

Научная статья
УДК 1(091) : 2(47) «18/19»
EDN: DPNIRA
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8



Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков*

К. М. Антонов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Автор констатирует бесперспективность спора об «ортодоксальности» русской религиозной мысли и в целом «мировоззренческого» подхода к ее истории. В то же время, невозможность избежать проблемы богословской интерпретации результатов философских поисков русских мыслителей приводит к необходимости формулировать корректные критерии и принципы такой интерпретации. В статье предлагается переход от мировоззренческого и герменевтического подходов к объяснительному подходу.

Содержание. Автор анализирует историческую конфигурацию и полемический контекст возникновения феномена русской религиозной философии. Ставится вопрос об истоках и исторической обусловленности присутствующих в ней элементов, нестандартных по отношению к привычной догматике. Рассматриваются три попытки исторического объяснения этого феномена (прот. Г. Ореханова, А. П. Соловьева и свою собственную). Все они отсылают к историко-религиозным и социально-психологическим механизмам, связанным с процессом религиозного обращения. К этому процессу, рассмотренному на уровне религиозно-философских трактовок, применимо понятие «актуализации через деструкцию» (в хайдеггеровском смысле последнего термина). Близким является и введенное формалистами понятие «остранения» как «вывода вещи из автоматизма» восприятия. Делается попытка кодификации основных, наиболее типичных новаций, предложенных русской религиозной мыслью.

Выводы. Автор утверждает объективную историческую обусловленность описанных элементов богословской новизны в русской религиозной философии. Он полагает, что их наличие и способ их порождения позволяют говорить о формировании в русской религиозной мысли в первой половине XX века новой религиозной общности, по типу конфессионализации. Это была специфическая форма христианской мысли и жизни, в которой ресурсы православия, как античного типа христианства, использовались для самообоснования субъективности специфически современного типа.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философская теология, история религии, религиозное обращение, конфессионализация, мировоззренческий подход, интерпретация, объяснение.

Для цитирования: Антонов К. М. Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 8–33. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8. EDN: DPNIRA

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44030 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века»
© Антонов К. М., 2023

Original article
UDC 1(091) : 2(47) «18/19»
EDN: DPNIRA
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8

Actualization Through Destruction: Tradition and Novelty in 19th and 20th Century's Russian Religious Philosophy

Konstantin M. Antonov

*Saint-Tikhon's Orthodox University for Humanities,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The author states the futility of the dispute about the "orthodoxy" of Russian religious thought and, in general, the "worldview" approach to its history. At the same time, the inability to avoid the problem of theological interpretation of the results of Russian thinkers' philosophical searches leads to the need to formulate the correct criteria and principles of such interpretation. The paper proposes a shift from a worldview and hermeneutic approach to an explanatory approach.

Content. The author analyzes the historical configuration and polemical context for the emergence of the Russian religious philosophy phenomenon. The question is raised about the origins and historical conditioning of the elements present in it, non-standard in relation to the usual dogma. Three attempts at a historical explanation of this phenomenon are being considered (prot. G. Orekhanov, A. P. Solov'yev and his own). All of them refer to the historical, religious and socio-psychological mechanisms associated with the process of religious conversion. The concept of "actualization through destruction" (in the Heidegger sense of the last term) applies to this process, considered at the level of religious and philosophical interpretations. A close one is the concept of "sharpening" (*ostranenie*) introduced by formalists as a "derivation of a thing from the automatism" of perception. An attempt is being made to codify the basic, most typical innovations proposed by Russian religious thought.

Conclusions. The author asserts the objective historical conditioning of the described elements of theological novelty in Russian religious philosophy. He believes that their presence and the method of their generation make it possible to talk about the formation in Russian religious thought in the first half of the 20th century of a new religious community, by the type of confessionalization. It was a specific form of Christian thought and life, in which the resources of Orthodoxy, as an ancient type of Christianity, were used to self-base subjectivity of a specifically modern type.

Key words: Russian religious philosophy, philosophical theology, history of religion, religious conversion, confessionalization, worldview approach, interpretation, explanation.

For citation: Antonov, K. M. (2023) Aktualizatsiya cherez destruktivnyy: traditsiya i novizna v russoj religioznoj filosofii XIX–XX vekov [Actualization Through Destruction: Tradition and Novelty in 19th and 20th Century's Russian Religious Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 8–33. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8. EDN: DPNIRA

Введение

Со времени возвращения русской религиозной мысли в фокус историко-философских исследований и интеллектуальных дискуссий, среди ее исследователей и даже просто читателей разгорелся спор о ее ортодоксальности: признавая выдающиеся интеллектуальные заслуги русских философов, многие отказывали им в правоверии, в соответствии их идей так или иначе понятому «православному» мировоззрению.

Спор этот, собственно говоря, возник гораздо раньше. По сути, он был спровоцирован самими представителями русской мысли, не скупившимися на взаимные упреки, и отчасти – критикой в их адрес со стороны представителей духовно-академической науки. В значительной мере предметность полемики представлена «Спором о Софии» и двумя классическими исследовательскими работами: «Путями русского богословия» прот. Г. В. Флоровского (1937) и «Историей русской философии» прот. В. В. Зеньковского (1948, 1950), где соответствие православию является одним из критериев, по которым эти авторы оценивают своих героев.

Эта традиция была воспринята представителями свободной религиозной мысли в СССР. Ярким примером такого рода является исследование С. С. Хоружего «Мирозерцание Флоренского» (1974), в котором негативная в целом оценка мыслителя определяется представлением о «расхождении между энергийным дискурсом православного исихазма и паламизма и энергийно-эссенциальным дискурсом христианского неоплатонизма Флоренского» [22, с. 5]. Напротив, апологетом традиции русской религиозной мысли, сознательно соотносившим с нею собственную миссионерскую стратегию, выступил о. А. Мень, в своей многотомной «Истории религии» ставивший задачу «исполнить то, что завещал Вл. Соловьев нашему времени» [12, с. 11]. Как ни удивительно, к этому спору подключались и представители ортодоксальной советской науки. Как историки философии, так и представители «научного атеизма» с одной стороны фиксировали «реакционную идеалистическую антимарксистскую сущность» идей представителей русской религиозной мысли, а с другой – не упускали случая указать на несоответствие этих идей церковной ортодоксии, на их «модернизм» (В. А. Кувакин) [10, с. 5]. Последнее было важно как

свидетельство общего ослабления религии, «сдачи позиций» перед лицом марксистского атеизма и свободомыслия.

Неудивительно, что этот спор продолжился и в постсоветскую эпоху, когда профессиональное изучение русской религиозной мысли оформилось в виде целостного научного направления. Значимые обобщения здесь зачастую формировались именно на основе такого «мировоззренческого» подхода. Интересно при этом, что исследователи, полярно расходившиеся в своих мировоззренческих основаниях и, соответственно, в оценках тех или иных идей, зачастую полностью совпадали в их описаниях. Так, П. П. Гайденко солидаризуется с тем анализом отношений концепций всеединства Соловьева и Франка, которую предложил И. И. Евлампиев: «Действительно, Соловьев не устраняет границы между Абсолютом как Сущим и миром множественности как бытием; Франк же стремится эту границу уничтожить...». Однако в противоположность склонному к гностицизму Евлампиеву, с точки зрения Гайденко: «в отделении Бога от мира скорее преимущество философии Соловьева, а не ее недостаток» [5, с. 272; ср.: 7, с. 15]. Тем самым оба исследователя навязывают и Соловьеву, и Франку (и другим русским философам) собственную проблематику, сводя их философские идеи к их же «мистическому опыту» [5, с. 297], т. е., по сути, лишая их (несмотря на все риторические реверансы) собственно философской значимости.

На этом фоне попытки оправдать русскую религиозную мысль через апелляцию (1) к современному мышлению или (2) к традиции выглядят не слишком убедительно. Первый подход просто зеркалит приведенную выше критику: речь по сути дела идет об одном и том же, но различно оцениваемом положении дел. Второй подход – противопоставляет этому иное понимание традиции и делает попытку представить русскую мысль как ее аутентичное выражение. У этой стратегии, однако, имеется два слишком явных слабых места. Она, во-первых, опирается на самооценку представителей русской религиозной мысли и пользуется изобретенными ими штампами «западного пленения» и «неопатристического синтеза». Во-вторых, стремится замаскировать очевидное – наличие элементов качественной новизны в мышлении русских религиозных философов, присущую им установку на новаторство в религиозной сфере.

В такой ситуации возникает соблазн вообще уйти от оценки ортодоксальности русских мыслителей. Обосновать такой уход возможно, прежде всего, через указание на необходимость следовать веберовскому принципу «свободы от оценки»¹ – в том случае, если мы мыслим историю философии вообще и историю русской философии в частности как стандартную гуманитарную науку, стремящуюся к тому, чтобы ее аргументация и результаты могли быть «признаны правильными, убедительными и значимыми и китайцем», отторгающую вопросы желательности / нежелательности того или иного положения дел как инородные по отношению к собственно научному дискурсу [4, с. 354]. Другим способом может быть указание на нерелевантность богословских оценок в области философии, поскольку такие оценки суть результат логической ошибки «перенос в другой род». Богословие и философия предполагают настолько различные способы постановки вопроса, пути выявления аксиоматических положений, правила вывода, принципы герменевтики авторитетных текстов и проч., что на этом фоне случайные совпадения или несовпадения отдельных формулировок практически не имеют значения [3, с. 206–220].

Когда В. Зеньковский пишет: «Достаточно вспомнить “Чтения о Богочеловечестве” Владимира Соловьева, где тема о сочетании двух естеств ставится вне их личного неповторимого сочетания в Иисусе Христе, а получает значение общей метафизической концепции. Простое сопоставление этой концепции с подлинным церковным учением могло бы сразу показать, насколько непозволительно и фантастично было то метафизическое истолкование Халкидонских определений, которые мы находим у Влад. Соловьева» [9, с. 483–484]² – на это можно было бы возразить, во-первых, Зеньковский весьма произвольно обращается с текстом Соловьева, игнорируя тот факт, что интерпретацию халкидонского догмата из 11 и 12 чтения [17, с. 155], которая действительно выводится из весьма специфического метафизического истолкования космогонического и исторического процесса (чтения 9 и 10), необходимо соотносить с интерпретацией истории религии из 4 и 6 чтений, где новизна христианства определяется тем,

¹ Веберовская концепция науки, как представляется, релевантна не только для социальных, но и для гуманитарных наук.

² Я благодарю К. М. Мацана за указание на эту цитату.

что «всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность», и христиане «познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе» [17, с. 78]. Таким образом, как раз личностная неповторимость Христа оказывается решающим фактом, из интерпретации которого вырастает затем вся догматика.

Коме того, из этой ошибки выдающегося историка философии становится очевидным, что сопоставление такого рода отнюдь не является чем-то «простым», но, напротив, предполагает учет столь значительного количества весьма неоднозначных данных, требующих сложных герменевтических процедур для своего понимания, что достижение здесь сколько-нибудь однозначного и обоснованного результата представляется весьма сомнительным делом.

Наконец, здесь неявно содержится предпосылка, согласно которой «подлинное церковное учение» является чем-то само собой разумеющимся, однозначно определенным и общеизвестным, к чему любой имеет верифицируемый доступ, в силу чего оно может быть само по себе, помимо конкретной интерпретации (в данном случае, о. В. Зеньковского), сопоставлено с концепцией Соловьева.

Здесь кажется естественным вспомнить о гуманитарном характере истории философии и предложить на место «мировоззренческого» подхода – чисто герменевтический, предполагающий безоценочную, направленную на выяснение собственного смысла анализируемых текстов, интерпретацию их содержания, заложенных в них идей, уяснение собственных интенций их авторов.

Последовательное проведение этого подхода не только не исключает возможность богословской интерпретации результатов мышления русских философов, но и с необходимостью вновь возвращает к ней. Чтобы показать, как это происходит, имеет смысл обратить внимание на проведенное когда-то Львом Шестовым разграничение философии и проповеди. Если целью философии является «понимание жизни» и философия ставит «вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной» [23, с. 87–88] – вопросы, которые человек обращает прежде всего к себе самому в ходе тяжелой внутренней работы своей души, то содержа-

нием проповеди являются «ответы», предназначенные, как правило, «для других». Их задача – «сделать выработанное мировоззрение обязательным для всех людей» [23, с. 48]. Это противопоставление у Шестова, очевидно, оценочно. Так Толстой и Ницше у него придумывают каждый свои слова, лишь бы «отвязаться от преследующих сомнений и перейти от ставшего невыносимо тяжелым дела – философии, к более легкому, простому и утешительному занятию – проповеди» [23, с. 95].

Однако, попытаемся вынести за скобки как героизацию философии, в соответствии с которой она, как мучительное искание истины соотносится с подлинным существованием, так и принижение проповеди, которая как попытка рациональными средствами навязать свою «истину» соотносится с существованием неподлинным, ложным. В структуре самой философии могут возникать и даже с необходимостью возникают своего рода квазибогословские элементы. В частности, философы вполне могут фиксировать свои выводы в виде набора богословских, причем не только по содержанию, но и, что еще более существенно, по форме, идей. Именно это мы видим в русской религиозной мысли (особенно, если отнести к ней не только таких мыслителей, как Франк и Бердяев, но и позднего о. С. Булгакова, у кого мы находим эксплицитное богословствование, стремление говорить от лица Церкви). Однако даже если они богословствуют только на свой страх и риск, в том случае, если они всерьез пытаются выявить подлинный, как им кажется, смысл церковной керигмы, пусть и не претендуя на церковную всеобщность и обязательность, – это уже вводит их идеи в богословское пространство и, соответственно, открывает возможность собственно богословской интерпретации, а стало быть, и оценки этих идей.

Для того, чтобы такого рода оценки имели смысл и не попадали под описанную выше критику, они не могут быть «простым сопоставлением» моих (пусть и представляющихся мне «подлинным христианским учением») представлений о христианстве с представлениями моего предмета, но должны удовлетворять ряду важных методологических критериев и условий.

С одной стороны, это предполагает набор сложных методологических операций, включающий: 1) выявление и соотношение между собой трёх культурных и религиозных контекстов: эпохи формирования основных догматических представлений,

времени жизни анализируемого автора, современной эпохи, как контекста жизни и мышления исследователя; 2) учёт авторской интенциональности анализируемого мыслителя, его собственное понимание философского дела и отношения этого дела к традиции христианской мысли в целом; 3) рефлексия исследователя относительно его собственной исторической ограниченности, неизбежно сказывающейся на его восприятии христианства. Результатом этих операций должно стать соблюдение требования нюансированности и неоднозначности оценочных характеристик.

С другой стороны, интерпретативный в целом характер таких дисциплин, как история философской или богословской мысли, не отменяет возможности и даже желательности создания объяснительных теорий, в рамках которых те или иные особенности мышления исследуемых авторов рассматриваются не как результат их личного творчества, за который они и несут ответственность, но как результат действия некоторых объективных факторов, от их личного произвола не зависящих или существенным образом этот произвол ограничивающих.

Подобный подход позволяет выявить рациональное зерно описанной «оценочной» литературы и наметить пути дальнейшей исследовательской работы с этим зерном. А именно, начиная с упомянутых работ В. В. Зеньковского и Г. В. Флоровского и вплоть до современных авторов, исследователи, независимо от их позитивного или негативного отношения к традиции русской религиозной мысли, фиксируют *несомненное присутствие в содержании «проповеди» русских мыслителей нестандартных или «неортодоксальных» (чтобы это ни значило) элементов.*

Содержание исследования

В этой статье ставится вопрос о происхождении, содержании и значении *«неортодоксальных элементов религиозной мысли»*. Необходимо не просто зафиксировать и оценить эти элементы, но и подступить к *научному объяснению* их появления, вне которого все разговоры об «оценках» представляются беспредметными.

Для этого попытаюсь сперва описать исторические истоки и ситуацию, в которой возникает новизна, затем обращусь к те-

ориям, в рамках которых делаются попытки дать этой ситуации объективное историческое объяснение, и на их основании опишу механизм возникновения этой новизны, в заключение – укажу ее конкретные содержательные и формальные элементы.

Как представляется, многообразие оценочных суждений, так или иначе характеризующих традицию русской религиозной мысли, задается во многом спецификой характерного для нее полемического контекста. Идентичность этой традиции определяется своеобразной «войной на два фронта», которую она вела на протяжении всей своей истории, от возникновения в конце 1820-х годов и до завершения во второй половине XX века. В рамках этой «войны» она оппонировала одновременно и секуляризму Нового времени, и стандартному духовно-академическому богословию синодального периода русской истории.

Поскольку «интеллигентский» (в «веховском» смысле слова) радикальный секуляризм и синодальная церковность в свою очередь находились в состоянии противоборства, можно говорить о том, что религиозно-культурная ситуация России XIX века характеризовалась наличием в ней трехсторонней дискуссии. В этой дискуссии представители русской религиозной мысли, при том, что они зачастую воспроизводили направленные друг против друга аргументы двух других сторон (напр., философские аргументы П. Д. Юркевича против материализма или интеллигентская политическая критика синодальной церковности), пытались выстроить собственную позицию, не сводимую к двум другим. Выстраивается она за счет, главным образом, выявления скрытых религиозно-культурных предпосылок как тех, так и других оппонентов.

Так в секуляризме усматриваются религиозные черты, а именно: 1) присутствие позитивных христианских моментов; 2) собственная квазирелигиозность, склонность создавать «мыльные пузыри» утопических проектов, в итоге заводящая в тупик обесмысливания и разрушения жизни; 3) подлинная религиозная потребность и способность к религиозному творчеству, которая может быть удовлетворена только христианством (разумеется, не синодальной церковностью, а подлинным христианством, которое моделируется либо как идеальное прошлое, либо как идеальное будущее, либо как сочетание

того и другого). А в стандартном богословии наоборот, усматривается: 1) присутствие секулярных моментов; 2) религиозная косность – в итоге именно на него возлагается ответственность за секуляризацию в целом.

Корнем всех бед, как правило, признается «рационализм», специфический стиль мышления, при котором оно не только методически обособляется от общего течения человеческой жизни, но и рассматривается как основная культурная сила. Кульминацией этой тенденции считается, разумеется, Просвещение XVIII века. Секуляристское мышление и стандартное богословие равно признаются формами этого большого духовного движения, определяющего историю христианства, начиная с проникновения в него элементов философской и юридической культуры античности. Тем самым митр. Макарий (Булгаков) и В. Г. Белинский как бы приводятся к единому знаменателю – секулярной культуре Нового времени, или более узко – к секуляризму Просвещения.

Таким образом русская религиозная мысль подвергает себя соответствующей критике, которая может исходить как из ортодоксально богословских, так и из секуляристских позиций, однако в обоих случаях представляет собой реакцию на так или иначе «задевающую» авторов критическую работу русских философов. Возникающие здесь интерпретации и оценки, как правило, не выходят за рамки описанной полемической ситуации, а это значит, что они не могут рассматриваться как вполне независимые и претендующие на объективность. Их авторы слишком вовлечены в инициированную русскими мыслителями дискуссию, слишком зависимы от их критики, чтобы иметь возможность отнестись к ней достаточно беспристрастно.

Для достижения такой беспристрастности, возможно, имело бы смысл посмотреть на эту ситуацию с точки зрения истории, социологии и психологии религии. В современной историографии русской религиозной мысли ряд попыток такого рода присутствует и приносит свои плоды. Я остановлюсь на трех из них и попытаюсь показать, как на основе приведения их к общему знаменателю может быть описан механизм формирования специфической новизны в мышлении русских философов и какие содержательные мотивы из него вытекают.

Первой попыткой является теория религиозного кризиса, предложенная в работах прот. Георгия Ореханова для объяснения трагического конфликта Льва Толстого и Русской Церкви и особенностей его восприятия русским обществом того времени. Подробно эта концепция развернута в книге «Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников» (2010), а в дальнейших работах она уточнялась и дополнялась. Кризисом о. Георгий называет ситуацию, в которой существенно меняется соотношение нормативных, константных и релятивных параметров данной культуры, возникают явления, «которые сигнализируют об отступлении от некоей нормы и свидетельствуют о некоем итоге развития, переломе, высшем напряжении». В религиозной сфере кризис происходит тогда, когда «реальные религиозные проблемы представителей данного поколения не могут найти разрешение в старой системе ценностей, таким образом, возникает потребность конструирования новой системы ценностей». Более конкретно в применении к русской культуре о. Георгий рассматривает как кризисную ситуацию, когда «реальное наличие духовных запросов, переживаний, глубоких или более поверхностных философско-религиозных размышлений» сталкивается с «невозможностью удовлетворения этих запросов на путях церковно-исторических, в рамках церковного христианства» [14, с. 102–105].

Этот «религиозный кризис русского общества» о. Георгий связывает с так называемой «синодальной эпохой», выделяя две ее наиболее существенные составляющие: 1) систему церковно-государственных отношений, при которой «государство жестко контролировало практически все стороны церковной жизни» за исключением догматики [13, с. 78]; и 2) «синодальный тип благочестия» – термин м. Марии (Е. Ю. Кузьминой-Караваевой) [11, с. 129–135], в рамках которого, как утверждает о. Георгий: «Вера ценится не как живой религиозный опыт, не как средство познания абсолютной истины, не как ответ на вопрос "как жить свято?", а как хрупкий и не совсем надежный способ получения личного успокоения, требующий при этом абсолютной консервации, не поощряющий поиск и поэтому уже не способный дать ответы на существенные вопросы жизни» [13, с. 81]. В его концепции кризис предстает как закономерный результат тесной связи Церкви

и государства, а его симптомами оказываются государственное регулирование религиозной жизни, разнообразные формы неверия, политический и культурный антиклерикализм, искажение представлений о святости, разрыв между иерархией и паствой, падение авторитета Церкви и духовенства, евхаристический и богослужебный кризис, революционное движение. Религиозный кризис предстает здесь как «кризис восприятия Церкви», в котором о. Георгий выделяет такие аспекты, как «кризис церковно-государственных отношений», «кризис богословия», «пастырский кризис» [14, с. 114–115].

Однако кризис рассматривается автором (вслед за И. А. Ильиным) не столько как катастрофа, сколько как «решающее испытание», в котором «выступают скрытые силы, некие резервы, использование или неиспользование которых приводит либо к обновлению, либо к смерти, катастрофе» [13, с. 84].

«Выходом из этой ситуации как для образованного меньшинства, так и для крестьянского большинства является *поиск новых типов духовности...*». На уровне мышления этот поиск «облекается либо в форму философского дискурса (так рождается русская религиозная философия), либо в форму литературного произведения» [14, с. 161]. Возникают две духовные «линии», связанные, соответственно, с Толстым и Достоевским, и критическая рефлексия относительно этих линий, намеченная К. Леонтьевым. Ключевую роль о. Георгий приписывает здесь дискуссии о «розовом христианстве», каждый из участников которой пережил «острый личный религиозный кризис». Ее итогом стало «понимание необходимости возвращения к христианству евангельскому и святоотеческому» [14, с. 362]. Религиозно-акцентированные романы и трактаты Толстого, Достоевского и Соловьева знаменуют переход к религиозным поискам, поворот интеллектуального и духовного вектора от «внешнего» к «внутреннему» и, тем самым, начало процесса, обратного секуляризации [14, с. 361].

Вторую, наиболее последовательную историко-религиозную интерпретацию феномена русской религиозной философии, осуществляет в настоящее время А. П. Соловьев. Он опирается на множество теоретических источников, включая некоторые идеи самих русских мыслителей, однако главным образом апеллирует к компенсаторной теории модерна

Риттера, Маркварда и Люббе. Признавая, что одним из определяющих для русской религиозной философии мотивов является религиозная культуркритика модерна, аналогичная романтической критике Просвещения, он ставит вопрос об «истоках потребности в этой культуркритике» [16, с. 125].

Исследователь обращает внимание на тот факт, что «в рамках логики А. Ф. Лосева ключевыми объяснительными моментами для обращения интеллектуалов к религии оказываются моменты восполнения, возмещения односторонней рационализации, характерной для идеала "проекта Просвещения"» [16, с. 126]. Более детально логика этого восполнения оказывается прописана у авторов компенсаторной теории. На фоне таких особенностей проекта Просвещения, как а-историзм, гомогенизация, стандартизация производства, ускоряющееся устаревание предшествующего опыта, в условиях, когда для целей модернизации, строящейся на идеалах Просвещения, эволюционно успешным оказывается обезличенное и рационально унифицированное, «компенсирующей оказывается любая деятельность, которая удовлетворяет потребность человека в исторической идентичности» [16, с. 128], в том числе религия и науки о духе. В целом, «все, что позволяет человеку сконструировать свою уникальность, оказывается современным способом компенсации негативных последствий модернизации» [16, с. 129]. Тем самым находят свое объяснение и распространение феномена конверсии, и направленная своим острием против секуляризационных процессов культуркритика, типологически аналогичная романтической.

Существенным уточнением, предлагаемым А. П. Соловьевым, является анализ обращения интеллектуалов к религии в контексте процессов конфессионализации, которую он понимает предельно широко и, опираясь на шмиттианское понятие «политической теологии», распространяет даже на секулярные концепции. В этом случае «опыт религиозного обращения русских философов представляет собой не просто переход от "неверия" к "вере", а переход из "политической теологии" к "теистической философской теологии", требующей философского обоснования и легитимации» [16, с. 132], а их культуркритика предстает как десекуляризация. Русская религиозная мысль выступает, таким образом, как специфич-

ческая «неоромантическая религия интеллектуалов», своего рода десекуляризационный, но принципиально современный по самосознанию проект, с помощью культуркритики отграничивающий себя от «вероучительных» – как в прямом, так и в переносном смысле – альтернатив (и просвещенческих, и домодерных) по модели конфессионализации.

Наконец, в рамках **третьей**, моей собственной концепции, на которую отчасти опирается А. П. Соловьев, русская религиозная философия возникает в ситуации сосуществования православия как живой религиозной традиции, уходящей в домодерн, но частично модернизированной и отчасти «колонизированной» модерном в рамках «синодального строя», и секулярной культуры модерна, в которой осуществляется диалектика Просвещения и романтизма, проявляющаяся в раздельном развитии церковного и светского литературного языка, церковной и светской системы высшего образования.

Эта ситуация порождает одновременно и феномен религиозного обращения, и взаимное непонимание церковной и светской интеллектуальной субкультуры, благодаря чему пережитой религиозный опыт повергает ее представителей в состояние «изумления» и продуцирует философскую рефлексию относительно условий его возможности и базовых структур и характеристик, и вместе с тем ставит их перед необходимостью самостоятельного «переизобретения» традиции, формирования собственного философско-богословского стиля мышления, легитимация которого требует соотнесения его результатов одновременно и с церковной традицией и с основными формами секулярной мысли модерна¹.

Таким образом, наряду с оценочным мировоззренческим и чисто герменевтическим подходами развивается и получает все большее значение объяснительный, в рамках которого исследователи задаются вопросами не о соответствии тех или иных идей русских мыслителей так или иначе понятой ортодоксии, и не о смысле этих идей, а о механизме их формирования и их функциях. Более того, представляется, что без внятных ответов на вопросы, возникающие в рамках этого третьего подхода, невозможно получить и ответы на те вопросы, что привычно ставятся в первых двух.

¹ Подробнее см.: [2, с. 68–92; 1, с. 24–36, 65–78].

Все три описанных выше концепции представляют собой историко-религиозные объяснения возникновения русской религиозной мысли, а также свойственного русским философам специфического новаторства, причем, новаторства, часто маскируемого ими самими под архаизм. Эти объяснения включают в себя значительный социально-психологический элемент, связанный с проблемой личного религиозного кризиса или религиозного обращения. Этот элемент, чрезвычайно важный и для представителей авторского сообщества русской мысли, и для ее аудитории – имеет смысл связать с особенностями риторики и поэтики русской мысли, спецификой ее миссионерских и апологетических стратегий. Переживание обращения как личного религиозного кризиса требует качественно иной репрезентации религиозных идей, чем «нормальное» течение религиозной жизни.

В данном случае имеет смысл обратиться к классической концепции обращения, предложенной У. Джеймсом и его различению «религии душевного здоровья», соответствующей как раз этому «нормальному» течению хорошо структурированной социальной и религиозной жизни, и «религии страждущих душ», для которых, в ситуации разрушения этой структуры, вера становится единственным выходом из кризиса, спасением от ангедонии, ужаса и предельного страдания [6, с. 105–132, 151–203]. Для человека модерна, достигающего личностной идентичности через переживание кризиса, ощущающего себя «пробудившимся», прикоснувшимся, в результате тяжелых жизненных потрясений, к предельной иррациональной тайне мироздания, стандартная догматика ощущается, с одной стороны, как чересчур архаичная, соответствующая восприятию скорее домодерного, «несовершеннолетнего», человека, а с другой стороны – как чересчур рациональная и «спокойная», слишком связанная с Просвещением и его утилитарной этикой и эстетикой. Иными словами, как нечто одновременно и интеллектуально неприемлемое, и чересчур пресное. Как писал Павел Флоренский: «системе вероучения принесен в настоящее время высший ущерб, какой только может быть принесен духовной ценности – она обесценена для сознания... Наша догматическая система представляется скучной, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать; похваливающий же

ее сознается, что догматика хороша, но не для него, а “для кого-то другого”» [19, с. 558].

Таким образом, функционально русская религиозная мысль отвечает на запрос этих «дваждырожденных» мятущихся душ, склонных противопоставлять себя жестким бюрократическим структурам «больших» религиозных организаций и образовывать неформальные или полужформальные (но иногда весьма действенные) сообщества, которые можно было бы обозначить современным термином «сетевые»¹.

Как следствие, русские мыслители формируют свою аудиторию, разрушая стереотипы, сложившиеся в рамках полемики стандартного богословия и секуляристской мысли, где одни и те же положения, содержание которых стандартизировано и считается само собой понятным, становятся предметом формально-рационального обоснования или опровержения. Этому подходу противопоставляется стратегия, которую можно назвать **«актуализация через деструкцию»**. Понятие «деструкции» берется здесь в хайдеггеровском смысле слова: оно «не имеет ничего общего с дурной релятивизацией», не имеет негативного смысла «отрясения традиции». «Ее критика касается “сего дня” и в нем господствующих» интерпретаций в той мере, в какой они скрывают «исходный опыт», из которого традиция вырастает. Ее основная функция – «раскрытие позитивных возможностей» [21, с. 22–23].

Так понятая деструкция во многом близка введенному формалистами понятию «остранения», как «вывода вещи из автоматизма» восприятия [24, с. 13]. Стремясь актуализировать христианство в сознании человека модерна, русские философы стремились представить его не как нечто привычное, а как нечто неожиданное и странное, увиденное в первый раз, заставляющее «упасть со стула» (Розанов). Не случайно Шкловский, вводя понятие остранения, опирается на практики письма Толстого и Розанова.

Весьма характерна, в этом отношении одна из речей Д. С. Мережковского, произнесенная на заседании Религиозно-философских собраний: «Вообще нам, профанам, всего поразительнее отсутствие удивления, умиления в богословах,

¹ Таковы, например, «московский идеалистический кружок» конца XIX в., многочисленные «религиозно-философские общества», «новоселовский кружок» начала XX века, «братство св. Софии».

отсутствие всякого художественного волнения... Мы еще простодушны, мы удивляемся, умиляемся, у нас еще дух захватывает от некоторых текстов... У нас такая же первобытная свежесть чувства, как у язычников, варваров, обращавшихся к христианству. Богословы слишком привыкли к христианству. Оно для них серо, как будни... Для нас христианство в высшей степени неожиданно, празднично» [8, с. 395].

Этот мотив преодоления привычного постоянно звучит в творчестве. Так Флоренский в указанном выше докладе о догматике апеллирует в своем проекте ее обновления прежде всего к идее религиозного переживания и его психологического истолкования. Однако позже, когда такого рода апелляции становятся привычным и банальным общим местом, мыслитель делает поворот и призывает своих коллег по духовной академии от «интимничания с Господом Богом» обратиться к онтологизму и логической строгости схоластики [20, с. 235].

Как представляется, феномен актуализации через деструкцию в достаточной степени объясняет наличие элементов качественной новизны в философско-богословском мышлении представителей русской религиозной мысли, и сам, в свою очередь, получает достаточно основательное историко-религиозное и социально-психологическое объяснение.

Содержание исследования

Постараемся резюмировать основные содержательные моменты новизны в философско-богословском мышлении, поскольку они определяются описанным механизмом. Раскрытие аспектов новизны удобно начинать, возвращаясь к отмеченной выше полемической составляющей русской мысли, – с выявления основных направлений предложенной русскими мыслителями критики.

Это, прежде всего, критика в адрес стандартной догматики и стандартной аскетики. Из них первая подвергается критике за ее «рационализм», «схоластичность», «безжизненность», «отсталость», отрыв «школы» от жизни Церкви и жизни вообще, за следование «западным» концептуальным схемам. Вторая – за ее «индивидуализм», «спиритуализм», сугубо «мироотрекающий» характер, сугубо негативное отношение к телу и его жизненным проявлениям, творчеству, культуре, оставляющим

общественное пространство незатронутым христианизацией. При каждом удобном случае здесь демонстрируется их отрыв либо от первоначального, «доконстантиновского», либо от «святоотеческого» христианства, присутствие в них неизжитых элементов «язычества», иными словами – их секулярность. С последней связывается наличие в них репрессивных элементов, объясняющих и оправдывающих восстание Нового времени, которое интерпретируется как восстание подавленного человеческого начала против ложно представленного в культуре и потому подавляющего божественного.

С этим связана своеобразная диалектика конфессиональности в русской мысли. На первом этапе славянофильство осуществляет, так сказать, «форсированную» конфессионализацию православия, активно критикуя западные исповедания и влияние их богословских идей на православное богословие (под лозунгом «западного пленения»). Эта критика переходит в углубляющуюся самокритику и приводит в итоге (у Вл. Соловьева и его последователей, в особенности в эмигрантской мысли) к критике богословской конфессиональности как таковой. Критика в адрес отдельных эпох христианской истории (вплоть до критики «исторического христианства» в целом) получает преобладание над критикой христианских конфессий, что, среди прочего, становится мощным стимулом экуменического движения. Характерно, что параллельно развивается критика светского секуляризма, в котором усматривается своеобразная «религия человекобожества» или, говоря словами К. Шмитта, «политическая теология». Эта критика по своему методу тщательно отграничивается от аналогичной критики со стороны «статусной» апологетики. Все это приводит в итоге к формированию своего рода субконфессии, некоторого сообщества, по большей части, конечно, «воображаемого», обладающей специфической идентичностью христианской субкультуры [16, с. 130–133].

Возможны, кажется, две точки зрения на исходную позицию этой критики. При одной из них, можно видеть реакцию православия как античного типа христианского сознания на ситуацию модерна, к которой оно стремится адаптироваться, воспринимая те или иные ее элементы и подвергая критике другие, а также используя эти адаптированные элементы

для критики католичества – как средневекового типа христианского сознания, протестантизма – как христианства модерна, и секулярных мировоззрений модерна. Однако возможен и другой взгляд, согласно которому эту критику осуществляют именно люди модерна, перед лицом религиозного кризиса эпохи модерна обращающиеся для поддержания проекта модерна к ресурсам позднеантичной (святоотеческой) и средневековой традиции, которые подвергаются жесткой критике наряду с секулярными современными мировоззрениями. Именно вторая точка зрения представляется мне более оправданной. Элементы разрыва с традицией, качественной новизны, при таком взгляде выступают более наглядно.

С этой точки зрения представляется, в частности, что философская теология направлена в первую очередь на решение проблемы самообоснования проекта модерна, его важнейших характеристик, его существенных аспектов. В силу этого, русские религиозные мыслители, обращаясь к ресурсам православной традиции, пытаются изыскать там основания для развития богословия культуры, богословия природы, техники, политической теологии (в смысле И. Б. Меца, а не К. Шмитта), для понимания христианства как социальной теории и как социальной практики. Все это, естественно, невозможно сделать без своего рода «спарринга» с западной философско-теологической мыслью, который так же может рассматриваться двояко: как необходимое развитие православного богословия перед лицом вызовов модерна, и как попытка решения внутренней проблематики модерна с использованием богословских ресурсов традиции. Более конкретно это может быть показано на примере виртуальных или реальных философско-богословских диалогов Вл. С. Соловьева – с Кантом, Гегелем и Контом, С. Н. Трубецкого – с А. фон Гарнаком, С. Л. Франка – с Ницше, Гете, Шлейермахером, Р. Отто, фон Баадером, С. Н. Булгакова – с немецкой классикой, европейским и русским фейербахианством, либеральной теологией, социологией М. Вебера. Нет ничего удивительного, что развитие этих, характерных для эпохи модерна «богословий родительного падежа», осуществляемое в рамках указанных диалогов, приводит к необходимости переосмыслить и основополагающие богословские и философско-религиозные концепты.

Рассмотрим их последовательно. Начнем с области познания. Здесь отчетливо прослеживается установка на религиозный опыт и личный гнозис, которая противопоставляется идее «внешнего» объективированного авторитета. Идея «личного откровения» противопоставляется позитивному историческому откровению, первое рассматривается как условие возможности второго. Особую ценность приобретает личное обращение к традиции через особую, интимную связь с ее выдающимся носителем, «старцем». Религиозное отношение рассматривается как особая форма опыта, обладающая собственной логикой и структурой, эпистемически релевантная и открывающая доступ к предельным основаниям человеческого бытия. Условиями реализации ее рефлектирующего понимания признается: 1) особого рода верующее мышление, «живое знание», дающее слово самому предмету и противопоставляемое объективированному схоластическому или позитивистскому подходу; 2) преодолевающая традиционный для гносеологии Нового времени монолизм идея «соборного» познания, осуществляемого через коммуникацию.

То и другое одновременно решают общую проблему теории познания и позволяют сформулировать теорию мистического, религиозного познания. Проецирование результатов живого знания (оно же – знание как откровение) на область предметного познания, рационализированного, индивидуализированного и претендующего на внешнюю всеобщность, которое признается необходимым, ведет к осознанию сложности, стоящей за вероучительными истинами и догматическими формулировками герменевтической работы сознания. Основой этой специфической герменевтики оказывается вырастающий из шеллинговской философии искусства и мифологии символизм, позволивший выработать герменевтические стратегии в чем-то аналогичные демифологизации Р. Бульмана, но движущиеся в противоположном направлении: вместо того, чтобы очищать керигму от мифологической оболочки, как случайной и наносной, они реабилитируют миф и представляют саму керигму как «абсолютную мифологию», не только отрицающую, но и завершающую мифологический процесс, как совершенную репрезентацию открывающего Себя Абсолюта. Следствием этого становится склонность к представлению догматов и богословских концеп-

ций в виде вызывающих антиномий, что, в свою очередь, обуславливает явное предпочтение, отдаваемое русскими мыслителями апофатическому богословию по отношению к слишком рациональной, с их точки зрения, катафатике.

В области онтологии и философской теологии основой пересмотра становятся соловьевские идеи всеединства и богочеловечества. Здесь русские религиозные мыслители пытаются осуществить переход от трансцендентально-антропологической установки, обусловленной полемикой с фейербахианством и стандартной догматикой, к онтологической постановке проблемы религии. Они начинают с выявления «религиозного аргюи» и далее переходят к онтологическим условиям богочеловечества и к философской теологии. Последняя строится здесь в широком смысле слова «феноменологически», т. е. по мере выявления предмета религиозного отношения как данности опыта. Как следствие, развивается критика «метафизического», т. е. лишь внешним образом заданного понятия Бога, сопровождаемая пересмотром ряда положений «классического теизма» и пантеизма. Обе концепции предстают как чрезмерные рационализации божественной реальности, слишком «катафатичные» и недостаточно последовательные, заводящие религиозную мысль, стремящуюся быть верной данным опыта, в неразрешимые и опытом не оправдываемые противоречия. Существенной при этом является тенденция реабилитации пантеизма, точнее, причисляемых к числу пантеистов мыслителей (например, Спинозы), который (пантеизм) признается скорее искусственным штампом, удобным способом дисквалификации оппонентов, чем реальностью истории религиозной мысли. Так или иначе, на место теизма и пантеизма ставится панантеистическое понимание Бога и Его отношений к миру и человеку, понимание, существенно окрашенное в эстетические тона.

Из тематики, непосредственно связанной с понятием Бога, необходимо отметить проблематизацию божественного всемогущества, традиционная интерпретация которого признается излишне социо- или космоморфной, а также пересмотр традиционных подходов к проблеме теодицеи, которая признается либо неверно поставленной, либо неразрешимой.

Из более специальных богословских областей пересмотру подвергается традиционная сотериология, которая признается

излишне индивидуалистической и эгоистичной, традиционная эсхатология, в рамках которой критике подвергаются катастрофизм, идея «вечного ада», переосмысляется «страшный суд». Русские мыслители дружно уходят от «юридической теории искупления» и в целом от «судебного истолкования христианства», заменяя их перспективой свободного спасения всех, преобразования и обожения. В триадологии концепция Троицы получает социальную проекцию, делаются попытки развития триадологического богословия культуры. Существенно переосмыляется и халкидонская христология: она получает историко-культурное и космическое измерение, в нее вносится современная философская терминология (например, ставится проблема соотношения самосознания и богосознания во Христе). Активно осмысляются антропологические следствия и возможности идеи богочеловечества, она мыслится как образец для понимания богочеловеческого отношения в принципе. Воплощение и воскресение Христа рассматриваются не как исключительные события, чья подготовка ограничена священной историей, а как закономерный момент целостного мирового процесса, единого развития природы и истории, и одновременно как мистическое основание христианского дела в мире¹.

С этим связано и переосмысление христианских практик, во многом определяемое кантовским понятием просвещения как «выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине». Просвещение получает новое звучание в перспективе идеи богочеловечества. Не отказываясь от аскетики в принципе, представители русской религиозной мысли интерпретируют ее не как путь к индивидуальному спасению, а как необходимое условие мирской – социальной, политической, культурной – активности христианина, которая в свою очередь получает мистическое и сотериологическое (в перспективе спасения мира в целом) значение. В той же перспективе особое значение приобретают литургические практики, переосмысляемые в контексте идеи теургии.

Таким образом, актуализация благой вести христианства в сознании человека XIX–XX веков достигалась в русской религиозной мысли путем сознательной деструкции, которая

¹ Мы выносим за скобки более специальные концепции, типа софиологии и персонализма, поскольку они требуют отдельного обсуждения. См.: [15; 18].

касались не только привычных способов выражения, выработанных русской церковной субкультурой синодальной эпохи, но и, в значительной степени, привычных для той эпохи и восходящих к более раннему времени стандартных богословских понятий. В ходе этой актуализации через деструкцию указанные понятия получали не только новое выражение, но и новое содержание.

Выводы

Предшествующее изложение позволяет, как кажется, сделать ряд важных выводов. Прежде всего, оно требует признания самого факта наличия в работах русских религиозных мыслителей существенной *богословской новизны*, наличия разрыва в течении православного предания (я не думаю, что этот разрыв является единственным, но это уже другой вопрос). Более того, это отношение разрыва сознательно культивировалось в русской религиозной мысли, зачастую принимая маскирующую и легитимирующую его форму апелляции к архаике.

Вместе с тем, сказанное требует также признания того, что вполне сознательные стремления представителей русской философии к новизне сами, в свою очередь, *были обусловлены* действием целого ряда объективных факторов историко-религиозного, социологического, психологического порядка, действие которых запускало эстетический по своей сути механизм «актуализации через деструкцию». Он, в свою очередь, существенно влиял на чисто внутреннюю логику движения философско-богословских идей, во многом определяя особенности их рецепции, развития, пересмотра.

В итоге, мне кажется, что независимо от того, как сами русские религиозные мыслители формулировали свою задачу (например, «оправдание веры отцов»), мы имеем здесь нечто большее, чем просто ответ христианского сознания античного типа на вызовы модерна. Типичные для православия концепты, разумеется, присутствуют в мышлении русских философов и занимают в нем видное место. Однако следует отдавать себе отчет в том, что наше сегодняшнее восприятие этих концептов в значительной степени опосредовано осуществленной ими переработкой ищущего компенсации сознания человека модерна. Таким образом, скорее, речь идет о каком-то новом

религиозно-культурном образовании (своего рода «квазиконфессии»), предположительно, стоящем в ряду аналогичных форм кризисного мышления, более точное классификационное определение которых представляется делом будущего.

Список литературы

1. Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. Часть 1. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
2. Антонов К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Христианское чтение. – 2015. – № 3. – С. 68–92.
3. Антонов К. М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO. Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 206–220.
4. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345–415.
5. Гайденко П. П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
6. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шик. – М.: Наука, 1993.
7. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1996. – С. 5–36.
8. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / ред. С. М. Половинкин. – М.: Республика, 2005.
9. Зеньковский В. В. Судьба Халкидонских определений // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 2. О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки. 1916–1957. – М.: Русский путь, 2008. – С. 480–496.
10. Кувакин В. А. Религиозная философия в России начала XX века. – М.: Мысль, 1980.
11. Кузьмина-Караваева Е. Ю. Типы религиозной жизни // Кузьмина-Караваева Е. Ю. Жатва духа: религиозно-философские сочинения. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 129–164.
12. Мень А. В., прот. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: в семи томах. Т. 1. Истоки религии. – М.: Слово, 1991.
13. Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. – М.: Эксмо, 2016.
14. Ореханов Г., прот. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. – М.: ПСТГУ, 2010.
15. Рождение персонализма из духа Нового Времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред.-сост. В. Н. Болдарева. – М.: ПСТГУ, 2018.
16. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и академической социологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2022. – № 1 (13). – С. 118–134.
17. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20 томах. Т. 4. 1878–1882. – М.: Наука, 2011. – С. 9–168.
18. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития / под ред. Антонова К. М., Вагановой Н. А. – М.: ПСТГУ, 2014.
19. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. А. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1994.
20. Флоренский П. А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Флоренский П. А. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996.
21. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихин. – М.: Ad Marginem, 1997.
22. Хоружий С. С. Мирозозерцание Флоренского. – Томск, Водолей, 1999.

23. Шестов Л. И. Добро в учении гр. Л. Н. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь // Шестов Л. И. Избранные сочинения. – М.: Ренессанс, 1993. – С. 39–158.

24. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Шкловский В. Б. О теории прозы. – М.: Федерация, 1929. – С. 7–23.

References

1. Antonov, K. M. (2020) *Kak vozmozhna religiya?: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoj religioznoj mysli XIX–XX vekov. Chast' 1* ["How Is Religion Possible?" The Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of 19th and 20th centuries. Part 1]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

2. Antonov, K. M. (2015) "Ja, blagodarenie Bogu, ne bogoslov...": stanovlenie russkoj religioznoj filosofii i istoki kontseptsii zapadnogo plneniya pravoslavnogo bogosloviya ["I, Thank God, Am Not a Theologian ...": Formation of Russian Religious Philosophy and Origins of the Concepts of Western Captivity of Orthodox Theology]. *Khristianskoe chtenie – Christian Reading*. No 3. Pp. 68–92. (In Russian).

3. Antonov, K. M. (2015) *Filosofija religii i religioznaja filosofija v russkoj mysli* [Philosophy of Religion and Religious Philosophy in Russian Thought]. *OMNIA CONJUNGO. Sbornik nauchnykh rabot v chest' 65-letiya prof. V. V. Serbinenko* [OMNIA CONJUNGO. Collection of Academic Papers in the Honor of 65 Years of prof. V. V. Serbinenko]. Moskva: RGGU. Pp. 206–220. (In Russian).

4. Weber, M. (1990) "Ob'ektivnost'" sotsial'no-nauchnogo i sotsial'no-politicheskogo poznaniya [The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy] *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moskva: Progress. (In Russian).

5. Gajdenko, P. P. (2001) *Vl. Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vl. Solov'ev and the Silver Age Philosophy]. Moskva: Progress-Traditsiya. (In Russian).

6. James, W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moskva: Nauka. (In Russian).

7. Evlampiev, I. I. (1996) *Chelovek pered litsom absolutnogo bytiya: misticheskij realizm Semena Franka* [A Man in front of the Face of the Absolute Being: a Mystical Realism of Semen Frank]. Frank S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. The Man's Soul]. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 5–36. (In Russian).

8. Potovinkin, S. M. (2005) (ed.) *Zapiski peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobranij (1901–1903 gg.)* [Notes of Religious-Philosophical Meetings in St.-Petersburg (1901–1903)]. Moskva: Respublika. (In Russian).

9. Zen'kovskij, V. V. (2008) *Sud'ba Khalkidonskikh opredelenij* [The Fate of Halkidon's Definitions]. *Sobranie sochinenij. Tom. 2. O pravoslavii i religioznoj kul'ture. Stat'i i ocherki. 1916–1957* [Collected Works. Vol. 2. On the Orthodoxy and Religious Culture. Articles and Essays. 1916–1957]. Moskva: Russkij put'. Pp. 480–496. (In Russian).

10. Kuvakin, V. A. (1980) *Religioznaya filosofiya v Rossii nachala XX veka* [The Religious Philosophy in Russia at the Beginning of 20th century]. Moskva: Myst'. (In Russian).

11. Kuz'mina-Karavaeva, E. Yu. (2004). *Tipy religioznoj zhizni* [The Types of Religious Life]. *Zhatva dukha: religiozno-filosofskie sochinenija* [The Harvest of the Spirit: Religious-Philosophical Works]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo. Pp. 129–164. (In Russian).

12. Men', A. V., prot. (1991) *Istorija religii. V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni: V semi tomah. Tom. 1. Istoki religii* [The History of Religion. In the Quest for the Way, Verity and Life: in Seven Volumes. Vol. 1. The Origins of Religion]. Moskva: Slovo. (In Russian).

13. Orekhanov, G., prot. (2016) *Lev Tolstoj. "Prorok bez chesti"*. *Khronika katastrofy* [L. Tolstoj. A Prophet Without Honor. Chronicle of the Disaster]. Moskva: Eksmo. (In Russian).

14. Orekhanov, G., prot. (2010) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i L. N. Tolstoj: konflikt glazami sovremennikov* [Russian Orthodox Church and L. Tolstoj: Their Conflict Through the Eyes of Contemporaries]. Moskva, PSTGU. (In Russian).

15. Boldareva, V. N. (2018) (ed.) *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo Vremeni. Sbornik statej po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism From the Spirit of Modernity. Collection of Articles on the Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

16. Solov'ev, A. P. (2022) *Russkaya religioznaya filosofiya XIX – pervoj poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoj konversii k kul'tur-kritike i konfessionalizatsii* [Russian

Religious Philosophy of the 19th – First Half of the 20th Centuries in the Context of the History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Dukhovnoj Akademii – Proceedings of the Department of Theology of Saint Petersburg Theological Academy*. No. 1 (13). Pp. 118–134. (In Russian).

17. Solov'ev, V. S. (2011) *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem v 20 tomakh. Tom. 4. 1878–1882* [The Complete Works and Letters in 20 Volumes. Vol. 4. 1878–1882]. Moskva: Nauka. Pp. 9–168. (In Russian).

18. Antonov, K. M., Vaganova, N. A. (2014) (ed.) *Sofiologija i neopatristicheskij sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya* [Sophiology and Neopatristic Synthesis: Theological Outcomings of Philosophical Development]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

19. Florenskij, P. A. (1994) *Dogmatizm i dogmatika* [Dogmaticism and Dogmatics]. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom. 1* [Works in 4 Volumes. Vol. 1]. Moskva: Myst!. (In Russian).

20. Florenskij, P. A. (1996) *Otzyv o sochinenii A. Tuberovsogo "Voskresenie Khristovo"* [A Review of the A. Tuberovsokij essay "The Resurrection of Christ"]. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom. 2* [Works in 4 volumes. Vol. 2]. Moskva: Myst!. (In Russian).

21. Hajdegger, M. (1997). *Bytie i vremena* [Being and Time]. Moskva: Ad Marginem. (In Russian).

22. Khoruzhij, S. S. (1999) *Mirosozertsanie Florenskogo* [Florenskij's Worldview]. Tomsk: Vodolej. (In Russian).

23. Shestov, L. I. (1993) *Dobro v uchenii gr. L. N. Tolstogo i Fr. Nicshe. Filozofiya i propoved'* [The Good in the Count L. N. Tolstoj and Fr. Nietzsche Doctrines]. *Izbrannye sochineniya* [Selected Papers]. Moskva: Renessans. Pp. 39–158. (In Russian).

24. Shklovskij, V. B. (1929) *Iskusstvo kak priem* [Art as Technique]. *O teorii prozy* [Theory of Proze]. Moskva: Federatsija. Pp. 7–23. (In Russian).

Об авторе

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-0982-2513, e-mail: konstanturg@yandex.ru

About the author

Konstantin M. Antonov, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, St.-Tikhon's Orthodox University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-0982-2513, e-mail: konstanturg@yandex.ru

Поступила в редакцию: 05.06.2023

Принята к публикации: 15.08.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 05 June 2023

Accepted: 15 August 2023

Published: 18 September 2023