

Богословие духовных академий и богословие мирян?

Рецензия на книгу: Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 605, [1] с. Ч. 2. 366, [2] с.

Вышла в свет новая книга по истории русской философии, охватывающая практически всю историю русской философии: от Чаадаева и московских славянофилов до круга философов, оказавшихся в эмиграции, и тех, кто остался в советской России. В отличие от большинства работ по истории русской философии автор не пытается описать как можно более полно каждое учение, а берет определенный его срез — философию религии.

Название книги поначалу приводит в недоумение: «Как возможна религия?». Кажется, дальше должны последовать рассуждения в духе кантовских. Но кто из русских философов обременял себя подобной критикой? Разве только Бердяев, спрашивая, как возможно Откровение. Однако скоро оказывается, что речь в книге идет не о возможности религии как таковой, а о том, как религия стала возможна для философов, вернувшихся к вере после опыта секулярной культуры.

Общеизвестно, что в центре внимания русской философии стоят религиозные проблемы. Поэтому ее обычно и называют не просто русской философией, а русской религиозной философией. Это привычно воспринимается как само собой разумеющееся. Статус очевидного, по мнению автора, препятствует пониманию (ч. 1, с. 37). У исследователей возникает желание сравнивать философские концепции с богословской догматикой. Философские учения как бы проверяются на православность... И всегда не дотягивают до заданной планки. При этом игнорируется «вопрос о самой возможности такого сопоставления двух дисциплин (и даже двух типов мышления!) с различными источниками, критериями рациональности, истинности

и обоснованности» (ч. 1, с. 39). Также игнорируется и «возможность оценки богословских концепций с точки зрения их философской релевантности» (ч. 1, с. 39).

Проблематичность русской философии

Историки русской мысли, как отмечает автор, дают ей самые противоположные оценки; они часто «превращают ее мнимые достоинства в мнимые недостатки» (ч. 1, с. 37); одни возлагают на нее много неоправданных надежд; другие отказывают в философском статусе. Ее рассматривают как выражение определенных религиозных идей и интуиций, как пророчество или проповедь, как метафорическое выражение иррационального откровения. При этом собственно философское содержание не подвергается критической рефлексии. Автор считает, что «русская мысль обладает достаточным философским содержанием, для того чтобы рассматривать ее, не делая скидок на ее пресловутую “религиозность”» (ч. 1, с. 38). Он выделяет в истории русской мысли «философию религии европейского типа» и именно ее считает «основным предметом» своего рассмотрения (ч. 1, с. 40). В центре его внимания находятся рефлексивные практики, применяемые светскими философами, размышляющими о философии религии.

Философия религии — не то же самое, что религиозная философия. Автор противопоставляет религиозную философию как нечто достаточно аморфное, как стиль и направление мысли — философии религии, которая, будучи «философской рефлексией на предмет религии... стремится философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии» (ч. 1, с. 17). Философия религии — академическая дисциплина с особым предметом, использующая феноменологический, герменевтический и другие современные методы философского анализа. В широком потоке русской мысли можно выделить, считает К. М. Антонов, твердое зерно философии религии.

Автор начинает с вопроса о том, почему русская философия со времени своего возникновения концентрируется на проблемах религии?

Я бы сказала, что в этом нет ничего удивительного. Философия неразрывно связана с религией, она рождается из религии. По природе своей философия всегда вторгается в богословие; со времени возникновения она только тем и занимается, что подвергает сомнению народные верования, за что и был казнен Сократ.

Философия возникает... когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему* [Соловьев 1988, 6],

так вполне по-гегельянски понимает возникновение философии В. С. Соловьев. Поэтому философия, где бы и когда бы она ни возникла, появляется как рефлексивная процедура по отношению к религии, т. е. философия зарождается именно как философия религии... в широком смысле слова.

К. М. Антонов описывает этот процесс не в гегелевских терминах, а более современно — в терминах секулярного и постсекулярного сознания. Он ставит акцент не на отказе от веры народной, а на личном откровении. Возникновение философии религии, как он считает, необходимо связано с феноменом «религиозного обращения».

Религиозное обращение

Религиозное обращение описывается, в основном, по У. Джемсу; это «поворот от мирского, протекающего преимущественно в прагматическом ключе жизни, к ее сакральным основам и связанные с этим поворотом изменения в сознании и образе жизни» (ч. 1, с. 25). Чтобы религиозное обращение стало культурным событием, нужно, чтобы некоторое значимое количество людей — неверующих или поверхностно верующих — стали интенсивно и углубленно верующими. Это происходит, когда в обществе сосуществуют две автономные сферы культуры, живущих по собственным законам. Нужно, чтобы рядом с сильной секулярной культурой была живая религиозная традиция. В напряжении между этими сферами рождается феномен религиозного обращения. Когда человек из секулярного мира переживает встречу с трансцендентным (возможность которой никак не вписывается в его жизненный мир и не может быть внутри него объяснена), он возвращается к религиозной традиции. Происходит переход из одной субкультуры в другую. Интеллектуалы, совершившие этот переход, с большой степенью вероятности, считает Антонов, становятся религиозными философами.

Опыт религиозного обращения пережили многие русские мыслители, в том числе П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, братья Сергей и Евгений Трубецкие, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Большинство из них имели в детстве какое-то религиозное воспитание и образование, хотя бы минимальное. Они выросли в христианской культуре, но воспринимали ее как обмирщенную, и только личный религиозный опыт породил потребность в поиске оснований веры.

Культуры светская и религиозная жили по разным культурным законам. Поэтому, пытаясь вернуться в церковь, человек не находил в ней ответов на свои духовные запросы. Ситуация принципиальной разнородности двух субкультур стимулировала рефлексивность. Человек вынужден был поставить вопрос: как возможно то, что со мной произошло? как назвать этот опыт? как можно его объяснить? Этот вопрос эксплицитно стоит в «Свете Невечернем» у С. Н. Булгакова и имплицитно у многих русских философов, начиная от Чаадаева и Киреевского. Из попыток рефлексивного осознания этого опыта вырастает философия религии; из нее разворачиваются онтология, теория познания, философия истории и проч.

В процессе обсуждения смысла религии неизбежно возникают богословские вопросы. Светские мыслители вторгаются в сферу богословия. Первая попытка описать это «вторжение» на материале истории русской философии сделана несколько лет назад прот. Павлом Хондзинским [*Хондзинский*]. Антонов предлагает «иной, но коррелирующий с представленным о. Павлом взгляд на данную проблематику» (ч. 1, с. 21, прим.).

Специфические условия возникновения философии в России

Оппозиция культуры и церкви была тем контекстом, в котором русские мыслители начали заниматься богословием. У интеллектуалов аристократического круга «резко негативное отношение к духовно-академической традиции было нормой, оно существовало скорее на уровне некоего почти необсуждаемого ощущения, сочетания чуждости и разочарованности» (ч. 1, с. 65). К. М. Антонов интересно и, на мой взгляд, вполне убедительно показывает, как сложилась такая ситуация. Он выделяет несколько важнейших факторов, определивших ее, и связывает их гипотезой: «ренессансное сознание возникает в русской культуре не до, а после Просвещения, в контексте романтизма» (ч. 1, с. 65, см. так же с. 69). Первыми представителями его были люди Пушкинской эпохи.

В связи с восприятием европейского романтизма и связанной с ней немецкой классической философии светская культура переживает творческий подъем, в ней складывается самосознание, чем-то напоминающее самосознание людей эпохи Возрождения; творчество представляется им самоценным, тем, что оправдывает и спасает жизнь. Творчество имеет религиозное основание. Все остальные ценности понимаются как производные.

Человеку романтического типа было трудно непосредственно обратиться к церкви: ему мешали два основных препятствия — язык и образование.

К. М. Антонов обращает внимание на важнейший факт нашей культурной истории, который обычно изучается по «другому ведомству», в курсе истории языка. Люди светской и церковной культуры не понимали друг друга, в буквальном смысле слова они говорили на разных *русских* языках.

В XVIII–XIX вв. русский язык претерпел целый ряд изменений. В середине XVIII в. М. В. Ломоносов реформировал грамматику и риторiku, создал синтаксис, ориентированный на строгие и тяжеловесные латинские и немецкие образцы. Усилиями Ломоносова и Тредиаковского было достигнуто «языковое единство духовной и светской литературы» (ч. 1, с. 71). Революционные преобразования языка, совершенные М. В. Ломоносовым, безнадежно устарели к началу XIX в., когда европейский романтизм пришел в Россию. Оказалось, что язык Ломоносова непригоден для самовыражения человека романтической эпохи. В русском языке просто не было необходимых слов и понятий. Романтизм воспринимали и осваивали на французском языке. В статье 1801 г. «О любви к отечеству и народной гордости» Н. М. Карамзин писал:

Беда наша, что мы все хотим говорить по-французски и не думаем трудиться над обработыванием собственного языка: мудрено ли, что не умеем изъяснять им некоторых тонкостей в разговоре [Карамзин, 286].

Даже для Пушкина «язык Европы» был «привычнее» русского [Пушкин 1831, 49]. Встала задача создания нового литературного языка, адекватного культуре романтизма. Карамзину удалось приблизить книжный язык к разговорному языку европейски образованного дворянина; он стал писать короткими и выразительными предложениями, используя в качестве образца легкую и изящную французскую прозу. Его труды были продолжены Пушкиным. Ссылаясь на работы Б. А. Успенского, автор пишет,

что Пушкину удалось включить широкий пласт церковнославянского языка в разговорное употребление. В результате был создан русский язык, ставший языком литературы золотого века русской культуры и языком русской элиты.

Но церковь не приняла новый язык светского общества. «Попытки внесения элементов светского языка в язык духовной литературы рассматривались как своего рода кощунство» (ч. 1, с. 72). Более того, русская литература была воспринята как своего рода «индустрия развлечений» (ч. 1, с. 75), вредная, направленная на то, чтобы «поколебать убеждения веры и нравственности» [Филарет, 296]. После ряда дискуссий в духовных академиях до-карамзинский язык был признан более адекватным для выражения сакральных смыслов, чем пушкинский. Язык проповеди и богословия практически не изменялся на протяжении всего XIX в. Как пишет К. М. Антонов,

в то время как язык светской литературы претерпел несколько очень значительных трансформаций, язык литературы духовной скорее консервировался, а если и менялся, то в сторону большей архаизации лексики и синтаксиса. В результате даже с переходом на русский язык в преподавании духовно-академическая среда оставалась оторвана от общекультурной (ч. 1, с. 73).

Второй важный момент, разделявший культурное общество, — различие в системах образования, светского и духовного; в их основе лежали разные системы ценностей. Российские университеты ориентировались на немецкие модели, продуманные и созданные представителями немецкой классической философии в духе романтизма. К. М. Антонов не упоминает университетскую реформу графа С. С. Уварова, который стремился к созданию национального российского университета, но после прочтения книги кажется, что и в его реформе просвечивают идеи Гумбольдта. В университетах формировалось самосознание романтической личности. Целью университета было воспитание универсальной, гармонически развитой личности через освоение культуры и философии. В университет человек приходил не для приобретения и накопления конкретных знаний, не для того, чтобы стать «специалистом» в какой-либо сфере. Важно было развить саму способность учиться, научить учиться. Образование понималось как необходимое средство самосовершенствования человека.

Духовное просвещение сознательно противопоставляло себя новым путям университетского образования, проложенным

по немецким образцам. Ученость в духовных академиях рассматривалась, скорее, как средство; целью же было «образование благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия», «укоренение начал христианской нравственности»; там приучали к смирению и послушанию, культивировалось сознание, «привычное к контролю и внешнему управлению» и в то же время привычное к постоянной интеллектуальной работе. Духовные академии хотели воспитать человека, стремящегося не к самореализации, а к служению Церкви.

Светская и церковная субкультуры с трудом понимали друг друга; это взаимное культурное отталкивание создало ситуацию, в которой возникает русская философия.

Люди светской культуры, пережившие религиозное обращение и пытающиеся заново войти в Церковь, неизбежно сталкивались с религиозной субкультурой, говорившей на чуждом им архаическом языке. Молодые интеллектуалы, выросшие на литературе романтизма и немецкой классической философии, не могли удовлетворить свои духовные и интеллектуальные потребности с помощью школьного богословия и стандартной проповеди. Нельзя недооценивать достижения духовных академий, считает К. М. Антонов, нельзя смотреть на академии глазами светских мыслителей, они не объективны. С самого начала светские мыслители вынужденно встают в полемическое отношение к академическому богословию и начинают самостоятельно строить новое богословие.

Русский опыт не уникален

Анализируя процесс духовно-религиозного возрождения в России, автор полагает, что он не уникален и не является исключительно характеристикой российской духовной ситуации. Такое развитие «во многом повторяет сценарий, уже сыгранный к тому времени в рамках немецкой классики» (ч. 1, с. 15).

Тот факт, что русские философы опираются на немецкую философскую классику, широко известен. Антонов добавляет интересный аргумент, объясняющий это влияние: он считает, что представители немецкой классики и немецкого романтизма всего за пару десятилетий до русских мыслителей прошли сходный путь. Гегель, Шеллинг, Шлейермахер были выпускниками богословских факультетов. Все они пережили уход от религиозной традиции и самостоятельное возвращение к вере. Каждый из них

создал собственной вариант светского богословия. Не случайно Чаадаев в переписке с Шеллингом признает Шеллинга главой нового мысленного движения, стремящегося к синтезу философии и религии.

Второй фронт

Одновременно с религиозным обращением происходит то, что У. Джеймс называет анти-обращением или контр-обращением — переход от раздвоенного состояния, от теплостройной веры к убежденному атеизму. Раздвоенное сознание приходит к единству не в вере, а в неверии. Такой опыт переживают В. Г. Белинский, А. И. Герцен, М. А. Бакунин и др. Возникает третья сторона противостояния — интеллектуалы-атеисты. Начинается активная полемика верующих интеллектуалов с секулярным направлением. Образуется своего рода треугольник. Светские мыслители едины в вере с церковными богословами, но принципиально различаются по базисным культурным установкам; с представителями атеистического направления они едины в культурных установках, но принципиально различны по отношению к религии. Как писал Герцен о московских славянофилах, «между... нами была церковная стена» [Герцен, 459]. В 30–40-е годы XIX в. окончательно складывается этот треугольник и одновременно возникает новый проект — философского мышления, обращающегося к богословским темам. Вместо старого богословия они предлагают свое, новое. Так П. Я. Чаадаев в письме к княгине С. С. Мещерской (27 мая 1839 г.) объясняет, как Дух Божий воздействует на дух человеческий и почему ошибочна трактовка Священного писания академическими богословами. Можно условно считать это начальной точкой русской философии религии.

Развитие русской философии религии

К. М. Антонов пытается показать, как постепенно развивается то, что в зачаточном состоянии присутствует у Чаадаева и ранних славянофилов; ряд масштабных проектов возникает в конце XIX — начале XX в. в эмиграции и в России после революции. У И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, А. С. Хомякова можно найти скорее методологические вопросы; их не устраивает то, как богословствуют академические богословы. У Соловьева и его последователей появляются развернутые богословские построения

ния — не только понимание религии, ее истории, даже не только доказательство бытия Божьего, но и дедукция догмата Троицы.

В.С. Соловьев создает эксплицитно богословскую во многом систему; его лекции в университете являются прецедентом университетской институционализации этого направления и авторитетности ее представителей. Все это подталкивает религиозно-философское возрождение.

Книга является результатом многих лет работы. Значительная часть текста посвящена анализу отдельных учений русских философов. Почти каждая глава написана на основе ранее опубликованной статьи. Поэтому каждый раздел представляет собой законченное структурно проработанное целое, каждый заслуживает отдельного рассмотрения. В книге много интересных идей, автор блещет эрудицией; он переводит русских авторов, писавших 100–150 лет назад, на язык современной философии и часто так виртуозно препарирует хорошо знакомые тексты, что читаешь их как бы заново с новым интересом.

Антонов прослеживает связи, параллели и пересечения концепций русских философов с различными направлениями западной мысли; особое внимание он уделяет проблематике, связанной с феноменологией религии, восприятию русскими мыслителями идей У. Джеймса и психоанализа, анализу размышлений об эпохе модерна у русских и западноевропейских мыслителей. Завершает книгу сопоставление идей русских философов с концепциями секуляризации, десекуляризации и постсекулярного, рождающимися в современных дискуссиях. Русские мыслители шли в общем русле европейской философии, как считает автор, и именно это делает их работу до сих пор актуальной.

Текст книги настолько насыщен и разнообразен, что обсуждать отдельные проблемы, рассматриваемые автором, невозможно. Приведу для примера лишь несколько, на мой взгляд, одновременно интересных и спорных сопоставлений.

Русская философия религии и феноменология религии

Автор хочет исследовать, насколько подходы к религиозной проблематике, используемые русскими мыслителями, близки подходам философской феноменологии. При этом он понимает феноменологию предельно широко, как «науку об опыте сознания». Цель феноменологической редукции и процедуры *ἐποχή* состоит в том, чтобы вернуться к изначальному, непосредственному

опыту. В отличие от традиционного эмпиризма, который сводит весь опыт к чувственно воспринимаемому, феноменология исходит из допущения множества различных видов изначально данного, непосредственного опыта. Анализ сознания может привести к обнаружению допредикативного опыта. Р. Отто, основатель феноменологии религии, считает опыт священного таким непосредственным опытом.

Антонов находит «предфеноменологический» анализ сознания уже в работах П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова. Первый систематический анализ сознания с точки зрения его религиозного измерения он видит у В. С. Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве» и «Духовных основах жизни». Религиозное сознание Соловьев рассматривает по аналогии с сознанием внешнего мира; Соловьев считает, что они структурно идентичны и различаются, если перевести язык Соловьева на язык феноменологии, только «интенциональностью», т. е. тем, на какой предмет направлено внимание.

Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры [Соловьев 1989, 35].

«Конечно, было бы анахронизмом приписывать Соловьеву идею интенциональности сознания в той форме, в какой она была развита Гуссерлем или даже Brentano», — пишет наш автор (ч. 2, с. 212), но также ошибочно было бы не обратить внимания на то, что идеи Соловьева развивались в направлении, которое вскоре после его смерти определилось как феноменологическое.

У таких мыслителей, как С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и Н. А. Бердяев знакомство и внутренний диалог с Э. Гуссерлем, по мнению автора, уже вполне очевидны. Например, основная работа Франка, книга «Непостижимое», обычно рассматриваемая как вариант метафизики всеединства, с не меньшим основанием может быть рассмотрена «как написанный в феноменологическом ключе проект “онтологического введения в философию религии”» (ч. 2, с. 213).

Автор ищет феноменологический подход у русских мыслителей и находит его. Например, С. Н. Трубецкой привносит принцип $\epsilon\lambda\omicron\chi\acute{\iota}$ в конкретные историко-философские исследования,

предлагая ограничиваться дескрипцией фактов религиозного сознания и не делать никаких суждений о существовании или несуществовании Бога, Христа, чудес. Эти вопросы могут быть решены только верой¹. Но, читая С. Н. Трубецкого, не нужно забывать, что он близкий друг и последователь В. С. Соловьева. Как мы только что видели в связи с интенциональностью, для В. С. Соловьева факты сознания (факты внутреннего опыта) не менее достоверны, чем эмпирические факты (факты внешнего опыта). И те, и другие обретают статус объективных в творческом акте веры.

Идеи С. Н. Трубецкого развивает свящ. Павел Флоренский, который в годы учебы в Московском университете был участником семинара Трубецкого по истории философии. В одной из ранних статей «О суеврии и чуде» (1903) он пишет, что ученого

совершенно не касается вопрос о реальности спиритических и т. п. явлений; существенен лишь бесспорный *психический факт* — тот именно, что существуют спириты, существуют люди, верующие в чудеса, существуют оккультисты и поклонники демонологии [Флоренский 1994, 44].

Спустя несколько лет в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) Флоренский продолжает развивать те же идеи. Говоря об истоках платонизма, он отказывается проследить филиацию идей. Он задается вопросом: из каких данных сознания возникает платонизм? И неожиданно отвечает: из магии и оккультизма. Казалось бы, совершенно невероятно. Но Флоренский поясняет:

Не думайте, что я хочу говорить вам о чертях и ведьмах. Меня как историка вопрос об их реальности нисколько не касается. Пусть нет леших и русалок; — но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров; — но есть вера в нее. Как мне, так и вам дан факт — миро-ощущение и миро-воззрение мага [Флоренский 2000, 147].

Иными словами, основополагающим в каждом историко-религиозном исследовании должен быть не эмпирический факт, а факт сознания. Эту мысль разделяли В. И. Иванов, Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов. К. М. Антонов видит ее выражение в стихах поэта-символиста Николая Минского: «*И жажда жгучая святынь,*

1. См. подробнее: [Трубецкой, 46].

которых нет»². Эта жажда того, чего нет, конституирует религиозное сознание, порождает мифы и религиозные культы.

Мне кажется, что автор, пытаясь в феноменологическом ключе интерпретировать русских философов, производит неоправданное сближение радикально различных позиций. Например, С. Н. Трубецкой пишет: «Приняв веру Христову за несомненный факт, научная мысль может стремиться к тому, чтобы выяснить ее содержание» [Трубецкой, 407]. К. М. Антонов дает весьма вольную интерпретацию этой мысли, заявляя, что понять содержание веры — значит понять «структуру переживаний и соответствующих им объектов, без вынесения суждения о реальности последних» (курсив мой. — Т. П.) (ч. 2, с. 215). Мне трудно согласиться с тем, что это адекватная интерпретация С. Н. Трубецкого. Более того, это не адекватно даже по отношению к вышеупомянутому поэту. Минский не воздерживается от суждения, он выносит суждение о реальности «религиозных объектов», заявляя, что таких объектов нет. «Святыни, которых нет», «конституируют религиозное сознание» и «порождают миф (легенду) и культ» (ч. 2, с. 217). Это утверждение похоже на какой-то вариант постметафизического мышления; но трудно найти серьезного русского мыслителя, который бы с ним согласился. Думаю, лучше было бы сказать, что некоторые поэты, редкие мыслители и многие обыватели считают несуществующими святыни, которых они жаждут, и не уверены в существовании реальности, выходящей за пределы того, что можно понюхать или пощупать.

Автор сопоставляет идеи Р. Отто, основателя феноменологии религии, и идеи, представленные в «Философии культа» о. Павла Флоренского, и находит в них «поразительное сходство». Интересно, что основная книга Р. Отто «Священное» была опубликована в 1917 г., а «Философия культа» Флоренского возникла из курса лекций, прочитанных в 1918 г. Как справедливо отмечает автор, «заимствование или прямое влияние Отто на Флоренского, по условиям военного и революционного времени, практически исключается» (ч. 2, с. 218).

Немецкий феноменолог и русский богослов похожи, заявляет автор, поскольку оба принадлежат «довольно широкому интеллектуальному движению, характерному для первой половины XX века» (ч. 2, с. 219). Их объединяет критика рационализма

2. Из стихотворения Н. М. Минского «Как сон, пройдут дела и помыслы людей» (1887).

и морализации в богословии. Оба они вину за смешение «священного» и «доброе» возлагают на Канта. Рационализацию религии оба рассматривают как ее ослабление и вытеснение, религия становится плоской, теряет смысл сама по себе; смысл религии объективируется в мифе (ч. 2, с. 220). Из критики рационализма в богословии оба мыслителя приходят к заключению, что необходимым условием понимания культа является «опыт культа» (П. Флоренский) или опыт «вчувствования», сильной «религиозной возбужденности» (Р. Отто).

Желание автора увидеть «поразительное сходство» для меня очевидно, но гораздо менее очевидно, что «опыт культа» у свящ. Павла Флоренского исчерпывается «опытом вчувствования» или «религиозной возбужденности» Р. Отто.

Антонов описывает множество пунктов совпадения и пересечения интересов отечественных мыслителей и их зарубежных коллег. Независимо от того, готов ли ты согласиться с предлагаемой интерпретацией или возникает желание ее оспорить, собранные факты интересны и открывают новый ракурс рассмотрения особенностей развития русской философии.

Книга интересна проблемами, которые она поднимает. В ней дан блестящий анализ условий, в которых шел процесс становления русской философии, изначально возникающее противостояние светского и духовного образования, языка литературы и философии, с одной стороны, и церковных проповедей и богословских трактатов, с другой. Эта часть работы К. М. Антонова так убедительна, что, думаю, она войдет во все последующие курсы истории русской философии.

Однако должна признать, что у меня возник сложный комплекс принятия и непринятия идей автора. Заканчивая краткий обзор содержания книги, хочу выделить некоторые исходные установки, определяющие его подход к предмету рассмотрения, которые вызывают у меня сомнения.

Интерпретация русской философии как части европейской традиции

К. М. Антонов исходит из того, что русская философия «представляет собой одну из национальных философских традиций в рамках европейской философской традиции как целого» (ч. 2, с. 203). Русская философия типологически ничем от европейской не отличается. Русская философия, конечно, оригинальна; но это «ори-

гинальность вида в рамках рода» (ч. 1, с. 40), а в качестве рода выступает в данном случае европейская философская традиция.

Автор выделяет в концепциях русских мыслителей один аспект — философию религии в том понимании, которое она приобрела, став академической дисциплиной. Чтобы опознать зачатки этой дисциплины в работах русских авторов XIX в., нужно заранее иметь в виду то целое, в которое она сейчас превратилась. Антонов смотрит на русскую философию с позиций западной философии религии и, естественно, сам конструирует объект исследования. Он ищет в русской философии концепцию философии религии и находит ее. На мой взгляд, при этом происходит значительная вестернизация и модернизация концепций русских мыслителей.

Взгляд исследователя ориентирован на фиксацию сходств, и потому различия философских традиций остаются в тени. Наличие «национальных особенностей», конечно, признается, но не они находятся в центре внимания. Это не упрек автору. Он аргументированно и интересно отстаивает свои позиции. Книга — филигранная работа мастера. Я просто хочу напомнить о том, что каждая позиция, открывая одну перспективу, закрывает другую. При чтении книги встает наш «вечный» вопрос: Европа ли Россия? Есть ли Россия только окраина западной цивилизации, поздно к ней присоединившаяся и пытающаяся наверстать упущенные этапы развития? Или все-таки есть (или по меньшей мере была) некая Евразия, которая большую часть своей истории развивалась на собственных основаниях и в той или иной мере сформировала особый культурно-исторический тип? В начале XX в. В. В. Розанов называл почвенников «кучкой гонимых». За прошедшее столетие произошли многие изменения. Наш глобализирующийся мир порождает глобализованное самосознание. Сейчас быть почвенниками стало еще труднее, почва наша выветривается и засыхает; ее покрывает асфальт всеобщего и универсального.

Секуляризация, десекуляризация и постсекулярное

Вся история возникновения и развития русской философии рассматривается К. М. Антоновым как результат сложного взаимодействия секуляризационных и контр-секуляризационных процессов. Русская философия — «дитя секуляризации» (ч. 2, с. 316). Она возникает как реакция на секулярность, и ее можно рассматривать как ранний постсекулярный проект. Чтобы адекватно

понять эти утверждения, надо иметь в виду, что К. М. Антонов предлагает весьма своеобразную интерпретацию этих понятий.

В последней главе он дает краткий обзор основных вариантов понимания секулярного, как они сформировались в ходе дискуссии о секулярном и постсекулярном, длящейся уже более полувека. Он признает, что «все они эксплицитно или имплицитно предлагают некоторый новый метанарратив, в рамках которого сакральный порядок Средних веков сменяется секулярным порядком Нового времени, а тот в свою очередь приходящим ему на смену постсекулярным» (ч. 2, с. 328). При таком понимании и секулярное и постсекулярное выступают как особые исторические эпохи. «Было время, когда... секулярного не существовало», — так звучит знаменитый тезис Дж. Милбанка [*Милбанк*, 33], определяющий историчность секуляризационных процессов. По мнению Ю. Хабермаса, секуляризация имеет не только временные, но и географические пределы; процессы секуляризации характерны только для стран европейской традиции (если она понимается не географически, а культурно-исторически). Были страны, в которых никогда не было секуляризации и, по всей вероятности, уже не будет.

Антонов значительно расширяет понятие секуляризации. Он считает, что нет однозначного соответствия между секуляризацией и культурой Нового времени. Утверждение Милбанка является «ложной идеализацией» (ч. 2, с. 349), секуляризация была всегда, и в Средние века тоже. Ссылаясь на В. С. Соловьева, он утверждает, что в работе «О законе общеисторического развития» Соловьев представляет общечеловеческую историю в целом на большей части своего протяжения как процесс секуляризации (ч. 2, с. 331). С этим трудно согласиться. Насколько я знаю, Соловьев называет секулярной только новоевропейскую цивилизацию. В упомянутой работе он не только не использует термин секуляризация, но и вообще пишет о другом; он пишет об этапах развития общечеловеческого организма, о том, как первоначальная целостность, нерасчлененность, характеризующая начальную фазу, сменяется постепенным обособлением и выделением различных видов деятельности и соответствующих им социальных институтов. Это всеобщее разделение и противоборство понимается как необходимый этап развития, предполагающий последующее возвращение к единству на новом уровне. Первое общественное разделение, которое описывает Соловьев, — отделение христианской церкви от государства. Можно ли назвать этот процесс секуля-

ризацией? В обычном словоупотреблении секуляризация — это освобождение различных социальных институтов и жизненных практик из-под власти церкви. Можно ли один и тот же термин использовать для обозначения двух разнонаправленных процессов? В одном случае речь идет об освобождении от власти церкви; в другом — об освобождении церкви от власти государства. С некоторым даже пафосом Антонов говорит о том, что именно христианская церковь начала процесс секуляризации, радикально отделив «сакральное» от «мирского». Может быть, это первое разделение еще можно как-то назвать «секуляризацией», скорее «секуляризацией наоборот», но второе разделение, которое описывает Соловьев, было выделением земства из государства, т. е. произошло внутри «мира».

Если вторую фазу описанного В. С. Соловьевым процесса развития всю целиком назвать секуляризацией, то секуляризация окажется универсальным явлением, встречающимся везде и всегда. Любое самоопределение — человека, институции, вида деятельности, отдельной науки — может быть названо секуляризацией. Вопреки определению Дж. Милбанка, придется сказать, что не было времени, когда не было секулярного. Для описания какой реальности нужно это понятие, если считать, что секулярное было везде и всегда? И что такое «постсекулярное»? Оба эти понятия должны приобрести совершенно новое значение. Большинство исследователей считают «секулярное» и «постсекулярное» характеристиками исторических эпох или социо-культурных тенденций. Антонов с этим не согласен.

Судя по употреблению, понятие секулярного у него приближается по значению к мирскому; а процесс десекуляризации выступает как переход от мирской культуры, от религиозной индифферентности, из сферы “*man*” (Хайдеггер), «пыли» (Розанов) — к вере.

Если бы предложенный анализ ситуации религиозного обращения ограничивался уровнем индивидуального опыта, можно было бы сказать, что речь идет об истории каждого неопита. Человек, переживший религиозный опыт, начинает воспринимать мир как обмирщенный. До религиозного опыта он принимал мир как нормальный, привычный, обжитой, единственно возможный, а после религиозного опыта мир воспринимается как не-истинный, не-должный, как мир, из которого нужно выйти. С другой стороны, мы все хорошо знаем, что каждый неопит, едва войдя в церковь, остро воспринимает ее недостатки и готов к решительным преобразованиям. Каждый неопит решительно

борется на два фронта — против секулярного, обмирщенного мира и против церкви, не соответствующей уровню, представляющемуся ему должным.

Понятно, что К. М. Антонов имеет в виду не индивидуальный уровень, а общекультурный, скорее всего то, что Р. О. Сафронов описывает как макроуровень или уровень государственных образований (ч. 2, с. 322). Приходится предположить, что он исходит из некой типичной ситуации, когда существует господствующая церковь, постепенно теряющая авторитет и доверие.

Религиозная философия, не только русская, но и всякая другая, по мнению нашего автора, «снова и снова рождается из столкновения религиозного переживания и ощущения обмирщенности, обмирщенности не только мира, но и самой религии» (ч. 2, с. 316); философам приходится искать «сакральное в мирском и мирское в сакральном» (ч. 2, с. 316).

Почти каждое слово здесь вызывает у меня сомнение. Что значит «снова и снова рождается»? Идет ли речь о цивилизационном цикле, в котором раньше или позже происходит крушение кумиров? Или о том, что «столкновение религиозного переживания» с ощущением «обмирщенности мира и религии» — постоянно длящийся процесс, совершающийся внутри цивилизационного цикла, а не только в его заключительной фазе? Тождественна ли секуляризация обмирщению?

Мне здесь видится какая-то странная недоговоренность. Говорить о секуляризации как обмирщению мира можно только в том случае, если когда-либо мир воспринимался как сакральный. Как соединить два утверждения: 1) не было времени, когда секуляризации не было, и 2) было время, когда секулярный мир был пропитан сакральными смыслами?

И как в этой связи понимать постсекулярное? Как возможно «после» по отношению в тому, что было и есть всегда? Описывая самые известные концепции постсекулярного, Антонов не оспаривает, но и не принимает ни одну из них. По его мнению, постсекулярное — не столько эпоха или историческая тенденция, сколько состояние сознания, «прежде всего христианского, — сознания, уяснившего одновременную абсолютную ценность... религиозного отношения, рациональности и свободы» (ч. 2, с. 352).

Книга посвящена русской религиозной философии, но в ней проступают контуры того, что можно назвать «новой картиной религиозной истории» (ч. 2, с. 316). Опорными столпами ее являются понятия секуляризации, десекуляризации и постсекулярно-

го. Однако судить об этой «новой картине» невозможно без более четкого определения этих исходных понятий.

Термин «богословие мирян» и задачи современного богословия

Правомерно ли выражение «богословие мирян»? Яркое и, кажется, бросающее свет на многие проблемы русской мысли, не вводит ли оно в заблуждение?³ Впервые этот термин употребил прот. Павел Хондзинский в книге «Церковь не академия». В книге Антонова это понятие стало одним из ключевых для объяснения особенностей возникновения и развития русской философии.

Стремилась ли русские философы к созданию нового богословия и претендовали ли они на это? Почти у каждого от Чаадаева до Бердяева можно найти утверждение, что он не богослов, а свободный философ. Имеем ли мы право пренебрегать их четко выраженной позицией? Можем ли считать, что они отказываются отождествлять себя лишь со «школьным богословием» и желают создать свое, новое? Неужели все наши философы не понимали различия между философским и богословским типом мышления, не понимали, что философия и богословие обладают «различными источниками, критериями рациональности, истинности и обоснованности» (ч. 1, с. 39), т. е. не понимали всего того, что хорошо известно нашему автору?

Может быть, к кругу русских мыслителей принадлежали и такие, в богословской компетентности которых можно усомниться. Но если не доверять им всем, то стоит ли из-за них копыя ломать? Например, в отношении С.Л. Франка такое сомнение едва ли уместно. Франк много писал о различии путей философии и богословия, религиозного опыта и мистического опыта абсолюта. Он утверждал, что «философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело абсолютно невозможное» [Франк, 162].

Русские философы, несомненно, занимались богословскими вопросами, но с позиций философии, используя философские методы. Придание их трудам статуса богословия влечет за собой серьезные последствия.

3. Автор не рассматривает специально богословские работы русских мыслителей; так, напр., богословские статьи А. С. Хомякова и книги о Сергия Булгакова, написанные после «Света Невечернего»,

намеренно остаются вне поля внимания. Его интересует только богословие, рождающееся в лоне философии.

«Богословие мирян» встраивается автором в ряд различных «горизонтов» богословствования. Он выделяет святоотеческое, монашеское, академическое и светское богословие. На каком основании? Ведь не по одежде же и не по социальному статусу его создателей. Он считает, что необходим «интеллектуально честный синтез» этих различных «горизонтов» (ч. 1, с. 10), и открыт к «весьма нетривиальным богословским следствиям» размышлений светских философов (ч. 1, с. 8). Синтез должен проходить при постоянном соотнесении идей отечественных мыслителей «с достижениями инославных богословских традиций» и современными философскими концепциями (ч. 1, с. 10).

Возникновение «богословия мирян» через противостояние профессиональному богословию духовных академий характерно, по мнению Антонова, не только для русской религиозной философии; в конце XVIII — начале XIX в. аналогичная ситуация имела место в рамках немецкой классической философии; в XX в. подобные процессы происходили также внутри католического модернизма, неотомизма и ряда течений протестантской теологии (ч. 1, с. 35). Это «заставляет предположить стоящую за этим сценарием общую логику развития культуры и мысли» (ч. 1, с. 15). Как мы видели, «описание этой ситуации составляет один из стержневых сюжетов книги» (ч. 1, с. 15).

Однако автор считает, что не нужно считать такую ситуацию нормативной. «Скорее логика, стоящая за ней, — это логика кризиса культуры, возникающая из сложного взаимодействия секуляризационных и контрсекуляризационных тенденций» (ч. 1, с. 15, прим. 3). Резкое противостояние богословия мирян и духовно-академического богословия часто может стимулировать появление новых идей и концепций; но, если это противостояние не преодолевается, оно приводит «к разрушительным последствиям с точки зрения церковной жизни и культуры в целом» (ч. 1, с. 9). Противостояния различных способов богословствования «в нормально развивающейся культуре... должны сниматься» (ч. 1, с. 9). Конфликт между богословием мирян и богословием академий бывает полезен для рождения новых идей и подходов, но, закрепляясь, он негативно влияет на церковную жизнь и культуру в целом (см. ч. 1, с. 9, 15, 21).

Ситуацию XIX–XX вв. Антонов описывает как кризисную; конфликт между светским и «профессиональным» богословием должен был быть преодолен. Попробуем с позиций, описанных Антоновым, посмотреть на современную ситуацию.

За прошедшие 100–150 лет многое изменилось. Как того желал Пушкин, священники «сбрили бороды» (не всегда буквально, но, несомненно, фигурально) и стали вхожи в «хорошее общество» [Пушкин 1836, 309]. Нет былого напряжения между университетом и духовной академией. В университетах появляются богословские факультеты; богословие (теология) признано академической дисциплиной. Духовные академии смогли воспринять критику их «цехового» богословия, развитую светскими учеными. Под влиянием «светского богословия» происходит модернизация богословского языка и пересмотр таких понятий как вера, догмат, молитва; по-новому ставятся вопросы об отношениях между верой и разумом, между религией и культурой, между церковью и обществом. Возникла новая институциональная форма — богословский университет, где, как и в столичных духовных академиях, «новое» богословие побеждает, «старое» объявляется фундаментализмом.

Насколько это хорошо для богословия? Не вызовет ли дальнейшее развитие этой тенденции подмену богословия философией религии? Как в целом это может повлиять на духовное состояние Русской православной церкви? Вот вопросы, выходящие за рамки книги, но возникающие после ее прочтения.

*Т. Н. Панченко,
канд. филос. наук*

Литература

1. *Герцен* = Герцен А. Былое и думы. М. : Художественная литература, 1969. 926 с.
2. *Карамзин* = Карамзин Н. М. О любви к отечеству и народной гордости // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М.; Л. : Художественная литература, 1964. С. 280–287.
3. *Милбанк* = Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54.
4. *Пушкин 1831* = Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву, 6 июля 1831 г. // Он же. Собрание сочинений : В 10 т. Т. 10 : Письма 1831–1837. М. : ГИХЛ, 1962. С. 47–49.
5. *Пушкин 1836* = Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Он же. Собрание сочинений : В 10 т. Т. 10 : Письма 1831–1837. М. : ГИХЛ, 1962. С. 307–310.
6. *Соловьев 1988* = Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 3–138.

7. *Соловьев 1989* = Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Правда, 1989. С. 3–172.
8. *Трубецкой* = Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Он же. Сочинения. М. : Мысль, 1994. С. 43–480.
9. *Филарет* = Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов : В 4 т. Т. 4. М. : Синод. тип., 1886. 629 с.
10. *Флоренский 1994* = Флоренский Павел, прот. О суеверии и чуде // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 44–69.
11. *Флоренский 2000* = Флоренский Павел, свящ. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М. : Мысль, 2000. С. 145–168.
12. *Франк* = Франк С. Л. О невозможности философии. Письмо к другу. 13–14 августа 1944 г. // Вестник РХД. 1977. № 121. С. 162–170.
13. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия» : Русское внеакадемическое богословие XIX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

References

1. Florensky Pavel, archpriest (1994). “About superstition and miracle”, in *Ibid. Sochineniia* [Works] : In 4 v., v. 1, Moscow : Mysl', pp. 44–69 (in Russian).
2. Florensky Pavel, archpriest (2000). “Universal Human Roots of Idealism”, in *Idem. Sochineniia* [Works] : In 4 v., v. 3, pt. 2., Moscow : Mysl', pp. 145–168 (in Russian).
3. Frank S. L. (1977). “About the impossibility of philosophy. Letter to a friend. August 13–14, 1944”. *Vestnik RKhD*, 1977, n. 121, pp. 162–170 (in Russian).
4. Gertsen A. (1969). *Byloe i dumy* [My past and thoughts]. Moscow : Khudozhestvennaia literature (in Russian).
5. Karamzin N. M. (1964). “About love for homeland and national pride”, in *Idem. Izbrannye sochineniya* [Selected works] : In 2 v., v. 2, Moscow; Leningrad : Khudozhestvennaia literatura, pp. 280–287 (in Russian).
6. Khondzinskii Pavel, archpriest (2016). «*Tserkov' ne est' akademiia*» : *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [“Church is not an Academy”: Russian non-academic theology of the 19th century]. Moscow : PSTGU Publ. (in Russian).
7. Milbank D. (2008). “Political theology and the new science of politics”. *Logos*, 2008, n. 4, pp. 33–54 (in Russian).
8. Philaret (Drozдов), metropolitan (1886). *Sobranie mnenii i otzyvov* [Collection of opinions and feedback] : In 4 v., v. 4. Moscow : Sinodal'naia tip. (in Russian).

9. Pushkin A. S. (1962). "Letter to P. Ya. Chaadaev, July 6, 1831", Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected Works] : In 10 v., v. 10 : Letters 1831–1837, Moscow : GIKhL, pp. 47–49 (in Russian).
10. Pushkin A. S. (1962). "Letter to P. Ya. Chaadaev, October 19, 1836", Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected Works] : In 10 v., v. 10 : Letters 1831–1837, Moscow : GIKhL, pp. 307–310 (in Russian).
11. Solov'ev V. S. (1988). "The Crisis of Western Philosophy", in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 2, Moscow : Mysl', pp. 31–138 (in Russian).
12. Solov'ev V. S. (1989). "Readings about God-manhood", in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 2, Moscow : Pravda, pp. 3–172 (in Russian).
13. Trubetskoi S. N. (1994). "The doctrine of the Logos in its history", in Idem. *Sochineniia* [Works], Moscow : Mysl', pp. 43–480 (in Russian).

Панченко Т. Н. Богословие духовных академий и богословие мирян? : Рецензия на книгу: Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 606 с. Ч. 2. 368 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 249–270.