

БЕСЕДЫ

УДК 2-1, 2-42

Новая интерпретация истории русской религиозной мысли: философия религии как значимый аспект религиозной философии**К. М. Антонов¹, А. И. Кырлежев²*¹ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российская Федерация, 115184, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., 4² Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул., 4/2

Для цитирования: Антонов К. М., Кырлежев А. И. Новая интерпретация истории русской религиозной мысли: философия религии как значимый аспект религиозной философии // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 368–383.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.211>

В конце 2019 г. вышла в свет монументальная монография доктора философских наук Константина Михайловича Антонова, заведующего кафедрой философии и религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета ««Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.», в которой прослеживается тема философии религии в русской религиозной мысли XIX–XX вв. Вниманию читателей предлагается беседа члена редколлегии журнала «Вопросы теологии» Александра Кырлежева с автором монографии. Обсуждается феномен религиозной фи-

* Беседа Александра Кырлежева с Константином Антоновым о книге: Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. Ч. 1–2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 978 с. — Подробнее о содержании книги и ее героях см. в интервью с автором: Большой разговор о русской философии с проф. К. М. Антоновым // Сайт Свято-Тихоновского богословского института. URL: http://www.pstbi.ru/news/show/843-intervu_antonov_book_2020?fbclid=IwAR3cpO8uk_uZ-9FkS7Ll7jjz5ynrbaBn23xgdsdseZRcI6D4tsqMkRIjqA7I (дата обращения: 10.06.2020).

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2020
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

лософии как особого типа мышления, возникающего в секулярной культуре Нового времени и имеющего универсальный характер; в рамках русской традиции выявляется «единое поле философии религии», включающее теологию, науку о религии, секуляристскую критику религии и собственно религиозную философию. Акцентируется внимание на новизне исследовательского подхода автора монографии, который впервые сделал предметом рассмотрения философию религии русских религиозных мыслителей XIX–XX вв., испытывавших влияние немецкой классической философии и культуры романтизма. Герои книги осуществляют философскую рефлексию в условиях ухода от религии и последующего религиозного обращения, что определяет специфику их мысли, направленной как на критику традиционного богословия, так и на формулирование собственных богословских идей. Обсуждаются субъективизм русских мыслителей, их попытки онтологизации религиозного переживания, а также их взгляды на организованную религию, устоявшиеся религиозные практики и иные религиозные традиции. В заключение проводятся параллели между спецификой русской религиозной мысли и новейшими постсекулярными тенденциями в интеллектуальной и общественной сферах. Обнаруживается актуальность русской традиции мышления о религии для осмысления современных религиозно-общественных процессов и православного богословия в целом.

Ключевые слова: русская религиозная мысль, религиозная философия, философия религии, православное богословие, религиозное обращение, светская культура, секуляризация, десекуляризация.

Александр Кырлежев: *Ваша книга объемом почти в тысячу страниц представляет собой грандиозную панораму русской мысли в определенном ракурсе. «Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.» — таков подзаголовок книги, который указывает на сложный подход, потому что здесь и философия, и богословие, да еще и в более широком контексте так называемой русской религиозной мысли. Это книга написана в жанре истории идей?*

Константин Антонов: *Истории философии. Я всегда думал, что занимаюсь историей философии в том смысле, в каком ее практикуют на философском факультете, в то время как история идей, как мне кажется, находится скорее в ведении историков. В методологическом отношении для меня ориентирами были, пожалуй, Зеньковский и Ясперс.*

А. К. *Так все-таки религиозная философия или философия религии?*

К. А. *Про русскую религиозную философию люди говорят с незапамятных времен. Но с тех же незапамятных времен практически никто не задавался вопросом о том, что такое религиозная философия как некоторый феномен культуры. Всякая ли философия, в которой речь идет о Боге, должна считаться религиозной философией? Или мы можем задать какие-то понятийные рамки и дать какое-то терминологическое определение этой штуке? Отличив ее от каких-то других форм. Мне хотелось сделать именно это.*

А. К. *Уйти от размытого понимания религиозной философии и вернуться к более строгой философии религии?*

К. А. Не совсем так. Скорее, уйти от неопределенности понятия религиозной философии, потому что такая неопределенность очень вредна для исследователей русской философии, но уйти, используя дисциплинарное вычленение философии религии в качестве инструмента. Такая неопределенность очень вредит репутации этой философской традиции и в философских кругах, и у широкой публики.

А. К. Почему?

К. А. Потому что возникает такая оппозиция. Одни говорят: о, великая русская религиозная философия! она духовная, возвышенная, пророческая и т. д. Другие же говорят: это вообще не философия, а литература, публицистика, не имеющие отношения к философии. Мне хотелось пройти между Сциллой и Харибдой и показать, что это все-таки философия, но сложившаяся в определенных исторических условиях, в определенной культурной ситуации, причем такой, которая характерна не только для России. На мой взгляд, это универсальный феномен.

А. К. А где параллели?

К. А. Например, можно говорить о французской религиозной философии (М. Блондель, Ш. Пеги, Л. Блуа, Г. Марсель и многие другие), немецкой (Шеллинг, Краузе, Баадер и др.), индийской (от Рам Мохан Роя до Ауробиндо), еврейской (поздний Г. Коген, М. Бубер, Ф. Розенцвайг). Возникновение такого типа мышления требует некоторых условий. Во-первых, это должна быть ситуация секуляризованной культуры, т. е. культуры, распавшейся на отдельные регионы, где религиозность ослаблена, где религия стала в значительной степени частным делом и т. д. Во-вторых, в этой ситуации должна быть рядом сильная, живая религиозная традиция. И в-третьих, должен возникнуть феномен религиозного обращения, отхода от традиции и возвращения к традиции, т. е. обращения, которое в самой традиции, ее собственными средствами, не может быть осмыслено. И тогда люди, переживающие такую жизненную ситуацию, начинают создавать собственный дискурс. Как люди секулярной культуры они извне смотрят на религиозную традицию, куда пытаются вернуться, не видят там средств для того, чтобы осмыслить то, что с ними произошло, и начинают сами создавать нужные средства, естественно параллельно критикуя эту традицию, но все-таки их конечная цель — вернуться в нее.

А. К. Но они это делают философскими средствами, поэтому вы и называете это философией религии?

К. А. Во-первых, они это делают философскими средствами. Но, во-вторых, сама ситуация такова, что располагает именно к философскому осмыслению, т. е. осмыслению беспредпосылочному, стремящемуся к предельному обоснованию. В подобной ситуации получается совсем не то, что Хайдеггер, говоря о христианской философии, называл «деревянным железом». Я стремился показать, что здесь этого противоречия между «религиозностью» и стремлением к беспредпосылочности не возникает. Русские мыслители не предпосылают религию, Бога своей философии. Они пытаются осмыслить свой опыт в ситуации полной мировоззренче-

ской неопределенности. И возникает очень специфический тип мышления, становление которого я и пытаюсь проследить.

Почему инструментом оказывается философия религии, понимаемая как стандартный раздел философской систематики Нового времени? Парадоксальным следствием неопределенного представления о религиозной философии является то, что до сих пор почему-то никто не попытался понять, что думали русские религиозные философы о религии, как они ее концептуализировали, какую рефлексию относительно религии они осуществляли. Иначе говоря, их теории религии почему-то до сих пор никто не рассматривал. Считалось, что они просто вдохновляются некими религиозными идеями. А мне кажется, что религия для них была едва ли не первоочередным предметом рефлексии — именно потому, что они пережили этот опыт ухода и возвращения, но у них не было готовых средств для того, чтобы его осознать. И они начинают изобретать средства для осмысления своего опыта. Поэтому реконструировать их мышление лучше всего можно исходя именно из такой перспективы.

А. К. Но вы же могли просто переосмыслить традиционный концепт религиозной философии и вложить в него новый смысл? Или этого нельзя сделать, потому что это тянет к «деревянному железу»?

К. А. Отчасти тянет. Но я постарался от этого уйти, именно переосмыслив традиционный концепт. И надо было еще показать, как работает такое переосмысление, и здесь перспектива философии религии оказывается оптимальной. К тому же рассматриваемые мною русские мыслители занимались не только религией, но и теорией познания, онтологией, философией истории... Я просто выбрал некоторый фокус, потому что не имел претензии стать вторым Зеньковским и написать всеобъемлющую историю русской философии. Сейчас, мне кажется, это нереально, потому что материала на порядок больше, чем было у Зеньковского. Так что пока мы можем лишь выбирать отдельные ракурсы.

А. К. Ваш ракурс действительно новый. Очень интересна глава о Бердяеве, который представляет собой классический образец такого почти публицистического мышления. Но вы показываете у него и другое, как и у более ранних авторов.

Вопрос о соотношении философии религии с богословием. В своем пространном методологическом введении вы обозначаете отличие философии религии от других, близких дисциплинарных областей в рамках некоего «единого поля философии религии»: теология, наука о религии, секуляристская критика религии, религиозная философия. Не могли бы вы прокомментировать это место.

К. А. Это схема, которая начинается с обыденного религиозного сознания. В определенный момент обыденное религиозное сознание не может оставаться обыденным и начинает рефлексировать, и базовым уровнем рефлексии является теология в рамках религиозной традиции. Базовым, но недостаточным. Над теологией надстраивается философия; это может

быть очень мощная философия — как, например, в европейской схоластике.

А. К. Скорее не надстраивается, а, наоборот...

К. А. Да, теология приспосабливает философию для своих нужд, использует ее. То же самое происходило и у нас в духовных академиях. Зеньковский прямо сопоставляет средневековую схоластику и нашу духовно-академическую философию. Там тоже есть определенная философия религии, но она вырастает из других потребностей — из апологетики, философской систематики. Но я пишу не об этом.

Дальше происходит некоторое отчуждение. Как только какая-то рефлексивная практика становится систематической, постоянной, она начинает отчуждаться от своего предмета — религии. Возникает дистанция. Отсюда критика схоластики (это было ругательным словом), потому что есть разрыв между тем, что говорят богословы и философы, и тем, что переживает человек в церкви, в молитве и т. д. Чего-то не хватает. Начинают возникать новые рефлексивные практики, которые проходят приблизительно тот же цикл. Здесь возникает наука о религии, которая тоже сопровождается философской рефлексией, а также возникает секуляристская и атеистическая критика религии, которая тоже имеет философский характер и, соответственно, свою философию религии.

Моя мысль состоит в том, что в тот момент, когда напряжение между этой системой рефлексивных практик и религиозной жизнью становится максимальным и когда мы имеем, с одной стороны, религиозную жизнь, с другой стороны, жизнь секулярную, светскую и, с третьей стороны, систему отчужденных рефлексивных практик, — вот здесь, когда в такой ситуации происходит религиозное обращение, возникает феномен религиозной философии как попытки снять это отчуждение. Поэтому религиозная философия частично включает в себя аргументацию критики религии (и в то же время полемизирует с ней), частично опирается на науку о религии (и частично ее критикует), а также вступает в довольно жесткие конкурентные отношения с традиционной теологией. Все вместе они образуют полемическое поле, конституирующее философию религии как дисциплину.

Конкуренция с традиционной теологией ведет к тому, что в самой этой религиозной мысли возникает собственное богословие: критикуя традиционное богословие, рассматриваемые мною мыслители начинают рассуждать на богословские темы. Но это богословие вырастает из их понимания религии. Отсюда связка: философия религии — философские проблемы богословия. Иначе говоря, философская теология здесь возникает из философии религии и начинает конкурировать с традиционным богословием. Так возникает идея «западного пленения православного богословия» и тому подобные концепты, критические оценки — во многом это риторические фигуры, которые легитимируют вот эту конкуренцию.

А. К. У вас в книге почти нет представителей духовно-академической традиции. Один Юркевич...

К. А. Да. Юркевич мне был важен как учитель Владимира Соловьева. Но и нельзя же было совсем не дать им голоса... Позднее появляется прот. Т. Буткевич как оппонент кн. С. Н. Трубецкого, ряд авторов — при описании дискуссии о догматическом развитии.

А. К. То есть внутри духовной школы описанных вами процессов не происходило в силу того, что там не возникало обозначенных вами проблем? Это должна быть другая история — философия религии в духовных школах?

К. А. Совершенно верно. Ограничения мои подразумеваются самим замыслом.

А. К. Все ваши герои — субъективисты. Говоря о философии религии у русских авторов, которые вне академии, вы фактически обнаруживаете, что все они по умолчанию находятся в классической современной парадигме: для них главное — религиозный опыт, душа и Бог, т. е. это совершенно субъективное пространство. Религия как прежде всего, так сказать, психологизм. Другого концептуального взгляда из философского пространства на религию как феномен нет. Это связано с культурной ситуацией? Это просто «эпоха модерна»?

К. А. Думаю, что да. Более конкретно — романтизм. Важная точка отсчета для становления этой традиции — рецепция в русской культуре, во-первых, традиций немецкой классики, а во-вторых, литературной и художественной культуры романтизма. В немецкой мысли такой сюжет уже был: Шеллинг и Гегель, а также Фихте и Шлейермахер — выпускники богословских факультетов, пережившие указанный цикл ухода и возвращения. Романтизм в 1820-е годы воспринимается у нас в России и дает кружок Любомудров, из которого выходят первые славянофилы, кружок Станкевича, из которого выходят главные западники... Также важна и литературная традиция — Жуковский, Пушкин... Именно этот очень специфический личностный опыт, специфическая для романтизма конструкция субъективности и начинают порождать те формы мысли, которые я рассматриваю.

А. К. И возникает именно такой тип философии религии, когда религия воспринимается прежде всего через субъективную, личностную оптику, в духе Шлейермахера, который породил так называемое либеральное богословие, позднее подвергшееся критике...

К. А. Конечно, это прежде всего религия как личностное переживание. Но поскольку это начинается на шаг дальше — Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, романтики уже прочитаны и освоены, — то здесь есть и рефлексия относительно всего этого. Конечно, все очень субъективистское... Но и в самой романтической культуре есть не только переживание — там есть и жажда, стремление уйти от психологии к онтологии, переписать психологию как некоторую онтологию, причем онтологию мистическую. Отсюда и критика романтизма, критика психологизма и критика либеральной теологии — у нас начиная с конца XIX в. Не в духовных академиях, а именно в традиции религиозной философии.

А. К. Где конкретно заметно это стремление к онтологии?

К. А. С одной стороны, это пафос интерессубъективности, который присутствует уже у Чаадаева; по-видимому, у него этот пафос заимствует Хомяков и нарекает «соборностью». Дальше — у всех... А с другой стороны, серьезные онтологические конструкции начинаются с Вл. Соловьева. Для рассматриваемых мною русских мыслителей всегда важна полемика на две стороны: с богословием и с атеистической критикой религии. В полемике с богословием, конечно, подчеркивается субъективистский, психологический момент, именно момент религиозного переживания, а в полемике с другой крайностью (с Бакуниным или Герценом) им важна онтология, т. е. важно подчеркнуть, что это переживание предполагает определенную онтологию. Но это не доказательства бытия Божия, а скорее попытка онтологизировать свидетельства опыта.

А. К. Но вот что интересно: в этой традиции при критическом отношении к теологической схоластике совершенно не проблематизируются организованные формы религии. Конечно, можно сказать, что все предприятие Хомякова — это позитивная критика, но не критика конкретных форм организации религиозной жизни; т. е. не рассматривается соотношение религиозного переживания и традиционных религиозных практик. Почему этого нет?

К. А. Рефлексия о церкви, о том, какой она должна быть, конечно, есть — у того же Хомякова и даже у Чаадаева. Идея традиции, интерессубъективной передачи идей, опыта и т. д. — есть. Это обостряется отчасти в связи с толстовской критикой. Лев Толстой здесь важен именно в этом плане. Его критика догматического богословия — прежде всего, конечно, критика экклезиологии, подрыв традиционной экклезиологии с ее пафосом иерархии. Одновременно это очень жесткая критика хомяковской экклезиологии с ее пафосом «народа», которую Толстой считает негодной, притом что собственного позитивного видения он практически не предлагает.

В свое время Соловьев довольно жестко отстаивал организационные формы церковной жизни, в том числе в полемике о догматическом развитии, и, может быть, отсюда его филокатолицизм. Если у Хомякова соборность без собора, то у Соловьева и, отчасти, у раннего Самарина институт собора очень важен, привязан к истории догматической мысли. Здесь выведение церкви как организованной религии из церкви как мистического организма противопоставляется и синодальному богословию, и хомяковской «соборности», и толстовскому анархизму.

А. К. Я имел в виду, что есть пафос критики того рационализма, который проявляется, скажем, в традиционной академической теологии, что романтический субъективизм сопротивляется современной рационализации. Но одна из форм современной рационализации — это бюрократизация (в веберовском смысле). Церковь превращается в такой же рациональный бюрократический институт — потом, уже на переломе веков, это будет темой критики синодального церковного управления. Вопрос не только

в том, как устроена академия, но и в том, как устроена эта церковно-бюрократическая машина. Но у ваших ранних авторов нет критики подобного организационного рационализма, бюрократизации. Они не хотят в этом разбираться? Ведь они приходят в православную церковь...

К. А. Для них преимущество православия в том, что эта машина не настолько формализована и бюрократизирована, как в католицизме. Критика синодального устройства, конечно, у них есть. Пример — Самарин, его классический текст, предисловие к собранию сочинений Хомякова. Там он многое договаривает за Хомяковым, конечно, но там это есть. Еще у него есть фрагмент об отношении церкви к свободе, где этот аспект проговаривается. Он перечисляет несколько базовых недоразумений и среди них то, что церковь всегда против свободы во всех отношениях... Критикуя этот взгляд как предрассудок (и тем самым выводя теологию из-под огня бакунинской критики), он тем не менее говорит, что мы сами виноваты в том, что он возник¹.

Позднее были люди совсем радикальные, как Мережковский, для которого существующая церковь — это не церковь, а правильная церковь — только в будущем, «третий завет», анархия, она же теократия, и т. д. Булгаков рефлексировал на эту тему: да, бюрократизация, но без структуры, без иерархии, которая организует прежде всего евхаристическую жизнь, нельзя²... Вопрос был в том, как соотносятся церковь как организация и церковь как «мистический организм» — этот вопрос обсуждается начиная с Соловьева и до поздних работ Франка.

А. К. *Интересно, что, по образу многих западных коллег, русские мыслители, которые занимаются именно философией религии, рассуждают о религии так, что христианство — ее последний и совершенный вид. Создается впечатление, что проблемы соотношения «религии» и «религий», отношения к великим нехристианским религиозным традициям у ваших героев не возникает. (Исключение здесь, наверное, Соловьев, а также, конечно, Толстой.) Они остаются в классической европейской парадигме: идут от религиозного переживания, естественной религии, через разные этапы религиозного развития к христианству как полноте религии как таковой. Но ведь с философской точки зрения саму религию нужно увидеть как универсальный феномен, ибо личный религиозный опыт присутствует в разных, больших и малых, религиозных традициях.*

К. А. Это характерно далеко не для всех. По следам Соловьева истории религии очень большое внимание уделяет С. Н. Трубецкой, за ним следует целый ряд авторов начала XX в. Кроме того, есть авторы, которые скорее маргинальны, но их концепции очень значимы. В начале XX в. возникает целый набор представлений об истории религии, и эти представления совсем не обязательно христоцентричны. Мережковский еще христоцентри-

¹ Самарин Ю. Ф. Об отношении Церкви к свободе // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. VI. М.: Изд. Д. Самарина, Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1883. С. 555–562.

² Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005. С. 289–315.

чен: несмотря на весь свой пафос, он принимает всю догматику и историю религии видит в христологической перспективе. У раннего Мейера, с его концепцией волн истории, пафос религиозный и пафос культурный сменяют друг друга в истории, и для него христианство — это эпизод, волна, за которой придет другая волна. Минский с его «религией будущего» — это уже совсем не христианство: есть базовая легенда, есть миф, имеющий множество форм, а христианство — одна из них.

А. К. Но это люди перелома веков. XIX в. — это христоцентризм в философии религии?

К. А. Да, конечно. Это не Ханс Кюнг. Но здесь важно подчеркнуть, что люди XIX в., по крайней мере, уходят от демонизации других религиозных традиций. Вслед за Гегелем и Шеллингом они их воспринимают как этапы становления Откровения в истории. Но все ведет ко Христу. Сама история христоцентрична.

А. К. Здесь как бы обратное движение по сравнению с духовно-академической логикой, когда все начинается с основного богословия, с апологетики, и внутри апологетики любые проявления религиозности — аргумент в пользу религии вообще, но в конечном счете все это приводит к тому, что возникает жесткая догматическая селекция религий и христианских конфессий.

К. А. Там, в духовно-академической сфере, жесткая оппозиция: естественная религия — позитивная религия. Естественная религия — это хорошо, но недостаточно. Начиная со святителя Иннокентия Херсонского это тематизируется и продолжается именно в таком ключе: во всех лекционных курсах есть специальный раздел о недостаточности естественной религии, над которой надстраивается позитивная религия, даваемая Откровением³. А здесь, в религиозной философии, снимается сама оппозиция: наоборот, христианство истолковывается как самая естественная (т. е. максимально соответствующая духовным запросам человека) религия из всех религий. Это во многом пафос Шлейермахера, что особенно хорошо видно у позднего Франка (в книге «С нами Бог»). Вместе с тем Откровение само по себе — естественная вещь: для Бога по определению естественно давать, а для человека естественно принимать. Потому что человек — открытая структура.

А. К. Поэтому неправильно было бы сказать, что тот самый личный, субъективный религиозный опыт, рефлексия над которым осуществляют русские мыслители, начиная с самых ранних, соответствует естественной религии?

К. А. Да, ибо сам опыт воспринимается как откровение. Поэтому Самарин говорит о личном откровении, которое предшествует всякому историческому откровению. Для него, если бы не было личного открове-

³ *Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. О религии вообще // Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. Сочинения. Т. VI. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1908. С. 3–77.*

ния, человек вообще не мог бы опознать историческое откровение — т. е. без этого личного опыта.

А. К. В процессе чтения вашей книги о русских религиозных мыслителях создается еще одно впечатление: их движение в сторону реальной религии и вхождение в нее происходит вне понимания конкретной сложности истории и современного бытования соответствующих религиозных практик. Самый характерный пример — «Философия культа» о. П. Флоренского. С одной стороны, это попытка преодоления субъективизма, это действительно философия культа, когда церковные таинства объясняются с помощью Платона и Канта — это сильно и убедительно для секулярного сознания. Но далее вся его аналитика конкретных литургических чинопоследований и соответствующих текстов — нечто противоположное, скажем, литургическому богословию о. А. Шмемана. Заметно отсутствие интереса к конкретной истории религиозных практик, в том числе аскетических, литургических... Ваши герои вообще с этой стороны не смотрели? А только с философской, о которой вы пишете?

К. А. Конечно, их вхождение в традицию было вхождением извне, возвращением после ухода, а уход, как правило, был в подростковом или юношеском возрасте (как у Булгакова, который в семинарии «понял, что Бога нет»). Даже если некоторые из них, как Флоренский, поступали в духовную академию и ее оканчивали, все равно определенная дистанция сохранялась. Их дискурс, конечно, был внешним, и то, что он стал возможным в академии, — во многом результат обратного влияния, следствие того, что в самой академической традиции критика со стороны светских авторов воспринималась и интериоризировалась. Именно тогда возникает то, что о. Павел Хондзинский называет «новым богословием»: Антоний Храповицкий, Сергей Страгородский и т. д.⁴ Во многом это рецепция славянофильства, Достоевского, в каких-то аспектах Соловьева, и уже благодаря этому возможен Флоренский. Даже его взгляд — взгляд внешнего человека. Этот момент действительно сохраняется. Но, может быть, именно в силу этого ему, этому «внешнему» взгляду, удастся увидеть и проблематизировать что-то, на что «инсайдеры» не обращают внимания просто потому, что для них очень многое является чем-то самим собой разумеющимся.

А. К. Да, у Флоренского есть культ, икона, иконостас, храм... Но получается так, как будто молитвословия из требника упали в требник прямо с неба, и он их разбирает без всякой исторической ретроспективы...

К. А. Здесь все сложнее. Наталья Ваганова выяснила, что в работах Флоренского есть значительные вкрапления незакавыченных цитат из работ искусствоведов и иконоведов того времени. Очевидно, он отдавал себе отчет в «ненаучности» своих идей и вставлял эти цитаты специаль-

⁴ Хондзинский П. В. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.

но — в предвидении возможной критики со стороны таких специалистов⁵. Конечно, Флоренский знал историю требника, но для него важнее были, с одной стороны, молитва как личное религиозное переживание, а с другой — заложенная в тот же требник, как бы подразумеваемая им религиозная онтология.

Сама критичность рассматриваемых мною в книге авторов в отношении богословской традиции обуславливала определенные границы: она подразумевала, что в сфере богословия у нас схоластика, в сфере организации — бюрократия, в сфере культа все заорганизовано и никто ничего не понимает, в сфере молитвенной практики — сплошной формализм... Соответственно, все дискурсивные формы синодальной эпохи выметаются, отвергаются... Но отвергается вместе с тем и то осмысленное, что там было, — например, традиция исторической литургики.

А. К. Скорее, игнорируется, поскольку именно у нас до революции в духовно-академической сфере была богатая традиция историко-литургических исследований.

К. А. Но именно это и позволяет увидеть и феномен культа, и феномен аскетике как будто в первый раз... Как раз аскетике они любили, многие питали к ней трогательное уважение, начиная с Киреевского, обращение которого заканчивается в Оптиной пустыни, и вплоть до кружка Новоселова. А Франк, например, уже в эмиграции, вступив в переписку с Бинсвангером, советовал тому читать «Добротолюбие», поскольку там есть много важного для психологии и психиатрии...

Это во многом связано с тем, что здесь, видимо, есть какая-то конгенитальность с романтизмом — углубление во внутреннюю жизнь, самоанализ, динамика внутренней жизни; православная аскетика на это хорошо ложилась. А систематическим штудиям эмпирического характера они не предавались, хотя нельзя сказать, что совсем не уделяли внимания исторической конкретике.

А. К. Совсем другой вопрос: какова, на ваш взгляд, актуальность той мысли, историю которой вы исследовали в вашей книге? Философия всегда находится в диахроническом диалоге, поэтому в философии нельзя, скажем, забыть Платона. А можно ли сегодня забыть Булгакова и Флоренского?

К. А. Нет.

А. К. Почему? В чем актуальность этой мысли сегодня — для церкви, для тех, кто приходит в церковь, для секулярного интеллектуального пространства?

К. А. Если вернуться к двум выше обозначенным позициям в отношении к русской религиозной философии: ее достоинства одновременно являются ее же недостатками. Это очень мешает пониманию того, что субъективность современного религиозного человека во многом консти-

⁵ Ваганова Н. А. Изображения икон Софии Премудрости Божией в книге о. Павла Флоренского «Стоп и утверждение истины»: источники и их современное состояние // Сб. трудов VIII научной конференции «Новгород и Новгородская земля. Искусство и реставрация». Великий Новгород, 2019. С. 37–54.

туирована тем дискурсом, тем языком, на котором говорили герои моей книги. Мы во многом ими, так сказать, «придуманы». Люди, обратившись к церкви в конце 1980-х — начале 1990-х или даже раньше... Даже те люди, которым все это очень не понравилось и которые это отбросили...

А. К. Как можно описать это влияние?

К. А. Апелляция к религиозному опыту, к переживанию — достаточно почитать митрополита Антония Сурожского да и многих других... Осмысление иконы, культура... Что-то дошло до нас через Париж и Крествуд⁶, но это все отростки рассматриваемой мною традиции, хотя они сами иногда пытаются это отрицать. Все это живет в поле, заданном этой мыслью... И она удивительно созвучна многому, что происходит в современной мировой богословской или философско-религиозной мысли. Взять ту же книгу Светланы Коначевой⁷: «слабая теология», спектральная герменевтика, опыт Бога как опыт невозможного... Нельзя здесь не вспомнить про Льва Шестова. Опыт Бога как опыт совершенно иного, непостижимого — нельзя не вспомнить книгу Франка «Непостижимое». Такого рода удивительные соответствия показывают, что эта мысль продолжается и ныне, хотя и в других формах.

А. К. И вступить с ней в диалог сегодня вполне уместно?

К. А. Постметафизическое мышление, конечно, там во многом предвосхищено. Не потому что они были гениальные самородки, а потому что они находились в контексте европейской мысли своего времени и реагировали на существовавшие интеллектуальные движения.

А. К. У вас в книге практически все ссылки — на современные публикации. Можно ли сказать, что в основном весь этот корпус текстов уже доступен в переизданиях?

К. А. С одной стороны, да. С другой стороны, я считаю, что сделанного недостаточно. Есть качественные издания, которые выходили как приложение к журналу «Вопросы философии», но мало академических полных собраний. Сейчас мы начали издание собрания сочинений С. Л. Франка, и мы понимаем, как меняется образ философа, когда ты просто выстраиваешь все (!) его сочинения, хотя бы опубликованные, в хронологическом порядке. И это должно быть сделано в отношении всех значимых авторов. Очень важна работа с архивом, которая позволяет увидеть, насколько одно с другим переплетено, как много открывается в переписке, в черновиках.

А. К. Здесь должно быть создано нечто подобное социологии философии Коллинза...

К. А. Да.

⁶ Имеются в виду Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже и Свято-Владимирская православная богословская семинария в Крествуде (США, штат Нью-Йорк). — *Примеч. ред.*

⁷ Коначева С. А. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: Изд. центр РГГУ, 2019. — См. также беседу с С. А. Коначевой в предыдущем номере (Вопросы теологии. 2020. № 1. С. 177–198).

А. К. Последний вопрос: взгляд на всю эту традицию через постсекулярную оптику, который вы обозначаете в одной из последних глав своей книги. Что это значит для вас?

К. А. Это похоже на то, что имеется в виду, когда речь идет о пост-метафизическом мышлении. Когда читаешь то, что пишут Узланер⁸ или Карпов⁹ о постсекулярном или о десекуляризации, видишь, что нечто подобное уже было в русской религиозно-философской традиции. Эта мысль уже была, но была по-другому выражена, в других условиях, без социологической детализации. Соловьев употреблял слово «секуляризация», но лишь два-три раза, случайным образом (например, в статье о «еврейском вопросе»), но историю он представлял себе именно так: есть период некоторой слитности и есть период дифференциации жизненных областей, и последний является периодом восстания против главенства религии в общей культурной системе; таков диагноз современности как эпохи религиозного упадка и приватизации религии. Но такое предсказание, не пророческое, и соответствующая логика мысли предполагают, что за антитезисом должен следовать синтез. Так же как у Гегеля, у которого тоже есть подобный ход мысли в философии религии, — там гениально продумано становление оппозиции религии и рациональности и затем снятие этой оппозиции. У Соловьева тоже не просто постулируется такой переход, а устанавливаются некие предпосылки, совершается мысленная пролонгация каких-то реальных тенденций современного развития. В результате эта идея становится самоосуществляющимся пророчеством.

Дальше она оказывается очень удобна для современного христианина того типа, о котором мы говорили: это образованный светский человек, переживающий религиозное обращение. Он вписывается в такой метанарратив, это его родная история. Он в ней живет, понимает, для чего он живет, у него возникает смысл жизни и деятельности, он получает с этой точки зрения какое-то осмысление происходящих политических и культурных процессов. Этот метанарратив воспроизводится по-разному — у Мережковского, Бердяева, Булгакова...

И дальше, мне кажется, что, отчасти благодаря статье Карпова, я нашел передаточное звено — Питирим Сорокин¹⁰, который эту умозрительную схему положил на конкретный эмпирический материал, и получилось очень красиво; он оставил эту картину следующим поколениям социологов.

А. К. Но у ваших героев десекуляризационное движение происходит прежде всего в индивидуальном человеческом пространстве.

⁸ Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

⁹ Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.

¹⁰ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

К. А. Здесь очень важно, что это за человек. Это человек Нового времени, современный человек. Он не может так сделать, чтобы что-то происходило у него исключительно внутри. Даже романтический индивид стремится свое внутреннее переживание транслировать вовне. То, что переживается одним субъектом, немедленно становится общественно значимым фактом. Он свое внутреннее переживание превращает в общественно значимый факт. Киреевский предлагает как модель свое обращение и общение со старцами, Герцен — свое обращение в атеизм. Они сталкиваются в кружке, в журнале, в салоне, начинают дискуссию и полемику, в которой религиозная тема выходит на первый план. Дальше возникает эффект десекуляризации на социальном уровне.

А. К. Мы не смогли в этой беседе не только дать подробную информацию о конкретном содержании вашей монографии, но даже коснуться всех проблем, которые обнаруживаются при ее внимательном прочтении. Вы проделали столь большую работу и открыли настолько интересные перспективы в осмыслении наследия русской религиозной мысли XIX–XX вв., что потребуются немалые интеллектуальные усилия, чтобы освоить и по достоинству оценить ваш вклад. Будем надеяться, что современная русская теология будет работать с традицией русской религиозной мысли столь же живо и увлекательно, как это сделали вы в своей книге.

Статья поступила в редакцию 7 февраля 2020 г.
Статья рекомендована к печати 23 апреля 2020 г.

Информация об авторах:

Антонов Константин Михайлович — д-р филос. наук; konstanturg@yandex.ru
Кырлежев Александр Иванович — вед. редактор научной периодики;
kырlezhev@gmail.com

A new interpretation of the history of Russian religious thought: Philosophy of religion as a significant aspect of religious philosophy*

К. М. Antonov¹, А. И. Kырlezhev²

¹ Orthodox St. Tikhon Humanitarian University,
4, 1-i Novokuznetskiy per., Moscow, 115184, Russian Federation

² Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies,
4/2, Pyatnitskaya ul., Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Antonov K. M., Kырlezhev A. I. A new interpretation of the history of Russian religious thought: Philosophy of religion as a significant aspect of religious philosophy. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 2, pp. 368–383.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.211> (In Russian)

* The conversation between Alexander Kырlezhev and Konstantin Antonov on the book: Antonov K. M. “How is religion possible?”: Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19th–20th centuries. Vol. 1–2. Moscow: PSTGU, 2019. 978 p.

The conversation between Alexander Kyrlezhev and Professor Konstantin Antonov is devoted to the monograph of the latter, “How is religion possible?: Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19th–20th centuries”. The phenomenon of religious philosophy as a special type of thinking arising in the secular culture of Modernity and having a universal character is discussed. Within the framework of the Russian tradition, a “single field of the philosophy of religion” is revealed, including theology, the science of religion, secular criticism of religion, and religious philosophy proper. The novelty of the research approach of the monograph’s author is emphasized, who for the first time made the philosophy of religion of Russian religious thinkers of the 19th–20th centuries, who experienced the influence of German classical philosophy and the culture of romanticism, the subject of consideration. The heroes of the book carry out philosophical reflection in conditions of moving away from religion and subsequent religious conversion, which determines the specifics of their thought, aimed both at criticizing traditional theology and at formulating their own theological ideas. The subjectivity of Russian thinkers and their attempts to ontologize religious experience, as well as their views on organized religion, established religious practices, and other religious traditions, are discussed. In conclusion, parallels are drawn between the specifics of Russian religious thought and the latest post-secular trends in the intellectual and public spheres. The relevance of the Russian tradition of thinking about religion is revealed to comprehend modern religious and social processes as well as Orthodox theology in general.

Keywords: Russian religious thought, religious philosophy, philosophy of religion, Orthodox theology, religious conversion, secular culture, secularization, desecularization.

References

- Antonov K. M. (2019) “How is religion possible?: Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19th–20th centuries, vol. 1–2. Moscow, Izd-vo PSTGU Publ. (In Russian)
- Bulgakov S., prot. (2005) *Bride of the lamb*. Moscow, Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet Publ. (In Russian)
- Innokentii, arkhiep. Khersonskii i Tavricheskii. (1908) “About religion in general”, in *Innokentii, arkhiep. Khersonskii i Tavricheskii. Sochineniia, vol. VI*. St. Petersburg, Izd. knigoprodavtsa I. L. Tuzova Publ., pp. 3–77. (In Russian)
- Karpov V. (2012) “Conceptual foundations of the theory of desecularization”, in *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no. 2 (30), pp. 114–164. (In Russian)
- Khondzinskii P. V. (2018) “Russian ‘new theology’ at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries: to the question of the genesis and content of the concept”, in *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no. 3, pp. 121–141. (In Russian)
- Konacheva S. A. (2019) *God after God. Ways of post-metaphysical thinking*. Moscow, Izd. tsentr RGGU Publ. (In Russian)
- Samarin Iu. F. (1883) “On the attitude of the Church towards freedom”, in *Samarin Iu. F. Sochineniia, vol. VI*. Moscow, I. D. Samarina, Tipografia A. I. Mamontova i Ko Publ. (In Russian)
- Sorokin P. A. (2006) *Social and cultural dynamics*. Moscow, Astrel’ Publ. (In Russian)
- Uzlaner D. A. (2011) “Introduction to Postsecular Philosophy”, in *Logos*, no. 3 (82), pp. 3–32. (In Russian)
- Vaganova N. A. (2019) “Images of the icons of Sophia of the Wisdom of God in the book of Fr. Pavel Florensky ‘Pillar and the statement of truth’: sources and their current state”, in

Sbornik trudov VIII nauchnoi konferentsii "Novgorod i Novgorodskaiia zemlia. Iskusstvo i restavratsiia". Velikiy Novgorod, pp. 37–54. (In Russian)

Received: February 7, 2020

Accepted: April 23, 2020

Authors' information:

Konstantin M. Antonov — Doctor of Philosophy; konstanturg@yandex.ru

Alexander I. Kyrlezhev — Leading Editor of Research Periodicals; kyrlezhev@gmail.com