

небесное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса»¹.

Таким образом, и Толстой, и Бердяев считают, что образы духовного и религиозного человека, в том широком смысле слова, в каком первый понимается в обыденном сознании (священник, поэт, художник, т.е. человек, живущий исключительно духовной жизнью), и в том догматическом смысле, в каком второй понимается в христианской религии (верующий, отстраненный от социальной жизни и считающий ее чем-то второстепенным по сравнению с задачей личного спасения души), не совпадают, и для того, чтобы они совпали, речь должна идти о новом типе религиозности и о новом типе духовности.

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XIX ВЕКА: ОСОБЕННОСТИ И ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Красиков В.И.

Статья подготовлена при финансовой
поддержке и в рамках выпол-
нения

научно-исследовательского проекта

№2.1.3/4245, Аналитической ведомственной целевой программы

"Развитие научного потенциала высшей школы"

2009-2010 гг. Министерства образования

и науки РФ, Федерального агентства

по образованию

Особенности и история духовно-академической философии в России XIX в. еще более убедительное, нежели в случае с университетской, подтверждение тезиса о тесной обусловленности характера интеллектуального развития спецификой его материально-организационной основы. То, что в случае с университетской философией ограничивало самостоятельность и сужало тематические горизонты, приобретает в среде духовно-академической философии утрированные формы догматического контроля и рефрена вполне ожидаемых тем. Вместе с тем, духовно-академическая философия занимает свою необходимую нишу в российской философской культуре, в разное время существенно влияла на развитие двух других философских сред в России (университетской и публичной), привнесла туда ряд самобытных религиозно-философских идей.

¹ Там же. С.162.

В XIX веке в России существовали четыре духовные академии: в Киеве, Москве (появились еще в XVIII в.), в Санкт-Петербурге и Казани. Их подпитывали 44 семинарии. Как и церковь в целом, духовные академии – довольно замкнутые в себе, самовоспроизводящиеся структуры. Практически все ее богословы, за малым исключением (А.П. Храповицкий, П.А. Флоренский), – из церковного сословия, сыновья священников, псаломщиков, диаконов и т.п. Вполне понятно, что главная задача духовных академий в области философии – апологетическая, в проекте устава духовных академий содержалось недвусмысленное императивное веление: "в толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей профессор должен держаться. Сия нить есть истина евангельская .. Все, что не согласно с истинным разумом Св. Писания, есть сущая ложь и заблуждение и без всякой пощады должно быть отвергаемо"¹.

Вполне понятно, что тематика преподавания и обсуждаемые проблемы имели предсказуемый характер. Три доминирующими темами были: 1. платонизм; 2. восточно-православное святоотеческое наследие; 3. отношение к ведущим философским тенденциям западноевропейской культуры.² Также излюбленными темами в преподавании и обсуждениях здесь были исторические и психологические.

Основная проблематика также задавалась горизонтом конфессионального разума. Во-первых, это, как и у западной религиозной философии, – проблема соотношения веры и разума, которая в российских православных академиях превратилась потихоньку в проблему отношений веры (православной) и знания (европейского). Решалась она априори в пользу веры – отсюда любопытный феномен религиозного скептицизма в отношении возможностей человеческого познания и даже внезапные симпатии к эмпиризму и философии "здорового смысла". Главный враг – рационализм, автономия человеческого разума и его апофеоз в немецком трансцендентализме. Потому долгое время волны немецкого идеализма, с головой накрывающие в XIX в. и университетскую, и публичную философию, долгое время благополучно разбивались о догматический волнорез духовных академий. Вместе с тем, часть методологического инвентаря кантовской критики разума и способности суждения успешно использовались и нашими богословами – для победоносных констатаций о бессилии челове-

¹ Цит. по Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: 1989. – С.200

² Философия Фихте в России. СПб: РХГИ, 2000. – С. 80.

ческого разума и уповании на веру. Причем и ожидаемый в таком случае мистицизм не мог служить убежищем для религиозного антирационализма, поскольку мистицизм допускает непозволительно большую свободу религиозного переживания и выражения, перехлестывающие церковно-организованное вероисповедание.¹

Во-вторых, это проблема "православной философии", ее самобытности и специфического содержания, которая решалась через противопоставление западному христианству, для чего, как отмечает как-то неожиданно откровенно, "вынося сор из избы", о. В. Зеньковский, "материалы находили в самом же западном христианстве (у протестантских мыслителей и богословов – против католицизма, у католических – против протестантизма)".²

Если в университетской философии чувствовалось административное давление, бывали и репрессии, вплоть до десятилетнего запрета вообще ее преподавания, то в духовных академиях это было излишне, поскольку само происхождение, прежняя семейная и семинарская выучка формировали вполне действенную внутреннюю цензуру. Вместе с тем, историки философии отмечают случаи самостоятельности мышления, некоторого "мягкого" религиозного диссидентства, которое, впрочем, все же сурово наказывалось административными мерами (арх. Феодор-А.М. Бухарев, прот. Ф.Ф. Сидонский, еп. Никанор-А.И. Бровкович, П.С. Авсеньев и др.)

Дамоклов меч увольнения, а для "воцерковленных" с детства людей – это еще более страшное изгнание "в мир", приводил, так же, как и в университетской философии, к появлению рептильности профессоров и эклектицизму, "боязни ясных очертаний, отчетливых форм и четких формул", безопасному стилю философствования "без содержания, ограничиваясь лишь формально-логическими сопоставлениями философских положений".³

При выявлении особенностей развития философии в духовных академиях следует различать богословие, изучение и проникновение в смысл священного писания, и собственно религиозную философию – раскрытие, осмысление содержания веросознания: выражение в системе понятий того, что открывается непосредственно созерцанию веры.⁴ Богословов было много, преобладающее большинство, но вот

¹ Шпет Г.Г. Указ. соч. – С.187.

² Зеньковский В.В. История русской философии. ч.1-2. Ленинград, 1991. – С.103-104.

³ Шпет Г.Г. Указ. соч. – С.182, 187.

⁴ Зеньковский В.В. Указ. соч. – С.102.

собственно философствующих духовных лиц немного. И хотя конечно есть существенные пересечения между богословием и религиозной философией, богословие в большей степени связано с прямым обращением к священным текстам, специфически религиозным воспитанием, служением и преподаванием. Это отразилось и в его дифференциации. Так в XIX в. в отечественном богословии утверждаются четыре направления.

Первое "догматический реализм" (Феофан Затворник, о. Иоанн Сергиев-Кронштатский) – консервативное, апеллирующее к сохранению в неприкосновенности строгости святоотеческих традиций ("все Божие, ничего нашего"), против "моралистических соблазнов", духовная жизнь и опыт таинств. Второе – "богословский гуманизм", нравственное, "деятельное" или "сердечное богословие" (Филарет и др.) полагало, что задача преподавания в академиях состоит в образовании "внутреннего человека", в том, чтобы внушить живое и твердое личное убеждение в спасительных истинах веры ("сердце образует богослова"). Третье направление – "неологизм", морально рационализирующее истолкование христианства (И. Борисов). Третье – "облегченное Православие", сближающее его со светской жизнью по типу протестантизма (о. Герасим Павский, И.Л. Янышев). Четвертое – "историческое" (А.В. Горский, Е.Е. Голубинский, И.Е. Троицкий), занятое систематизацией, выявлением органической связи между исторически разными эпохами в развитии Откровения и духовного опыта.¹

Среди четырех академий в трех из них утвердились характерные преемственности в развитии религиозной философии.

Линия философской преемственности специфического религиозного идеализма обнаружима в истории Московской академии: о. Ф. А. Голубинский → В. Д. Кудрявцев-Платонов → Алексей. И. Введенский, где в течение столетия до первой мировой войны работали, сменяя друг друга эти три философа-преподавателя.²

Московского религиозный идеализм испытал на себе сильное влияние немецкой философии в лице Якоби и Лотце. Еще Голубинский определил основные установки направления: онтологизм в понимании человеческой души (укорененность всех наших духовных движений в Боге как "Бесконечном Существо") и непосредственность восприятия Бога нашим духом (à la Якоби). Г. Шпет считал его воль-

¹ Флоровский Георгий. Пути русского богословия. Минск: изд-во Белорусского экзархата, 2006. – С.183-184, 382, 330-333.

² Флоровский Георгий. Указ. соч. – С.238.

фианцем, что видимо, неточно, и эклектиком, на что о. В. Зеньковский реагирует "по партийному": "он смело брал у всех мыслителей то, что находил правильным".¹

По-видимому, наиболее спекулятивный (творческий) и систематический философ московской последовательности – В. Д. Кудрявцев-Платонов, которого С. А. Левицкий сравнивает, по силе умозрения, с В. С. Соловьевым.² Он развивает онтологическое понимание Бога как Существа, объединяющего материю и дух в учении трансцендентального (супранатурального – Зеньковский) монизма: начало единства мира – лежит вне мира.

XX в. породил новую генерацию московских религиозных философов: М. М. Тареев, митр. А. Храповицкий, о. П. А. Флоренский.

В Киеве сложилась своя линия теизма: Иннокентий → о. И. М. Скворцов → В. Н. Карпов, О. М. Новицкий → архим. Феофан (П. С. Авсеньев) → С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич. Киевская последовательность, хотя и имела несколько явно неординарных мыслителей (П. С. Авсеньев, П. Д. Юркевич), не смогла стать преемственностью в духе Московской школы. О. Иван Скворцов, скептик в отношении перспектив познания (с использованием кантовских аргументов), апеллировал к "здоровой" философии, под которой понималось скорее вольфианство.

Наиболее интересен и менее ортодоксален Петр Семенович Авсеньев, занявшийся еще в середине XIX в. проблемой "сверхчувственного" в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики: сомнамбулизме, ясновидении, лунатизме – бессознательной ("ночной") стороны нашей души.³

П. Д. Юркевич не нуждается, в общем-то, в особых представлениях уже лишь потому, что явился в дальнейшем, перейдя из Киева в Московский университет (1861), и учителем В. С. Соловьева, и основоположником, вследствие того, линии метафизического идеализма – и в публичной, и в университетской философии. Юркевич известен также тем, что стал участником теоретических баталий в публичной философии, подвергнув критике работу Н. Г. Чернышевского "Антропологический принцип в философии". Суть его самобытной си-

¹ Зеньковский В.В. Указ. соч. – С.106.

² Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. – 4-е изд., перераб., и доп. – М.: Академический проект, 2002. – С.507.

³ Шпет Г.Г. Указ. соч. – С.195

стемы в духе Платона, выражена им же в ярком афоризме: "то, что может быть (= идея) переходит в то, что есть (= действительность) посредством того, что *должно быть* (курсив автора)".¹

Петербургская традиция духовно-академической философии: Ф. Ф. Сидонский → В. Н. Карпов → М. И. Каринский. Петербургская школа, судя по всему, была еще более эклектичной, чем Киевская. Однако можно отметить большее влияние европейской философии на творчество здешней философствующей профессуры. Здесь не было той идейной гомогенности и преемственности, как в Московской академии.

Ф. Ф. Сидонского, которого отстранили от заведования (1833) за относительную самостоятельность в выборе тем исследования и явные симпатии немецкой философии (Якоби), сменяет В. Н. Карпов, пробывший на этом посту 34 года вплоть до своей кончины. В.Н. Карпов отметил, что стал автором одной из первых систем православной антропологии (свое учение называл "синтетизмом"). М. И. Каринский, сменивший Карпова, – так тот вообще более занимался логикой и историей античной философии, а его взгляды квалифицируют как "близкие стихийному материализму", что весьма странно для профессора православной академии.

На рубеже XIX-XX вв. в духовных академиях, как и в публичной (спор между "путейцами" и "логосовцами"), вновь актуализируется вопрос о степени самобытности и специфике "русской философии". Только здесь он приобретает форму вопрошания о наличии русской православной философии. Здесь наличествовали три позиции:

→ ортодоксально-догматическая, сторонники которой, следуя многовековой традиции, вообще отрицали необходимость философии для православия, в том числе религиозной философии;

→ позиция, последователи которой утверждали о существовании христианской православной философии, носящей "вселенский характер" (Иоанн Кронштадтский, Иоанн Восторгов, Антоний Храповицкий, арх. Серапион-Машков);

→ позиция, которую отстаивали поборники идеи "русской православной философии" (Алексей И. Введенский, М. М. Тареев).²

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. Указ. соч. – С.119

² Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. – С. 262-266.

Также характерной особенностью философствования в духовных академиях первых десятилетий XX в. стало появление специфического религиозного экзистенциализма (М. М. Тареев и В. И. Несмелов) и авторских православных систем философии, уже достаточно далеких от официальной ортодоксии: от о. П. Флоренского и о. С. Булгакова до совсем уже неформатного светско-православного Н. А. Бердяева.

Каково значение и роль философии в духовных академиях среди двух других "философских сред" в России?

Духовные академии сыграли важную конструктивную роль в поддержании прервавшихся линий философской преемственности после полного запрета преподавания философии в российских университетах в 50-х гг. XIX в (кроме Дерптского университета, где в то время контингент студентов состоял в основном из российских немцев). Духовные академии в этот период поставляли университетам своих, далеко не худших, профессоров.

Отсюда вышли прот. Ф. Сидонский, М.И. Владиславлев, П. Д. Юркевич, М. М. Троицкий, архим. Феофан Авсеньев, О. Новицкий, С. С. Гогоцкий, И. Михневич. Причем, как известно, М. И. Владиславлев и М. М. Троицкий – ключевые фигуры в возрождении философских кадров в Санкт-Петербургском и Московском университетах соответственно.

Духовные академии всерьез влияли и на развитие внеуниверситетской, публичной философии. Можно отметить, как минимум три обстоятельства.

П. Д. Юркевич в 60 гг. вышел за пределы духовно-академической автономии и смело вошел в самый центр тогдашних философских и общественных дискуссий – причем вразрез и против доминирующей в то время ("сильной") позиции в поле общероссийского интеллектуального внимания (Н. Г. Чернышевский с его антропологическим материализмом) и предложил новаторскую привлекательную позицию, исходящую не из мейнстрима (влияние немецкого идеализма), а из классики (платонизм), став зачинателем религиозной метафизики (В. С. Соловьев – его ученик).

О. П. Флоренский и о. С. Булгаков стали не только значительными фигурами духовно-академической жизни, но и важнейшими участниками системообразующего структурного соперничества в русской философии начала XX в. Вместе со светским христианским мыслителем Н. А. Бердяевым они образовали направление "русской рели-

гиозной философии" и достойно представляли ее: и в интеллектуальных схватках с критическим трансцендентализмом (университетское неокантианство и "научный трансцендентализм" "Логоса"), и затем, в эмиграции, – европейским философским сообществам.

И, наконец, духовно-академическая философия, при всех ее догматических и дисциплинарных самоограничениях, смогла вырастить в своей среде и ряд самобытных, интересных не только для богословия, но и для светских интеллектуалов, мыслителей. Помимо уже отмеченных ярких вторжений в университетскую и публичную философию, внутри нее самой мы не можем не отметить оригинальность, рефлексивную мощь и глубину проникновения таких философов как П. С. Авсеньев, В.Д. Кудрявцев-Платонов, М. М. Тареев и В. И. Несмелов.

САКРАЛИЗАЦИЯ ПЛОТИ И ЭСТЕТИЗМ КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

М.М. ТАРЕЕВА

Ершова М.А.

Русская культура начала XX века проживает как «серебряный век». Это время поиска новой эстетики, новых форм; время публичной постановки проблем, ранее не обсуждавшихся в обществе. Не случайно в среде русской интеллигенции начала XX века зарождается течение, требовавшее «нового религиозного сознания». Среди идейных вдохновителей этого направления были такие известные мыслители как Д.С. Мережковский и В.В. Розанов. Одной из центральных проблем их литературно-философского творчества была тема плоти. Их труды переиздавались, и взгляды их хорошо известны, поэтому не «религия семьи» Розанова и не «святая плоть» Мережковского избрана нами для исследования. Наше внимание было привлечено трудами мыслителя менее известного, но не менее оригинального, чем Мережковский и Розанов. Речь идет о профессоре Московской Духовной академии Михаиле Михайловиче Тарееве – одном из самых выдающихся представителей духовно-академической школы.

Духовно-академическая школа русской религиозной философии последние десять лет стала привлекать внимание отечественных и зарубежных исследователей (С. Каприо, В.А. Киносьян, С.В. Пишун, В.Ю. Пинчук, и др.). Это, на наш взгляд, закономерно. Ведь согласно