

Мьёр Коре Йохан

кандидат философских наук (PhD), научный библиотекарь, Университет прикладной науки Западной Норвегии, Vox 7030, 5020 Bergen, Norway; старший преподаватель русского языка, Бергенский университет, Vox 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

перевод на русский язык:

Цыганков А.С., старший научный сотрудник, Институт философии РАН, сектор истории русской философии, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: m1dian@yandex.ru.

Русская религиозная философия в секулярный век *

Аннотация: В статье рассматривается понятие «русская религиозная философия» как своего рода философский канон русского религиозного идеализма, созданный Владимиром Соловьевым и развитый в работах прежде всего Сергея Булгакова и Николая Бердяева. Сами себя эти мыслители понимали в качестве представителей новой русской православной философии. Однако это направление в русской мысли возникло посредством адаптации немецкого идеализма – главным образом работ Шеллинга – и переосмысления центральной темы в традиционном православном богословии – в первую очередь идеи о человеческом обожении (теозисе), переведенной на язык философского идеализма. Автор интерпретирует русскую религиозную философию как встречу между православной традицией и западным секулярным мышлением, которое также стремилось к секуляризации религиозного мировоззрения посредством философской рефлексии веры и догм. Опираясь на мнение исследователей данной традиции от М. Вебера до Ч. Тейлора, автор проводит аналогию между западной секулярностью, явившейся результатом развития внутри христианского мышления, и русской религиозной мыслью.

Ключевые слова: русский религиозный идеализм, секулярность, обожение, Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, идейная рецепция.

2017 год был отмечен не только юбилеем русской революции, но и 500-летием начала Реформации. Вероятно, Реформация имеет мало общего с Россией, но может быть использована в качестве исходного пункта для выявления как реальных, так и гипотетических связей между православным богословием, русской философией и процессами секуляризации.

В 2012 г. Брэд Грегори выпустил книгу «Непреднамеренная Реформация: Как религиозная революция секуляризовала общество»¹, центральная идея которой сводится к тому, что, несмотря на то, что Лютер и другие реформаторы не стремились к секуляризации, в длительной перспективе она стала последствием Реформации. Богословские диспуты привели к релятивизации различных доктрин о том, что же является «истинной» сущностью христианства. Секуляризация начинается с внутренних различий, а уже затем происходит религиозная критика².

То, что сегодняшняя западная секулярность является результатом процессов, протекавших внутри христианской мысли, стало признанным тезисом среди историков идей и социологов. Классическим текстом по этому вопросу является работа Макса Вебера об этике протестантизма и протестантском духе (1904). Источником капиталистического образа жизни становится протестантская этика, в то время как сам капитализм, согласно Веберу, в настоящее время уже не опирается напрямую на свое религиозное начало³. Прямое отношение к секуляризации имеет работа Карла Лёвита «Смысл истории» (1949)⁴, который указывал на структурную схожесть между утопиями модерна (Гегель, Маркс) и библейской эсхатологией⁵. Несколько лет спустя, в 1966 г., Ханс Блюменберг подверг критике тезис о секуляризме Лёвита и показал, что у философов модерна была своя рациональная

* Перевод статьи с норвежского языка выполнен А.С.Цыганковым по изданию: *Mjør K.J. Russisk religions filosofi i ein sekulær tidsalder // Arr. Idéhistorisk tidsskrift. 2017. No. 3–4. S. 169–185.* Переводчик выражает благодарность д-ру Мьёру за разрешение на публикацию перевода его статьи, а также за ценные замечания, сделанные в ходе работы.

¹ *Gregory B.S. The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. Cambridge (Mass.): Belknap Press, 2012. 574 pp.*

² *Gregory B.S. The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. P. 2.*

³ *Weber M. Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd. Omsett av Sverre Dahl. Oslo, 1995. S. 116.*

⁴ *Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949. 257 pp.*

⁵ *Löwith K. Meaning in History... P. 18.*

легитимность при построении их моделей. Тем не менее Блюменберг также полагал, что теологический абсолютизм позднего Средневековья, утверждавший, что мир созданный Богом полностью «конtingентен», уже приблизился к рациональной, картезианской картине мира, где научные гипотезы заменяют традиционное, платоническое созерцание.

Новым словом в подобной литературе стала монументальная работа Чарльза Тейлора «Секулярный век» (2007)⁶. Главная идея Тейлора заключается в том, что переход от «трансцендентного порядка» (персонифицированный Бог, который активно вмешивается в мир) к «имманентному» («Бог» в форме совести, опыта и пр.) сделал возможным «секулярный век», в котором вера стала одной из многих возможностей. Главными показателями подобного процесса секуляризации для Тейлора являются исповедальные практики католической церкви с 1215 г. и возникновение «деизма» в XVII в. Согласно последнему, Бог создал мир, но (больше) не вмешивается в него⁷. Если Квентин Скиннер указал на то, что история идей должна фокусировать свое внимание на самих намерениях, интенциях (которые, в свою очередь, дают нам контекст), то выше указанные работы рассуждают о ненамеренных выводах, полученных в ходе богословского развития. Так, к примеру, Блюменберг говорил о том, что при «намеренной защите теологии против физики» в конце XIII в. последняя опиралась на теологические гипотезы⁸.

Все перечисленные исследования в качестве своего объекта избирают западное христианство (католицизм и протестантизм), тогда как настоящая статья задается вопросом: что же происходило в православии? Можно ли сказать, что православное христианство и православное богословие в это время имеет тенденцию к секуляризации в восточноевропейском регионе или за его пределами?

Религиозный идеализм на русской почве

Как правило, сторонники православия полагают, что православное христианство есть альтернативный путь в сравнении с секуляризацией и представляет собой «истинное христианство». Считается, что всякая секуляризация приходит извне, в первую очередь с «Запа-

⁶ Taylor Ch. A Secular Age. Cambr., Mass.: Belknap Press, 2007. 878 pp.

⁷ Taylor Ch. A Secular Age. P. 265–266.

⁸ Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1988. S. 405.

да»⁹. До известной степени это правда: в России секуляризация начинается вместе с вестернизацией, инициированной Петром Великим в XVIII в. и, таким образом, сам этот процесс идет не «изнутри». С другой стороны, есть ряд русских религиозных мыслителей, о которых можно сказать, что они в новейшее время секуляризировали традиционное православное богословие, переосмыслив его центральные идеи под влиянием западной философии. При этом они не имели намерения заниматься секуляризацией, напротив, они ставили себе цель переосмыслить современное секулярное общество с помощью соответствующих практик и превратить его в арену для воплощения религиозного, христианского мирового порядка.

В этой статье предпринята попытка показать, как традиционное православие переосмыслялось в так наз. «русской религиозной философии», или «русском религиозно-философском ренессансе», или просто «философии Серебряного века». Это течение мысли, – относящееся к религиозному идеализму и испытавшее влияние Шеллинга, – возникло в России во второй половине XIX в. и просуществовало до 1920-х годов. Главные имена, связанные с ним – Владимир Соловьев и следующее поколение в лице таких мыслителей, как Сергей Булгаков и Николай Бердяев.

Это философское направление дает нам «русский вариант» перехода от трансцендентного к имманентному пониманию христианства, который имеет явные параллели с процессами, описанными Тейлором на Западе. Фактически уже Бердяев использует эти термины для того, чтобы зафиксировать свое собственное понимание христианства в сравнении с тем его пониманием, которое он считал традиционным¹⁰. Все активно идентифицировали себя с православием, но не обязательно с тем православием, которое репрезентировала Русская православная церковь того времени. Напротив, многие следовали за Соловьевым, считавшимся основателем современной русской православной философии, которая воспринималась как проект, требующий развития.

Однако религиозный идеализм был неприемлем для большевиков, и его главные представители были высланы из Советского Союза в

⁹ Demacopoulos G.E., Aristotle P. Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach // Orthodox Constructions of the West / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York, 2013. P. 2.

¹⁰ Это возможно встретить уже в работе «Смысл творчества», к которой я вернусь позже. См. также: Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 49.

1922 г. Многие из вынужденных эмигрантов смогли найти свое место в Западной Европе, о чем я скажу ниже. Однако при этом со времен Перестройки религиозный идеализм стал вызывать к себе всеохватывающий интерес и на сегодняшний день он является главной составляющей русского философского канона. Вместе с тем, в современной российской историографии обнаруживается тенденция к тому, чтобы отказаться от православной философии как модернистского проекта и рассматривать мыслителей этого направления как представителей традиционной России и «русского (православного) менталитета». Также на Западе этот тип мысли воспринимается как типично «русский» вклад в развитие мировой философии, особенно в сравнении с русскими западниками, которые представляются «менее оригинальными». Поэтому важным кажется понять, что подобное противопоставление между оригинальностью и заимствованием не имеет ценности и в целом нерелевантно, а русская мысль всегда активно откликается на внешнее влияние. Особенно это важно в наши дни, когда русское самопонимание, по-видимому, все более определяется противостоянием между Россией и Западом, что проявляется в постоянном требовании защиты российской «суверенности» и «автономии» от западного влияния¹¹.

Взаимоотношения Бога и человека (Владимир Соловьев)

Есть ли что-то в традиционном православном богословии, что можно переосмыслить в модернистском, секуляризационном ключе? Как мне кажется, это можно сделать применительно к идее обожения (теозиса) человека, потому что она была особенно востребована представителями русской религиозной философии, а также, согласно Полу Колстё, потому что она свидетельствует о позитивном и динамичном образе человека в православии в сравнении с обреченным на суд образом человека в протестантизме¹². Человек создан по образу и подобию Божию и через воплощение (Иисуса Христа) для него стало

¹¹ *Morozov V.* Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstroke, 2015. P. 141. О постсоветской историографии русской философии см.: *Mjor K.J.* A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy // *Ab Imperio*. 2013. No. 3. P. 315–350 (русскоязычный реферат этой статьи Мьера, подготовленный И.О. Дементьевым, см.: *Коре Йохан Мьёр*. Собственное прошлое: постсоветская историография русской философии (реферат) // URL: <http://russophile.ru/2014/03/12> (дата обр.: 12.2.2020)).

¹² *Kolstø P.* Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro. Oslo, 1997. S. 110–113.

возможно восстановить богоподобие, которое было утрачено при грехопадении. Идея образа и подобия была выражена в Книге Бытия (1, 26–27), тогда как главная формулировка из Нового Завета относится ко Второму посланию Петра (1,4): «дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью». Известное толкование этого можно найти у отца церкви Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (множество похожих формулировок встречаются также у других отцов церкви). В классическом православии существует два способа, при помощи которых человек может обожиться. Наиболее всеобщий путь – это путь через церковь и таинства. Альтернативой выступают аскетические практики. Однако в обоих случаях обожение зависит от милости Божией¹³.

Мысли об обожении человека играют центральную роль в цикле чтений В.С. Соловьева о «богочеловечестве», которые он начал в Санкт-Петербурге в 1878 г. и которые впоследствии были изданы отдельной книгой. Здесь, как можно будет увидеть, он предпринимает попытку радикального переосмысления феномена обожения. Говоря в общем, эти лекции представляют собой богатый и сложный текст, в котором содержатся космологические спекуляции, дедукция общих абстрактных понятий à la Гегель и (не в последнюю очередь) рассказ о «религиозном развитии», в котором – в ходе истории – раскрывается «божественный принцип». Соловьев начинает свои «Чтения о богочеловечестве» с определения религии, и для него она является виденьем и познанием самого себя в качестве части превосходящего целого, Абсолюта. Он также называет религию «воссоединением» с Абсолютом. Сам Абсолют в итоге понимается как Бог, а его идея взята Соловьевым у Шеллинга.

В своих «Чтениях» Соловьев изображает мировой исторический процесс в форме «религиозного развития», в котором принимают участие все религии. «Ложная религия» есть, в этом случае, не что иное как *contradictio in adjecto*, о чем говорится в третьем чтении¹⁴. Буддизм, греческая религия, иудаизм, а также христианство представляют различные этапы в одном и том же историческом процессе, который для Соловьева является прогрессивным. Если говорить ко-

¹³ Russell N. Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis. Crestwood, 2009. P. 21–27.

¹⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 37.

ротко, то эта история начинается с буддизма, который становится первой ступенью, выраженной в форме отрицания и который приходит на смену естественной, нерелективной стадии. Буддизм отрицает мир, потому что он полон зла и не имеет цели. «Нигилизм» буддизма сменяется греческим мировоззрением, где имеет место позитивное почитание космоса и открытие мира идей – не только у Платона, но также в искусстве. Следующим этапом является иудаизм и монотеизм, где Бог понимается как живая, безусловная личность, которая в то же время проявляет себя исключительно как чистая воля. Неоплатонизм становится посредником между Грецией и Иерусалимом, между абстрактными идеями и абстрактной личностью и в свою очередь приводит к христианству – триединству и «Логосу», который проявляется в воплощенной божественной форме – Иисусе Христе. Главным у Христа было не его учение – согласно Соловьеву, оно не было столь оригинально – но одухотворение конкретного человеческого индивида¹⁵.

Соловьев рассказывает о том, каким образом человек постепенно, посредством различных религий открывал «божественный принцип». Религиозное развитие для него есть взаимодействие Бога и человека¹⁶. Таким образом, Соловьев является платоником, но в то же время он также видит идеи в качестве человеческого изобретения. Для христианского мыслителя Соловьева христианство становится историческим действием, посредством которого человек открывает религиозный принцип. Сама история является взаимодействием, а различие между эпохами – до рождения Христова и после – становится переходом от созерцания к действию. Человек непосредственно включен в процесс творения, который завершается человеком через его преобразование.

Церковь, милость, мудрость

Соловьевские «Чтения» находят свою кульминацию в экклезиологии, учении о церкви. Соединение Бога и человека происходит внутри церкви, в «теле Христовом»¹⁷. Таким образом, исходный пункт у Соловьева соответствует традиционному православному богословию, в котором обожение происходит лишь внутри церкви. Однако, традиционная модель церкви критикуется Соловьевым разными

¹⁵ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 105–106.

¹⁶ Там же. С. 36.

¹⁷ Там же. С. 160.

способами. Во-первых, Соловьев глубоко критически настроен по отношению к христианским церквям, как на Западе, так и на Востоке. Восточная церковь, как считает Соловьев, сохранила представление о Христе, но в то же время изолировала себя от общества. Западная церковь, в свою очередь, потеряла свою независимость от государства. Нынешняя задача заключается в создании новой «христианской культуры», которая включит в себя самое лучшее из различных традиций. Само виденье церкви Соловьевым было совершенно утопическим. Однако несмотря на это его идеи носили более деятельный характер, чем идеи традиционного и в особенности аскетического православия. В первую очередь это духовное сообщество (или «теократия»), в котором будет реализован христианский этический принцип любви, преданности и смирения¹⁸.

Во-вторых, Соловьев предлагает нам достаточно радикальное переосмысление традиционной идеи образа и подобия¹⁹. Придавая большее по сравнению с традиционными моделями значение активности человека в обществе, Соловьев вместе с тем практически не делает отсылки к божественной милости, когда описывает подобную активность в качестве деятельности богоподобия. При этом, как уже говорилось, божественная милость занимает центральное место в доктринах патристики – человек зависит от Бога в осуществлении своего богоподобия – в то время как у Соловьева она отсутствует. Исследователь Рут Коутс справедливо указывает, что модель Соловьева «соотносится с атеизмом» и «граничит с кощунством»²⁰. То, что, как кажется, заменило у Соловьева милость, я бы назвал *мудростью*. Мудрость – это центральный принцип в мышлении Соловьева, который он часто именует «Софией», т.е. божественной мудростью в форме женской фигуры, которая, однако, имеет множество религиозных и мистических предпосылок – библейских, православных, иудей-

¹⁸ Waage P.N. Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof. Oslo, 1988. S. 101, 147; Poole R. Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev) // Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context / Ed. by P.L. Michelson, J.D. Kornblatt. Madison, 2014. P. 224.

¹⁹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 168. Подробнее о теозисе в философии Соловьева см.: Gustafson R.F. Soloviev's Doctrine of Salvation // Russian Religious Thought / Ed. by J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison, 1996.

²⁰ Coates R. Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solov'ev // Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam, 2008. P. 138, 146. В исследовании Тейлора о западной секуляризации исчезновение милости («the eclipse of grace») является центральным. См.: Taylor Ch. A Secular Age. P. 222.

ских, гностических, теософских и пр. Под влиянием этих многих традиций София становится принципом, который с точки зрения космологической перспективы, выпал из божественного порядка в материальный мир²¹. Восприятие идей Соловьева на Западе, испытавшем влияние русского символизма, сфокусировано на его мистицизме, особенно там, где его собственные видения или «встречи» с Софией занимают центральное место. Однако у этого есть также более рациональная сторона: для Соловьева мудрость является принципом, который находится в мире. Частично целью здесь является воплощение самой мудрости, частично в подобном воплощении принимает участие человек, что делает возможным обожение человечества, как исторический процесс.

Христианство без Бога?

Религиозная философия Соловьева, которая местами может быть чрезвычайно абстрактной в своих виртуозных упражнениях с богословскими понятиями и космологическими моделями, ориентирована в первую очередь на человечество как сообщество людей. Вместе с воплощением Христа человек получил задачу завершить процесс творения. Здесь мы можем видеть параллель между Соловьевым и так называемой теологией смерти Бога, которая придает значение тому, что смерть Бога на кресте сделала людей свободными и одухотворила их как сообщество в лице третьей ипостаси Троицы. Это богословское объяснение и вместе с тем оправдание секуляризации. К примеру, Джанни Ваттимо понимает христианство как религию, которая секуляризировала сама себя и сделала возможной критику метафизики и иных авторитетов. Подобные интерпретации христианства могут привести назад к Гегелю, как это имеет место у одного из современных представителей теологии смерти Бога Славоя Жижека²².

Что касается Соловьева, необходимо уточнить, что смерть Бога (Христа) сама по себе не является для него центральным событием – таковым является воплощение. Тем не менее, Соловьев выступает представителем богословия, в котором Бог не является активным и

²¹ Соловьев вводит Софию в седьмых чтениях. См.: *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. С. 108–109.

²² *Vattimo G., René G.* Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue. New York, 2010. P. 28; *Žižek S.* The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / Ed. by S. Žižek, J. Milbank. Cambridge, Mass., 2009. P. 73–82.

трансцендентным. Вместо этого он сосредотачивается на том, каким образом человек должен воплотить религиозный идеал в этом мире. Философия Соловьева в высшей степени связана с идеей «провидения»: история имеет временную форму и цель, обладающую божественным происхождением, которая, однако, должна быть достигнута в этом мире и в первую очередь в форме реализации этического принципа. Эту цель Соловьев называет «царство Божие на земле» – представление, которое имеет отчетливую параллель с более секулярной и эксплицитно рациональной идеей Канта о «царстве целей»²³.

Таким образом, можно сделать вывод, что, во-первых, философия Соловьева была религиозной по причине того, что подразумевала веру в Творение, о котором повествует слово Божие (Библия), а также выполнение задач, поставленных этим словом. Более того, переживание Абсолюта он также называет «религиозным». Во-вторых, хотя его философия и не была секулярной, она все-таки имела тенденцию к секуляризации по причине отказа от милости Божией и понимания «царства Божия» в качестве того, что человек должен достичь сам на земле исходя из своих собственных сил. В-третьих, философия Соловьева также была постсекулярной. Здесь я не имею в виду то, что сегодня (после Юргена Хабермаса и пр.), как правило, понимают под этим термином, а именно принятие религии в современном обществе и мысль о том, что неверующий может чему-то научиться у верующего (и наоборот) посредством рациональной дискуссии. Я имею в виду, что Соловьев не хотел порывать с теми секуляризированными общественными институтами, к которым он принадлежал, но стремился сделать их ареной для нового универсального сообщества христиан и воплощения этического принципа – проект Соловьева, который был одновременно экуменическим и эkkлезиологическим²⁴.

Труд и хозяйство (Сергей Булгаков)

Концепция грядущей «христианской культуры», представленная в

²³ *Poole R.* Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev). P. 223–228. О провиденциализме в русской религиозной философии см: *Stroop Ch.* Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism // *Russian Review*. 2013. No 72 (1). P. 94–115.

²⁴ *Michelson P.L.* Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solovyov // Соловьевские исследования. 2014. №41 (1). С. 25–46. О понятии «постсекулярность» см. подробнее: *Multiple Modernities and Postsecular Societies* / Ed. by R. Massimo, K. Stoekl. Burlington, 2012. P. 3–6.

«Чтениях о богочеловечестве», не давала подробного объяснения того, каким образом человеку удастся выполнить свою задачу посредством завершения божественного творения. Хотя Соловьев в 1880-е годы выразил свою идею о «свободной теократии» и объединении церковью в целой серии текстов, именно его чтения сделали возможными вопросы о том, каким образом современный человек может заняться творением и достичь богоподобия и тем самым внести вклад в мировой исторический процесс. Если Соловьев понимал богоподобие в первую очередь как этический проект, то его последователи занялись проблемой того, каким образом различные культурные практики могут быть поняты внутри границ христианства. Главной работой здесь стала книга Сергея Булгакова «Философия хозяйства» (1911).

Под «хозяйством» Булгаков понимает практически все формы человеческой активности, которые можно – и должно – толковать в духовных, христианских терминах. Соловьев начинал свои чтения с понятия религии, Булгаков, в свою очередь, в качестве источника берет «жизнь», как основополагающий принцип. Жизнь нельзя редуцировать. Жизнь есть то, что лежит в основании рефлексии, она есть то, что делает возможным знание, но сама лишь отчасти является его объектом. Жизнь в ее полноте возможно лишь испытать на опыте, и такая жизнь для Булгакова является «хозяйственным процессом»²⁵.

Хозяйство также – что более специфично – есть трудовое «воспроизведение и расширение жизни»²⁶. Труд есть взаимодействие между субъектом и объектом, между человеком и природой, и посредством этого процесса снимается противостояние между ними. Природа очеловечивается при помощи труда и культуры. Субъект, «трансцендентальный субъект» становится в этой связи коллективом, который также ассоциируется Булгаковым с мудростью, с Софией. Иными словами, Булгаков интерпретирует хозяйство в форме труда в христианской и космологической перспективе как воспроизведение того состояния, которое было до (грехо-) падения. Человеческое обхождение с природой охватывает в том числе такие процессы как потребление. Для Булгакова, таким образом, труд, хозяйство, культура понимаются как человеческое творчество, при помощи которого человек, в конце концов, и воссоздает свое богоподобие²⁷. Мы не тво-

²⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Сочинения: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства, Трагедия философии. М., 1993. С. 54.

²⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 88.

²⁷ Там же. С. 158–159.

рим новый «образ», но воссоздаем тот, который уже был прежде. Вслед за Соловьевым, Булгаков также указывает на то, что подобные представления не являются исключительно достоянием христианства, но могут быть найдены также в других религиях.

Философия Булгакова находится под сильным влиянием философии тождества Шеллинга и его мысли о тождестве субъекта и объекта, природы и духа. Кроме того, сам Булгаков полагал, что аналогичный философский проект можно найти у православных отцов церкви или в том, что он именовал «религиозным материализмом», называя при этом свой философский замысел попыткой перевода этих доктрин на современный философский язык. Таким образом, Булгаков был одним из многих русских философов, которые с середины XIX в. открывают и переосмысливают центральные идеи традиционного православного богословия через философию Шеллинга, того мыслителя, который, согласно формулировке Булгакова, смотрит на человека как на воплощенный дух, «живое единство обоих»²⁸. Решительный вклад, сделанный Соловьевым в философию природы, также достался в наследство Булгакову, однако для него проект натурфилософии все же не был завершен.

Неопатристика

Своими отсылками к святоотеческому православному богословию и к Шеллингу Булгаков создал специфический идейный контекст для своего проекта. Однако это затронуло и другие сферы. Исследовательница Екатерина Евтухова показала, что мысли Булгакова также необходимо понимать в свете происходившей тогда земельной реформы Петра Столыпина, на вызовы которой он пытался ответить при помощи осмысления человеческих усилий и труда через призму православной антропологии, т.е. богоподобия человека²⁹. Таким образом, проект Булгакова был не таким утопичным, как у Соловьева: он хотел показать значение нашей практики в том виде, в котором мы находим ее здесь и сейчас. Что касается конца истории в религиозном его понимании, то Булгаков указывал на то, что он нам недоступен и ссылался при этом на трансцендентный порядок (священная история), но в то же время придавал большее значение хозяйственному

²⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 51, 100.

²⁹ Evtuhov C. The Cross & the Sick: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. London, 1997. P. 147.

проекту и участию в нем человека. Его следующая книга «Свет не вечерний» (1917) являлась исследованием религиозного откровения, но опять в форме человеческого опыта³⁰.

В 1918 г. Булгаков стал православным священником, но уже в 1922 г. новое большевистское правительство заставило его покинуть Россию. В изгнании на Западе он продолжил свою работу, однако вскоре и здесь подвергся нападкам. В 1920-е годы в среде русской эмиграции появилось новое богословское направление – неопатристика. В первую очередь оно связано с именем Георгия Флоровского, в ряде книг которого проводится жесткая критика современной русской философии и богословия, отпавших от православной веры и поддавшихся западному искушению. Софиология Соловьева и Булгакова была осуждена Флоровским, потому как была «инфицирована» Шеллингом и другими³¹. Отсюда девизом неопатристики становится «назад к отцам». В 1935 г. Булгакова стали обвинять в ереси – как со стороны русской православной церкви, находившейся в Сербии, так и со стороны Московского патриархата. Подобная критика разделялась также многими представителями неопатристики.

В этой связи можно отметить одну из классических работ, написанную в неопатристическом ключе – книгу Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной церкви», изданную на французском языке в 1944 г. Эту книгу часто считают авторитетным введением в православное богословие, но это также была книга, которая была написана в ходе богословской полемики, о чем свидетельствует глава об обожении. Лосский определяет обожение как «сорботничество» и единение человека и Бога, но в то же время он подчеркивает большое значение божественной милости – человек не в состоянии достичь обожения самостоятельно³². Это следует также понимать, как критику софиологии. С этого времени неопатристическое направление стало доминирующим в православном богословии как в России, так и в других странах.

Творение и творчество (Николай Бердяев)

³⁰ *Evtuhov C.* The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. P. 181.

³¹ *Mjør K.J.* Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden & Boston, 2011. P. 174–189.

³² *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Очерк мистического богословия восточной церкви; Догматическое богословие. М., 1991. С. 148–149.

В дополнении к труду и хозяйству Булгаков также использовал «творчество» в качестве понятия для описания отношения человека к природе. Современник Булгакова философ Николай Бердяев сделал творчество основополагающей философской проблемой. Кроме того, он понимал творчество также в качестве центральной темы в христианстве. Философия творчества Бердяева была современным истолкованием православной антропологии (человеческого богоподобия). В программной работе «Смысл творчества» он широко использует терминологию образа и подобия в своем характерном стиле, подразумевающим частое повторение одних и тех же фраз³³.

При этом у Бердяева также возможно найти космологический нарратив, однако он встречается реже, чем у Соловьева и Булгакова (Бердяев не являлся убежденным «софиологом»). Он был занят вопросом о том, что делает человеческое творчество, человеческую креативность возможным, или, говоря точнее, осмысленным. Его ответ заключается в том, что благодаря творению Бога и его воплощению произошло так, что человек теперь также может заниматься творчеством. Человеческое творчество есть повторение и подражание божественному Творению. То, что мы сотворены по образу и подобию Божию и делает возможным наше творчество. Человек создан как «творец, подобный Богу-Творцу»³⁴. Согласно Бердяеву, традиционное христианство еще не поняло этого. Классическая доктрина обожении представляет человека как пассивного или аскетичного, но не как активного деятеля.

Из этого следует, что новозаветное христианство даже не содержит вечной истины о человеке. Жертва Христа освободила нас, но была лишь «этапом», говоря точнее вторым, «негативным» этапом мировой истории. Третьим, последним и «позитивным» станет человек в его собственном творчестве. Новый завет рассказывает об искуплении и спасении, а не о творчестве человека. Он рассказывает также о милости, которая приводит к свободе творчества и тем самым к новому этапу в богочеловеческой истории, являющемуся все же количественно новым и иным. Творчество не относится ни к эре Отца, ни к эре Сына, но к эре Духа, третьей ипостаси божественной Троицы. «Антропологическое откровение, зачатое в Сыне, окончательно завершается в Духе, в свободном творчестве человека, живущего в

³³ В особенности см. вторую главу работы Бердяева «Смысл творчества».

³⁴ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 317.

Духе»³⁵. Посредством собственного творчества человек демонстрирует, что несет в себе образ и подобие Божие.

Когда начнется этот третий исторический этап? Бердяев указывает на то, что этот этап начинается в его собственное время, когда человеческие творческие силы стали развиваться. Человек был спасен – теперь настало время творчества. Для нового времени уже нельзя применять Библию или авторитетные источники в качестве руководства. Тем не менее, Бердяев утверждает, что философия творчества является христианской философией. Человеческое творчество есть подготовка ко Второму пришествию Христа. Иногда неясно, становится ли Второе пришествие Христа для Бердяева возможным благодаря человеческому творчеству или фактически символизируется им. В более поздних текстах Бердяев все же оставляет место для священной истории (ср. с Булгаковым), но конец истории для него целиком и полностью связан с человеческим творчеством. Без человеческого содействия история никогда не закончится.

Россия и права человека

Бердяев также был выслан из России в 1922 г. Секуляризационная тенденция изнутри, которую я стремился описать в этой статье, была прервана в советское время и заменена принудительной и зачастую насильственной секуляризацией извне. Параллельно с этим Бердяев продолжал свою работу как мыслитель и писатель на Западе. Наряду с тем, что он стал центральной фигурой в среде русской эмиграции в Париже в период между двумя мировыми войнами, Бердяев вызывал большой интерес также у западной публики. Его работы по русской истории и идей, в первую очередь такие как «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и «Русская идея» (1946) еще долго после своего выхода влияли на русистику в Западной Европе и США.

Кроме того, Бердяев также оставил свой след на Западе как философ. Одним из последних, кто указал на это, был Самуэль Мойн, который показал, что права человека, как мы понимаем их сегодня, являются относительно недавним открытием, говоря точнее, они возникли после Второй мировой войны. Права человека в период холодной войны были оружием западной «мягкой силы» в борьбе против коммунистического мира. Многие русские эмигранты активно выступали против коммунистического правительства на своей роди-

³⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 329.

не, а также против религиозных преследований в Советской России. Хотя победа Советского Союза над фашизмом во Второй мировой войне затруднила открытую неприязнь к Советской России – Бердяев был одним из многих, кто занял более просоветскую позицию – западное общество продолжало прислушиваться к голосу эмигрантов и в новой политической ситуации. В книге 2015 г. «Христианские права человека»³⁶ Мойн приводит аргументы в пользу того, что Бердяев – которого он называет «русским православным философом» – оказал влияние на консервативного католического мыслителя Жака Маритена, внесшего значительный вклад в разработку «Всеобщей декларации прав человека» (1948). Бердяев принес на Запад «старую русскую традицию персонализма», полагает Мойн³⁷. Персонализм не означает индивидуализм, но является религиозно фундированной философией человека и ценности человеческой личности. Посредством понятия персонализма секулярные и либеральные права человека, восходящие к Французской революции, получили религиозное измерение. Русская идея о человеке как образе и подобии Божиим здесь оказалась на своем месте.

В целом Мойн стремится показать, как русские религиозные мыслители начала XX в. фактически повлияли на новейшую (западно) европейскую историю идей и в частности в такой ее центральной области, как права человека. Хотя, разумеется, возможно усомниться в его формулировке «старая русская традиция персонализма». Соловьев, Булгаков и Бердяев были современными мыслителями. Их источником была не старая, нетронутая православная традиция, но более поздняя встреча между православием и западной, секулярной философией эпохи Модерна. Их понимание обожения человека определялось среди прочего также новой философской постановкой проблем, возникшей под влиянием культурного окружения и являлось гибридным результатом историко-культурных процессов той эпохи. Пример Мойна показывает, что Соловьев, Булгаков и Бердяев внесли значительный вклад в западный секуляризм, но при этом они также были ответственны и за секулярность в России.

³⁶ *Moyn S. Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015. 248 pp.

³⁷ *Moyn S. Christian Human Rights*. P. 68–69. О влиянии русской эмигрантской философии на Западе см. подробнее: *Stroop Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations* // Государство, религия и церковь. 2014. № 32 (1). С. 3–39.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 7–150.
- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Сочинения: В 2 т. Т.1. Философия хозяйства, Трагедия философии. М.: Наука, 1993. С. 49–297.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Очерк мистического богословия восточной церкви; Догматическое богословие. М.: Центр "СЭИ", 1991. С. 8–199.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 5–170.
- Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Coates R.* Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solovev // Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam: Rodopi, 2008. P. 135–156.
- Demacopoulos G.E., Aristotle P.* Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach // Orthodox Constructions of the West / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Fordham University Press, 2013. P. 1–23.
- Evtuhov C.* The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. London: Cornell University Press, 1997.
- Gregory B.S.* The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. Cambridge, Mass.: Belknap, 2012.
- Gustafson R.F.* Soloviev's Doctrine of Salvation // Russian Religious Thought / Ed. by J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. P. 31–48.
- Kolstø P.* Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.
- Löwith K.* Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Michelson P.L.* Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solovyov // Соловьевские исследования. 2014. №41 (1). С. 25–46.
- Mjør K.J.* A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy // Ab Imperio. 2013. No. 3. P. 315–350.
- Mjør K.J.* Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden & Boston: Brill, 2011.
- Morozov V.* Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstroke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Moyn S.* Christian Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Multiple Modernities and Postsecular Societies / Ed. by R. Massimo, K. Stoekli. Burlington: Ashgate, 2012.
- Poole R.* Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev) // Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context / Ed. by P.L. Michelson, J.D. Kornblatt. Madison: University of Wisconsin Press, 2014. P. 215–234.

Russell N. Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis. Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2009.

Stroop Ch. Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism // Russian Review. 2013. No 72 (1). P. 94–115.

Stroop Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations // Государство, религия и церковь. 2014. № 32 (1). С. 3–39.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.

Vattimo G., René G. Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue. New York: Columbia University Press, 2010.

Waage P.N. Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof. Oslo: Dreyer, 1988.

Weber M. Den protestantiske etikk og kapitalismens  nd / Omsett av Sverre Dahl. Oslo: Pax, 1995.

Ži ek S. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? / Ed. by S. Ži ek, J. Milbank. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009. P. 73–82.

K RE JOHAN MJ R

PhD. Research Librarian, Western Norway University of Applied Sciences. Box 7030, 5020 Bergen, Norway; Associate Professor of Russian, University of Bergen, Box 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

Alexander Tsygankov (translator)

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: ml1dian@yandex.ru.

Russian Religious Philosophy in a Secular Age

Abstract. The term “Russian religious philosophy” refers to what has become the canon of Russian philosophy – the religious idealism that was created by Vladimir Soloviev (1853–1900) and then developed further by Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev and others. They understood themselves as representatives for a new, Russian-Orthodox philosophy. However, this philosophical current emerged from an adoption of German idealism, above all Schelling, reformulating key themes of traditional Orthodox theology, above all the idea of human deification, in an idealist philosophical language. This article analyses this philosophy as an encounter between an Orthodox tradition and Western secular thinking that thereby secularised a religious worldview through a philosophical reflection on faith and dogmas, in parallel to how scholars from Max Weber to Charles Taylor have shown that western secularity is a result of developments within Christian thought.

Keywords: Russian religious idealism, secularity [secularisation], deification, Vladimir Soloviev, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev, reception of ideas.

References

- Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity] Moscow: Pravda, 1989. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of economy], in: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 volumes], Vol. 1. *Filosofiya khozyaistva, Tragediya filosofii* [Philosophy of economy, Tragedy of philosophy]. Moscow: Nauka, 1993. pp. 49–297. (In Russian)
- Solov'ev V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings on God-manhood], in: *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 volumes], Vol. 2. *Chteniya o bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika* [Readings on God-manhood. Philosophical journalism]. Moscow: Pravda, 1989. pp. 5–170. (In Russian)
- Berdjajev, N.A. *Dostojevskij's verdensanskuelse / Omsett av Torgeir Böhler*. Oslo: Solum, 2014.
- Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Coates, R. “Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solov'ev”, *Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace* / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam: Rodopi, 2008. pp. 135–156.
- Demacopoulos, G.E., Aristotle, P. Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach, *Orthodox Constructions of the West* / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Fordham University Press, 2013, pp. 1–23.
- Evtuhov, C. *The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. London: Cornell University Press, 1997.
- Gregory, B.S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, Mass.: Belknap, 2012.
- Gustafson, R.F. Solov'ev's Doctrine of Salvation, *Russian Religious Thought* / Ed. by J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 31–48.
- Kolstø, P. *Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro*. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.
- Lossky, V. *Östkyrkans mystiska teologi, omsett av Catharina Broomé*. Skellefteå: Artos, 1997.
- Löwith, K. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Michelson, P.L. Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solov'ev, *Solov'jovskije issledovanija*. 2014. №41 (1), pp. 25–46.
- Mjør, K.J. A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy, *Ab Imperio*. 2013. No. 3, pp. 315–350.
- Mjør, K.J. *Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Leiden & Boston: Brill, 2011.
- Morozov, V. *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Moyn, S. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Multiple Modernities and Postsecular Societies / Ed. by R. Massimo, K. Stoekl. Burlington: Ashgate, 2012.
- Poole, R. Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev), *Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context* / Ed. by

P.L. Michelson, J.D. Kornblatt. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2014, pp. 215–234.

Russell, N. *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2009.

Stroop, Ch. Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism, *Russian Review*. 2013. No 72 (1), pp. 94–115.

Stroop, Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations, *Gosudarstvo, religija i tserkov*. 2014. № 32 (1), pp. 3–39.

Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.

Vattimo, G., René, G. *Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue*. New York: Columbia University Press, 2010.

Waage, P.N. *Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof*. Oslo: Dreyer, 1988.

Weber, M. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd / Omsett av Sverre Dahl*. Oslo: Pax, 1995.

Žižek, S. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity, in: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / Ed. by S. Žižek, J. Milbank. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009, pp. 73–82.