵ Там же. С. 554.

⁶ Там же.

«Необходимо оформить переживания, к живущей плоти их придать сдерживающий ее костяк понятий и схем. Тут вступает в свои права разум»¹.

Религиозная потребность в теодицее удовлетворяется только в религиозном же опыте, переживании, но существует человеческая потребность более общего плана — потребность в закреплении переживаний посредством их схематизации. Наука, богословие, философия — каждая в своей сфере — удовлетворяют этой потребности². Наиболее настоятельно эта потребность ощущается именно в догматике. Флоренский говорит о «жажде по догматике», терзающей современного человека. Подобно тому как за богоборчеством кроется искание Бога, не удовлетворяющееся рабским почитанием, за критикой современных догматик лежит искание «правильной» догматики — не по содержанию, а по форме: «...говорю не о создании новых догматов, а сетую на неведение старых, на почти непреодолимую затруднительность ведать их, как религиозные истины»³. Итак, необходимо новое понимание природы догмата.

Это новое понимание состоит, по Флоренскому, в том, что догмат есть не констатация факта или интеллектуальная конструкция, но «схема религиозного переживания», фиксирующая его, дающая возможность сравнения переживаний, ориентировки в духовной жизни. Использование Флоренским термина «переживание» заставляет предположить, что на место позитивизма он ставит методологические разработки представителей философии жизни, прежде всего В. Дильтея. На место естественно-научного наблюдения и констатации внешних фактов им ставится фиксация (объективация) в понятиях переживаний и их значений (т. е. фактов сознания) — основной прием дильтеевской описательной психологии. Богословие становится опытной наукой в совершенно новом, по сравнению с намеченным Лепорским, смысле: «опытной наукой о духе» в смысле Дильтея. Такая наука невозможна без психологии, причем психологии особого рода⁴.

На этой основе возникает новое понимание структуры догматического богословия как науки. Она начинается с психологической пропедевтики, «идущей от человека к божественному»⁵. Догматист начинает с «психологии религии», т. е. с собственного опыта, дополняемого опытом других, «поскольку он выразился в аскетической и мистической литературе, в изящной словесности, в изобразительных искусствах и в музыке»⁶. Здесь снова можно говорить о связи мысли Флоренского с идеями Дильтея. Последний писал: «Всякий анализ факта религии при-

¹ Там же. С. 556.

² Флоренский П. А. Догматизм... С. 556–557.

³ Там же. С. 558.

⁴ Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996. С. 20–21.

⁵ Флоренский. Догматизм... С. 567.

⁶ Там же. С. 566.

водит к понятиям: чувство, воля, зависимость, свобода, мотив, которые могут быть разъяснены исключительно в психологической связи. Тут приходится иметь дело с определенными комплексами душевной жизни, т. к. в ней зарождается и укрепляется сознание божества¹. Флоренский очень хорошо понимает грозящую здесь догматисту опасность субъективизма — главный, пожалуй, порок этого направления². Выход из этого положения он видит в живом мистическом опыте, который «выведет его в сферу транссубъективной реальности... Вместе с тем, догматика из субъективной и условной сделается объективной и безусловной. Гносеологическая зависимость богопознания от человека сменится мистической зависимостью человека от Бога»³. Первый шаг на этом пути — смена субъекта переживания. Стремление к общезначимости результата заставляет искать общезначимые (но не общие количественно) переживания. Такими могут быть только переживания «Носителя максимума духовной жизни» — Иисуса из Назарета. Пережив Господа как Сына Человеческого, как универсального человека, мы обнаруживаем в Нем «универсального субъекта догматического сознания». Тем самым осуществляется переход ко второму этапу — к новозаветному богословию. Но совпадение в Господе самосознания с Богосознанием ведет к новому изменению точки зрения: «Суждения делаются метафизическими и относящимися к транссубъективной реальности, а момент новозаветного богословия вытесняется моментом мистического гнозиса», который в конце концов и оказывается догматикой в собственном смысле слова⁴.

Флоренский создает, таким образом, проект опытной догматики, которая, с его точки зрения, является единственно-убедительной⁵. Только наметив ее возможные очертания, он уже сталкивается с основной опасностью всего этого направления мысли — опасностью произвольности и субъективизма. Конечно, проследить связь этого проекта с главной книгой «раннего» Флоренского — «Столп и утверждение истины» — дело отдельного исследования. Намеченные в докладе темы соотношения

¹ Дильтей В. Указ. соч. С. 21.

² На это указывалось и критиковавшими проект Дильтея представителями экспериментальной психологии, и, со своей точки зрения, — Э. Гуссерлем (см. Плотников Н. С. Жизнь и история... С. 179–180; Куренной В. А. Дескриптивная психология: пролегомены к анализу теоретического содержания и общее эпистемологическое затруднение // Герменевтика. Психология. История. С. 81–101).

³ Флоренский. Догматизм... С. 567.

⁴ Там же. С. 570.

⁵ Проект Флоренского, подразумевающий наличие связей между догматами и соответствующими переживаниями, явно имеет много общего с догматикой Шлейермахера, для которой все догматы так или иначе выводятся из разных аспектов центрального религиозного переживания — «чувства абсолютной зависимости» (см.: Пылаев М. А. Догматика Ф. Шлейермахера... С. 186).

теодицеи и антроподицеи, оправдания Бога как Истины и Святости, а не как Силы и факта и т. д. явно получили в «Столпе» более углубленную и развернутую разработку. Лирические отступления, многим режущие глаз, в рамках этого проекта находят свое объяснение именно как попытки введения собственных переживаний богослова (пусть и в таком стилизованном и, следовательно, несколько обобщенном виде) в богословский дискурс¹. Удалось ли Флоренскому преодолеть указанную опасность в «Столпе», где природа догмата оказывается, как мы видели, гораздо более сложной, — опять-таки отдельный вопрос. Он тесно связан с вопросом о том, преодолима ли эта опасность в рамках данной позиции вообще. В любом случае необходимо иметь в виду, что речь для Флоренского шла не об иррационализации догматики, но о поиске иного типа рациональности², более адекватного ее существу, чем прежние, восходящие к схоластике и обнаруживающие подозрительно много черт сходства с позитивизмом³.

В обсуждении доклада приняли участие ряд видных богословов: тогдашний ректор МДА архиепископ Евдоким (Мещерский), проф. патрологии И.В. Попов, а также студенты — члены философского кружка, в том числе ближайший друг и единомышленник Флоренского в то время — С.С. Троицкий. Любопытно, что представители старшего поколения: архиеп. Евдоким и проф. Попов — отнеслись к проекту Флоренского скорее с сочувствием, в то время как у студентов он вызвал недоумение и отчасти неприятие. Очень резко выразил сго как раз С.С. Троицкий, указав все на ту же, замеченную и самим Флоренским, опасность: «Церковь при таком понимании догматов не может существовать: одни так переживают, другие — иначе»⁴. Критики указали также на неопределенность исходных переживаний и отсутствие в сфере переживаний четкого объективного критерия правильности или неправильности догматической системы. И.В. Попов вполне сочувственно

¹ К восприятию Флоренским идей философии жизни можно отнести и настойчиво проводимую в «Столпе» идею принципиальной неопределимости церковности: будучи жизненной основой сознания богослова, она не может быть охвачена этим сознанием исчерпывающим образом, в полноте. Если рассматривать «Столп» как развитие программы, намеченной в докладе, становится более понятным суждение о нем В.Ф. Эрн: «Своей книгой он (Флоренский. — К.А.) совершенно опрокидывает академическую науку» (см.: *Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 744*).

² Особенно характерен в этом отношении написанный уже после «Столпа», в 1918 г., обширный «Отзыв о сочинении А. Туберовского “Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)”». Можно сказать, что в работе последнего Флоренский усмотрел доведение до некоторого абсурдного предела ряда черт собственной концепции и постарался отмежеваться от подобной упрощенной трактовки проблемы богословской рациональности (см. *Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 192–278, 750*).

³ Эта идея Флоренского восходит к славянофилам, в особенности к И.В. Киреевскому.

⁴ *Флоренский. Догматизм... С. 744*.

резюмировал мысль Флоренского следующим образом: «Догматы могут иметь значение только в том случае, если можно их разрешить в сферу чувствований». В то же время он полагал, что не для всех догматов это возможно сделать¹.

Та же проблема в те же годы оказалась в центре внимания и Н.А. Бердяева. Коснувшись этой темы во «Введении» к книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), он уделил ей затем значительное место в двух последующих работах: «Философия свободы» и «Смысл творчества». Бердяева обычно относят к деятелям «нового религиозного сознания», что верно, однако, лишь отчасти: как и для Флоренского, само появление этого настроения и выражающих его идей является для него, прежде всего, предметом рефлексии, он пишет не только *исходя из* них, но и *о* них, и его выводы весьма отличны от положений Мережковского или Розанова².

Новое религиозное сознание для Бердяева (в отличие от Мережковского) — скорее есть «новый подход к религии», новая по своему методу и характеру интерпретация традиционного христианства, чем новая религия в собственном смысле слова, хотя некоторые его выражения и дают повод к этой последней интерпретации его идей. Другое принципиальное отличие Бердяева от Мережковского — более реалистическая постановка проблемы «общественности», стремление найти религиозное оправдание не только культурному, но и социальному творчеству.

Для Бердяева одинаково неприемлемы как традиционная «омертвевшая» церковность, освящающая несправедливую государственность, так и стремящиеся к ее разрушению позитивистский и атеистический радикализм, с одной стороны, и адогматическая, анархическая мистика — с другой³. Корни религии лежат в переживании, в опыте, в открытии, в мистике, но в мистике не субъективной, а объективной, реальной, творческой. Мистике естественно переходить в религию с ее догматами и культом. Отрицание этого перехода для Бердяева равносильно отрицанию реального творчества и замыканию в сфере «субъективных

¹ Там же. С. 742.

² В «Самопознании» Бердяев в частности писал об этой эпохе своего духовного становления: «Я придавал огромное значение постановке новых проблем перед христианским сознанием... Но как философ, прошедший через философскую школу, я находил (уже тогда. — К.А.), что в этой нефилософской среде происходила путаница понятий» (см.: Бердяев Н.А. Самопознание. Париж, 1949. С. 154). К тому же позиция Бердяева в это время отличалась весьма большой неустойчивостью, пожалуй большей, чем у кого бы то ни было из известных русских мыслителей того времени, за исключением Розанова. Здесь я говорю лишь о наиболее заметных сдвигах, отмеченных появлением больших книг философа.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. VII. «Мистический анархизм» пропагандировался в этот период Г.И. Чулковым и одно время Вяч. Ивановым. Отношение Бердяева к этому течению, так же как и к новому религиозному сознанию, было двойственным (см.: Бердяев Н.А. Самопознание С. 164–165).

мистификаций». Из такого понимания связи между религией и мистикой следует и новое понимание догмата: «Религиозные же “догматы”, завоеванные нашей свободой, не “статические”, а “динамические” догматы — это обострение нашего внутреннего зрения и события от этого обострившегося зрения происшедшие, радостные, давно желанные встречи»¹. Это значит, что «основные догматы христианской религии — не теории, не идеи, не отвлеченные учения, а факты»². Однако это не те факты, что регистрируются научным наблюдением, но «факты вселенского бытия» и внутренней жизни верующего. Удивительным образом сближаются исходные точки в дальнейшем полностью разошедшихся путей Бердяева и Флоренского: подобно последнему, первый говорит о своей жажде догматики, о ее связи с религиозным опытом, мистикой, о самой догматике, как подлинном религиозном гнозисе. Впрочем, уже здесь можно видеть определенное различие в их подходе: религиозный опыт для Флоренского — прежде всего молитва, для Бердяева — личное откровение.

И потому Бердяев делает выводы, не сделанные Флоренским. Если религиозный опыт есть откровение и мистика, а догматы проистекают из такого рода переживаний, то отсюда следует не просто возможность, но и необходимость «динамизма», т. е. новых догматов, в основе которых будет лежать новое пророчество, которое и есть религиозное творчество в собственном смысле слова³. Историческое откровение христианства предстает тогда как «относительное и временное». Бердяев почти присоединяется к схеме Мережковского, и новое религиозное сознание предстает как синтез язычества и христианства⁴. Преодоление субъективизма и иррационализма оказывается, таким образом, в значительной мере декларативным: «Направление, проповедуемое Бердяевым, есть именно романтизм, в котором жажда веры удовлетворяется истреблением рационального начала», — писал по этому поводу С.Л. Франк⁵.

Таким образом, дискуссия первого десятилетия XX в. выявила значительные трудности, связанные с попытками найти новое понимание и обоснование идее догмата.

Мистика и символизм: второе десятилетие

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание... С. XVII.

² Там же. Ср. также критику Бердяевым католического модернизма: «Для Леруа догмат не столько факт мистического порядка, реально воспринимаемый верой... сколько субъективное состояние самого человека, его моральная активность» (см.: Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 253—274, особенно С. 259—260).

³ Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. *Sub specia aeternitatis*. СПб., 1907. С. 338—374, здесь с. 367.

⁴ Там же. С. 342—343.

⁵ Франк С.Л. Знание и вера // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 581.

Во втором десятилетии XX в. рассмотренные проблемы по-прежнему находились в центре внимания столь значительных русских философов, как Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, о. П. Флоренский¹ и С.Н. Булгаков, им же была посвящена брошюра М.С. Новоселова «Догмат, этика и мистика в составе православного вероучения».

Продолжим, прежде всего, рассмотрение идей Н.А. Бердяева. В «Философии свободы» (1911), по выражению Зеньковского, «являющейся вершиной его внимания к Церкви»², эти темы трактуются в более традиционно-церковном ключе. Влияние Мережковских, все же сильно заметное в предыдущей книге, здесь кажется преодоленным³. Бердяев вновь весьма энергично выступает против рационализма. Догматы суть мистические факты, в которых «раскрывается божественный разум», «истины жизни». Церковь — мистична, рационалистична — ересь⁴. Отсюда видно, что как раз рационализм ведет к субъективизму, в то время как мистика — подлинно объективна. В интеллектуалистическом понимании догматов повинна не Церковь, не св. отцы, а более позднее западное богословие, начинающееся с эпохи схоластики. Именно с такой их интерпретацией связано кажущееся замирание творчества в Церкви. В силу этого «догматическое богословие должно уступить место религиозной философии», задача которой — «раскрыть цельную систему гнозиса», исходя из догматов «открытых действием Св. Духа на Вселенских соборах»⁵. Таким образом, в действительности догматы не ограничивают творчество (Розанов) и не являются его результатом (Мережковский), но выступают как условия его возможности: «Творчество невозможно без догматизма, без догматического упора, без догматических утверждений»⁶. Такое творчество есть продолжение творения Бога, сотворчество с Богом.

Однако логика исходного тезиса: догматы суть выражения религиозного опыта, религиозный опыт суть откровение, мистика — ведет Бердяева к новому изменению позиции, обнаруживающемуся в наиболее известной его книге дореволюционного периода — в «Смысле творчества» (1916). Стремление богословия к наукообразности, присущее ему со времен схоластики, здесь вновь противопоставляется «догматическому со-

¹ О решении проблемы догмата, предложенном в книге «Столп и утверждение Истины» см. выше раздел о Флоренском.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 73.

³ Позже Бердяев писал об этом так: «Атмосфера Мережковских, в силу реакции очень способствовала моему повороту к Православной церкви» (Бердяев Н.А. Самопознание. С. 163).

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 12–13, 71, 93–94, 236.

⁵ Там же. С. 14–15, 159. При этом Бердяев оговаривается, что христианская философия не есть «гнозис в смысле Валентина», ибо «гностицизм учит познанию истины, а не стяжанию истины» (Там же. С. 11–12).

⁶ Там же. С. 93

знанию Вселенских соборов», которое «было лишь объективированным переводом того, что непосредственно увидалось в мистическом опыте»¹. Догматы вновь выступают как условия возможности подлинного творчества, прежде всего, философского. Это мистическое, догматическое сознание, однако, не только естественным образом *выражается* во внешнем быте и внешнем авторитете, академической богословской рациональности, но и имеет тенденцию *вырождаться* в них. Оно приспособляется «для среднего уровня человечества и средних ступеней человеческого общения»², что опять-таки, с одной стороны, — естественно и необходимо, а с другой — угрожает опасностью омертвления, препятствует раскрытию полноты мистического сознания, порождает «охранительную вражду к религиозному творчеству»³. Отсюда — необходимость в новом догмате, преодолевающем, точнее, восполняющем традиционную христианскую мораль смирения, послушания и самоотречения указанием цели, ради которой совершается эта в высшей степени ценная и необходимая духовная работа, — моральным творчеством, «творчеством новой жизни». Это — то, «что должно дерзнуть назвать *христологией человека*, т. е. тайной о божественной природе человека, догматом о человеке, подобным догмату о Христе»⁴. Этот догмат, исходя из глубины христианского мистического сознания и религиозного опыта, призван, по Бердяеву, оправдать человеческое творчество, точнее, оправдать человека творчеством⁵.

Более строгой и философски обоснованной представляется позиция С.Л. Франка. Мы видели выше, что, даже пересмотрев свои марксистские и революционные взгляды конца XIX в., Франк оставался весьма критичен по отношению к историческому христианству и его традиционному богословию. Догмат воспринимался им только как недоказуемое и неопровержимое теоретическое утверждение, по самой своей природе скрывающее как искания свободной философской мысли, так и естественное спонтанное религиозное творчество. Позиция Мережковского — искание новых догматов и присоединение их к старым — для него чересчур догматична. От позиции Розанова его отделяет гораздо более высокий статус рациональности: догмат плох, с его точки зрения, не тем, что он слишком рационален, а тем, что он своей рационально обоснованной общеобязательностью стесняет и подавляет рациональность. Однако более основательное продумывание данной проблематики под влиянием изучения творчества Гете и Шлейермахера заставляет его пе-

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 499.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 499.

³ Там же. С. 533.

⁴ Там же. С. 314.

⁵ Там же. С. 261.

рассмотреть эту жесткую позицию. Уже в рецензии на русский перевод главы из книги Э. Бутру «Наука и религия» (1908) ему представляется весьма желательным обоснование объективности религиозного знания, т. е. догмата. Позже, в статьях посвященных Джемсу (1910) и Шлейермахеру (1911), рассматривается более подробно проблематика религиозного опыта и ее следствия для познавательной ценности догмата и понимания его природы. Основную заслугу немецкого и американского мыслителя Франк видит в принципиальном изменении традиционного для эпохи Просвещения рационалистического представления о религии как прежде всего системы догматов, истин, не могущих быть ни обоснованными, ни опровергнутыми, утверждаемых только верой. В действительности религия есть «далекое от всяких рассуждений и умствований непосредственное переживание, особый, захватывающий эмоционально-волевую сферу мистический опыт, который, подобно всякому опытному познанию, несет очевидность в самом себе и, с точки зрения самого переживающего его сознания, не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания»¹. Истины религии — догматы — даются не посредством мышления, как научные истины, а в целостном переживании содержанием которого является «непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него»². Собственно религиозная жизнь не тождественна ни религиозному знанию, ни религиозной морали — и то и другое возникает лишь при соприкосновении религии с другими областями человеческой жизни. На новом этапе своей мысли Франк принимает естественность и правомерность такого перехода. Он формулирует новое представление о догмате, довольно близкое концепции Флоренского и, как будет видно в дальнейшем, Новоселова: «Догматы суть только символические фиксации в рефлексии своеобразного жизненного содержания религиозного сознания, нужные для отвлеченного уяснения этого содержания и сообщения его другому»³. Слово «только» в данном случае подтверждает, что Франк, как и прежде, отказывается считать догмат главным элементом религиозной сферы. Здесь, однако, возникает новая проблема: Франку, как и Шлейермахеру и Джемсу, приходится поступиться искомой им (как и Флоренским) объективностью и общезначимостью содержания догмата. Религиозная истина настолько тесно связана с личным самосознанием переживающего ее субъекта, что Франку, вслед за Шлейермахером, приходится повторить: «В религии вообще нет заблуждений». Будучи более «чистым» философом, чем Флоренский, Франк не рискует пускаться в рискованные с философ-

¹ Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Живое знание. С. 13.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 99–100.

ской точки зрения богословские или мистические спекуляции и потому оказывается в достаточно трудном положении. Новую попытку решить эту проблему он предпримет лишь по завершении систематического продумывания своей философской системы в поздних апологетических очерках «С нами Бог», рассмотрение которых выходит за пределы моей задачи.

Обратимся теперь к идеям С.Н. Булгакова, наиболее полно сформулированным им во «Введении» к знаменитому «Свету Невечернему». Это «Введение» носит прежде всего методологический характер и посвящено рассмотрению природы и структуры религиозного сознания, в том числе соотношению в нем непосредственного религиозного опыта и различных оформляющих его рефлексивных структур. Именно это и интересует нас, но только в той мере, в какой затрагивает нашу проблему. Все рассмотренные нами до сих пор концепции известны Булгакову, и его исследование ведется именно как поиск решения связанных с ними проблем.

И прежде всего, религия есть особая, не сводимая ни к чему иному сфера человеческого существования: «Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический... лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью»¹. На трансценденталистский вопрос: «Как возможна религия?» — Булгаков отвечает: «Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие»². Этим органом религиозного восприятия является, по Булгакову, способность к молитве. В молитве реализуется присущий человеку способ опознания Божества, конституирующий религиозный опыт, как таковой, — вера. Вера же, рассмотренная с точки зрения своего содержания, своего объекта, есть не что иное, как откровение. Булгаков отличает свою позицию от точки зрения Хомякова, Соловьева, кн. С.Н. Трубецкого и других представителей «мистического эмпиризма». Вера не просто устанавливает существование предмета человеческого опыта (в том числе и Бога). Религиозная вера всегда нацелена на трансцендентное, как таковое, которое, в свою очередь, открывается в ней как конкретное, изначально претендующее не просто на всеобщность и необходимость, но на объективность, содержание. Иными словами, «вера необходимо родит догмат»³, адогматическая религия в духе Розанова есть противоречие

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний // Булгаков С.Н. Образ и первообраз. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 29.

² Там же. С. 37 Булгаков оговаривается, что понятия «Бог», «Божество» он использует здесь «как формальную категорию, применимую ко всевозможному содержанию» (С. 38).

³ Там же. С. 65.

в терминах. Опора на опыт, на переживание позволяет Булгакову, так же как Флоренскому, Бердяеву и Франку, вывести догмат из-под огня рационалистической критики: рассудок не может судить переживание, жизнь, поскольку он заведомо вторичен по отношению к ним.

Однако здесь перед Булгаковым, так же как перед Флоренским и Франком, возникает призрак субъективизма. Претензии догмата на объективность противоречит субъективный, индивидуальный характер любого, в том числе религиозного, опыта. Кроме того, сама претензия на объективность есть только (если мы принимаем всерьез нашу трансценденталистскую постановку вопроса) субъективная характеристика религиозного сознания, которому действительно необходимо мыслить описываемое догматом положение дел как реальность самое по себе.

Первая проблема разрешается Булгаковым достаточно своеобразно и остроумно: из объективности содержания веры следует ее кафоличность (универсальность и всечеловечность). В религиозном опыте человек предстоит перед Божеством не как индивидуальная особь, а как «родовое существо», как (используя кантовскую терминологию) трансцендентальный субъект¹ этого опыта (самосознание Иисуса, по Флоренскому). Тем самым, противоположность между индивидуальным и универсальным оказывается снятой, и религия устанавливает связь не только человека с Богом, но и человека с человечеством. Если адогматическая религия просто немыслима, то религиозный индивидуализм в духе Шлейермахера и Франка, равно как и страсть к догматотворчеству есть «признак незрелости или болезненного упадка» религиозного сознания. «Выдуманные догматы... быстро перестают интересовать даже и самих их авторов»², — не без иронии по адресу Мережковского замечает Булгаков.

Сложнее обстоит дело со второй проблемой. Полемизируя с субъективизмом на протяжении всего «Введения», Булгаков противопоставляет ему, в соответствии с раз избранной трансценденталистской позицией, не реализм, который действительно трудно обосновать, апеллируя к опыту, а описание априорной структуры религиозного сознания, которому необходимо мыслить те или иные свои элементы как объективные и необходимые — с чем, разумеется, должно считаться любое исследование религии. К сожалению, однако, из этого не следует, что они действительно таковы³.

Важной новацией Булгакова должна считаться постановка вопроса о механизме возникновения догматов из непосредственного религиоз-

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 67.

² Там же. С. 69.

³ О трансцендентализме и реализме у Булгакова, хотя и без достаточной детализации, см.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 202–204, 206.

ного опыта. Поддерживая идею знаковой природы догмата¹, он вводит еще одну важную характеристику религиозного сознания — понятие мифа².

Миф есть первое, почти непосредственное выражение религиозного опыта, «письмена, которыми трансцендентный мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах». Миф выступает, таким образом, как встреча двух миров, причем в нем особенно заметна «инициатива со стороны трансцендентного»³, присущая вообще откровению. Содержание мифа выражается в символах и переживается в культе, становясь, таким образом, доступным эмпирическому сознанию. Именно здесь открывается область религиозного творчества человека, идущего как бы навстречу откровению Божества. Будучи «самозаконным произведением человеческого духа», миф может поэтому затем становиться «предметом мысли, научного изучения и художественного воспроизведения»⁴. Для Франка и Флоренского этот переход естествен и даже неизбежен, но, в то же время, как бы вынужден внешними обстоятельствами. Булгаков, хотя и отмечает принципиальное несоответствие между мифом-догматом и догматом-формулой, полагает, что последний требуется самой природой религиозного переживания: оно «несовершенно, незаконченно, пока оно не выразилось в слове, миф не отчетлив, пока из него не родилась мысль... лишь в мысли и через мысль сознается окончательно его объективность и кафоличность»⁵. Возможность передачи религиозного опыта другому, возможность проповеди для Булгакова — не причина догматического оформления мифа, а одно из его проявлений.

Отсюда ясно, что природа догматики, как особого рода знания, по Булгакову, такова, что исключает для него возможность быть «извне принудительно данным» «только учением» и усваиваться отвлеченно, вне личного религиозного опыта. Этот личный опыт, однако, в силу своей ограниченности и частичности, всегда нуждается в «объективной системе догматов, в которой выражается сверхличное, кафолическое

¹ «Догматы — иероглифы религиозных тайн», — пишет он. Здесь же приводится и также выявляющая знаковую природу догмата, восходящая к Д.С. Мережковскому (см. выше), метафора, описывающая догматы, как «вехи пути» (см.: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. С. 82).

² Рассмотрение вопроса о природе мифа в русской философии религии заслуживает отдельного экскурса. На основе шеллинговой «Философии мифологии» к этой теме обращались в разное время Вл. Соловьев, кн. С.Н. Трубецкой, Вяч. Иванов, Флоренский, Булгаков и др., вплоть до «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева и работ А.А. Мейера, созданных уже в 20–30-е гг. XX в.

³ *Булгаков.* Указ. соч. С. 72.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Там же. С. 81.

сознание Церкви»¹. Спасение объективности догмата Булгаков видит, таким образом, в идее Церкви.

В заключение остановимся еще на одном, теперь уже сугубо богословском, тексте. Речь идет о брошюре М.А. Новоселова «Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения» (1912)². Этот текст, несомненно, возник на фоне и в связи с рассмотренными выше весьма интенсивными поисками его коллег — философов и богословов начала XX в. В своей брошюре Новоселов сочувственно цитирует большие пассажи из речей Розанова и Мережковского (указывая при этом на ограниченность самого их представления о религиозном опыте, который в сравнении с учениями и опытом св. отцов — мистиков и аскетов — оказывается лишь «сравнительно поверхностными художественными волнениями с религиозной окраской»)³. В предлагаемом им определении догмата нетрудно отыскать элементы, указанные Флоренским, Франком и Булгаковым. Флоренский и Булгаков входили в известный «новоселовский кружок», в тесном общении с которым находился одно время и Бердяев. Приведем это определение: «Догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающихся христианину в благодатном ощущении и в конкретно-духовном созерцании»⁴. Богословие, по Новоселову, должно быть связано с религиозно-нравственным подвигом и поставлено «на почву внутреннего опыта»⁵. Переход к логике, наукообразность есть потребность человека, а не самой веры. При этом весьма велика опасность разрыва между опытом и наукой, влекущего за собой и последующие искажения в этой области: исключительные иррационализм, морализм и аморализм в религии. В силу этого и в духовном развитии, и в религиозном творчестве оказывается необходимым строгое соблюдение «соответствия опыта с формулой»⁶ догмата, возможное только в Церкви. Иначе интеллектуалистическое богословие оказывается лишь «ученым суетумдрием», теряет свое жизненное значение, более того, приобретает значение отрицательное. Характерно при этом, что свои

¹ Там же. С. 82–83.

² В рамках богословия не раз возвращался к проблеме догмата, но уже в эмигрантский период творчества, и Булгаков (см., напр.: *Булгаков С.Н.* На путях догмы // *Путь*. Париж, 1933. № 37. С. 3–35; *Булгаков С.Н.* Догмат и догматика // *Живое предание*. С. 8–25).

³ *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003. С. 44–51. Впрочем, эта оценка была достаточно распространенной. Бердяев, например, еще в 1907 г. писал в том же духе: «Декадентство смешивает мистику с эстетикой, эстетические переживания принимает за мистические» (*Бердяев Н.А.* Декадентство и мистический реализм // *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. С. 23).

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 33.

⁶ Там же. С. 53–54.

размышления Новоселов строит, опираясь как на современную ему религиозную мысль, так и на подтверждающие его точку зрения святоотеческие тексты. Речь идет для него, при этом, не просто о спасении авторитета св. отцов, но и о вдохновении, которое Новоселов черпает из их трудов и которое позволяет ему, через указание на сущностную неразрывность опыта, этики и знания, достичь новой глубины понимания проблемы. Определение догмата, данное Новоселовым, может считаться вершиной дискуссии в чисто богословском отношении, так же как «Свет Невечерний» во многом завершает данный этап ее философского обсуждения.

В заключение можно сформулировать примерно следующий вывод.

Искание философских оснований для нового богословского стиля в русской мысли начала XX в. было вызвано осознанием серьезных трудностей, связанных с прежними представлениями о природе догмата. Если мистически настроенные мыслители видели в нем недопустимую рационализацию и нормировку интимной религиозной жизни, то философы — подавляющую рациональность необоснованную претензию на общезначимость.

Философской основой поисков выхода из сложившейся ситуации становится соединение некоторых концепций философии жизни и (у Флоренского и Булгакова) реалистической теории знаков, тесно связанной с симпатиями этих мыслителей к имеславию. Реализм здесь возникает совершенно неслучайно — опять-таки в поисках оснований для придания догматическому знанию статуса объективности.

Однако, преодолевая эти трудности, новое направление оказалось перед другими, не менее существенными. С одной стороны, представление о принципиальной непостижимости догматических истин делает их эпистемологически пустыми, обесценивает их и (вкуче с представлением о догматическом богословии как о науке — неважно, в томистском, вольфианском или позитивистском ключе) ведет к разрыву между богословами и их потенциальной аудиторией. У этой последней создается, в частности, впечатление, что оно не позволяет дать богословское обоснование человеческого творчества — как в самой религии и в богословии, так и в культуре в целом. С другой стороны, попытка возведения догматов к содержаниям тех или иных религиозных переживаний, исправляя эти недостатки, в свою очередь оборачивается почти неизбежной их субъективизацией, иррационализмом и психологизмом в богословии. Сознвая эту опасность, многие русские мыслители искали ее преодоления в идее Церкви.

Разумеется, мною рассмотрен лишь один эпизод в истории обсуждения данной проблемы, однако он, на мой взгляд, достаточно показателен. Философия религии, обсуждая и пытаясь решить данную проблему,

окажет большую услугу и самой себе, и религиоведению, и, не в последнюю очередь, богословию.

Религия и история в русской мысли начала XX в.

Н.А. Бердяев в предисловии к своей книге «Смысл истории» говорит, что «построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли»¹. Об «исключительном», даже «чрезмерном» внимании русских мыслителей к философии истории, как характерной черте русской мысли, говорит и В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»². Зеньковский видит в этом проявление антропоцентричности русской мысли. Но за этой антропоцентричностью для него также скрывается религиозная проблематика. Таким образом, можно говорить о том, что в России в течение XIX в. сложилась распадающаяся на несколько направлений традиция религиозного понимания истории, представленная П.Я. Чаадаевым, славянофилами, Ф.И. Тютчевым, В.С. Соловьевым, Н.Я. Данилевским, К.Н. Леонтьевым и т. д. Большой вклад в развитие этой проблематики внесли великие русские писатели Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. Эта традиция получила продолжение и дальнейшее развитие в философии Серебряного века.

Однако само существование такой традиции ставит нас перед вопросом, одинаково существенным и для философии истории, и для философии религии: вопросом о связи понимания истории с пониманием религии. Этот вопрос, в свою очередь, распадается на ряд более частных, например: каково место религии в историческом процессе? Какова структура истории религии? Можно ли и в каком смысле можно говорить о религиозных основах истории? Каковы возможные пути религиозной интерпретации исторического процесса?

Первое, что можно сделать в этом направлении, — посмотреть, как же понималась эта взаимосвязь русскими мыслителями?

В XIX — начале XX в. философское понимание истории в России формировалось во взаимодействии и полемике с основными направлениями соответствующей западной мысли. Наибольшее значение для русских философов имели в этом отношении (как, впрочем, и во многих других) поздний Шеллинг и Гегель, послегегелевская немецкая философия, эволюционировавшая через Фейербаха к «экономическому материализму» Маркса, а также позитивизм, с его теорией прогресса, которая рассматривалась, однако, не как какая-то конкретная философская концепция, а в большей мере как распространенное общественное

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 5.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 16.

умонастроение, как «основное философское убеждение широких кругов нашего общества»¹.

В результате характерной чертой русской метафизической мысли стало одинаково активное противостояние двум полярно противоположным позициям, одинаково значимым и в философии истории, и в философии религии.

Во-первых, это безрелигиозная теория прогресса, в основе которой лежала эволюционная схема и которая, начиная с Юма, представляла историю религии как однонаправленный, «плавный и постепенный процесс вытеснения простых верований и обрядов более сложными»², процесс, идущий от политеизма (или другого «минимума» религии) к монотеизму.

В своей полемике против этой концепции русские мыслители (славянофилы, Достоевский, Соловьев, Леонтьев) в целом, с одной стороны, отвергали ее безрелигиозный характер; с другой же — указывали на ее излишнюю прямолинейность и несоответствие ряду существенных исторических фактов. В дальнейшем, однако, пути расходились: одни (Чаадаев, Соловьев в большей части своего творчества) пытались предложить религиозное обоснование усложненной идеи эволюции и прогресса, полагая, что такое обоснование должно привести и к ее качественному изменению, к исчезновению ее логических и моральных несоответствий, другие же (Данилевский, Леонтьев, Соловьев в «Трех разговорах») отрицали весь эволюционный комплекс идей, указывая либо на многообразие культурно-исторических типов, либо на катастрофический характер исторического процесса.

Во-вторых, это традиционная богословская схема, тесно связанная с концепцией откровения как разового, «дозированного» акта сообщения человеку Богом определенной информации, принимаемой далее «на веру» в силу авторитетности ее источника (например, обетование о спасении)³. История религии предстала при таком подходе, как история таких актов, перемежающаяся историей осмысления, забвения и искажения людьми соответствующей информации.

Так, архиеп. Филарет (Гумилевский) писал: «Первоначальное откровение в лице первых людей дано было всем народам. Это откровение сохранялось путем историческим, путем предания. И на том же пути оно находило себе не только силу, чтобы не затеряться во мраке языческом, но и новую ясность»⁴.

¹ Булаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Соч.: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М., 1993. С. 46–94, здесь с. 46.

² Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 40–42.

³ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Православное догматическое богословие, Т. 2. Чернигов, 1865. С. 14.

⁴ Там же. С. 53.

Этому подходу мыслители рассматриваемого нами направления (начиная с Чаадаева и славянофилов) противопоставляли, как мы видели, понимание откровения и веры как некоторого переживаемого человеком специфического опыта, указывающего на трансцендентность своего источника и предмета. (Здесь в особенности важна идея Ю.Ф. Самарина о «личном откровении», без которого непонятно откровение историческое.) Это, в свою очередь, меняло их подход к историческому процессу, предрасполагало (особенно под влиянием немецкой классики) к отысканию внутренней логики этого процесса, выстраивавшегося именно согласно логике откровения, так что история религии оказывалась средоточием истории, как таковой.

Наиболее масштабную схему исторического процесса в рамках такого понимания отношения истории и религии предложил, как мы видели, Вл. Соловьев. С большой степенью остроты и отчетливости ее отличие от «академической» схемы проявилось в рассмотренной выше полемике кн. С.Н. Трубецкого и о. Т. Буткевича.

Ниже мы рассмотрим, как данные тенденции преломлялись и находили свое развитие в многообразии конструкций и концепций Серебряного века.

Новое религиозное сознание или религия будущего?

Представляется, что основной новацией Серебряного века, определяющим образом повлиявшей и на восприятие истории, и на понимание религии, и на осмысление их взаимосвязи, стала провозглашенная Д.С. Мережковским идея «нового религиозного сознания». Предвидя приближение нового этапа исторического процесса, она связывала его наступление именно с изменениями в религиозном сознании человечества и тем самым заставляла обратить внимание на место религии в историческом процессе и историчность самой религии даже тех мыслителей, которые либо соглашались с автором этой идеи лишь частично, либо вообще не одобряли ее. Последние, к которым следует отнести и консервативных церковных мыслителей, и представителей неоправославного направления, и мыслителей вообще нерелигиозных — например, позитивистов и материалистов, — оказывались перед необходимостью дать релевантное объяснение самому факту появления и широкого распространения (причем не только в среде интеллигенции) именно на данном этапе этой и подобных ей концепций¹.

Однако обратимся к более подробному рассмотрению идей Д.С. Мережковского, как они были представлены им в сборниках «Грядущий хам» (1906), «Не мир, но меч» (1908), «В тихом омуте» (1908).

¹ См., напр.: Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. философские произведения. М., 1957. С. 326–427.

Мережковский практически не критикует материалистическое или позитивистское понимание истории: ниже мы увидим, что само сознание, порождающее такое истолкование исторического процесса, рассматривается им как сознание, живущее в плену иллюзий, утопическими прогрессистскими мечтами заменяющее свою вытесненную жажду трансцендентного. Эту жажду, по Мережковскому, удовлетворяет только религия, указывающая человеку на «трансцендентный выход» из основополагающего противоречия человеческого существования — противоречия любви и смерти¹.

И неслучайно основной периодизацией истории оказывается именно религиозная периодизация, определяющаяся «законом диалектического развития», который писатель рассматривает как основную форму движения человеческого разума: «...первый низший синтез, бессознательное единство бытия и сознания... раздваивается на тезис и антитезис... для того, чтобы завершиться последним высшим синтезом, последним сознательным соединением, которое требуется метафизическим и осуществляется мистическим сознанием»². При этом писатель, подобно Иохану Флорскому, сопоставляет этим трем этапам три завета, соответствующие «ноуменальной Троичности» ипостасей Пресвятой Троицы.

Если на первом этапе все многообразие религиозной жизни (включая и Ветхий Завет) сводится, в итоге, к религии «плоти», понимаемой предельно широко как начало телесности вообще, включая космос, культуру и социальную сферу, то в откровении Нового Завета, Второй Ипостаси, «Бог открывается человеку не только в объективности бытия, в Космосе, но и в духе, в субъективности сознания, в Логосе»³. Здесь, с одной стороны, происходит разделение духа и плоти, религии и культуры, с другой — дается предчувствие их будущего соединения.

Для исторического христианства характерно, по Мережковскому, «противоречие метафизики и мистики»⁴. В самом деле, если основные тайны христианства: Воплощение, Причащение и Воскресение Плоти — дают переживание воплощенного духа, то для исторической христианской метафизики «божественное значит духовное, а духовное — бесплотное»⁵. Это противоречие ведет к обмирщению христианства, к смешению «новой религиозной общественности» с «ветхой языческой

¹ Мережковский Д. С. Меч // Мережковский Д. С. Не мир, но меч // Мережковский Д. С. Грядущий хам. М., 2004. С. 154–174, здесь с. 155.

² Там же. С. 165. Мережковский вряд ли был глубоко знаком с идеями Гегеля или Б. Н. Чичерина, у которого как раз гегелевская триада превращается в четверицу (см.: Чичерин Д. Гегель в России. С. 330). Это, однако, и не требуется: для его схемы вполне достаточно общего представления, которое восходит, скорее всего, к соловьевскому «закону исторического развития».

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же.

государственностью»¹. В результате три основные религиозные проблемы, стоящие перед человеком в истории: проблема личности, проблема пола, проблема общественности — т. е., в конечном счете, проблема истинной Церкви — оказываются нерешенными.

Возникшее в результате противопоставление: «Свобода без Бога, или Бог без свободы»² — требует синтеза, который, однако, не может быть осуществлен в рамках «исторического христианства». Важно здесь то, что речь, для Мережковского, идет не о частных ошибках, подлежащих исправлению, не о проникновении (случайных или закономерных) языческих влияний в христианское сознание (как полагали, мы видели, многие русские мыслители) и не о критике (также весьма характерной для русских философов) того или иного богословского стиля: «схоластического», «школьного», «академического». Речь идет о «выходе» из христианства, как религии Нового Завета, вообще, в новый этап религиозной, а следовательно, и культурной, и политической истории: в Третий Завет, завет Духа, — т. е., фактически, о создании новой религии с новой (хотя и включающей в себя старую) догматикой.

Эта третья ступень истории, «откровение Третьей Ипостаси будет окончательным синтезом тезиса и антитезиса, объекта и субъекта, плоти и духа»³, подлинной теократией, окончательным решением основных историко-религиозных задач, реальным осуществлением в истории идеального религиозного сознания.

Несмотря на вполне очевидные утопизм и схематичность данной концепции Мережковского, она, тем не менее, выразила в концентрированном виде не только личные пожелания своего автора, но и основную проблематику религиозных и исторических исканий русской интеллигенции начала XX в. Выше мы видели, какую роль сыграло в становлении русской мысли указание писателя на тесную связь догмата и религиозного опыта, догмата и культуры. То же необходимо сказать и о значении его понимания откровения, бывшего существенной предпосылкой представленной выше интерпретации исторического процесса: каждое новое откровение, как раскрытие Богом Себя человеческому сознанию, Его воспринимающему, не просто сообщает человеку некоторое новое знание о Боге и устанавливает некоторые новые формы богообщения (эти традиционные аспекты отнюдь не отрицаются Мережковским), но, кроме того, еще и влияет определенным образом

¹ Там же. С. 169.

² Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Не мир, но меч // Мережковский Д.С. Грядущий хам. С. 195. Аналогичным образом оно может быть сформулировано по отношению к полу, культуре, космосу и всему, что охватывается у Мережковского сложным понятием «плоть» — все это оказывается в итоге обезбожено и противопоставлено Богу.

³ Мережковский Д.С. Меч. С. 167.

на само человеческое сознание, изменяя, преобразуя и усложняя его. Фактически, любое значительное усложнение человеческого сознания оказывается, по Мережковскому, следствием нового, более или менее значительного откровения. Именно на этой основе возникает и представление о принципиальном взаимном непонимании людей старого и нового религиозного сознания, и весь, описанный выше, нарратив. Именно благодаря этому поставленные русским писателем вопросы о месте религии в историческом процессе, осуществлении религиозных идей в истории и общественной жизни, логике истории религиозной жизни, эсхатологическая проблема, ярко выраженный им христоцентризм исторического процесса стали основой для размышлений на соответствующие темы мыслителей-современников Мережковского, независимо от направленности их идей и степени их согласия или несогласия с Мережковским.

Д.С. Мережковский был, возможно, наиболее ярким и последовательным, но далеко не единственным и, возможно, не наиболее авторитетным выразителем идей нового религиозного сознания, пытавшимся предложить с этой точки зрения новое истолкование истории религии. Одной из наиболее влиятельных в этом отношении концепций стал так называемый «мэонизм» известного поэта и мыслителя конца XIX — начала XX в. *Н.М. Минского*. Развитию этой концепции посвящены две главные философские книги Минского: «При свете совести» (1890) и «Религия будущего» (1905). Попытаемся выявить заложенное в них понимание соотношения истории и религии.

Прежде всего, свет совести указывает человеку «на отсутствие в жизни бескорыстно-доброе, вечного, целесообразного», а тот факт, что, несмотря на это, «я все-таки мыслю их и стремлюсь к ним», говорит о том, что «где-то вне нас должна быть вечная, целесообразная правда, которую мы как бы предчувствуем, к которой стремимся и во имя которой отрицаем земную жизнь»¹. Эту религиозную по сути правду Минский предлагает называть «святыней». «Святыня» не существует в обычном смысле этого слова, в силу чего для ее описания Минский и вводит понятие «мэона», «не-сущего». Мэон не просто не существует, он противоположен всему существующему, и, однако, именно в силу этого он играет определяющую роль в жизни нашей души: «Пребывая вне нашего тела и вне нашей души, святыня открывается разуму как идея о бытии, чувству — как мера бытия, воле — как стремление к бытию»².

¹ Минский *Н.М.* При свете совести. СПб., 1897. С. 92–93.

² Там же. С. 96. Философия религии Минского, по-видимому, сформировалась под определяющим влиянием неокантианства или, как он сам выражался, «критической философии». В частности, понятие «святыни» очевидно воспринято им из «Прелюдий» Виндельбанда, да и «мэоны», которые не существуя, тем не менее, всесторонне определяют

Потребность в установлении связи между святыней и миром удовлетворяется верой: именно она конкретизирует представления о святыне до такой степени, что они оказываются способны стать руководством в человеческой жизни, обретают определенное место в человеческом мире. Однако здесь они тут же попадают под суд другой важнейшей человеческой способности: под суд разума.

История оказывается в таком случае историей святынь, — точнее, историей человеческих представлений о святыне. В ее основе лежит взаимодействие двух сил: веры и разума. Процесс этот представлялся Минскому приблизительно следующим образом: «Человек, создавши воплощение святыни, ставит его на высоту и поклоняется ему. Но разум дорастает до кумира, всматривается в него и говорит, что он не соответствует признакам святыни, которые уже выяснились сознанию. Человек разрушает кумир, создает новый и ставит его на еще большую высоту. Но разум дорастает и до него и отрицает его, как и прежние... созревший разум празднует победу над созданием младенческой мысли и призывает душу преклониться перед новым ее созданием, которое впоследствии сам же будет злорадно разбивать». В промежутках же «вера приносит душе величайшее счастье, укрощая волю, усыпляя страх смерти, глубоко успокоивая совесть»¹. Обратной стороной этого успокоения оказываются, однако, вытекающие из его теоретической и практической необоснованности отчаяние, пессимизм, охватывающие человечество при осознании ограниченности каждой очередной веры².

Проблема, однако, заключается в том, что в настоящее время оказался поставлен под сомнение сам принцип веры, как таковой: ведь вера есть «не только допущение, но ожидание вмешательства в законы природы со стороны высшей силы и нарушения ею причинной связи явлений»³. Современная же критическая философия пришла к уяснению того факта, что «закон причинности не одна из истин, добытых рассудком, а условие всякой возможной истины»⁴. Наряду с этим современная культура, по Минскому, устранила такие важные для традиционной религиозности истоки, как «закон страдания»: человек спасается от страданий не в религиозном утешении, а в «самопомощи разума», — и чувство греха. Таким образом, традиционная религиозность, основанная на вере, утешении и идее искупления, вступает в конфликт с разумом, культурой и этикой современности. Этот конфликт оказывается неустранимым,

человеческую жизнь, весьма напоминают неокантианские «ценности». Это, разумеется, не отменяет самостоятельности и оригинальности Минского в продумывании конкретных проблем, в том числе проблемы связи религии и истории.

¹ Минский Н.М. При свете совести. С. 105.

² См.: Минский Н.М. Религия будущего. СПб., 1905. С. 264—265.

³ Минский Н.М. Там же. С. 5.

⁴ Там же. Снова кантианский мотив.

если только не найти форму религиозности, в которой данным идеям не остается места. Таковой и должна быть, по Минскому, «религия будущего». Ее утверждение связано с отказом от прежних концепций веры, «внешнего откровения», догмата и т. д.¹ Их место занимают идеи уверенности, внутреннего откровения или опыта. Эта религия должна естественным образом возникать из самой человеческой природы, в силу чего она освящает разум, культуру и новую мораль².

В истории религии устанавливается, таким образом, некоторая телеология: «Не еще одну новую религию ищем мы, а единую религию, в предчувствии которой строились все прочие, не новый культ по чьему-нибудь измышлению, а вечный культ по внутреннему откровению, не новое евангелие от того или другого имени, а безымянное евангелие от человеческого разума»³. С идеей внешнего откровения неизбежно связано, по Минскому, «смещение Бога с миром явлений». Подлинное откровение состоит не в попытке трансцендентного конструирования идеи Бога, а в выяснении условий возможности человеческого мышления о Боге. Это значит, что в ходе взаимодействия веры и разума в истории религии постепенно все более раскрывались естественное понятие святости и связанный с ним круг представлений, включающий в себя, как и всякая религия, три основных аспекта: учение, легенду и жизненный путь.

Осью истории религии оказываются периодически возникающие мифы о страдающем, умирающем и воскресающем и тем самым дающем жизнь миру Боге. Как резюмировал эту мысль Минского Г.И. Чулков, «в основе христианства лежит та же вечная легенда о страдающем Боге, которую древний мир знал в мифе о Дионисе»⁴. В концепции Минского, таким образом, нет места христоцентризму. Христианство предстает у него как один из этапов — разумеется важнейший, хотя и обремененный традиционными смещениями, становления «мэонизма». Минский, конечно, принимает теорию прогресса, однако, в отличие от политически радикального Мережковского, скорее в ее либеральном, чем в революционном варианте. Важной положительной стороной его концепции является попытка установить именно формальные, а не догматически-содержательные, отличия новых форм религиозности от тра-

¹ Отсюда и его критика в адрес Мережковского, которому он предпочитал Толстого: «Мне не совсем ясно, почему неохристианские догматики считают свое религиозное сознание новым...» (цит. по.: *Ермичев*. Религиозно-философское общество... С. 49).

² Существенно здесь то, что Минский отнюдь не претендует на роль пророка. Он не провозглашает новую религию, а лишь пытается указать на условия ее возможности. Таким образом, его дискурс, при правильном понимании, остается вполне в философских рамках.

³ *Минский Н.М.* Религия будущего. С. 25.

⁴ *Чулков Г.И.* Умные стихи // Соч. Т. 5. С. 61–68, здесь с. 64.

диционных. Если он при этом предпочитает говорить именно о «религии будущего», а не о «новом религиозном сознании», то, прежде всего, именно потому, что этот последний термин прочно ассоциировался с идеями Мережковского.

Мережковский и Минский оказываются тогда представителями двух принципиально различных подходов к философии и истории религии: христоцентричного «нового религиозного сознания», сохраняющего традиционные (хотя и переосмысленные) идеи догмата и внешнего откровения; и адогматической культуроцентричной «религии будущего». Оба подхода видят свою цель в преодолении раскола религии и культуры, в возрождении религиозной жизни, оба не видят возможности решения этих задач в рамках Церкви и исторического христианства вообще, однако по-разному понимают как уже пройденные, так и дальнейшие пути истории религии и человечества.

Различие этих подходов хорошо осознавалось и самими мыслителями, и их современниками, которые пытались их так или иначе различить и классифицировать. Эти попытки классификаций мы и рассмотрим.

Религиозные искания: типология пониманий

Нет сомнения, что философия религии Мережковского и Минского, как и других мыслителей того времени, существовала только в единстве с их же собственно религиозными исканиями, служила их обоснованию и раскрытию. Только в этом контексте она может стать относительно самостоятельным предметом изучения. С другой стороны, однако, она выступала и как рефлексия относительно этих исканий, как их теоретическое осмысление. Именно в ходе этой рефлексии появлялись такие концепты, как «новое религиозное сознание», «религия будущего», «христианский социализм», «мистический анархизм» и другие, призванные не только обозначить позицию своих создателей, но и уловить существенные тенденции религиозной жизни своей эпохи, на основе понимания которых эту позицию только и можно было осмысленно выстраивать. Неудивительно, что в то же время появились и первые попытки отрефлексировать саму эту рефлексию, выявив и классифицировав основные направления и пути религиозных и философских исканий.

Одной из первых таких попыток стал открывший заседания Петербургского РФО доклад *С.А. Аскольдова* «О старом и новом религиозном сознании» (1907). Автор указывает здесь, что «это новое религиозное сознание современности направляется по двум самостоятельным, хотя и сообщающимся между собою руслам»¹. Первое, более практическое направление связано с идеей оживления евангельского духа «в современной

¹ Записки Религиозно-философского общества... Вып. I. С. 3.

общественности и в современной церкви». Другое, более теоретическое, ведет «речь о коренном преобразовании не только позднейших форм церковной жизни, не о тех или иных вероисповеданиях, но о преобразовании самого первоначального религиозного ствола — Евангельского христианства»¹. Именно оно и достойно названия нового религиозного сознания в собственном смысле слова. Несмотря на общую смутность и изменчивость, ему свойственны по крайней мере две устойчивые характерные черты: «идея раскрытия третьей Ипостаси, идея религиозного культа плоти в противовес историческому христианству»². Очевидно, что речь у Аскольдова идет, прежде всего, именно о Мережковском и его круге. Симпатии самого Аскольдова находятся в целом на стороне первого направления, идеи нового религиозного сознания он считает философски недостаточно проясненными, а в собственно религиозном смысле, возможно, значительными по заявленной проблематике, но сомнительными по исполнению.

Интересно, что мыслители более радикального толка, как например, Н.М. Минский, Г.И. Чулков и А.А. Мейер, дистанцируясь и от традиционного «исторического христианства», и от идей Мережковского, намечали, каждый по своему, и более сложные схемы развития идейных течений. Характерно, что каждое из выделяемых ими направлений связано и с определенным пониманием как общей истории, так и истории и природы религии.

Одинаково оставляя в стороне мыслителей, стремившихся к обновлению и возрождению внутрицерковной жизни, они, каждый по своему, выделяли две разнородные тенденции в среде искателей религиозного возрождения вне и помимо исторического христианства.

Так, Г.И. Чулков, в статье-манифесте «Об утверждении личности» указывал на изменения, произошедшие с понятием веры и отношением религии к личности. Утверждение личности ведет к падению прежнего понятия веры, как доверия к авторитету, и становлению нового понимания ее, как «первоначального волевого опыта»³. На этом изначальном опыте, так или иначе, основаны все современные течения. Они, однако, различаются по тому, насколько этот опыт находит в них свое выражение. В этом отношении, согласно Г.И. Чулкову, наряду с «православным социализмом» Булгакова и Свенцицкого, которое фактически (и здесь Чулков согласен с Аскольдовым)⁴ меняет только практику Православной Церкви, и «нео-христианством» Мережковского, которое к старым

¹ Записки... Вып. 1. С. 3.

² Там же. С. 11.

³ Чулков Г.И. Об утверждении личности // Факелы. Кн. 2. СПб., 1907. С. 5.

⁴ Оба мыслителя говорят о ситуации первого десятилетия XX в. В дальнейшем именно эта группа создаст книгоиздательство «Путь» и окажется философски наиболее продуктивной.

догматам прибавляет новые, необходимо выделять также и «мистический адогматизм» или «мистический анархизм», отличающийся от предыдущих направлений прежде всего пониманием роли «норм и догм» в структуре религиозного сознания, акцентированием моментов невыразимости и непередаваемости религиозного опыта и, соответственно, отказом от окончательного определения своего отношения к личности и роли в истории Иисуса Христа. «Мистики-анархисты отказываются признавать догматы, как истины объективно-данные; норма для них не есть форма идеи, predetermined авторитетом, стоящим вне личности, а лишь тот путь, который личность сама создает автономно и независимо. Отсюда вытекает глубокое и роковое различие во взглядах на процесс исторический и космический, как на процесс богочеловеческий. Нео-христиане освещают эту идею рационалистически, а утверждают ее как неподвижный догмат. Мистики-анархисты отказываются найти рациональное выражение идеи богочеловечества и принимают абсолютное начало, воплотившееся в мире, как мистический опыт непосредственно, но не объективно данный»¹.

История религии предстает для мистических анархистов, прежде всего, как история религиозных мифов и символов: «Рассматривая историю с религиозной точки зрения, мы видим, как рождаются и умирают мифы, иногда составляя частность культуры, иногда являясь центром общего процесса. Египетские служения в честь Изиды, Осириса и Гора; самофракийские мистерии в честь Аксиера, Аксиокерсы и Аксиокерса; греческие культы Деметры, Персефоны, Диониса; римские — Цереры, Прозерпины и Вакха, и религиозные учреждения нового времени о мировой Душе, Софии, и распятом Иисусе; — все эти моменты высокой религиозной жизни, повторяющие в себе общие, аналогичные черты, составляют один путь к некоторому религиозному единству. Смысл и цель этих и параллельных им мистерий и культов — найти ту общую почву, на которой возможно разорвать круг уединенного опыта и вместе с тем найти тот путь, который приводит к религиозной общественности»². Таким образом, хотя символу и мифу и придется здесь реалистический смысл, Христос оказывается лишь одним из многих мифологических образов, возникающих на религиозном пути человечества к смыслу истории: религиозной общественности. Неслучайно Чулков в статье о Соловьеве говорит об окончании «траурного шествия исторического христианства» и «удушливой атмосфере православия»³.

¹ Чулков Г.И. Об утверждении личности. С. 20.

² Чулков Г.И. Покрывало Изиды // Соч. Т. 5. СПб., 1912. С. 118—134, здесь с. 126.

³ Чулков Г.И. Поэзия Вл. Соловьева // Там же. С. 101—117, здесь с. 116, 117. Мне бы не хотелось, чтобы данные оценки воспринимались как упрек мыслителю или, наоборот, как повод для его превознесения. Речь идет прежде всего о его непосредственном переживании хода религиозной истории человечества, переживании, которое ставит нас, православных

Это движение к религиозному единству не является, однако, единственной тенденцией истории. В ней происходит борьба универсализма и индивидуализма, которая, в контексте учения Вяч. Иванова о реалистическом и идеалистическом символизме¹, предстает у Чулкова как борьба религиозного и иррелигиозного начала в человеческой культуре. «Мистические анархисты» оказываются при этом, как ни парадоксально, на стороне реалистического символизма и универсализма, поскольку, как утверждает Чулков, «всякий воистину религиозный акт есть уже преодоление индивидуализма»², а, значит — субъективности и создаваемых ею идеалистических иллюзий. С ним, тем не менее, оказываются тесно связаны идеи личности, творчества и свободы.

В итоге, осознание центральной роли религии в историческом процессе здесь переплетается с идеей прогресса и революционными симпатиями.

Весьма близкой концепции Чулкова, но не идентичной ей, оказывается классификация, предложенная А.А. Мейером. Рассмотрим основные идеи его сборника «Религия и культура» (1909), поскольку они касаются нашей темы.

Представителей нового и старого религиозного сознания он различает как «ищущих» и «нашедших». Последние оказываются, однако, в гораздо менее выгодном положении: современные конфессии, «сложившиеся клерикальные организации», полагает Мейер, выставляют современному человеку жесткое требование абсолютного послушания: отказ хотя бы от одного из их требований «делает нас “еретиками”, отлученными». Но это равносильно полному отказу от искания, вопрошания, рациональности, как самостоятельной ценности, т. е. полному отказу современного человека от самого себя: «такого насилия над совестью, которое нужно было бы совершить нам для того, чтобы во всем покориться», прошлые века не знали³.

Ищущие, в свою очередь, подразделяются на два разряда: первые готовы всецело разорвать связи с прошлым во имя идеалов культуры, до-

христиан, перед весьма неприятным вопросом: как могло получиться так, что вполне искренние, честные и чуткие мыслители воспринимали ситуацию таким образом?

¹ См.: Иванов В.И. Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 135–169.

² Чулков Г.И. Покрывало Изида. С. 127.

³ Мейер А.А. Религия и культура. СПб., 1909. С. 6, 60–61. Современному читателю очевидно, что ни первое, ни второе утверждения Мейера не соответствуют действительности. С таким же успехом можно было бы утверждать, что, с одной стороны, современные церкви отнюдь не требуют от современного человека абсолютной покорности, с другой — он сам отнюдь не готов нести то иго свободного «искания», которое Мейер хотел бы на него возложить, и зачастую с радостью его сбрасывает. Тем не менее следует признать, что философ действительно заметил важные тенденции развития религиозного сознания и обратил внимание на возникающие в связи с их взаимодействием проблемы.

стижений современной мысли и морали. Другие же стремятся не столько к созданию чего-то радикально нового, сколько к отысканию «истины, уже открывавшейся человечеству и утерянной им»¹. Центральной, таким образом, оказывается одна из важнейших, как уже неоднократно отмечалось, для русской мысли изучаемой эпохи в целом, проблема отношений религии и культуры. Ее рассмотрение позволяет Мейеру наметить и определенную философию истории.

Сложность отношений этих двух основополагающих сфер человеческой жизни, которым соответствуют два столь же основополагающих «жизнечувствия», определяется, согласно Мейеру, их принципиально различной интенциональностью. Если в религии выражается стремление человека «вверх», то в культуре — его устремленность «вперед». В религии преодоление природной жизненной стихии осуществляется благодаря «наличности в... человеке... высших, внеприродных сил». В культуре — через «овладение силами природы»². Отсюда — постоянно присутствующая в их отношениях, даже если освободить их от всех случайных недоразумений, враждебность, осложняющаяся тем, что обе стороны, несмотря ни на что, нуждаются друг в друге.

На этой основе возникает у Мейера своеобразная концепция «волн истории». Разделяя целый ряд установок «мистических анархистов», Мейер (на этом этапе его духовной биографии) отказывается от христосцентрического понимания истории, а потому и вообще не видит в ней абсолютного центра³. Однако указанные выше предпосылки не позволяют ему принять и теорию прогресса — ни в позитивистском, «культурном», ни в более религиозном ключе, в каком она была представлена, например у Н.М. Минского. В силу этого история предстает у Мейера как колебательное движение, напоминающее волнение моря. Эпохи великих религиозных подъемов сменяются спадами, когда «жизнь наполняется культурной работой». Но и эти периоды «спада» «не обходятся без борьбы, без столкновений и малых катастроф», без «малых волн»⁴. Этим колебаниям подвержена и история самих религий: следует строго различать религии в стадии подъема и в стадии спада. «Характерными чертами подъема является меньшая определенность религии, отсутствие строго закрепленных догматов, достаточного числа определенных общественных установлений». Люди стремятся лишь к свободному общению с Богом и между собой. «Но затем, когда наступает спад... религиозные переживания становятся ниже, беднее. Вместе с тем содержание их ста-

¹ Мейер А.А. Указ. соч. С. 7.

² Там же. С. 11–12.

³ Мейер называет христианство «религией религий» (Там же. С. 21), однако лишь в том смысле, что оно представляется ему наиболее высокой из предшествующих религиозных волн, а его история — наиболее показательной с точки зрения истории религий вообще.

⁴ Мейер А.А. Указ. соч. С. 45.

новится более определенным, начинают устанавливаться официальные догматы, создаются и закрепляются определенные нормы. Образуется механическая церковь... В культурном смысле этот период более плодотворен, потому что в это время то, что остается от великого откровения, начинает выявляться в виде известных культурных ценностей»¹. В дальнейшем религиозная ориентация человеческой жизни вообще сменяется культурной ориентацией.

Существенно то, что отношения этих ориентаций вообще нельзя, по Мейеру, рассматривать в рамках диалектической схемы: никакой синтез между ними невозможен. Логика истории образуется, напротив, борьбой двух разнонаправленных диалектических движений: «Стихийная жизнь — вот тезис человеческого бытия. Ее антитезисом является подъем, восстание во имя утверждения личности в высшем бытии. Здесь синтезом может явиться лишь преобразование мира: новое небо и новая земля, земное небо и небесная земля». Таково устремление религии, взятое в чистом виде.

Со своей стороны, «культурное самоутверждение могло бы быть так же принято за антитезис стихийной жизни»², однако в нем Мейер усматривает существенный изъян: личность здесь не освобождается от власти природы, а только принимает и использует по-своему навязываемые ей природой правила игры. Путь культуры неизбежно связан с установлением, укреплением и совершенствованием отношений власти, а потому в конце этого пути (поскольку этот конец вообще мыслим) возникает жуткая фигура «будущего человека», «становящегося бога» — «человекобога», в терминологии С.Н. Булгакова, «вся божественность которого сводится к власти, этот будущий бог — самый страшный, самый злой из всех богов»³. Итогом истории, «синтезом», предстает здесь «мощь и свобода одного, рабство и обезличение многих»⁴.

Возникающая картина истории представляется едва ли не безысходной: вечное взаимодействие двух тенденций ведет к тому, что ни одна из них не может осуществиться: культурное строительство, забота о насущном хлебе тянет человека вниз с достигаемых им религиозных высот, а религиозные подъемы несут в себе катастрофические последствия для культурного строительства. И все же каждый новый религиозный подъем несет в себе не только мечту и надежду, но и потенцию окончательного обновления, достижения «совершенно новой жизни, чуждой всякого обособления»⁵. История религий предстает в этом случае как история попыток ее достижения.

¹ Записки... РФО. Вып. 1. С. 52.

² Мейер А.А. Указ. соч. С. 32.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ Там же. С. 82.

С этим связаны и симпатии Мейера к революционному движению, и его мысль о том, что оно может стать предвестником нового подъема, может переориентироваться с чисто социальной, т. е., по сути, культурной, направленности на религиозную.

Итак, мы видели, что на протяжении первого десятилетия XX в. в русской религиозной мысли происходил активный пересмотр как традиционных христианских (в том числе, намеченных Вл. Соловьевым и его ближайшими последователями), так и характерных для XIX в. прогрессистских схем исторического процесса. Этот пересмотр, в рамках концепций «нового религиозного сознания» и «религии будущего», привел к появлению ряда оригинальных и, с точки зрения изучения истории религии в ее отношении к истории культуры и социальной истории, потенциально продуктивных концепций.

Представители «неоправославного» направления на первых порах, напротив, вполне довольствовались достижениями предшественников: славянофилов и христианских мыслителей конца XIX в. — и интересовались в основном практической стороной дела¹. Однако активная критика их позиции, как со стороны более радикально настроенных религиозных мыслителей, так и со стороны консерваторов, заставила их приступить к более основательному обоснованию своей позиции. Именно в этом отношении — в отношении понимания связи между религией и историей — можно увидеть много общего между ними и представителями чисто философского направления: и те и другие во многом опирались на построения Соловьева. В качестве примера ниже будут рассмотрены некоторые моменты становления концепции Н.А. Бердяева, прошедшего сложный духовный и интеллектуальный путь, в той или иной степени приближавшийся к каждой из упомянутых позиций.

Н.А. Бердяев: от критики исторического материализма к религиозному пониманию исторического процесса

Н.А. Бердяева довольно часто причисляют к деятелям нового религиозного сознания², однако и сама эта идея, и структура сознания тех, кто ее так или иначе принимал, равно как, впрочем, и сознание более традиционно настроенных христиан, а также и сознание безрелигиозной радикальной интеллигенции, были для него, прежде всего, предметом рефлексии и анализа, и это обстоятельство заставляет причислить его, несмотря на все необходимые оговорки, к представителям собственно философской тенденции в русской мысли начала XX в.

¹ В том числе и революционной деятельностью в рамках Христианского братства борьбы.

² См., напр.: *Гайденко П.П.* Анархический персонализм Н. Бердяева // *Гайденко П.П.* Вл. Соловьев... С. 301–322, здесь с. 314.

В области философии истории Бердяев в первые годы XX века выступил, главным образом, как критик исторического материализма и связанной с ним примитивной теории общественного прогресса с «идеалистической», т. е., фактически, неокантианско-ницшеанской, позиции; преодолев эту последнюю как недостаточно «творческую», он действительно приблизился к идеологам «нового религиозного сознания» с их идеей «религиозной общественности» как двигателя социального прогресса, достигающего кульминации в теократическом царстве «Третьего завета». От них его оттолкнула в дальнейшем недостаточная философская проясненность и чрезмерная догматичность их позиции; это отталкивание привело, в свою очередь, к сближению с издательской группой «Путь» и к более церковному, хотя и далекому от академической теологии, пониманию христианства и истории, представленному в работе «Философия свободы». Наконец, произошедший в 1911–1912 гг. разрыв Бердяева с «Путем»¹ был тесно связан с формированием, в более или менее законченном виде, собственной оригинальной позиции, нашедшей выражение в последних больших работах российского периода: «Смысл творчества» (1916) и «Смысл истории» (1923).

Уточним некоторые наиболее важные моменты этой эволюции.

В статье «Критика исторического материализма» (1903) Бердяев выдвигает против этого учения ряд существенных аргументов. Прежде всего, он упрекает марксистов в дурном монизме и примитивном эволюционизме, в основе которых лежит их «методологическая наивность», некритическое смешение собственно исторических, социологических и философских элементов². Исторически и социологически обосновать монистический (как материалистический, так и идеалистический) подход к истории вообще невозможно, в философском же отношении идеализм (примером идеалистического подхода к истории для Бердяева выступает здесь Вл. Соловьев) дает для понимания смыслового единства исторического процесса гораздо больше, чем материализм. В центре внимания Бердяева, как и Франка, в этот период стоит уже «человеческая личность, как дух, который творит высшие блага человеческой культуры, как цель истории»³, религия же предстает как одна из форм реализации этого творчества, одна из (хотя, возможно, и важнейшая) культурных сфер. При этом сам марксизм, по крайней мере в ряде своих аспектов (в частности, в отношении своих адептов к идее классовой

¹ См.: Голлербах Е.К. К незримому граду... С. 89–91.

² Бердяев Н.А. Критика исторического материализма // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907. С. 100–132, здесь с. 102–104.

³ Там же. С. 118.

борьбы), принадлежит именно к этой области, «принимает религиозную форму»¹.

Очень скоро, однако (быстрее, чем у Франка), в мировоззрении Бердяева происходят существенные перемены: в посвященной идеям Мережковского статье «О новом религиозном сознании» (1905) религиозная проблематика выдвигается на первый план, но пафос культуры и творчества ведет его к принятию основных установок нового религиозного сознания, в том числе и в области философии истории. Только в религии может быть удовлетворена «жажда вечности и полноты бытия», только религия «учит вселенской борьбе со смертью» и «окончательному вселенскому освобождению»², именно это и привлекает к ней представителей современной культуры. Но принятие религиозного взгляда на вещи влечет за собой определенные обязательства в области понимания истории: «Если религия вообще возможна и нужна, то на весь мировой и исторический процесс нужно смотреть как на божественное откровение, как на интимное взаимодействие между человечеством и Божеством»³. Однако при таком понимании откровения его оказывается необходимо мыслить как откровение продолжающееся: «Полнота религиозной истины достигается лишь на протяжении всего исторического процесса, и процесс этот должен быть богочеловеческим»⁴. Истина открывается человеку на всех ступенях религиозного сознания, но на всех ступенях она открывается ему частично. Отсюда возникают и необходимость пересмотра отношения к язычеству и христианству: необходимость «увидеть в языческих богах под разными масками раскрывающийся Вечный Лик Бога Отца»⁵, и вместе с тем историческую ограниченность и относительность христианского богопознания — и «религиозная мечта» о синтезе «между языческим тезисом и христианским антитезисом». Бердяев, однако, не только выражает это уmonoстроение, но и анализирует его, указывает на его истоки. Они лежат, как полагает философ, в «невыносимой двойственности» религии и культуры, религии и истории. Религиозный взгляд на историю не был свойствен, полагает он, историческому христианству, в то время как представители нового религиозного сознания как раз и хотят «связать свою религию со смыслом всемирной истории, религиозно освятить всемирную культуру, хотят Церкви, котораяместила бы в себе всю полноту бытия, в которой совершались бы все таинства жизни»⁶. Здесь же Бердяев впервые связывает идею смысла истории с идеей о ее конце, полемически заостряя эту связку против традицион-

¹ Там же. С. 121–122.

² Бердяев. О новом религиозном сознании // Там же. С. 338–374, здесь с. 345–346.

³ Там же. С. 342. Очевидная аллюзия на «Чтения о Богочеловечестве».

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Там же. С. 342.

⁶ Там же. С. 365.

ной позитивистской идеи прогресса, «самой унылой, скучной, бессмысленной и противоречивой из идей»¹.

Таким образом, принимая основные предпосылки мысли Мережковского, Бердяев, вместе с тем, относится к ней достаточно критично, упрекая писателя в чрезмерном схематизме и недостатке философской ясности и религиозной ответственности, проявляя, уже на том этапе, гораздо большее чувство исторической традиции, в том числе и в церковно-религиозном аспекте. Усилившиеся расхождения с представителями нового религиозного сознания привели его к сближению с «неоправославным» направлением².

Наиболее ярким памятником этого сближения считается обычно, как уже говорилось, «Философия свободы» (1910). Тем не менее, именно в отношении философии истории целому ряду прежних идей, хотя и в смягченном виде, Бердяев остается здесь верен. Это касается, прежде всего, идей непрерывности откровения, Третьего Завета, понимания отношений язычества и «исторического христианства». В то же время, враждебность христианства и культуры рассматривается здесь мыслителем, как случайная «историческая абберация» а новое религиозное сознание должно, по его мысли, вырастать «изнутри Церкви».

Существеннее, однако, то, что в этой работе еще сильнее акцентируется неразрывность религиозного и исторического сознания. Сам «вопрос о смысле мировой истории» может быть, согласно Бердяеву, поставлен только в рамках «вселенского религиозного миропонимания»³. И то и другое (и история и религия) «имеет дело исключительно с индивидуальным, неповторимым, конкретным». И именно религиозное сознание может придать смысл истории и обеспечить историческое познание, в силу того что «религиозное восприятие всегда индивидуально и универсально разом». В противоположность научному, оно «воспринимает и осмысливает абсолютно индивидуальное, и никакого иного бытия, кроме индивидуального, для него не существует»⁴.

С другой стороны, существенным препятствием для понимания и приятия человеком истории является реальность осуществляющегося в ней зла и страдания. Теория прогресса не может дать здесь никакого удовлетворения. Единственным выходом оказывается христианство, говорящее о реальном вхождении Бога в историю и преодолении страдания и смерти. В силу этого «вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла: история не может быть принята, прогресс должен быть отвергнут»⁵.

¹ Там же. Ср.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 247.

² См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 163, 180.

³ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 136.

⁴ Там же. С. 194–195.

⁵ Там же. 210–211.

В «Смысле творчества» — центральном произведении Бердяева рассматриваемого периода — историческая проблематика хотя и подразумевается, но явным образом почти не находит себе выражения. Сам Бердяев позже характеризовал концепцию, намеченную в данной работе, как «чересчур оптимистическую». Более реалистично, хотя и на основе тех же, сформулированных в «Смысле творчества», предположений, он раскрыл свое понимание истории в работе «Смысл истории» (1923)¹. Не претендуя на полноту раскрытия исторической концепции Бердяева, обратим вновь внимание лишь на ее центральный момент: учение о связи религии (и особенно христианства) и истории². Рассмотренные выше моменты двояким образом получают здесь дальнейшее раскрытие.

С одной стороны, религиозный процесс, понимаемый как реальное отношение Бога и человека, так или иначе находящее свое выражение в человеческом сознании, безусловно полагается Бердяевым в центр исторического процесса в целом, как его наиболее значительная движущая сила. Откровение Бога человеку, ответное откровение человека Богу³ и выраженное в форме мифа и исторического предания человеческое понимание этих отношений, переживание человеком своей судьбы — суть основные слагаемые этого процесса, определяющие, в частности, и многообразие форм религиозной, а тем самым и культурной, как от нее производной, жизни человечества.

С другой стороны, однако, само понимание этой жизни как истории, т. е. как поступательно разворачивающейся во времени, имеющей положительное метафизическое значение судьбы человека, доступно далеко не для всякой такой формы. Здесь имеют значение, прежде всего, два основных момента: наличие или отсутствие эсхатологии и форма переживания и понимания Абсолютного.

Эсхатология, полагает Бердяев, необходима для конструирования идеи истории. «Движение без перспективы конца, без эсхатологии не есть история, оно не имеет внутреннего плана, внутреннего смысла,

¹ В основу изданной в Берлине в 1923 г. книги был положен курс лекций, прочитанный в Москве в Вольной академии духовной культуры в 1919–1920 гг. См.: *Бердяев Н.А. Смысл истории*. С. 6.

² Истоки бердяевского понимания истории устанавливаются без большого труда: это идея «системы мировых эпох» и «философия мифологии» Шеллинга, «Чтения о Богочеловечестве» Соловьева, «Закат Европы» Шпенглера. Разумеется, в «Смысле истории» он учитывал и рассмотренные выше идеи Мережковского, Минского, Мейера, Чулкова. В методологическом плане — концепции философии жизни, В. Дильтея, неокантианство.

³ В этом отношении Бердяев в основном следует Соловьеву, однако его понимание истории более драматично: «Если бы история была только откровением Бога и восприятием, по ступеням, этого откровения, то не была бы она столь трагична», — писал он. См.: *Бердяев Н.А. Смысл истории*. С. 71.

внутреннего свершения», т. е. целостности, законченности. Именно наличие эсхатологического мифа, отличающее еврейское и персидское сознание от сознания других народов, создает у них «чувство истории и исторической судьбы»¹. Эта мысль Бердяева тесно связана, по-видимому, с шеллинговской идеей «мировых эпох»: эсхатологическая катастрофа означает не только конец старого мира, но и начало «новой действительности», с иным отношением мира и Бога. Это ведет нас ко второму аспекту, идее об историчности Абсолютного.

Бердяев рассматривает ряд учений об Абсолютном с точки зрения их понимания отношений Абсолютного и относительного, исторического, а также возможности для них мыслить историчность самого Абсолютного.

Среди них «отвлеченный», последовательный «монизм мыслит Божество как совершенно неподвижное, как совершенно противоположное всякому процессу»². С этой концепцией, весьма распространенной и в греческой (Парменид, Платон), и в индийской, и в новоевропейской (германский идеализм) философии, связан, однако, ряд существенных трудностей. С одной стороны, они должны приводить к акосмизму, т. е. к признанию подлинным бытием только бытия единого Божества, и к отрицанию реальности множественного движущегося мира. Но вместе с тем сторонники монизма должны впасть и «в своеобразный непреодолимый дуализм»: между Абсолютным и относительным возникает «резкий разрыв», перекинуть мост от одного к другому оказывается невозможно, но вместе с тем, как показал, как мы видели, еще кн. С.Н. Трубецкой, невозможным оказывается и полное устранение относительно го как онтологической реальности.

Перебросить мост между двумя мирами можно только, полагает Бердяев, признав в онтологии наряду с монистическим моментом, также и момент дуалистический, наряду со статическим пониманием Абсолютного — динамическое. Только так можно «смысл и судьбу множественности», трагедию мира и человека постичь «в связи с судьбой самого Абсолютного»³.

В связи с этим обнаруживаются определенные трудности и противоречия в христианском сознании. С одной стороны, учения о Троице и о Христе, христианская мифология в целом, предполагают динамическую концепцию Абсолютного, восходящую к Гераклиту и в более поздней, собственно христианской философии представленную немецкими мистиками Шеллингом, Баадером. В рамках этой концепции мыслима внутренняя трагедия Абсолютного, наличие в нем творческого движения,

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 42, 107–108.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 59.

понимаемого не как «восполнение недостатка», но как «признак совершенства бытия»¹. Тогда время обретает метафизический статус, мыслима свобода, в том числе и свобода зла, свобода падения, а значит, история.

Парадоксальным образом, однако, «преобладающая церковная философия» склоняется к статическому учению о неподвижном покое Бога, о бездвижности Абсолютного и распространимости принципа истории лишь на сотворенный мир»². Это принятие основных метафизических предпосылок монистического и статического понимания бытия (в духе Парменида, Платона, Аристотеля и схоластики) ведет к признанию метафизической несущественности времени и делает, полагает Бердяев, эту мысль нечувствительной к истории. Эта метафизика явно противоречит христианскому мифу и идее Священной истории.

Тем не менее, из всех религий только христианство освящает историю и дает человеку возможность осмыслить свою историческую судьбу. Правильно понятая христианская метафизика задает основы для метафизики истории. А в ней, в свою очередь, демонстрируется, «как в разных этапах мировой истории разыгрывается трагедия первоначальной мистерии, отображенная в нашей множественной действительности»³ в многообразии религий и культур.

Осознание трагизма истории ведет Бердяева к отрицанию тривиальных теорий прогресса. Скорее ему близка теория культурно-исторических типов, каждый из которых должен пережить в истории определенный цикл. Падшесть человеческой свободы, проявление начала необходимости в мире заключается в том, что всякая культура несет в себе семена собственной гибели. И вместе с тем, история в целом устремлена к своему концу. Это поступательное начало в истории задается, прежде всего, историей религии: подготовкой христианского откровения в древности и античности, расцветом христианской культуры Средних веков, секуляризацией христианства, связанной с расцветом и саморазрушением гуманизма, новым нарастанием как христианских, так и антихристианских начал в надвигающуюся эпоху «нового средневековья», — и заставляет говорить о неудаче истории в целом и о конечном разрешении всех противоречий в завершающем ее апокалиптическом «сдвиге».

Тем самым «Смысл истории» как бы подводит итог религиозному осмыслению истории в русской мысли: в нем «снимаются» в гегелевском смысле этого термина, т. е. преодолеваются и вместе с тем получают новый смысл, и теория прогресса, с ее утопичностью, как в либеральной,

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 63–64.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 71.

так и в революционной версии, и концепция культурно-исторических типов, и мейеровская идея «волн истории», и традиционные христианские представления, и соловьевская идея Богочеловечества, и чаяния Третьего Завета. Существенно то, что основой этого синтеза становится интерпретированная в новом ключе христианская метафизика, пусть и далекая от академического стандарта.

Подведем итог рассмотрения.

Оно показывает, как представляется, прежде всего то, что в сознании русских мыслителей начала XX в. произошли существенные и взаимосвязанные изменения в понимании как исторического процесса, так и природы религии. Все существовавшие на тот момент концепции, включая даже их собственные и наиболее авторитетные для них самих, были подвергнуты радикальной переоценке и в новый синтез могли войти только в радикально преобразованном и переосмысленном виде.

Важным достижением этой мысли было понимание (как в контексте идей «нового религиозного сознания», «религии будущего», «мистического анархизма», так и в контексте собственно христианской мысли) сущностной историчности «священного», религиозного начала, что, однако, ставило перед христианскими мыслителями проблему обоснования уникальности христианского откровения.

Характерной чертой эпохи следует считать то, что осуществляемое философскими средствами религиозное самоопределение мыслителей Серебряного века, выразившееся, в частности, в рассмотренных выше классификациях, всегда осуществлялось не только в контексте определенных исторических представлений, в частности, определенных концепций истории религии, которая рассматривалась ими, как правило, как центральный фактор исторического процесса в целом, но и в контексте определенных представлений о возможных философиях истории. Точками отсчета при этом служили, с одной стороны, православие (или «историческое христианство» вообще), а, с другой — концепция «нового религиозного сознания».

С другой стороны, все сказанное позволяет усомниться в одном распространенном предрассудке: весьма часто русскую философию истории рассматривают как некоторую *a priori*, сконструированную на весьма произвольных основаниях, или, наоборот, чрезвычайно глубоко интуитивную «историософию». Мне, однако, представляется, что она приобретет гораздо более рациональный вид, если мы обратим внимание на ее предпосылки из области философии религии: как показало вышеприведенное рассмотрение, понимание русскими философами ис-

тории в целом и даже их отношение к текущим событиям определялось, прежде всего, их пониманием природы религии.

Проблема атеистического сознания в русской мысли начала XX в.

Одной из существеннейших и характернейших черт русской мысли XIX–XX вв. может считаться стремление к радикальному пересмотру и переосмыслению как сложившегося понимания основных религиозных понятий и представлений, так и соответствующей этим понятиям и представлениям церковной практики. Это, естественно, порождало и порождает обвинения в неоправданной модернизации христианства, православия, но независимо от нашего отношения к этому пересмотру, нашего согласия или несогласия с теми или иными его аспектами следует иметь в виду прежде всего то, что он не был результатом некоего произвольного решения или субъективного пожелания. Потребность в таком пересмотре возникла из некоторого непосредственного и непроизвольного переживания: ощущения неэффективности и, в религиозном смысле, недостаточности и обмирщенности сложившейся системы религиозных представлений и практик.

Здесь я хотел бы обратить внимание на один аспект этого пересмотра: отношение русских мыслителей к атеизму. Атеистическое сознание самим фактом своего существования представляет собой для религиозного сознания проблему. Трудно понять, как, на каких основаниях другой отвергает то, что представляется тебе наиболее ценным, значительным и желанным. Иными словами: как может существовать сознание, столь радикально отличающееся от твоего собственного и тем не менее остающееся нормально функционирующим человеческим сознанием. Очевидно тем самым, что соотношение религиозного и атеистического сознаний представляет собой одну из ключевых проблем философии религии¹.

Наиболее прямолинейным образом атеизм истолковывается как неверие в смысле простого отсутствия веры, как будто природа веры ясна, не требует дополнительного истолкования и есть нечто само собой разумеющееся и всегда себе равное. Если же допускается возможность различного понимания веры как феномена, взятого в самом общем и формальном смысле, независимо от его конкретного содержания, от «во что» и «как» этой веры, тем самым неизбежно понимание атеизма ставится в зависимость от понимания веры.

¹ Хотелось бы особо подчеркнуть, что речь идет не о простой разнице в мировоззрении, но о различии ценностной структуры, интенциональной предметности, способов функционирования сознаний.

В системах догматического богословия XIX в. вера традиционно понималась как, прежде всего, характеристика ума, как некоторый образ мысли, обязательный для каждого верующего, что вело к рассмотрению атеистического выбора как простого проявления злой воли или безумия «врагов веры» или же действия демонических сил. Так, например, митр. Макарий в своем «Введении в православное богословие», истолковывая веру первоначально как функцию всего человека, затем сводит ее только к состоянию ума¹. Причины безбожия митр. Макарий усматривает в «неестественном, превратном раскрытии и направлении наших духовных сил»: ума — под влиянием «вольнодумных и богохульных сочинений и разговоров», воли — «своевольной, безнравственной жизни»². Еп. Сильвестр (Малеванский) рассматривает догмат как истину веры, превышающую возможности человеческого разума и, вместе с тем, обязательную для верующих. Тем самым догмат рассматривается им как закон и норма, а отступление от догмата в результате мыслится как некоторое «преступление»: «Кто идет против догматов церкви, тот мало того, что идет против богоучрежденной власти церковной, становится вместе с этим противником всей церкви, посягающим на ее жизнь и целостность, а в то же время налагающим руки и на свою собственную духовную жизнь... В отступлении от догматов веры церковь видит уже не слабость и немощность людей, а их открытое, сознательное и намеренное противоборство ее внутренним жизненным началам...»³ Представляется, однако, что здесь мы имеем дело скорее с констатацией само собой разумеющегося положения дел, чем с продуманным решением: само наличие проблемы здесь остается незамеченным. В дальнейшем я сосредоточу внимание именно на тех русских мыслителях, которые по тем или иным причинам признали такого рода констатации по крайней мере недостаточными.

Заклучив их в скобки, русские мыслители задумались над причинами и основаниями атеистического выбора. Это дало возможность, как мы увидим, поставить вопрос о происхождении атеистического сознания, выработать определенную классификацию его форм и наметить некоторые стратегии его преодоления. Но для этого вызов атеизма надо было принять всерьез. Должно было возникнуть недоумение, изумление атеизмом, которое породило и своеобразную философию.

Это изумление мы впервые видим в спорах Хомякова и Герцена, как они были запечатлены последним в «Былом и думах». Хомякова, при-

¹ См.: Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. М., 1848. С. 28.

² Там же. С. 21.

³ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 1. Киев, 1892. С. 22–23.

выкшего ловить своих противников на противоречиях и «запугивать» их как раз атеистическими последствиями их позиции, поражает «последовательность» герценовских отрицаний, но и Герцен поражен свободой мышления своего противника. В результате мыслители ставят друг другу диагнозы. «Как человеку надобно свихнуть себе душу!» — восклицает Хомяков, но и Герцен, в свою очередь, за неумеренной говорливостью своего собеседника прозревает «душевную пустоту»¹.

В «Предисловии к богословским сочинениям Хомякова» его верный последователь Ю.Ф. Самарин уже перечисляет виды неверия: научное, казенное, и житейское², — охватившего русское образованное общество, и поражается той легкости, с которой происходит отпадение от веры не только в этом обществе, но и в духовных школах: «Две брошюры Бюхнера, да две или три книжки Молешотта и Фохта, да Жизнь Христа Ренана (даже не Штрауса), да десяток статей Добролюбова и Герцена, и дело было сделано»³. Причину Самарин усматривает в чрезмерной рационализации академического богословия, приведшей к разрыву смысловых связей между богословским дискурсом и церковной жизнью и опытом человека. Богословие апеллирует к доказательствам, но доказательства бессильны там, где речь идет о переживаниях.

Для последующих русских мыслителей задача во многом облегчалась тем, что практически все они так или иначе прошли через атеистический период в своей собственной биографии.

Этап, непосредственно предшествующий Серебряному веку, связан, конечно, прежде всего, с именами Соловьева и Достоевского.

Первый из них неслучайно начинает свои «Чтения о Богочеловечестве» с парадоксального заявления: «...я не стану спорить с противниками религии, потому что они правы». По Соловьеву, основная причина отрицания религии лежит в самой религии, поскольку «религия в действительности является не тем, чем она должна быть»⁴. Иными словами, отрицание религии, пределом которого является атеизм, вызывается не собственно религиозным, «священным», в религии, а теми элементами обмирщенности, которые в нее проникают. Речь идет здесь не об отдельных грехах представителей Церкви или иерархии, но об обмирщении самих принципов религиозной жизни.

Очень близок Соловьеву в этом отношении Достоевский: его позднее творчество во многом представляет собой исследование истоков, природы и способов преодоления атеистического сознания, которое он вполне сознательно берет в его максимально сильных формах. Очень ха-

¹ Герцен А.И. Былое и думы // Соч. Т. 5. М. 1956. С. 158.

² Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Соч. Т. VI. М. 1891. С. 330–336.

³ Там же. С. 366.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5.

рактенно в этом смысле знаменитое признание Достоевского: «И в Европе такой силы *атеистических* выражений нет и *не было*. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую. Через большое *горнило сомнений* моя *Осанна* прошла»¹.

Однако за «атеистическими выражениями» для Достоевского всегда стоит атеизм как система переживаний и социальная практика, в которых он всегда усматривает определенную двойственность: они, с одной стороны, отвечают подлинным человеческим потребностям, причем потребностям, по сути дела, религиозным, но в рамках существующих религиозных представлений неудовлетворяемым, но, с другой, содержат в себе болезненную негативность, преодоление которой возможно, с его точки зрения, только религиозным путем.

Существенно при этом, что, благодаря известной диалогической природе творчества Достоевского, атеистическое сознание становится в общей конструкции его произведений почти равноправным партнером и ему самому не так-то легко бывает оставить последнее слово за сознанием христианским.

Подход, намеченный Соловьевым и Достоевским, стал для мыслителей Серебряного века определяющим. И неслучайно одно из первых осуществленных ими исследований атеистического сознания возникло именно по поводу произведений Достоевского. Я имею в виду работу *В.В. Розанова* «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891).

Для Розанова «Легенда...» — «высшее, какое когда-либо появлялось» выражение той тревоги и пустоты, «которая образуется в нашей душе с утратой веры»². В некоторых ее местах выражается предельное человеческое отчаяние, она — «самая грустная мысль, когда-либо проходившая через человеческое сознание», ее страницы — «самые тяжелые в целой всемирной литературе»³. В основе этой тревоги лежит, однако, религиозный опыт.

Обладание этим опытом образует «исходную точку», которая соединяет верующего Алешу и неверующего Ивана «значительнее, жизненнее», чем любые их соприкосновения с другими героями романа. Это подчеркивается, полагает Розанов, Достоевским и сюжетно⁴.

Тем самым сразу выявляется тот тип атеистического сознания, на анализ которого направлена мысль Розанова и Достоевского. Этот атеизм не является ни злонамеренным отвержением религии во имя чувственных удовольствий, ни ее рационалистическим отрицанием во имя

¹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1971–1989. Т. 27. С. 86.

² *Розанов В.В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. С. 111.

³ Там же. С. 88.

⁴ Там же. С. 48.

«науки» или разума. Сознвая условность человеческого мышления, этот атеизм обращается к иным сферам человеческого существования¹.

Спор с религией переносится на поле самой религии: проблематичной оказывается возможность совмещения веры в Бога и переживания реального положения человека в мире. Трансцендентность Бога оказывается несовместима с достоинством человека, правосудие Божие — с безвинным человеческим страданием. Во всех случаях попытка опровержения соответствующих аргументов, направленных против религии, парадоксально сама оскорбляет религиозное чувство, оказывается религиозно-кошунственной: «Некоторый религиозный характер лежит на этой диалектике, и то чувство преданности, которое внушает к себе всякая религия, и та ненависть, которую вызывает против себя каждый, кто ее затрагивает, становится как бы покровом и над ней, хотя она именно направлена против религии. Пытаться разрушить эту диалектику, всю исходящую из любящего трепета за человека, кажется, можно, только не любя его. Ею подкапываются опоры бытия человеческого, и это сделано так, что невозможно защищать их, не вызывая в человеке горького чувства оскорбления. Он сам невольно вовлекается в защиту своей гибели, не временной или частной, но всеобщей и окончательной»².

Под вопросом оказываются три основные религиозные идеи, придающие смысл человеческой жизни: грехопадение, искупление, будущее воздаяние, — но мотивом их отрицания оказывается переживание божественного достоинства человека и сострадание его страданию. И принять откровение, противоречащее этим требованиям природы человека, оказывается невозможным для его *религиозной совести*.

Выходом из положения становится понимание христианства как естественной религии, освобождающей человеческую природу и примиряющей раздирающие эту природу противоречия. Христианство «всем смыслом своим отвечает глубочайшим образом первозданной природе человека и будит ее снова сквозь тысячелетний грех, который обременил ее игом тягостным и ненавистным»³.

Указанная диалектика, полагает Розанов, возникает только в душе, утратившей веру, но сохранившей религиозную потребность, которая, однако, помимо веры никак не может получить достойного удовлетво-

¹ Там же. 51–52.

² Розанов В. В. Легенда... С. 62–63. Ср. выше у еп. Сильвестра: «...становится... налагающим руки на свою духовную жизнь...» Неудивительно, что Розанов называет характер этой диалектики «несколько сатанинским». Ниже он аналогично оценивает размышление Великого Инквизитора о несоответствии святости Бога и низости человека, ее попирающего: им «Божество и соединенный с Ним человек непреодолимо разъединяются, и всякое усилие помешать этому кажется восстанием именно против Божества или против самого человека» (Там же. С. 96).

³ Там же. С. 100–101.

рения. Вера, таким образом, по Розанову, нетождественна религиозному опыту вообще, она означает смиренное и «нерассуждающее» принятие содержания этого опыта, осуществляемое в соборном единении народа. Подлинная вера не может быть делом индивидуального и произвольного пожелания или искания. Она обретается только через отказ от индивидуализма, с его рациональностью и моральностью. В силу этого интеллектуальное движение возвращения к религии, вызванное разочарованием в атеистической, по сути, культуре Запада, создает, по Розанову, лишь иллюзию веры. Однако реальные пути возвращения Розановым не оговариваются и сама народная верующая среда трактуется им в духе свойственной позднему славянофильству традиционалистской утопии.

Дальнейшая идейная эволюция Розанова, его борьба с Церковью и христорождество были во многом вызваны именно осознанием этой утопичности и разочарованием мыслителя в естественности христианства как религии, в его соответствии человеческой природе. Мысль, что «учение, пришедшее спасти мир, — своею высотой и погубило его, внесло в историю не примирение и единство, но хаос и вражду», — со временем станет собственной мыслью Розанова¹. И неслучайно позднейшие претензии Розанова христианству и лично Спасителю часто весьма напоминают речи Ивана и Великого Инквизитора и содержательно, и, главным образом, своим характером: обличая христианство и даже Самого Христа, Розанов всегда сам исходил из очень глубоких и значительных религиозных мотивов², в силу чего спорившие с ним христианские мыслители зачастую попадали именно в ту ловушку, на которую он указал в своем раннем произведении.

Таким образом, переосмыслив понятие веры, связав его, с одной стороны, с религиозным опытом, а с другой — с почти сливающимися у него идеями народности и соборности, Розанов смог осознать значительность новой формы атеистического сознания и попытался выяснить ее истоки и религиозную природу. Обратив внимание на возникающие при ее преодолении собственно религиозные трудности, он нашел выход из тупика в концепции естественной религии и радикальной критике рациональности и принципа индивидуальности.

¹ Розанов В.В. Легенда... С. 81. Ср. с. 72. Настойчивость повторения говорит о том, что мысль о естественности христианства уже тогда не была для Розанова чем-то само собой разумеющимся и противоположное, возможно, уже тогда приходило ему на ум.

² По выражению Мережковского, «Розанов никогда не кощунствует» (см. Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Грядущий хам. С. 198). Согласно Курдюмову, искушение Розанова — «мистическое прельщение миром», в основе которого лежит, так же как у Ивана Карамазова, «жаление мира и людей» (см.: Курдюмов А. О Розанове. С. 40).

Однако в этой ранней своей работе Розанов сохранил еще ряд существенных черт старого подхода: указывая на болезненность атеистического сознания, он, вместе с тем, акцентирует и его враждебность по отношению к сознанию религиозному. При этом в компанию врагов веры у него попадают не только Великий Инквизитор и Иван, но и создавший их обоих Ф.М. Достоевский. За всеми ними «стоит Злой Дух, с колеблющимся и туманным образом, и, как две тысячи лет назад, развивает свое искусающее слово, так кратко сказанное тогда»¹. Для борьбы с этим словом Розанов, вопреки указанным выше трудностям, решается прибегнуть к рациональной аргументации, используя отчасти старые схоластические, отчасти славянофильские, отчасти собственные, апеллирующие к человеческой природе и ее сущностному отношению к идеалам истины, добра и свободы², аргументы. Не вдаваясь в их подробный анализ, замечу только, что в целом они оказываются далеко не на уровне заявленной им же самой проблематики: рациональное преодоление указанной выше апории оказывается для Розанова делом непосильным, а принимая во внимание его отношение к рациональной апологетике — вместе с тем и бессмысленным.

Поиск адекватных путей преодоления этого атеизма занял у русских мыслителей много времени, но привел к весьма ценным результатам, которые мы рассмотрим на примере раннего творчества Л. Шестова, Д.С. Мережковского и С.Н. Булгакова.

Весьма своеобразную, даже парадоксальную, трактовку атеистического сознания представил в начале XX века Л. Шестов в своих работах, посвященных опять-таки анализу творчества Толстого, Достоевского и Ницше³. Проблема атеизма возникает у Шестова в контексте его критики разума и морали. На протяжении всего своего творчества Шестов с удивительным постоянством обращается к теме внутренней духовной борьбы, определяющей двойственность мысли его героев. С удивительным искусством показывает он взаимные переходы верующего и атеистического сознания, вскрывая присущие этим переходам внутренние закономерности. Заметим при этом, что в своей герменевтике творчества Толстого, Достоевского и Ницше он применяет к ним принципы психологического анализа, ими самими намеченные и развитые. Признавая невозможным непротиворечиво сформулировать систему идей своих персонажей, он направляет свои усилия на то, чтобы реконструировать с возможной полнотой систему их переживаний.

Я обращусь здесь только к реконструкции истории атеизма немецкого философа, предложенной Шестовым в работе «Добро в учении гр.

¹ Розанов В.В. Легенда... С. 96.

² Там же. С. 97.

³ Подробнее см.: Антонов К.М. Философия Ницше в интерпретации Л. Шестова. Проблема атеизма // Историко-философский ежегодник — 2000. М., 2002. С. 307–322.

Толстого и Нитше» (1900), в рамках которой Шестов намечает определенную типологию форм атеизма вообще. Подобно героям Кьеркегора, Ницше у Шестова проходит знаменитые три стадии жизненного пути: эстетическую, моральную, религиозную¹.

Первоначально атеизм Ницше, размышлявшего о «рождении трагедии из духа музыки», мало чем отличался от обыденного неверия образованной публики. Здесь «просто» исчезает религиозный инстинкт, и люди «даже не знают, зачем, собственно, нужны религии... им не вполне ясно, о чем, собственно, здесь идет речь»². Религиозная сфера как бы вытеснена за пределы сознания.

Это отношение сохраняется и в дальнейшем, когда начало болезни и ряд личных и творческих разочарований заставляют Ницше пересмотреть свои убеждения. Как резюмирует Шестов итог этого кризиса, «он бежит от своих теорий эстетического истолкования трагедии именно тогда, когда трагедия происходит в его собственной душе»³, — бежит к нравственности. Атеизм становится здесь более сознательным и получает моральное обоснование: «В мире далеко не достаточно любви и доброты, чтобы дарить их еще и фантастическим существам»⁴; богом Ницше, как и Богом Толстого, становится добро. Однако развитие болезни и другие тяжелые переживания вызывают новый кризис, рефлексия над протеканием которого демонстрирует Ницше элемент болезненной негативности, присущий основным нравственным чувствам: стыду и состраданию, «исполнительным агентам нравственности, воплощающим собой внутреннее принуждение»⁵ и вместе с тем бессильным помочь человеку в настоящей беде. Таким образом происходит то восстание совести, которое поставило его в конце концов «по ту сторону добра и зла»⁶. Добро, которое Толстой объявил Богом, на поверку Ницше оказывается одним из «слишком человеческих» идолов.

Отождествление Бога с идеей добра, с абсолютизированными образами Законодателя и Судьи вводит в нравственное и религиозное сознание человека понятия нормы и ее нарушения, имеющие социальное, т. е. «слишком человеческое» происхождение. Тем самым вера, как личное отношение Бога и человека, вытесняется нормами, правилами и ценностями, моралью и логикой, несоответствие которым влечет за собой карательные санкции, опирающиеся на божественный авторитет и тем

¹ С творчеством датского философа Шестов, как известно, познакомился лишь в эмиграции. См. его позднюю работу «Кьеркегард и экзистенциальная философия» (1936).

² Шестов Л. И. Добро в учении гр. Л. Н. Толстого и Ф. Ницше. Философия и проповедь // Избр. Соч. М., 1993. С. 109.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. Ср.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 310.

⁵ Шестов. Указ. соч. С. 131. См. также с. 141–144.

⁶ Там же. С. 130.

дискредитирующие его. Это и есть первоначальный, бессознательный, сам себя считающий традиционной религиозностью атеизм, протест против которого, при принятии указанного отождествления, вырастает в атеизм сознательный.

Однако разоблачение этого отождествления оказывается для обретения веры уже недостаточным, несмотря на то что именно здесь, в критической ситуации полной утраты всех жизненных ориентиров в Ницше, согласно Шестову, просыпается религиозный инстинкт. Однако реализация его требований оказывается в ситуации Ницше невозможной: Бог в этой ситуации вышел бы «психологически говоря, придуманным *ad hoc* для облегчения и утешения»¹. Возникает нравственный и религиозный парадокс. Оказавшись в положении, казалось бы, наиболее благоприятном для обретения веры, Ницше отвергает ее по велению совести, именно *потому*, что она стала его основной внутренней потребностью. «Таков был атеизм Ницше, — заключает Шестов, — не пренебреженная обязанность, не злая воля, а утерянное право»².

Таким образом, в основе этой формы атеизма лежит двойная мотивация: моральная и религиозная, каждая сторона которой усиливает другую. Восходящая к рационализму эпохи Просвещения подмена религиозного сознания моральным, как это имело место у Канта, Толстого и в либеральной теологии протестантизма, делает веру невозможной религиозно. И вместе с тем, рассмотрение религии в терминах потребностей и их реализации, т. е. в рамках концепции естественной религии, делает веру морально невозможной.

Атеизм Ницше оказывается разрушительным для иллюзий религиозного и морального сознания. Отставной папа говорит Заратустре: «Сам Бог обратил тебя к безбожию. Разве не благочестие не позволяет тебе верить в Бога?»³ Неверие Ницше бессознательно коренится, по Шестову, в самом Боге, оно направлено «не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении, которые от всех — и от самого Ницше — застилают свет правды»⁴, обретает почти пророческий характер. Если моральная вера Толстого в добро оказывается скрытым атеизмом, то атеизм Ницше «открывает путь» к исканию Бога, стоящего выше добра⁵, он оказывается путем к вере, правда не для самого Ницше. Парадоксальным образом этот атеизм создает возмож-

¹ Шестов. Указ. соч. С. 107.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 119.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Там же. С. 157.

ность обращения к истокам религиозного опыта, находящимся по ту сторону всех его обмирщенных интерпретаций¹.

Сам Ницше, в изображении Шестова, оказывается в положении трагического героя, несущего полноту ответственности за не им совершенное преступление: убийство Бога². Его опыт, согласно Шестову, ставит религиозное сознание перед вопросом: «Почему... путь к вере теперь оказывается закрытым для тех, кто в ней наиболее нуждается и горячо ее ищет»³? Учитывая все сказанное выше, Шестов предполагает, что ответ на него можно найти в концепции веры как иррационального свободного призвания, дара, само отсутствие которого может иметь глубокий религиозный смысл.

Тем не менее, несмотря на указанные выше аргументы Шестова, концепция естественной религии и связанная с ней христианская герменевтика атеистического сознания преобладала в творчестве русских мыслителей начала XX в. Наиболее полное воплощение, — в том, что касается данной темы, — это нашло в творчестве Д.С. Мережковского и С.Н. Булгакова.

Для Д.С. Мережковского Достоевский так же важен, как и для Розанова, Ницше — как и для Шестова, но в своем анализе атеистического сознания он обращается также к творчеству великих русских мыслителей-атеистов: Герцена и Бакунина.

В программной статье «Революция и религия» из сборника «Не мир, но меч» (1908) Мережковский соловьевское истолкование идей Ницше признает недостаточно убедительным. С его точки зрения, в «Оправдании добра» Соловьев «на новую религию Ницше возражает старой нравственностью», игнорируя мистический опыт немецкого философа. Правда, в заметке «О сверхчеловечестве» он указал на религиозную правду ницшеанства, видя беду Ницше в том, что он не узнал подлинного сверхчеловека в победившем смерть Богочеловеке Христе. Однако Соловьев действительно преодолел бы Ницше только в том случае, если, сопоставив свой мистический опыт с опытом Ницше, он поставил бы и попытался ответить на вопрос: «Откуда же произошло это различие двух глубочайших мистических опытов, одинаково подлинных»? Или: «Отку-

¹ Он, разумеется, создает и свои собственные иллюзии, эксплуатируемые «большинством людей», стремящихся к наслаждениям, и потому нуждающиеся в разоблачении и в специальном герменевтическом прочтении: например идею «сверхчеловека». В применении этой герменевтики Шестов, как мы увидим, близок Мережковскому и Булгакову.

² Неслучайно следующая книга Шестова — «Достоевский и Ницше» (1903) — получила подзаголовок «Философия трагедии». Последовательную интерпретацию творчества Ницше в терминах античной трагедии предложил примерно тогда же (1904) и, вероятно, не без влияния Шестова, Вяч. Иванов (см. *Иванов В.И.* Ницше и Дионис // *Иванов В.И.* Дионис и прадиионисийство. СПб., 1994. С. 309–320).

³ *Шестов.* Указ. соч. С. 112–113.

да же эта ненависть ко Христу, которая заставила Ницше объявить себя «антихристом»?¹

Ответ Мережковский видит в обнаруженной поздним Розановым религиозной антиномии между Христом исторического христианства и религиозной ценностью мира, утверждаемой античностью и Ветхим Заветом². Однако нас интересуют сейчас не столько ответы Мережковского (весьма спорные), сколько его анализ истоков атеистического сознания. Ярким образцом такого анализа является его сравнение идей двух основателей русского радикализма: Герцена и Бакунина, — осуществленное в статье «Грядущий Хам» (1905).

Исходным переживанием Герцена после его отъезда из России было чувство поглощения любимой им европейской культуры мещанством. Однако увидеть причины этого процесса Герцен не мог, поскольку они находились «в последних, непереступаемых и даже невидимых для него пределах его собственного религиозного, вернее, антирелигиозного сознания»³. Это сознание Мережковский называет позитивистским и суть его видит в «утверждении мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицании мира сверхчувственного». Принимая его, человек подавляет свою религиозную потребность во имя «чечевичной похлебки умеренной сытости» и тем самым неминуемо впадает в абсолютное, метафизическое мещанство. Спасение от мещанства Герцен видел то в социальной революции, то в русской общине, однако очевидно, что в реальности ни социализм, ни община никакими преимуществами перед буржуазным мещанством не обладают. В действительности они являлись для Герцена только символами, замещающими в его сознании абсолютную, мистическую реальность, свойства которой он им бессознательно приписывал. На это указывал Герцену его друг и оппонент, другой великий русский атеист — М.А. Бакунин. Однако, указывает Мережковский, Герцен, в свою очередь, мог бы вернуть ему эти упреки, указав на то, что в его анархизме мистического элемента не меньше, а его «антиатеизм» на самом деле является антиатеизмом, т. е.

¹ Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Грядущий хам. С. 174–213, здесь с. 196. Критикуя Соловьева, Мережковский здесь во многом следует ему, радикализируя его подход. П.П. Гайденко, справедливо указывая на различие Соловьева и Мережковского в тональности их отношения к Ницше, не учитывает все же их более фундаментальной общности: оба, не приемля атеизм Ницше в принципе, находят (Соловьев меньше, Мережковский больше) в нем положительную религиозную ценность (см. Гайденко П.П. Вл. Соловьев... С. 373–377). Что в действительности отношение Соловьева к Ницше было гораздо более сложным, чем это виделось Мережковскому, видно из основательной реконструкции истории восприятия русским философом идей немецкого в: Синеокая Ю.В. Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 69–80.

² Мережковский Д.С. Революция и религия. С. 201–202.

³ Мережковский Д.С. Грядущий хам. С. 5–6.

своеобразной противобожной мистикой. Таким образом, точно указывая на мистический элемент в построениях другого, каждый из них, однако, как бы не замечает его присутствие в своих собственных идеях. Это говорит о том, что хотя сознанием они отвергают Бога, бессознательно они его ищут. Это искание приводит их к предельным выводам, которые невозможно обосновать, оставаясь в рамках позитивизма, и религиозный смысл которых закрыт от них, поскольку «религиозных глубин они боятся больше, чем позитивных мелей»¹.

Такая структура религиозного сознания — не индивидуальная особенность Герцена и Бакунина, но характерная черта всей русской интеллигенции². Она обоснована исторически и политически привычным отождествлением религии и реакции, но последнее не отвечает существу дела: в действительности свобода, в том числе и политическая, может быть обоснована только религиозно. В истории, однако, этого не случилось, наоборот, идея Бога была истолкована не как основа человеческой свободы, а как источник абсолютной власти. Таким образом, указанное отождествление, не отражая истинное положение дел, не является также и случайным. В основе этой трудности лежит парадокс, свойственный, по Мережковскому, истории христианства. С одной стороны, именно «Христос открыл людям, что Бог — не власть, а любовь»³. С другой — Его благая весть была истолкована историческим христианством односторонне индивидуалистически и спиритуалистически, что и привело к «кошунственному смещению церкви с государством»⁴. В отрицании этого смещения лежат корни позитивизма и религии человекобога. Их квинтэссенцией является, по Мережковскому, воспетое Горьким «босячество», доводящее интеллигентский позитивизм до его метафизического и мистического предела: «Сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать Богом», оборачивающаяся служением «Вечной Лжи»⁵. В этом служении все противоречия между сознанием и бессознательным снимаются как бы отрицательным образом.

Положительное (и подлинное) исцеление души русской интеллигенции, воссоединение ее ума и сердца возможно только в идеале свободной христианской общественности, соединяющей в себе идеалы «нового религиозного сознания» со способностью к «теократическому действию», в котором сливаются воедино революционное и религиозное движения⁶.

¹ Мережковский Д. С. Грядущий хам. С. 12.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 13.

⁴ Мережковский Д. С. Меч // Мережковский Д. С. Грядущий хам. С. 154–173, здесь с. 170.

⁵ Мережковский Д. С. Чехов и Горький // Там же. С. 40–75, здесь С. 54, 57.

⁶ Мережковский Д. С. Революция и религия. С. 213.

Мережковский полагает, что этот идеал осуществим лишь по ту сторону исторического христианства и его церкви, в «религии Третьего Завета», снимающей противоположности духа и плоти, личного и общественно-го бытия человека. Будет, разумеется, только справедливым назвать этот идеал утопией, а все историософское построение Мережковского — попыткой вписать живой исторический процесс в жесткие рамки априорной диалектической схемы. Но вместе с тем нельзя не обратить внимания на реальность и значительность указанных им проблем, пусть даже его разрешение этих проблем религиозно и философски неприемлемо.

У всех рассмотренных мыслителей мы можем видеть элементы терапевтического, можно даже сказать психоаналитического, подхода к решению проблемы атеизма. Они исследуют атеистическую душу (либо на примере русской интеллигенции, либо на примере сходных явлений европейской культуры), признают ее больной, ищут путей терапевтического воздействия на нее.

Наиболее ярко этот подход проявился, на мой взгляд, в статьях С.Н. Булгакова, собранных в его ранних сборниках: «От марксизма к идеализму» (1904) и «Два града» (1910)¹.

Булгаков создает здесь образ русского интеллигента-атеиста, личность которого раздирается глубоким конфликтом стремящихся к реализации метафизической и религиозной потребностей (аналог Оно у позднего Фрейда)², крайне неблагоприятных условий социальной среды (фрейдовская «реальность») и давлением внешних моральных запретов (Сверх-Я). При разрешении этого конфликта такая личность выбирает отчетливо выраженную невротическую позицию. Булгаков исследует симптомы и историю болезни, а предлагаемый им путь лечения весьма напоминает психоаналитический. Анализ сновидений заменяется анализом утопии (которая лишается своего статуса научной теории и фактически низводится на уровень замещающей мечты, фантазии) и таких феноменов, как бред Ивана или сон Мити Карамазова, а также вообще творчества писателей-интеллигентов типа Гаршина или Г. Успенского. Все это подчинено главному — диалогу с пациентом, с целью вскрыть вытесненные структуры психики и сам механизм вытеснения и открыть возможность нового, здорового способа существования. Неслучайно, что, как пишет Л.А. Зандер, «большинство статей о. Сергия были вна-

¹ Подробнее см.: Антонов К.М. Элементы психоанализа в философской публицистике С.Н. Булгакова...

² Речь идет, разумеется, о сопоставлении: психоаналитическая лексика у Булгакова отсутствует, хотя идеи Фрейда уже были известны в России: русский перевод работы «О сновидениях» вышел в 1904 г. С этого момента и вплоть до Первой мировой войны произведения Фрейда и его учеников выходили на русском языке постоянно (см.: Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль / Сост. и авт. вступ. ст. В.М. Лейбин. М., 1994). Тем более интересно, что русский мыслитель весьма точно воспроизводит всю концептуальную схему психоанализа и предвещает его дальнейшую эволюцию вплоть до идей В. Франкла.

чале им прочитаны в качестве публичных лекций и лишь потом напечатаны». Все они, содержа в себе «не столько осуждение заблуждающейся мысли, сколько *диагноз ее болезни* (курсив мой. — К.А.)», «производили неотразимое впечатление на слушателей»¹, т. е. имели непосредственный катарсический эффект.

Сложное переплетение внешних и внутренних факторов приводит к тому, что атеизм воспринимается русской интеллигенцией как изначальное непосредственное данное религиозного опыта. Понимая бессмысленность прямой полемики, Булгаков стремится проблематизировать именно это ощущение непосредственной данности, обращая внимание на его историю. В статьях о Фейербахе, Герцене, Марксе, Иване Карамазове и др. он исследует генезис атеистического сознания на протяжении XIX в., в статье «Апокалиптика и социализм» обращает внимание на его корни в более широкой исторической перспективе. Его цель здесь: проследив путь и описав механизм вытеснения, показать человеку момент совершения выбора, дать ему возможность сознательно этот момент пережить, указав при этом на более перспективный жизненно и более подлинный религиозно путь.

Напоминая русской интеллигенции о ее духовных истоках, Булгаков заставляет своих слушателей и читателей вновь пережить духовную трагедию Фейербаха, Герцена, Ницше, героев Достоевского и Чехова; он стремится вновь поставить мучившие их и забытые их духовным потомством нравственные, метафизические и религиозные вопросы «о смысле и целях, о связи всего со всем, о высших идеалах»; создает возможность вновь, и на этот раз сознательно, продумать и решить эти вопросы, «обратившись во внутрь себя». Он напоминает о том, что, несмотря на все исторические причины, выбор духовного пути был тем не менее «свободным делом самой интеллигенции, за которое она постольку и ответственна перед родиной и историей»². Эти напоминания должны были, по замыслу Булгакова, «содействовать сознательному самоопределению человека в ту или другую сторону, от него, как от философского распутья, резко расходятся дороги в противоположные стороны, и полезно каждому, прежде чем окончательно вступить на извилистые тропинки, углубляющиеся в дебри, прийти к этому распутью, откуда видно исходное различие путей»³.

Возвратившись к этой исходной точке, человек может или, приняв религиозное стремление своей души, начать новый путь через катарсис религиозного обращения, или, сознательно отвергнув такую возмож-

¹ Зандер Л.А. Бог и мир: мирозерцание о. С. Булгакова. Париж, 1948. С. 33–34.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Два града. СПб., 1997. С. 281.

³ Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. С. 15.

ность, самоутвердиться в своем отрицании, что психологически все же будет лучше, чем предшествующий инфантильный атеизм, прикрывающийся доводами разума, морали или оправдания чувственности.

Таким образом, как показывает история «религии человекобожества» от Фейербаха, с его подлинными религиозными исканиями и мучениями, до «современного социал-демократического движения»¹, более примитивные формы атеистического сознания: эвдемонистическая, моральная, рационалистическая — возникают в результате вытеснения более фундаментальной, собственно религиозной формы, корни которой лежат во фрустрации религиозной потребности, вызванной обмирщением самой религиозной традиции, «односторонностью» средневекового христианства. Подобно Мережковскому, вслед за Соловьевым и Е.Н. Трубецким, Булгаков считает, что средневековое понимание христианства, после осознания его односторонности и неправды, «было исторически побеждено мировоззрением, представляющим его полную противоположность и отрицание»². Но, в отличие от Мережковского, единственно возможным местом их синтеза в полном идеале Богочеловечества, и, соответственно, местом окончательного исцеления атеистической души, он признает Церковь³. Тем самым, оказывается найдено искомое объяснение существования атеистического сознания и, казалось бы, открывается путь к его преодолению сознанием религиозным. Намечая «вехи» этого пути, Булгаков конструирует идеал церковной интеллигенции, «которая подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач»⁴. Булгаков отдает себе отчет в том, что становление такой интеллигенции требует от прежней, атеистической, не просто изменения убеждений или политической программы, но перерождения «самой человеческой личности». Сказанные во вполне конкретной исторической ситуации, эти слова намечают, на мой взгляд, основной контур творческой программы, над реализацией которой трудились несколько поколений русских философов-метафизиков, начиная с Чаадаева и славянофилов. Эта программа была направлена на уяснение и преодоление внутренней раздвоенности, в разных формах проявляющейся как в церковном, так и в общественном сознании современности.

С этой точки зрения резкое неприятие Булгакова вызывает подход Мережковского, для которого «интеллигентский максимализм... в сущ-

¹ Булгаков С.Н. Религия человекобожества... С. 16–18.

² Там же. С. 48–49. См. также очерк: Булгаков С.Н. Средневековый идеал и новейшая культура // Булгаков С.Н. Два града. С. 95–110.

³ Тематическая близость упомянутых здесь циклов статей Мережковского и Булгакова очевидна. В частности, анализ религиозного сознания Герцена у Мережковского явно перекликается с более ранней булгаковской статьей «Душевная драма Герцена» (1902).

⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Два града. С. 298.

ности отличается от христианства только религиозной неосознанностью». В этом он видит «характерную для нашей эпохи интеллигентскую подделку под христианство, усвоение христианских слов и идей при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма»¹.

Однако легко заметить, что предлагаемый самим Булгаковым путь так же связан с весьма существенной, органически ему присущей опасностью: приводя к сознанию религиозные истоки и основания атеистического выбора, он, с одной стороны, создает условия для его свободного и сознательного преодоления, но, вместе с тем, оставляет возможность и для более свободного, сознательного и ответственного принятия атеистической установки. Эта возможность реализовалась в начале XX века в виде философски обоснованного метафизического атеизма у таких мыслителей, как П.П. Блонский и Г.Г. Шпет. Эта форма атеизма достигла своей кульминации у А. Кожева, чья атеистическая интерпретация «Феноменологии духа» Гегеля оказала значительное влияние на становление французской мысли, в частности Ж.-П. Сартра и А. Камю². Однако параллельно этой атеистической традиции развивалась, причем именно в намеченном выше ключе, и христианская мысль, направленная на ее преодоление. Достаточно указать здесь на поздние работы С.Л. Франка (1949), произведения А. де Любака (1943), П. Рикера³.

Подведем итоги.

Отказавшись от традиционного объяснения атеистического выбора как простого акта злой воли или результата действия демонических сил, русские мыслители в конце XIX — начале XX в. представили ряд концепций, предложивших различные типологии форм атеистического сознания и объяснявших его появление в результате, прежде всего, внутреннего обмирщения самого христианского сознания.

В свою очередь, это стало возможным благодаря отказу от исключительно интеллектуалистской трактовки веры в пользу ее понимания как определенного рода опыта, что сделало возможной и постановку вопроса об атеизме, как особого рода религиозном или даже мистическом опыте.

В результате для всех этих концепций характерно рассмотрение атеизма не столько как определенной философии, сколько как некоторой

¹ Там же. С. 292–293.

² В Германии к аналогичной традиции атеистического мышления, также возникшей не без русского влияния, следует отнести Н. Гартмана и М. Шелера в поздний период его творчества (см.: Шелер М. Человек и история // Избр. произв. М., 1994. С. 70–97, здесь с. 93–96).

³ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998; Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М., 1997; Рикер П. Религия, атеизм, вера // Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 532–562.

системы переживаний, на основе которой эта философия вырастает. Все они придают большое значение бессознательным, вытесненным, аспектам этих переживаний, что в методологическом аспекте сближает данные концепции с идеями философии жизни и психоанализа.

Для большинства их характерно принятие в той или иной форме концепции естественной религии и понимание религиозной потребности как одной из базовых и нередуцируемых потребностей человека. Целью христианской герменевтики атеистического сознания оказывается в этом случае расшифровка присущего этой потребности специфического символизма и создание условий для ее нормальной реализации (см., однако, критику этой концепции у Л. Шестова, предложившего в качестве фундамента альтернативную концепцию веры как призвания Божия).

Тем самым указанная проблема концепции Булгакова оказывается, похоже, проблемой христианского сознания, как такового. Атеизм предстает как его своеобразный диалектический антитезис, как постоянно скрытая в нем, требующая постоянного преодоления, негативная возможность, реализующаяся по мере его обмирщения. Этим определяется и его положительное значение, увиденное рассмотренными нами выше мыслителями: восставая против иллюзорных и обмирщенных форм религиозного сознания, он тем самым способствует его очищению. В самой же русской религиозной мысли вновь срабатывает уже многократно описанный выше возвратный механизм, позволяющий христианскому сознанию вновь и вновь преодолевать и свое собственное обмирщение, и критику, направленную в свой адрес.

«Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии¹

В работе «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) А.Ф. Лосев предлагает феноменологическую интерпретацию Платона, в которой легко просматриваются черты, характерные для развернувшейся в начале XX в. на Западе дискуссии о понятии «святое». Так, когда Сократ говорит в «Евтифроне»: «Так припомни же, что я просил тебя... чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое (δσιον) является благочестивым»², — Лосев переводит δσιον как «святое».

¹ Данный раздел написан в соавторстве с М.А. Пылаевым, которому я приношу глубокую благодарность за разрешение опубликовать его в настоящем издании. Выходя в ряде отношений за хронологические рамки исследования, он в то же время подводит ему итог по крайней мере в одном, но чрезвычайно важном аспекте: отмечавшемся на протяжении всей работы параллелизме ряда методологических установок русской философии и западной феноменологии религии.

² Платон. Евтифрон. 6d // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 300.

По Лосеву, Сократа интересует определение сущности святости, «через которую все святое свято»¹. Русский философ утверждает, что и *εἶδος*, и *ἰδέα* у Платона суть «чисто феноменологическая терминология, которая описательно фиксирует существенные моменты сознания вообще»². Функция *ἰδέα* чисто смысловая, в данном случае интегративная. Сократ в «Евтифроне» вопрошает, по Лосеву, не об онтологическом статусе святого, а о том, что, «...отдельные пространственно-временные *data*, сами по себе не имеющие никакого отношения ни к святости, ни к не-святости, конструируются в святое или не-святое в зависимости от того, приводит ли к ним идея святости или не приводит»³. Смысл священного не обретаётся в его причастности богам — делает вывод Платон. Ведь «благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво», а не потому оно является благочестивым, что боги его любят⁴.

Чрезвычайно близкую к указанной Лосевым у Платона схему описания священного мы находим у Р. Отто. Сущность священного последний усматривает в нуминозном (т. е. неморальном и иррациональном), «универсальной феноменологической структуре религиозного опыта, по которой феноменолог может различить автономные религиозные феномены... и в состоянии организовать и проанализировать специфические религиозные проявления»⁵. Настроенность религиозного сознания на нуминозный объект Отто передает при помощи феноменологического описания идеограммы-символа *Ganz Andere*. Абсолютная инаковость в качестве чуда становится воплощением трансценденции, передачей ее на языке феноменологии. *Ganz Andere* — это идеограмма, символ, знак религиозного языка, который описывают при помощи:

1) ссылок на историю философии и теологии. По мнению Р. Отто, именно инаковость нумена имел в виду блж. Августин в «Исповеди» (II, 9, 1), когда писал о совершенно несхожем (*dissimilis*) с нами Боге, вызывающем тем самым ужас, и, наоборот, подобии (*similis*) Бога нам (как рациональной стороне нумена), заставляющем воспламеняться⁶. (*Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum*);

2) поиска лингвистических параллелей и эквивалентов инаковости. Это такие понятия-анalogии, как: греч. ἄλλοτριον (другой), лат. *alienum* (чужой), *aliud valde* (совсем иной.);

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 147.

² См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 148

³ Там же. С. 149.

⁴ Платон. Евтифрон. 10d. С. 306. Ср.: Лосев А. Ф. Очерки... С. 148.

⁵ Encyclopedia of Religion. New York, 1987. Vol. X. P. 7090.

⁶ См.: Otto R. Das Heilige. Beck, 1997. S. 33.

3) разыскания категорий языка религии, адекватных понятию «инаковости». Нуминозными идеограммами Ganz Andere у Отто стали понятия *nihil* для западной мистики, «пустота» в мистической традиции буддизма;

4) иллюстрации (или, точнее, верификации через дескрипции) с помощью примеров (больше, чем только примеров) из священных текстов (прежде всего из Библии)¹;

5) философской рефлексии при членении ступеней «инаковости» нуминозного (удивление, парадокс, антиномия).

Мы полагаем, что данная переключка идей не должна рассматриваться как уникальная или случайная. Не следует здесь видеть и простое заимствование, хотя «Очерки...» вышли первым изданием в 1930 г., и, вероятнее всего, Лосев был осведомлен о концепции Отто и использовал терминологию «*Das Heilige*» (1918) не случайно². В настоящем разделе мы попытаемся наметить обоснование противоположного тезиса: в русской философии XIX — начала XX века возникли и получили развитие ряд подходов к исследованию религиозных феноменов, методологически и содержательно близких к западной феноменологии религии. В этом случае рецепция Лосевым (и почти одновременно с ним и независимо от него и в значительно большем объеме — С.Л. Франком) идей Отто предстает как вполне закономерное стремление к прояснению собственных интенций русской мысли.

В непосредственном, первичном, допонятийном, беспредпосылочном³ (т. е. феноменологическом) опыте С.Л. Франк находит, по сути, аналогичную оттовской интенциональность религиозного сознания, а именно абсолютную инаковость Святыни или Божества. При этом Франк обращает внимание на металогичность Ganz Andere Божества, которая не должна осмысляться как противоположность тождеству, однородности и сходству. При этом сама «инаковость сочетается здесь с глубочайшим, интимнейшим внутренним сродством или сходством»⁴, что получило у русского мыслителя наименование антиномистического монодуализма. Понимание мира в качестве *demonstratio dei*, как у Николая Кузанского, позволяет Франку экстраполировать на мир оттовские

¹ В данном случае из Мк. 10, 32.

² О категории «святое» или «священное», в частности у Р. Отто и М. Шелера, см.: Кимелев Ю.А. Современная западная философско-религиозная антропология. М., 1985; Он же. Современная западная философия религии. М., 1989; Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998; Пылаев М.А. Феноменология религии Р. Отто. М., 2000; Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Религиоведение. 2001. № 2. С. 109–113; Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М., 2006; Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.

³ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 232.

⁴ Там же. С. 462.

моменты нуминозного. Аналогичным образом это сочетание переживаний инаковости и сродности обнаруживается при описании основополагающего для человеческого общения и социальности отношения «я — ты» и особо выделяемой русским философом сферы духовного бытия. Во всех этих случаях имеет место «таинственное и непостижимое единство тайны страха и вражды с тайной любви»¹, образующее «мистический» момент указанных отношений и типологически идентичное, по указанию самого Франка, опыту нуминозного у Отто. Таким образом, сложное диалектическое переплетение имманентного и трансцендентного в мышлении Святыни предстает у русского мыслителя как завершение целого ряда аналогичных переживаний.

Однако у Франка, как и у Лосева, мы имеем дело уже с завершением данной традиции. Рассмотрим вкратце ее истоки и развитие.

В литературе неоднократно обращалось внимание на наличие феноменологических элементов в мышлении В.С. Соловьева. Речь, однако, при этом почти все время шла о переключках и точках пересечения его поздней гносеологии с феноменологией Э. Гуссерля². Однако для нашей темы интереснее близкие к последующей феноменологии религии изыскания и концепции более ранних этапов его творчества³. Это касается, прежде всего, таких работ философа, как «Чтения о Богочеловечестве» и «Духовные основы жизни». В «Чтениях...», при реконструкции религиозной истории человечества, Соловьев постоянно стремится проследить корреляцию между характером актов религиозного сознания человека и его предметностью, намечая тем самым соотношение «ноэтических» и «нозматических» аспектов в этом сознании. Обобщая, он пишет: «Всякое явление божественного начала, всякая теофания определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего... особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества»⁴. Одновременно, Соловьев всегда строго различает «Бога» или «богов» как предмет религиозного акта, его «ноэму», в отношении которого он соблюдает строгое «έλοη», и Бога, или Абсолют, как реальный источник этого образа, существование которого обосновывается теоретически, и без признания которого, полагает философ, религиоз-

¹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 368.

² См., напр.: Антология феноменологической философии в России. Т. 1. Общ. ред., сост., предисл. и коммент. И. М. Чубарова. М., 1998.

³ См. также: Шахнович М.М. В.С. Соловьев и феноменологическое религиоведение // Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 106–121. К сожалению, верно наметив проблему «созвучия» русской мысли и западной феноменологии религии, М.М. Шахнович ограничила свое рассмотрение только идеями Соловьева, упустив из виду богатейший материал философии религии русских мыслителей конца XIX — первой половины XX в.

⁴ Соловьев В.С. Чтения... С. 149.

ный процесс, как таковой, необъясним. Это различие, однако, имеет свои пределы: смысл теоретической философии Соловьева сводится во многом к тому, чтобы показать, что Абсолют — это именно тот объект, относительно которого процедура «έποχη» оказывается неисполнимой. Указанное различие подчеркивается и тем обстоятельством, что этапы истории религии, намеченные соответственно в Третьем и Десятом чтениях, как схемы последовательных «откровений» и «действий божественного начала», не совпадают. Тем самым намечается и различие двух подходов: феноменологического в первом случае и метафизического во втором. Эти подходы, однако, в мышлении Соловьева не противостоят друг другу, но, скорее, образуют связанное единство: один из путей к метафизике Абсолютного лежит для Соловьева через историческую феноменологию религиозного сознания.

К «Чтениям...» почти непосредственно примыкает небольшой трактат «Духовные основы жизни», представляющий собой не что иное, как опыт современного протрептика. Для нашей темы существенно, однако, то, что в силу высокой степени обмирщенности образованного общества тогдашней России выполнение этой задачи оказывается невозможным без обращения к специфической форме философской рефлексии о религии. Пытаясь обрисовать что-то вроде образцового духовного пути совершающей религиозное обращение человеческой личности, Соловьев оказывается вынужден прояснять при этом смысл основных переживаний и моментов религиозной жизни человека: ощущение бессмысленности повседневной жизни, обретения веры, молитвы, поста, жертвы, милостыни, Церкви. И это делает его сочинение настолько же религиозноведческим, насколько и апологетическим. «Феноменологичность» всему этому придается тем, что указанные базовые феномены религиозной жизни подаются здесь не на основе тех или иных богословских постулатов, но в модусе рефлексивного описания соответствующих переживаний, их характерных черт на разных этапах духовной жизни, образуемых ими структурных единств. Эти описания Соловьева порой просто напрашиваются на методологические и содержательные сопоставления с соответствующими описаниями таких феноменологов религии XX в., как Ф. Хайлер или Г. ван дер Леув.

Эти намеченные В.С. Соловьевым интенции не пропали для русской мысли даром, но получили дальнейшее развитие в работах его продолжателей, прежде всего таких и лично и идейно близких к нему мыслителей, как братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие.

Один из центральных вопросов в дискуссии о феноменологии религии на Западе — вопрос об обосновании интерсубъективности мышления о святом. Свой вклад в его разработку внесли русские религиозные мыслители, в частности С.Н. Трубецкой. Речь идет, в первую очередь,

о своеобразном феноменологическом преломлении славянофильской концепции «соборности» сознания.

В каждом акте отдельного сознания, согласно учению о «соборности» сознания С. Трубецкого, реально присутствуют непосредственно данные другие существа. «Мы держим внутри себя собор со всеми», — отмечает русский философ. И, тем самым, наше сознание есть «образ» и «подобие» «универсального», но и «конкретного всеединства»¹. «Соборность» сознания выступает не только эпистемологическим, но и онтологическим основанием нашего сознания, главным его критерием. Именно в ней познающий субъект соотносится со всей совокупностью познаваемого сущего. Этой субъективной соотносительности, как главному факту нашего сознания, соответствует объективная: наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего. Если попытаться перевести теорию «соборности» сознания С. Трубецкого на язык феноменологии Гуссерля, то может получиться приблизительно следующее: деятельность каждого индивидуального сознания на всех уровнях существенно определена соответствующими надындивидуальными структурами — и контекстуально, т. е. соотносительно некоему «миру», определяющему горизонт в принципе доступных ему интенциональных содержаний. Эти характеристики взаимосвязаны. В известном смысле даже в феноменологии религии, например у Отто и Хайлера, в требовании следования методу эмпатии при постижении святого видится не субъективизм, а скорее попытки установить определенную закономерность протекания некоего типа переживания, а также проследить ее взаимосвязь с другими типами переживаний и исторические модификации. Что свидетельствует, несомненно, об элементах интерсубъективности в мышлении священного в феноменологии религии.

С. Трубецкой (как и Вл. Соловьев) почти не использует термин «священное», в отличие от Флоренского, Лосева и других, более поздних исследователей, но только «божественное», «откровение». Однако содержание веры (т. е. смысл самого божественного) уясняется феноменологически путем особой направленности сознания, т. е. интенционально. Русский философ усматривает природу сознания в его интенциональности. «Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чем-нибудь...»² — утверждает он. Так и религиозное сознание у С. Трубецкого направлено на реальную, конкретную, духовную силу, выражающуюся в действительном явлении, но не исчерпывающуюся им. Русский философ воздерживается от экзистенциальных суждений о предметах религиозного сознания, концентрируясь при анализе структуры религиозно-

¹ Трубецкой С. Н. Основания идеализма. С. 710.

² Там же. С. 697.

го сознания преимущественно на его предметности. Итак, религиозное сознание предполагает непосредственное откровение невещественного субъекта. Позиция С. Трубецкого сближается с феноменологией священного М. Шелера, для которого в религиозном акте, схватывающем ценности святыни, полагается ценность Бога как «абсолютного личного духа»¹.

Другие русские философы, например князь Е. Трубецкой, в своем осмыслении божественного ориентируются скорее на гегелевское понимание феноменологии, чем на гуссерлианское.

Многие критики обращают внимание на то, что феноменология Гегеля гораздо радикальнее феноменологии Канта и всей последующей феноменологии, включая Э. Гуссерля². Ведь у Гегеля различие между знанием и истиной принадлежит самому сознанию. Бытие становится предикатом Понятия. Гегелевская трактовка феноменологии предполагает путь самой философии к абсолютному знанию. Другими словами, феноменологическое познание для Гегеля есть процесс, в котором сознание раскрывает самому себе онтологическое измерение своего знания.

Е. Трубецкой мыслит божественное как результат откровения Абсолютного сознания в человеческом сознании. Как и в феноменологии Гегеля, познание для Е. Трубецкого становится опытом онтологического восприятия откровения. Русский мыслитель отмечает: «Восприятие по самому существу своему онтологично...»³ И у Гегеля, и у Е. Трубецкого без абсолютного знания (самосознания) невозможно открытие измерения божественного. Но если для Гегеля путь к абсолютному знанию — это диалектический процесс, то для Е. Трубецкого Богочеловечество становится «имманентным, внутренним критерием религиозной мысли, жизненным условием религиозного отношения и религиозного сознания вообще»⁴. Русский мыслитель тематизирует религиозный опыт в качестве частного проявления «вочеловечения» Бога⁵. Таким образом, Е. Трубецкой через идею Боговоплощения превращает Абсолют в имманентное сознанию человека и таким способом раскрывает все содержание нашего знания и познания.

Заметим, что для Соловьева и его ближайших сподвижников характерно, прежде всего, использование ряда методологических процедур, роднивших феноменологию религии с философской феноменологией (процедуры редукции, описание нозтико-нозматических аспектов рели-

¹ См.: Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии М. Шелера // Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 390.

² Напр., Сергеев А., Слинин Я. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа. СПб., 2002.

³ Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2003. С. 311.

⁴ Там же. С. 313.

⁵ Там же. С. 314.

гиозного сознания, тема интенциональности). Следует отметить, что для русских философов характерен проистекающий из их интереса к поздней немецкой классике (Шеллингу и Гегелю) гораздо больший, сравнительно с западными феноменологами, интерес к описанию логики исторического процесса, ставший основой для целого ряда исторических исследований религиозного сознания. Вместе с тем, у них отсутствует такая существенная для западной феноменологии религии тема, как тема «святого». Ее вхождение в кругозор русских исследователей религии осуществляется уже в эпоху русского религиозно-философского ренессанса конца XIX — начала XX в. и связано, как представляется, с именем В.В. Розанова¹.

Феноменологичность мышления Розанова — тема для отдельного и большого исследования. Отметим здесь лишь очевидную «функциональную» параллель между постоянным использованием им различных приемов художественного остранения и феноменологическим *élan*: оба преследуют, по сути, одну и ту же цель — «возврат к самим вещам», преодоление укоренившихся предпосылок и устоявшихся предрассудков. Упомянем и постоянно практикуемую Розановым эмпатию: вживание во внутренний мир исследуемого религиозного сознания, осуществляемое путем поиска и последующего временного «принятия» его основных исходных предпосылок и ценностей. Чужой «акт уверования, субъективный акт — доступен только субъективному же, внутреннему акту», суть которого в признании «его (чужого акта. — К.А., М.П.) не внешним для себя фактом, который предстоит победить, а своим собственным состоянием»². В результате открывается возможность осуществить реконструкцию, зачастую художественную, этого сознания, как особенным, неповторимым образом организованного космоса. Все это весьма характерно для изысканий Розанова в области русской народной веры, русского сектантства и старообрядчества, а также в области древних религий, прежде всего египетской.

Мы, однако, хотели бы обратить внимание на использование Розановым понятия «святое».

Искать у Розанова эксплицитное, развернутое определение религии — дело, вероятно, почти безнадежное. Можно, скорее, привести ряд поясняющих ассоциаций, и здесь словам «святость», «святой», «святое», «священное» принадлежит важное место.

Так, в уже цитированном очерке «Психология русского раскола» (1896) о «хлыстовстве» говорится как об «искании новой святости». Оно

¹ Еще раньше этот термин употребляли, как мы видели, П.Д. Юркевич и Н.М. Минский. Последний — под очевидным влиянием баденской школы неокантианства, в частности В. Виндльбанда.

² *Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов В.В. Т. 1: Религия и культура. С. 74.*

же, «порвав почти всякую связь с христианством и только обнимая имя Иисусово, бросилось в головокружительную бездну нового религиозного созидания»¹. Святость отождествляется здесь с религиозностью. Ей неизбежно присущ элемент иррациональности, таинственности, непостижимости. В этом отношении хлыстовство противопоставляется молоканству с его чисто этическим и рационалистическим учением. Аналогично православие (и католицизм) противопоставляются протестантизму и толстовству в очерке «Лев Толстой и Русская Церковь» (1912). И в молоканстве, и в протестантизме, и у Толстого исчезает сама идея святости, а, вместе с тем, происходит и подмена религии моралью. Протестанты, утверждает Розанов, «вообще не имеют самой идеи святости и образа и прототипа святого человека»²; протестантизм предстает, таким образом, как вырожденная форма религиозности (вопрос о правоте или неправоте Розанова мы, естественно, здесь выносим за скобки).

Святость проявляется и в культе, проявляется и в носителе святости — святом человеке. Русский идеал святого, по Розанову, включает в себя два момента: отрицательный, «отлучение себя от всякого своекорыстия», вплоть до «самых мыслей и желаний», и положительный, переживание Бога, «Живого Лица Его, Живого Его Существа, наполняющего душу». Под действием этого переживания святой «выходит из своего уединения и безмолвия» и становится «исцелителем» душ и всей «болящей душою России»³.

Таким образом, святость, как иррациональное переживание присутствия Бога, составляет основу религии. И история религии неслучайно оказывается тогда историей различных форм переживания святости: «Теперь у нас и в древности, в библейские и добиблейские времена, существовали очевидно диаметрально противоположные воззрения на “святое” и “грешное”»⁴, чем и объясняется различие всего строя религиозных переживаний древности и современности. Розанов указывает две основные точки, вокруг которых складываются эти переживания: рождение человека и его смерть. Если в древности (религии Египта, Месопотамии и Израиля) священным представлялось прежде всего рождение и, соответственно, пол как его необходимое условие, то в христианстве была освящена смерть. Связанное с этим последним фактом розановское понимание метафизики христианства, известное «христорочество» Розанова и перипетии его личного духовного пути мы здесь оставляем

¹ Там же. С. 57.

² Розанов В.В. Святость и смерть // Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Т. 1. Религия и культура. С. 424.

³ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В.В. Т. 1. Религия и культура. С. 361–364. Здесь же см. замечательное описание «молитвы русского человека» как «душевного феномена».

⁴ Розанов В.В. Святость и смерть. С. 425.

за пределами нашего рассмотрения. Теперь для более глубокой характеристики самого переживания священного в понимании Розанова обратим внимание на характеристику пола как священного, приводимую в книге «В мире неясного и нерешенного» (1902).

«Загадка бытия есть собственно загадка *рождающегося* бытия, т. е. это есть загадка рождающего *пола*. Что такое пол? Прежде всего — точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением, точка, которой мы даже не смеем назвать по имени и в специальных книгах употребляем термин латинского, т. е. мертвого, не ощущаемого нами с живостью языка. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол: вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза! Еще такого особенного страха, до глубины его потрясающего, человек не испытывает никогда, как при подобных ошибках, в утилитарном смысле почти безразличных». В поле и связанных с ним аспектах человеческой жизни (например, в одежде) легко просматриваются две противоположные, но парадоксальным образом сочетающиеся тенденции: «тенденция скрыться, убежать и тенденция выявиться, покорить себе»¹.

В другом месте Розанов сравнивает пол с зачарованным лесом, который усыпляет и обманывает, увлекает и иногда губит, он отпугивает человека страшилищами и в то же время содержит в себе бесчисленные сокровища, он представляется вместилищем порока и вместе с тем является родником неистощимой святости². Но, чтобы обнаружить этот родник, нужно переступить границу, отделяющую лес от дороги, пыли, города, т. е. повседневности.

В этих описаниях пол как священное явно предстает как объект, имеющий все существенные признаки нуминозного объекта в смысле Отто. Здесь налицо и момент «совершенной инаковости», выражающейся и как «загадочность», и как иррациональность, и как «отделенность» от мира повседневности; и сочетание *mysterium tremendum* с *mysterium fascinosum*. Неудивительно, что русские мыслители с удовлетворением восприняли появление «*Das Heilige*», содержащей идеи и подходы весьма им сродные, но выраженные терминологически гораздо более строго и ясно.

Впрочем, еще до выхода книги немецкого религиоведа идеи Соловьева, Розанова и братьев Трубецких получили свое дальнейшее развитие в творчестве такого выдающегося философа, как о. П. Флоренский. Мы найдем у него и сочетание феноменологии и метафизики, и применение феноменологических методов и приемов исследования, и концепции интенциональности и интерсубъективности и, наконец, идею святого,

¹ Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 20—21.

² Розанов. Зачарованный лес // Розанов. Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 20.

рассматриваемого в контексте религиозной традиции, центральным элементом которой Флоренский признает культ.

Флоренский подчеркивает, что религиозное сознание отличается от оккультного или, например, светского своим отношением к предмету, можно сказать, типом интенциональности. Ноэтическое измерение священного (если использовать терминологию Б. Вельте) отличается от несвященного у Павла Флоренского различными модальностями. А именно наличием должного, т. е. божественного момента и недолжного (мыслитель называет его дьявольским) в акте восприятия. Свою концепцию он иллюстрирует на примере представления, на наш взгляд, нозмы тела умершего для разных типов интенциональности. Флоренский пишет: «Тело умершего, например, служит одновременно объектом суеверия и научного исследования и благоговейного почитания, смотря по тому, воспринимаем ли мы какие-то телесные силы, действующие в нем, физико-химические процессы или, как в мощах, Силу Благоую, поддерживающую нетление»¹. Само описание Флоренского феноменологично: он не ставит вопрос о реальности спиритических явлений, но стремится прояснить истинный смысл сознания суевера (оккультиста) и его отличие от сознания божественного².

Мышление священного обнаруживается и в другом, на этот раз фундаментальном произведении Флоренского — «Философия культа» (1918). В нем русский философ предвосхищает онтологическую модель сакрального М. Элиаде. Феноменологическое описание священного у Флоренского соседствует с традиционно метафизическим. Феноменологически священное (культовое священное, Вельте назвал бы его «священным в мире») есть выделенное в мире, своеобразное. Фундамент своеобразия восприятия священного в его ноуменальности. В основе переживания священного времени, по Флоренскому, лежит ноуменальное время (божественная вечность). В основании идеи священного пространства — ноуменальное пространство (т. е. онтологическое превосходство сакрального бытия над профанным). В. Гантке упрекнул бы Флоренского, так же как и Элиаде, в европоцентристских и отнюдь не универсальных истоках их концепций священного. А именно в том, что священная реальность в трактовке Флоренского и Элиаде идентифицируется с вневременным, вечным, неизменным, себе тождественным, не текущим парменидовым бытием, а священное время, в свою очередь, с невозникающим и негибнущим, нераздельным и пребывающим всецело в настоящем временем Парменида³.

¹ Флоренский П.А. О суеверии и чуде. С. 60.

² На то, что используемый здесь Флоренским подход «с полным правом мог бы называться феноменологическим», указал в примечаниях к публикации статьи «О суеверии...» в собрании сочинений философа А.Т. Казарян: *Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 704.*

³ Gantke W. Der umstrittene begriff des Heiligen. Marburg, 1998. S. 358.

Если феноменологически святое есть выделенное из мира (для описания этой выделенности Флоренский вслед за Розановым прибегает к метафоре «зачарованного леса»)¹, то метафизически оно «над миром». Священное, таким образом, познается как встреча имманентного и трансцендентного². Вместе с тем, как и для Отто или Элиаде, священное самоценно у Флоренского, но, в отличие от них, так же как и для Шелера, священное всегда одухотворено. Это доказывает, например, осмысление русским философом православного понимания креста. Он утверждает, что крест Христов в православии — существо одушевленное. Это обосновывается молитвами, обращенными к кресту, тем, что он именуется явлением славы Господней, образом Господа. «Господь в явлении — и есть крест», — находим мы в Палестинском патерике. Человек сотворен как ноуменальный крест, богоуподобление может рассматриваться в качестве крестоявления. Соответственно, крест предстает как прообраз вселенной, общая для всех движений и для всего живого форма³. В конечном счете Флоренский именует крест эйдосом и энтелехией действительности. Русский философ пишет: «Крест — живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них»⁴. Если Отто или Хайлер лишают изначальную сущность священного личностного, разумного, духовного измерения, то Флоренский открывает в культовом священном его личностные, ноуменальные, экзистенциальные истоки. Личность святого выступает основой структурирования и индивидуализирования священного времени через месяцеслов, т. к. святой и есть свидетель вечности, ему одному доступной. Для Флоренского, как и для Лосева, священное характеризуется совпадением смысла и реальности. Именно это событие Лосев назвал символической природой мифа. Он писал: «Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, абсолютной неразличимости, так, что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”»⁵.

Мышление священного, по Флоренскому, должно быть культоцентричным. Другими словами, экзистенциальным, тотально подчиняющим человека (ср. тотальность религиозного опыта у И. Ваха и опыт ультимативной заботы о керигме П. Тиллиха). Культ для русского мыслителя становится не только основной предпосылкой религиозного познания, но самого бытия: «...не соотношенное (с духовным средоточием нашего существа) — тем самым и не есть... Граница культа есть граница бытия.

¹ См. например: *Флоренский П.А. Иконостас* // Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 430.

² *Флоренский П.А. Философия культа*. С. 30, 187.

³ Там же. С. 32–40.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ *Лосев А.Ф. Диалектика мифа* // Из ранних произв. М., 1990. С. 427.

Культом рождается мир в сознании, и без них (Таинств. — М.П., К.А.) нет и мира»,¹ — находим мы у Флоренского. Святое в своем внутреннем движении скрепляет в философии Флоренского все уровни бытия. Его путь: небытие — мир — исключение — избрание — очищение — искупление — свет — Бог. По всей видимости, для русского философа священное осуществляет функцию перехода от небытия к истинному бытию (Богу) в мире и через мир и наоборот. Становится очевидным отличие мышления священного у Флоренского по сравнению с постижением священного у М. Хайдеггера. Последовательность распознавания священного у немецкого мыслителя такова: бытие — святое — божество — Бог. «Измерение святости» напрямую зависит от «открытости бытия». Хайдеггер утверждает, что священное открывается только мышлению бытия, Флоренский же «границей культа» очерчивает (задает) «границу бытия»².

Разумеется, здесь возникает вопрос: насколько корректно у Флоренского (и у Лосева) феноменологический подход в мышлении святого совмещается с метафизикой, не поглощается ли при этом первое вторым? Наибольшую опасность представляла здесь, разумеется, прямолинейно истолкованная метафизика «всеединства» Вл. Соловьева. Мы, однако, не спешили бы до специального исследования соглашаться с В.В. Зеньковским, когда тот пишет, например, о Лосеве: «...Лосев же, добавляя диалектику к феноменологии, делает это потому, что до всякого “строного” метода он уже метафизик»³.

Мы видим, таким образом, что приведенные в начале данной статьи идеи Лосева и Франка возникли в рамках вполне развитой традиции мышления, по многим параметрам весьма сходной с феноменологической традицией Запада, пришедшей, как и на Западе, к рассмотрению священного, как основной категории мышления о религиозном. Эта традиция в ряде своих черт сохранилась и до сего дня.

Как некоторые русские религиозные философы Серебряного века, так и современные конституируют опыт священного в качестве опыта духовного трезвения⁴. Так, например, С.С. Хоружий находит, при всем их различии, две особенности, сближающие понимание интенциональности сознания в модусе внимания у Э. Гуссерля с исихастским сознанием в модусе трезвения. Во-первых, действительно, воспринимая священное, исихаст как бы «феноменологически конституирует интенциональный предмет, ноэзис»⁵. Хоружий подчеркивает, что для исихаста сознание призвано обрести ясность, резкость, отчетливость в акте трез-

¹ Флоренский П. Философия культа. М., 2004. С. 30, 109, 120, 211, 310.

² Флоренский П. Философия культа. С. 30, С. 310.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 138.

⁴ Трезвение — ключевое понятие исихастской аскетики.

⁵ Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 288.

вения, касающегося видения греха. Можно, на наш взгляд, даже говорить о беспредпосылочности опыта священного у исихаста. Во-вторых, отмечает Хоружий: «В модусе интенциональности, как и в модусе трезвения, сознание достигает некоторого соединения, синтеза активности и пассивности»¹. Это касается и снятия противоречия в опыте исихаста и феноменологическом опыте между теорией и практикой.

Опыт исихаста острее других видов восприятия божественного подчеркивает энергийную структуру сознания в акте встречи со святым. «Это значит, что за образующими ее энергиями “ничего не стоит”: она не является, вообще говоря, реализацией, воплощением какой-либо сущности, формы или цели...»²

Интересную попытку осмысления категории святого и переклички с западной дискуссией о святом можно обнаружить в работе архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Святость. Освящение. Святые» (1987). Святость тех или иных объектов рассматривается им постольку, поскольку она присутствует «в представлениях субъектов почитания». Основной внешней характеристикой святости оказывается здесь ее отличие от мирского, «возвышенность, выделенность на основе превосходства», возбуждающая в человеке комплекс переживаний высокой интенсивности — «благоговение», устремленность к предмету поклонения, к Богу (явно аналогичная августиновскому «воспламенению»), — и сопряженный в то же время с представлением о неприкосновенности святого предмета — с идеей табу³. Эта внешняя сторона святости опирается на определенную онтологию, феноменологическое рассмотрение переходит здесь у архиеп. Михаила в богословское, подобно тому как у Вл. Соловьева и о. П. Флоренского оно переходило в метафизику: всякое освящение имеет своим источником святость Божию⁴. Однако святость Божия не может мыслиться по аналогии с другими свойствами Бога, о которых идет речь, например, в катехизисе. Она отличается от них всех своей абсолютной непостижимостью, иррациональностью и выражает собой Его «беспредельное превосходство над всем, что не есть Бог»⁵. Таким образом, святость указывает здесь (как и нуминозное у Р. Отто) на то, что находится по ту сторону рационального и морального, на собственно религиозное в религии. Таким образом, создавая своего рода православное богословие святости, архиеп. Михаил использовал ряд достижений западной дискуссии о святом (причем не только концепций Р. Отто или М. Элиаде, но и Э. Дюркгейма).

¹ Хоружий С. К феноменологии аскезы. С. 288.

² Там же. С. 231.

³ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Святость. Освящение. Святые. М., 2000. С. 4–7.

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Там же. С. 14.

Подведем некоторый итог. Сказанного, на наш взгляд, достаточно, для того чтобы обратить более пристальное внимание исследователей на точки пересечения и переклички в осмыслении религиозных феноменов в русской философии и западной феноменологии религии. Указанные черты сходства двух традиций едва ли объяснимы на основе идеи заимствования. Русская традиция в целом сложилась раньше европейской, оставаясь в то же время в Европе неизвестной. Представляется, что речь скорее должна идти об общих истоках. В первом приближении таковыми можно считать такие общеполитические тенденции, как нарастание антипозитивистских настроений, рост влияния таких концепций, как философия жизни, философская герменевтика, феноменология, а в сфере изучения религии — осознание недостаточности редукционистских и прямолинейно-эволюционистских подходов.

* * *

Подведем итоги третьей главы.

Период конца XIX — начала XX в. дал значительное многообразие исходных творческих позиций и соответствующих им концепций философии религии и конкуренцию между ними, более жесткую, чем это имело место на предыдущих этапах. Большая часть позиций, характерных для предыдущего этапа, сошла со сцены или оказалась вытеснена на периферию философского развития, новые позиции лишь отчасти продолжали традиции прежних. Это стало причиной того, что дальнейший процесс систематизации философского знания вообще и в области философии религии в частности замедлился и был вынужден как бы начинаться заново. В результате, оформление философии религии как особой дисциплины и явно выделенной части философской системы замедлилось, и определенность в этом отношении была достигнута лишь в конце рассмотренного периода, в «Свете Невечернем» С.Н. Булгакова и «Философии культа» о. П. Флоренского.

Однако, несмотря на указанную прерывность, при переходе от второго этапа к третьему можно зафиксировать в целом дальнейшее развитие проблематики философии религии на основе подходов, методов и концепций, заявленных В.С. Соловьевым и его ближайшими последователями. Целый ряд их идей получает здесь дальнейшее развитие и обоснование.

Общая неудовлетворенность академическим богословием, с одной стороны, и секулярным редукционистским пониманием религии, с другой, привела к существенному обновлению концептуального и методологического аппарата, к становлению (как правило, на основе христианского платонизма) подходов, по многим параметрам близких к таким

направлениям западной мысли, как философия жизни, философская феноменология, феноменология религии, философская герменевтика, психоанализ.

Осознание трудностей, стоящих перед традиционным академическим богословием, прежде всего в сфере коммуникации и обоснования, достигает здесь, в сравнении с предыдущими периодами, наибольшей ясности, что ведет, в свою очередь, к появлению концепций типа «нового религиозного сознания», заставлявших даже тех, кто не соглашался с их основными постулатами, по-новому взглянуть на целый ряд традиционных проблем философии религии: проблему религиозного опыта и творчества в религии, место догмата в системе религиозной традиции, логику истории религии, структуру атеистического сознания и т. п.

Неслучайно поэтому, что именно на данном этапе выявилась в наибольшей мере та роль, которую философия религии играет в становлении не только религиоведческих, но и богословских исследовательских программ, что привело, с одной стороны, к росту напряженности в отношениях философии религии и теологии, а с другой — к усвоению последней основных достижений первой, прежде всего в области обновления богословского языка и его философских оснований.

Заключение

Подведем итоги всего затянувшегося изложения. Мы рассмотрели три этапа становления философии религии в русской метафизике XIX — начала XX в. Несмотря на разнообразие существовавших позиций, несмотря на то, что переходы от одного периода к другому отнюдь не были легкими и прямолинейными, но сопровождались и частичным разрывом преемственности, представляется возможным говорить о том, что это были именно три этапа становления единой традиции, с характерными общими чертами и признаками.

В чем же ее своеобразие и специфичность?

Ответ на этот вопрос легко увязывается с ответом на вопрос о ее генезисе. Самоопределение русской философии вообще и в области философии религии в особенности было тесно связано с представлением о некоторой исчерпанности западной мысли. Не касаясь сейчас вопроса о том, насколько оправданным было это представление, укажу лишь, что русские философы опирались здесь не только на собственную интуицию, но и на солидную традицию самокритики внутри самой западной мысли. Неудивительно, что и пути выхода из создавшегося положения намечались, как уже неоднократно говорилось, в обоих случаях довольно близкие.

В отношении философии религии дело осложнялось еще и тем, что в результате острой секуляризации западной культуры в Новое время именно религиозная сфера более всего страдала от отсутствия адекватных способов ее понимания. В самом деле, эпоха Просвещения, фактически сведя религию к сумме положений вероучения и правил морали, рассматривала их далее либо как принимаемое «на веру» обязательное руководство к мышлению и деятельности, либо как отвергаемую «во имя разума» совокупность иррациональных «предрассудков». Конфликт веры и разума с этой точки зрения оказывался неизбежным. Осознание этого положения дел в романтизме заставляло его искать более основательных трактовок религии, однако неискоренимые (при всех попытках их преодоления) индивидуализм и эстетизм романтиков, приводившие к пониманию религии как «чувства», неизбежно приводили их к конфликту с традицией. Столь же неприемлемым казался и готовый скорее отказаться от всей культуры Нового времени, нежели пересматривать собственные основания консерватизм. Традиционная теология (католическая, протестантская или православная) также не давала удовлетворительного ответа, поскольку в самих своих основах была тесно связана с движением, породившим эпоху Просвещения, и даже в значительной мере инициировала это движение: «Бог теологов», сконструированный

в Средние века с помощью античных философских категорий, в конечном счете оказывался не менее рационализирован, чем возникший на его основе в Новое время «Бог философов и ученых». В плену этого рационализма остался и, несмотря на всю свою рафинированность, немецкий идеализм¹.

Выход из этой ситуации, предложенный русскими мыслителями, сводился, в конце концов, к радикальному пересмотру двух базовых религиозных понятий: «откровения» и «веры». Вместо того чтобы рассматривать их как сообщение и принятие некоторых, иным путем непостижимых, истин, их стали понимать как сущностные характеристики базового допредикативного опыта, условия возможности не только религии, но и познания и нравственности и творчества и, в каком-то смысле, самого существования человека. Таким образом, сознание и его деятельность оказываются вторичными по отношению к бытию. Человеческое бытие, с присущими ему потенциями разума, творчества и свободы, оказывается укоренено в горизонте Абсолютного Сущего, в горизонте Божества. Тем самым, преодолеваются затруднения эпохи Просвещения, а, вместе с тем, вопросы философии религии выходят на первый план философской проблематики в целом.

Именно в этом мне видится действительная оригинальность и ценность той философии религии, которая развивалась в основном русле русской метафизической мысли, оригинальность, которая только оттеняется и становится ярче при сопоставлении с теми ее течениями, которые этого переосмысления не приняли: с атеизмом, во многом оставшимся на просвещенческих позициях, и, отчасти, с русской академической мыслью (в отношении которой дело, впрочем, обстояло гораздо сложнее). Именно необходимость постоянного взаимодействия с этими (а затем и с другими: гегельянством, спиритуализмом, новым религиозным сознанием и др.) направлениями создало условия для полемического и систематического развертывания основных идей.

В этом отношении первый этап (прежде всего, в творчестве Чаадаева, Киреевского, Хомякова, Самарина) дал общую постановку вопроса, заложил основные принципы и подходы, наметил пути к осмыслению истории религии и религиозному пониманию истории.

На втором этапе, в творчестве, главным образом, В.С. Соловьева и братьев Трубецких (при весомом вкладе представителей спиритуализма, гегельянства и академической мысли), новая традиция окон-

¹ Речь идет, разумеется, не об отдельных выдающихся мыслителях, чьи конкретные построения, конечно, не укладываются в данные схемы, но скорее об общих интеллектуальных настроениях, характерных для той или иной эпохи, того или иного духовного движения.

чительно формируется в самостоятельное направление философского исследования религии, намеченные на первом этапе концепции: вера, допредикативный опыт («живое знание»), личное откровение и т. п. — получают систематическое обоснование, связываются с основными категориями теории знания, онтологии, философии истории, этики, при этом закладываются начала возможной научно-исследовательской программы, в рамках которой осуществляется ряд важнейших конкретных проектов.

Наконец, в конце XIX — начале XX в. ситуация значительно усложняется за счет возникновения новых направлений (идеи «нового религиозного сознания», «религии будущего» и т. д.), введения новой проблематики (точнее сказать, более отчетливой постановки ряда второстепенных для прежней мысли проблем: проблемы атеизма, проблемы «религиозной общественности», вопроса о природе догмата и т. п.), разработки новых и уточнения прежних методов исследования (главным образом более детальная разработка феноменологических и герменевтических подходов), радикализации прежних тем (религия и культура, религия и история, границы «исторического христианства» и т. п.).

Все это оказывается предвестием следующего (оставшегося за рамками данного исследования) этапа, связанного с появлением значительного числа фундаментальных систематических работ, с одной стороны, и ряда более локальных исследовательских проектов — с другой. И если даже на этом этапе оказывается достаточно затруднительным говорить об окончательной институционализации философии религии в русской мысли в качестве особой философской дисциплины, это находит свое объяснение прежде всего во внешних обстоятельствах, а не во внутренних факторах философской истории: экстраординарность как эмигрантского, так и советского существования русской философии сделала эту институционализацию практически невозможной.

Таков, в общих чертах, рассмотренный здесь путь, проделанный русской метафизикой в осмыслении религиозной темы.

Попытаемся кратко сформулировать основные итоги этого пути.

- В течение XIX — начала XX века в России возникло и получило развитие вполне оригинальное и самостоятельное в рамках европейской философской традиции направление философии религии, использовавшее ряд подходов и процедур, которые впоследствии стали называться феноменологическими, но имевшее гораздо больший, чем классическая феноменология религии, идущий от немецкой классики, интерес к логике историчес-

кого процесса. Оно стало основой для целого ряда более частных исследований по истории, психологии и социологии религии и далеко не реализовало вполне свой исследовательский потенциал.

- Постепенное развитие концептуального и методологического аппарата философского изучения религии, привело к становлению (как правило на основе христианского платонизма) подходов, по многим параметрам близких к таким направлениям западной мысли, как философия жизни, философская феноменология, феноменология религии, философская герменевтика, психоанализ.
- В XIX — начале XX в. в России шел интенсивный процесс становления философии религии как особой дисциплины, имела место преемственность в постановке вопросов и развитии или пересмотре основных идей, происходило накопление и уточнение философского знания о религии, развитие соответствующего терминологического аппарата.
- Несмотря на отмеченные в работе элементы прерывности, присущие этому развитию, можно говорить о наличии воспроизводившейся на каждом его этапе совокупности основных черт, характеризующих как развивавшиеся в рамках этой традиции основные творческие позиции, так и собственно философскую мысль их представителей. Данные черты задают определенный устойчивый тип философии религии, который, при всем своем своеобразии, может рассматриваться как один из вариантов общеевропейской традиции философского изучения религии.
- 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. Истоком этого переосмысления было непосредственное и непроизвольное ощущение неэффективности и, в религиозном смысле, недостаточности и обмирщенности сложившейся интерпретации этих представлений и практик.
- Русские мыслители подвергли радикальному пересмотру ряд существенных предпосылок философского и богословского рассмотрения религии, характерных, как для эпохи Просвещения, так и для более ранних эпох, прежде всего, Средневековья. Данный пересмотр коснулся главным образом, свойственным мысли этих эпох моментов чрезмерной рационализации религиозного опыта.
- В основу этого переосмысления была положена идея допредикативного опыта, концепция естественной религии, отказ от жест-

кого противопоставления естественного и сверхъестественного, позволившие по-новому увидеть отношения таких реальностей, как вера и откровение, догмат, религиозный опыт и творчество, вера и разум, религия и культура, а также связанных с ними представлений о сущности и истории религии, месте христианства в этой истории, отношений религии и власти, религии и пола, религии и творчества, религии и атеизма и т. д.

Этим определяется место русской мысли в истории философии, истории культуры, истории религии: осуществив радикальный пересмотр оснований религиозной жизни и мысли современности, она попыталась вернуться к более изначальному и, в этом смысле, более «естественному» их пониманию.

Эта попытка у русских философов не была связана с той несколько нарочитой деэллинизацией (а вместе с тем и с «дефилософизацией») христианства, которая была характерна для аналогичных устремлений протестантских мыслителей. Эллинизм, напротив, составлял для большинства из них столь же естественную (и столь же недостаточную, без Самого Христа) стихию христианского мышления, сколь и Ветхий Завет.

В связи с этим сопоставлением вновь возникает вопрос, от ответа на который я, на протяжении всего исследования, старался по возможности уклониться. Это вопрос о том, насколько данная радикальная интенция русских мыслителей оказалась в итоге выполнена? Насколько этот замысел радикального пересмотра был приведен в исполнение? Или: удачно ли было избрано направление движения и как далеко удалось по нему продвинуться?

Этот вопрос заставляет взглянуть на русскую мысль в контексте аналогичных устремлений XX в., вообще весьма характерных для религиозной мысли нашей эпохи: католический модернизм и неотомизм в католицизме, диалектическая теология и демифологизация Нового Завета в протестантизме, «неопатристический синтез» в православии, различные направления персоналистической мысли и литургического возрождения, наконец, хайдеггеровская деструкция метафизики (особенно в свете той интерпретации религиозных идей Хайдеггера, которую предложил Г.-Г. Гадамер¹) — с точки зрения любого из этих проектов русская философия оказывается весьма уязвима для критики. Проблема лишь в том, что эта критика может быть с успехом возвращена, и в том, что среди всех этих проектов нет ни одного бесспорного, могущего служить для нас абсолютной точкой отсчета: такова ситуация современного человека, обращающегося к Богу из глубины секуляри-

¹ См.: *Гадамер Г.-Г. Религиозное измерение // Гадамер Г.Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества.* Минск, 2007. С. 192–207.

зованной культуры и пытающегося уяснить, прежде всего самому себе, свое место в мире. Многие из указанных выше проектов, кроме того, сильно обязаны русской философии в своем собственном становлении. В целом мне этот проект представляется одним из наиболее удачных и хорошо обоснованных.

Это приводит нас напоследок к следующей проблеме. В философии религии, развитой в рамках русской метафизики XIX–XX вв., были поставлены вопросы такой глубины и значительности, что без ответов на них, без, по крайней мере, их дальнейшего честного продумывания невозможно дальнейшее продуктивное развитие православной мысли — как богословской, так и философской и публицистической. Однако дело не просто в поставленных и отвеченных или неотвеченных конкретных вопросах. Дело в том, что, решая свои проблемы, откликаясь на вопросы своей эпохи, в своей конкретной исторической ситуации продумывая вечные философские вопросы и темы, эти мыслители сами оказались проблемой для своих духовных и интеллектуальных наследников и потомков. Этой проблемой является заданный ими уровень интеллектуальной совести и духовной чуткости, предъявляющий нашей мысли такие требования, которым она, по большей части, пока не соответствует.

Ответы, как на конкретные вопросы, так и на указанный общий вызов, можно и нужно искать и в более поздних произведениях самих мыслителей Серебряного века, и в трудах последующих поколений русских (и вообще православных) богословов, и в осмыслении опыта Новомучеников и исповедников российских, и, наконец, в нашем собственном малом духовном опыте, в опыте нашей современности — все эти пути по-своему продуктивны и оправданы. Неоправданным (да и невозможным по существу) мне представляется лишь отказ от мысли, сопровождающийся осознанной или неосознанной репрессивностью в отношении существенных аспектов человеческой природы, неоправданным подавлением того, что уврачевать, спасти и обожить приходил Спаситель, эту природу, кроме греха, воспринявший.

Summary

The main issue of this book is analyses of the evolution of philosophy of religion in Russian metaphysics of the XIXth — the beginning of XX century. Russian philosophy of religion is considered there as a part of systematic philosophy on the one hand, and some set of methods and deliberately chosen presuppositions, on the other. In the latter sense it could be seen as a core of a potential scientific-research program.

For this purpose the author counts the following steps necessary.

1. To draw the strictest possible distinction and clarify the relation between the philosophy of religion and the religious philosophy.
2. To find and give an adequate description to basic types of creative styles and dispositions of Russian metaphysics which had been formed in the time under discussion and which had determined the logic of development of correspondent ideas and institutions.
3. To put under periodization of the evolution of the philosophy of religion in Russia during that time and exposition of its main forces and features.
4. To point out the main problematics of the philosophy of religion in Russia, to explain its distinctive features in comparison with other traditions in the philosophy of religion; to demonstrate its origins and achievements.
5. To investigate key contributions of each philosopher to this development.

The structure of the book corresponds to alleged periodisation in question. The evolution embraces the following periods:

1. first half of XIX century — 1870s;
2. the last quarter of XIX century;
3. the beginning of XX century.

In Introduction the subject-matter of the philosophy of religion, its place in the traditional religious reflexivity and methodology of investigation are discussed. In the first chapter the origins of metaphysical philosophy of religion in the Russian thought and the first period of its existence are explicated.

During the first period the general problems were set and the main principles and approaches and a concept of history of religion were developed. The works of P. Chaadaev, I. Kireevskij, A. Homjakov, M. Bakunin, P. Yurkevich, Y. Samarin are under discussion.

The Second chapter is completely devoted to the second period. Here, mainly in works of V.I. Solov'ev, S.N. Trubezkoj, E.N. Trubezkoj, L.M. Lopatin, the new tradition was formed as an autonomous direction (trend) in the philosophy of religion: the ideas pointed out during the first period, i.e. the faith as preconceptual experience ("living knowledge"), personal revelation,

etc., had got systematic justification and were put into the framework of theory of knowledge, ontology, ethics, esthetics, social philosophy, philosophy of history and theology. By this the new research program was initiated. The book gives detailed exposition of the elements of that program.

The Third chapter discusses the main points of the third period. It is represented in a fold manner:

1. by the description of personalities, each of which embodies certain philosophical account (S.L. Frank — mainly philosophical one, fr. P. Florenskij — the new orthodox direction ("neopravoslavie"), V.V. Rosanov — the so-called "new religious consciousness");
2. by exposition of the main problems, discussed during the period under discussion within the framework of the philosophy of religion. They include: the problem of the nature of dogmatas, religious experience, creativity and their relations, the problem of correlations between the concepts of history and religion, the problem of the sources and nature of atheistic reasoning, the problem of the meaning of "holy" in Russian philosophy and western phenomenology of religion.

The point is that the growth of new trends in the philosophy of religion, the introduction of new problems, the development of new and adjustment of old research methods, radicalization of already existed questions made the situation in the philosophy of religion much more perplexed and slowed down the process of its institutionalisation.

In Conclusion the main totals of the whole investigation are summed up. The main theses briefly are:

1. During XIX — the beginning of XX century in Russia appeared and was developed quite original and autonomous philosophy of religion. It made use of some approaches and procedures, later generalized under the title "phenomenology", though it show much more interesting the dialectic of history then classical phenomenology of religion. This inspired by German classical philosophy. It gave rise to the whole number of more particular investigation in history, psychology, sociology of religion and didn't ever realized its own potential.
2. In the described period in Russia the philosophy of religion had been intensively developing as a distinctive discipline and constituted the tradition. This tradition accumulated a considerable amount of philosophical knowledge an appropriate terminology for an analyses of corresponding ideas.
3. Within this philosophical tradition the step by step revision of both main religious concepts and ideas and corresponding religious practices was made. It was constantly motivated by intuition that the dominated interpretation of these ideas and practices, which was largely grown up in Western Europe during the Middle Ages, Contr-Reformation and

Enlightenment has been (has become at least) unaffactive and mostly profanated.

4. This revisions were based on following assumptions: that there is some preconceptual experience, that there is some natural religion, that natural and supernatural shouldn't be necessary opposed. The matters which were revisited under this assumptions included the relation between faith and revelation, faith and reason, dogmatas, religious experience and creativity, religion and culture, religion and authority, religion and sexuality, religion and atheism, the idea of origins, nature and history of religion and the place of Christianity in this history, relations between Christianity and other religions.

Избранная библиография¹

- Coplestone F.C.* Russian Religious Philosophy. Notre Dame, Indiana. 1988;
Cristoff P.K. An Introduction to the nineteenth-century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. V. 1: A.S. Khomjakoff. P., 1968.
Cristoff P.K. An Introduction to the nineteenth-century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. V. 2: I.V. Kireevskij. P., 1972.
Dahm H. Grundzüge russischen Denkens: Persönlichkeiten u. Zeugnisse d. 19. u. 20. Jh. München. 1979;
Davies B. An Introduction to the Philosophy of Religion. 3rd ed. Oxford, 2004.
Evans S.C. Philosophy of Religion: Thinking about Faith (Counters of Christian Philosophy). Illinois, 1985.
George M. Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vl. Solov'evs. Göttingen. 1988.
Goerd W. Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg. 1995.
Hick J.H. Philosophy of Religion. 4th ed. Claremont, California, 1990.
Loneragan B. Method in Theology. N.-Y., 1972.
Müller E. Russischer Geist in europäischer Krise. Ivan Kireevskij. Kln, 1966.
Müller L. Das Religionphilosophische system Vl. Solovjovs. B., 1956.
Pavel Florenskij: tradition und modern / N. Franz, M Hagemaster, F. Haney, ed. Frankfurt. 2001.
Rouleau F. Ivan Kireevskij et la naissance du slavophilisme. P., 1990.
Sutton J. The Religious Philosophy of Vl. Soloviev. L., 1988.

- А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. Т. 1–2. М., 2007.
Андроник (Трубаев), иг. Обо мне не печальтесь... Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.
Андроник (Трубаев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.
Антонов К.М. Философское наследие И.В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2007.
Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.
Аристова А.В. Проблема философии религии в творчестве П.Д. Юркевича: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1993.
Ахутин А.В. София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики // *Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб., 2005. С. 449–480.

¹ Настоящая библиография является выборочной в том смысле, что здесь представлены почти исключительно книги и диссертации, являющиеся исследованиями, а не источниками, а также теоретические работы по философии религии. Статьи, даже порой очень важные, в нее практически не включены: заинтересованный читатель легко найдет их в соответствующих сносках. Наиболее важными для настоящего исследования периодическими изданиями были: Вопросы философии; Религиоведение; Вестник ПСТГУ; Материалы ежегодных богословских конференций ПСТГУ; Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов; Энтелехия.

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.

Белов А.В., Новикова Р.П. Типология культуры А.С. Хомякова. Р.-н.-Д., 2004.

Белюсова В. Нетрадиционные связи литературы и философии (Н. Гоголь, В. Розанов). Olsztyn, 1999.

Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1911.

Блонский П.П. Кн. С.Н. Трубецкой и философия. Пг., 1917.

Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001.

Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994.

Бычков С.С. Русская теургическая эстетика. М., 2007.

В. Соловьев и философско-культурологическая мысль XX в. Иваново, 2000.

Вл. Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005.

Волжский (Глинка) А.С. Из мира литературных исканий. СПб., 1906.

Воспоминания о Серебряном веке. М., 1993.

Гайденок П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Гараджа В.И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Философия: Энциклопедический словарь / Ред А.А. Ивин. М., 2004. С. 927–929.

Гвоздев А.В. Концепция «цельного духа» И.В. Киреевского и его педагогические взгляды: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1999.

Герменевтика. Психология. История: В. Дильтей и современная философия: Материалы науч. конф. РГГУ. М., 2002.

Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. М., 1908.

Гершензон М.О. Исторические записки. М., 1910.

Гириц К. Интерпретация культур. М., 2004.

Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000.

Голлербах Э. В.В. Розанов. Личность и творчество. Пг., 1922.

Грифцов Б.А. Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.

Джагарова Г.М. Истина имени во имя истины: тема имени в творчестве П.А. Флоренского. М., 2005.

Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.

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.

Евлямпиев И.И. История русской метафизики в XIX — XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1–2. СПб., 2000.

Елистратов С.Г. «Философия сердца» П.Д. Юркевича: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1996.

Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917: Хроника заседаний. СПб., 2007.

Ермишин О.Т. Метафизика человеческого бытия в философии Л.М. Лопатина: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1997.

Ермишин О.Т. Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX). М., 2004.

Ермолаева И.А. Литературно-критический метод Розанова: Истоки, эволюция, своеобразие: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. Иваново, 2003.

Забияко А.П. Категория святости. Становление лингворелигиозных традиций. М., 1998.

Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Т. 1–2. Киев, 1902.

Зандер Л.А. Бог и мир: мирозерцание о. С. Булгакова. Париж, 1948.

Запорожец М.О. Критический анализ П. Юркевичем философии материализма: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Киев, 1994.

Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1990.

Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991.

Империя и религия: к 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. СПб., 2006.

Каменский З.А. Философия славянофилов: И.В. Киреевский. А.С. Хомяков. СПб., 2003.

Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 361–376.

Керимов В.И. Историософия Хомякова. М., 1989.

Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998.

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

Колеров М.А. Не мир, но меч: русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

Концева Н.П. Философия религии. Красноярск, 1999.

Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.

Красников А.Н. Методология современного неотоцизма. М., 1993.

Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003.

Кузьмина-Караваева Е.Ю. (м. Мария). Жатва духа: религиозно-философские сочинения. СПб., 2004.

Курдюмов М. (Калаш М.А.) О Розанове. Париж, 1929.

Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Рациональная реконструкция истории науки. Благовещенск, 1998.

Лопатин Л.М. Кн. С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906.

Лосский Н.О. История русской философии. М., 2007.

Лушников А.Г. И.В. Киреевский: Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918.

Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М., 1997.

Лясковский В.Н. А.С. Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1897.

Мазуров Б.Ф. Теодицея в религиозной философии П.А. Флоренского: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1997.

Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998.

Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков: Исследования и материалы. М., 2007.

Мейендорф И. *прот.* Жизнь и учение Св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

Митрошенков А. О. Философия славянофилов в современной российской историко-философской литературе: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 2003.

Михаил Александрович Бакунин. Личность и творчество. Вып. 3. М., 2005.

Михайлюкова Н. Н. Экзистенциальные истоки и основания богословствования А. С. Хомякова: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Тула, 2004.

Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006.

На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие о. П. Флоренского и современность. М., 2006.

Назарова О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.-Л. Франка. М., 2003.

Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.

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

Носов С. Н. В. В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993.

О Владимире Соловьеве. Томск, 1997.

Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004.

Памяти М. А. Бакунина. М., 2000.

Пивоваров Д. В. Философия религии. Екатеринбург, 2006.

Пирумова Н. М. Социальная доктрина М. А. Бакунина. М., 1990.

Пишун В. К., Пишун С. В. «Религия жизни» В. В. Розанова. Владивосток, 1994.

Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа В. Дильтея // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 2000. С. 15–270.

Помазанский М., *прот.* Православное догматическое богословие. Джорданвилль, 1963.

Попова Л. А. Философский анализ проблемы Логоса в творчестве С. Н. Трубецкого: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 2006.

Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999.

Прямухинские чтения 2001–2003 гг. Прямухино, 2004.

Прямухинские чтения 2005 г. Тверь, 2006.

Пылаев М. А. Феноменология религии Р. Отто. М., 2000.

Пылаев М. А. Западная феноменология религии. М., 2006.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995.

Русская литература и философия. Липецк, 2004.

Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.

С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003.

Сарычев Л. В. В. В. Розанов: логика творческого становления. Воронеж, 2006.

Саяпин В., *иером.*, Шарипов А. М. И. В. Киреевский: возвращение к истокам. М., 2006.

Сборник памяти кн. С. Н. Трубецкого. М., 1906.

Сербиненко В. В. Русская философия: Курс лекций. М., 2005.

Синявский А. Д. «Опавшие листья» В. В. Розанова. М., 1999 (2-е изд.).

Скородумов С. В. В. В. Розанов: философия жизни и существования. Ярославль, 2004.

Спасский А.А. История догматических течений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1: Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906.

Стеклов Ю.М. М.А. Бакунин. Его жизнь и деятельность: В 3 т. М., 1926.

Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004.

Тарасов Б.Н. Неуслышанный Чаадаев. Непрочитанный Достоевский. М., 1996.

Тарасов Б.Н. П.Я. Чаадаев. М., 1990.

Треушников И.А. Сравнительный анализ историософских взглядов П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова и современное православное богословие: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. СПб., 1997.

Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1–2. М., 1994.

Управителей А.Ф. К будущему цельному мировоззрению (Религиозное миросозерцание П.А. Флоренского). Барнаул, 1997.

Философия религии: альманах 2006–2007. Вып. 1. М., 2007.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991.

Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

Хоружий С.С. Миросозерцание П.А. Флоренского. Томск, 1999.

Хоружий С.С. Очерки из русской духовной традиции. М., 2007.

Чижевский Д. Гегель в России. СПб., 2007.

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

Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX — XXI веков. СПб., 2006.

Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1984.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1990.

Ямамото К. Политическая философия Бакунина: концепт исследования. М., 2001.

Литература по философии религии и философской теологии 2009–2013 гг.:

Василенко Л.И. Философия религии. Курс лекций. М.: ПСТГУ, 2009.

Ермишин О.Т. Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. М.: ПСТГУ, 2009.

Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010.

Лонгерган Б. Метод в теологии. М., 2010.

Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт, Маукл Рей; ред. М.О. Кедрова. М., 2013.

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011.

Философия религии: альманах. 2008–2009. М., 2010.

Философия религии: альманах. 2010–2011. М., 2011.

Шохин В.К. Введение в философию религии. М., 2010.

Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М., 2010.

Эванс С.Ч., Мэнис Р.З. Философия религии: размышление о вере. М.: ПСТГУ, 2011.

Оглавление

Введение	5
<i>Философия религии, теология, религиоведение. Что же имеется в виду под философией религии?</i>	5
<i>Философия религии в системе рефлексивных структур религиозной традиции</i>	11
<i>Философия религии и религиозная философия в русской мысли</i>	17
ГЛАВА 1. Истоки и предтечи: становление философии религии ее развитие в русской философии середины XIX в.	25
<i>Истоки и предтечи</i>	25
<i>Философия религии в русской мысли середины XIX века</i>	34
П.Я. Чаадаев	37
И.В. Киреевский	41
А.С. Хомяков	46
М.А. Бакунин	53
П.Д. Юркевич	60
<i>Философия религии Ю.Ф. Самарина</i>	67
Становление	67
Пolemика с М. Мюллером	73
ГЛАВА 2. Философия религии в русской идеалистической метафизике конца XIX в.	84
<i>В.С. Соловьев</i>	88
Место философии религии в системе Соловьева. Религия и философия религии. Структура философии религии Соловьева	91
Онтологические основы и гносеологическая ценность религии	98
История и феноменология религии	108
«Оправдание добра»	126
<i>Л.М. Лопатин: проблема веры и разума в контексте философии религии</i>	131
<i>Кн. С.Н. Трубецкой</i>	143
История и теория религии	145
Философские основания	152
Проблемы философии религии в полемике вокруг наследия С.Н. Трубецкого	158
<i>Кн. Е.Н. Трубецкой</i>	174
ГЛАВА 3. Философия религии начала XX в.: типология и проблематика	184
<i>А. Типология</i>	193
С.Л. Франк: между индивидуализмом и универсализмом	193
Философия религии и философия культуры	194

Религиозный опыт в контексте концепции «живого знания»	200
Место философии религии в системе зрелого Франка	203
<i>Феноменология, герменевтика и диалектика в теодицее</i> <i>и антроподицее о. П. Флоренского</i>	206
Проблема метода в философии религии в раннем творчестве о. П. Флоренского	208
Феноменология и онтология религии в книге «Столп и утверждение Истины»	215
Философия культа как феноменология и герменевтика священного	223
<i>Метафизика религии, власти и пола в философии В.В. Розанова</i>	234
Методологические аспекты	236
Власть. Пол. Культура	244
Из полемики вокруг идей Розанова	258
<i>Б. Проблематика</i>	267
<i>Религиозный опыт, творчество и догмат в русской мысли</i> <i>начала XX века</i>	267
Тема догматического развития на Религиозно-философских собраниях	270
Молитва или новое откровение? Вопрос об основаниях догматики в первое десятилетие XX века	274
Мистика и символизм: второе десятилетие	280
<i>Религия и история в русской мысли начала XX в.</i>	289
Новое религиозное сознание или религия будущего?	291
Религиозные искания: типология пониманий	297
Н.А. Бердяев: от критики исторического материализма к религиозному пониманию исторического процесса	303
<i>Проблема атеистического сознания в русской мысли начала XX в.</i>	311
<i>«Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии</i>	327
Заключение	343
Summary	349
Избранная библиография	352

Научное издание

Антонов Константин Михайлович

**Философия религии в русской метафизике
XIX — начала XX века**

Художественное оформление *Т. М. Долгова*
Верстка *М. С. Ананко*
Корректор *Л. П. Баскакова*

Подписано в печать 11.07.2013. Формат 60×90/16.
Объем 22,5 п.л. Доп. тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
www.pstgu.ru



ИЗДАТЕЛЬСТВО ПСТГУ ПРЕДЛАГАЕТ

Ю. В. Серебрякова
Четвероевангелие
Учебное пособие

Учебное пособие призвано сориентировать читателей в содержании Четвероевангелия, помочь пониманию догматического и духовно-нравственного смысла евангельских событий и учения в свете церковного предания. Оно написано на основе курса лекций, прочитанного слушателям Факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, и адресовано в первую очередь им. Но книга также будет полезна тем, кто впервые приступает к изучению Четвероевангелия.

•

Б. А. Филиппов
Иоанн Павел II. Польша. Политика

Сборник статей разных лет (1981–2012) объединяют три темы: личность первого папы-славянина Иоанна Павла II, политический кризис в Польше 1980–1989 гг. и роль в нем Католической Церкви.

•

А. Ю. Никифорова
Из истории Миней в Византии.
Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае

В монографии на основании гимнографических рукописей VIII–XII вв. из монастыря святой Екатерины на Синае предпринята попытка сделать первый шаг к исследованию происхождения греческой служебной Миней и состава ее первоначальных редакций, понять закономерности развития книги в первые века ее существования.