

## ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ТРОИЦКИЙ, ГРОТ, АСТАФЬЕВ\*

Д. С. ДАМТЕ

В отечественной философии религии и психологии религии второй половины XIX — начала XX в. отчетливо прослеживаются два направления — духовно-академическое и университетское. В рамках данной статьи мы рассматриваем вторую из названных традиций, обращаясь к наследию Матвея Михайловича Троицкого (1835–1899), Николая Яковлевича Грота (1852–1899) и Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893) — трех крупных русских философов, представителей Московского университета и Московского психологического общества, которые своими трудами способствовали развитию в России не только философии, но также и тогда еще совсем молодой психологической науки. Мы рассматриваем связь их общефилософских взглядов с подходом к анализу религии, выделяя в рамках нашего исследования психологический аспект их анализа и подробно обсуждая проблемы религиозных чувств и психологических функций религии, а также рассматривая их оригинальные взгляды на эволюцию религиозных представлений. Мы показываем, что три мыслителя, рассмотренные нами в статье, едины в признании внутреннего опыта в качестве важнейшего (но не единственного) источника религиозной веры и религиозных представлений. При этом мы отмечаем важное различие между ними в понимании источников и форм проявления внутреннего опыта: если Троицкий отводит решающее место в формировании религиозного сознания механизмам ассоциации и абстрагирования, то у Грота можно зафиксировать смещение акцентов в сторону чувства как источника религиозного мировоззрения, тогда как Астафьев развивает оригинальную концепцию воли как конституирующего элемента религиозного сознания.

Во второй половине XIX столетия русская психологическая наука переживала значительный подъем. В это время появляется немало оригинальных научных трудов, посвященных как общим вопросам (о предмете и методах психологии, о соотношении психологии и теории познания, психологии и философии и т. д.), так и проблемам конкретных психологических исследований. В это время активизируется взаимодействие с зарубежными психологическими школами, регулярно появляются содержательные рецензии на психологические сочинения европейских ученых (немалое число их можно найти в известном журнале «Вопросы философии и психологии»). К этому же периоду относится организация

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 16-03-00799 «Психология религии в России: XIX — начало XXI века».

Московского психологического общества (действовало с 1885 по 1922 г.), которое «своей деятельностью способствовало процессу оформления русской психологии как самостоятельной научной дисциплины»<sup>1</sup>. Общество объединило представителей различных наук — медицины, психиатрии, филологии, математики, антропологии, истории, социологии, философии и др., — каждый из которых в своей области сталкивался с проблемами психологии. Для развития молодой психологической науки включение данных всех этих научных дисциплин было просто необходимо. Среди проблем, которые рассматривались на семинарах Общества и в трудах его членов, значительное место занимали вопросы философии и психологии религии. В рамках настоящего исследования нами будут рассмотрены взгляды трех крупных представителей философской традиции Московского университета и членов психологического общества — М. М. Троицкого, Н. Я. Грота и П. Е. Астафьева<sup>2</sup>. Их воззрения на психологическую природу религиозной веры и истоки религиозных представлений рассматриваются в контексте их общефилософских идей. Это позволит нам обратить внимание на тот момент в истории отечественной психологии религии, когда ее содержательная и дисциплинарная дифференциация от философии только начиналась. Подобный подход также даст возможность увидеть системы мыслителей с новой, ранее не раскрытой должным образом стороны.

*М. М. Троицкий: «космические впечатления»  
как психологический источник религиозной веры*

Известный русский философ, профессор Московского университета, стоявший у истоков Московского психологического общества, Матвей Михайлович Троицкий (1835–1899)<sup>3</sup> в своей докторской диссертации «Немецкая психология в текущем столетии»<sup>4</sup> подвергает критическому анализу немецкие философские и психологические теории, противопоставляя им традиции английской опытной психологии. В более поздней «Науке о духе» Троицкий занимается преиму-

<sup>1</sup> Ждан А. Н. История психологии. М., 2012. С. 542. О Московском психологическом обществе и его месте в истории русской мысли см.: Маслин М. А., Черников Д. Ю. Московское психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. М., 2007. Т. 2. С. 247–267; Черников Д. Ю. Московское психологическое общество в истории русской философии: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.

<sup>2</sup> Двое из них — М. М. Троицкий и Н. Я. Грот — были председателями Общества, что представляется весьма показательным с точки зрения взаимоотношений философии и психологии в тот период. Их яркие интеллектуальные портреты были даны еще В. С. Соловьевым (см.: Соловьев В. С. Три характеристики: М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич // Собрание сочинений. СПб., Б.г. Т. 9. С. 380–397).

<sup>3</sup> См. о его философской системе в целом информативные работы: Павлов А. Т. Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2003. № 1. С. 55–69; Он же. М. М. Троицкий в умственной истории и философском образовании // Философская Россия. 2007. № 3. С. 152–171. См. также: Козырев А. П. М. М. Троицкий // Розановская энциклопедия / А. Н. Николюкин, сост., ред. М., 2008. С. 1013.

<sup>4</sup> Троицкий М. М. Немецкая психология в текущем столетии. Историко-критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка: В 2 т. М., 1867. 1883<sup>2</sup>.

щественно исследованием механизмов душевной жизни, главным из которых он признает закон ассоциаций, лежащий в основе человеческих привычек, мышления и отчасти творчества. Метафизический вопрос о сущности душевной жизни, то есть о том, что лежит в ее основании, философ оставляет открытым<sup>5</sup>. Он исходит из собственных наблюдений и тех фактов, которые открываются в наблюдениях, и на этом материале строит свою теорию познания<sup>6</sup>.

Троицкий не считает возможным говорить о познании субстанции вещей. Он полагает, что наше знание ограничивается состояниями сознания, психическими отношениями (именно они познаются нами путем наблюдения), через посредство которых мы приходим к знанию отношений физических, то есть получаем сведения об объектах внешнего мира<sup>7</sup>. В фактах психических отношений мы познаем и человеческий дух: «*Что* такое дух человека, рассматриваемый отдельно от этих свойств или представляющих их психических фактов, — этого мы не знаем и знать не можем»<sup>8</sup>. Поскольку это наш дух, наши субъективные состояния и психические отношения, касающиеся непосредственно нас самих, то знание духа более реально, чем знание материи.

Отрицая претензии человеческого знания на абсолютность, которые нашли выражение в метафизических системах прошлого, философ считает, что метафизика может быть очень полезна в деле установления и поддержания связи между религиозной верой и науками<sup>9</sup>. Разлад между ними наступает тогда, когда «люди науки выходят за пределы, предоставленные человеческому знанию, составляя гипотезы относительно сверхопытных вещей, а представители веры пытаются сообщить ее идеям форму науки и пользуются предложениями первой для решения вопросов последней, разрешаемых, в конце концов, только на основах опыта и наблюдений»<sup>10</sup>. Однако такой разлад и дисгармонию Троицкий считает несоответствующими умственному состоянию современного человечества. Вместе с тем он отвергает один из путей решения этой проблемы, наиболее простой и популярный, согласно которому положительное знание должно заместить религиозную веру, поскольку последняя характерна для низших ступеней умственной культуры человека и должна исчезнуть в процессе интенсивного развития наук. Для того чтобы объяснить, почему это не произойдет, Троицкий приступает к исследованию религиозной культуры человека.

Истоки религиозного мировоззрения Троицкий находит в природе, в космических впечатлениях, в которых человек ощущает величие мира. При этом философ делает интересное замечание: «Космические впечатления не составляют особенного класса между другими классами впечатлений человека, а образу-

<sup>5</sup> См. интересное замечание об этом: *Ивановский В. Н.* К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Год XI. Кн. II (52). С. 188.

<sup>6</sup> *Ананьев Б. Г.* Очерки истории русской психологии XVIII–XIX веков // Избранные труды по психологии: В 2 т. СПб., 2007. Т. I. С. 304.

<sup>7</sup> *Троицкий М. М.* Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. М., 1882. Т. I. С. 119–120. Курсив здесь и далее принадлежит М. М. Троицкому.

<sup>8</sup> Там же. С. 129.

<sup>9</sup> Там же. С. 185.

<sup>10</sup> Там же. С. 186.

ются, при некоторых условиях, из всех классов его впечатлений»<sup>11</sup>. Космические впечатления включают в себя два основных элемента: космические чувства (волнения) и космические созерцания (мировоззрения). Космические чувства образуются под влиянием текущих впечатлений человека и идей (и их ассоциаций), которыми занят человек в настоящий момент. Например, радостные чувства от движения солнца приобретают космический характер в том случае, если к ним присоединяется зрелище его движения в безграничном пространстве, сопровождаемое движением других небесных светил. Все космические чувства Троицкий делит на два больших класса — на низшие и высшие. Низшие космические чувства возникли из чувств, общих для человека и животных<sup>12</sup> (удивление, страх, свобода, нежность, радость и др.), к числу высших относятся чувства симпатические (развитие чувства сострадания) и высшие критические (развитие чувств красоты природы и мира). Итак, религиозные (космические) чувства, по мысли Троицкого, не образуют собой отдельного класса чувств, а представляют скорее модификации человеческих чувств под влиянием внешних факторов и различных занимающих ум человека идей.

Космические созерцания (мировоззрения) — второй элемент космических впечатлений — Троицкий называет патетическими: они образуются под влиянием особенно сильных чувств. Например, «космическое чувство ужаса притягивает к возбуждающим его впечатлениям или идеям всю массу страшных опытов и мыслей, пережитых раньше, и сообщает вызывающим эти впечатления и идеи влияниям новые ужасающие черты, закрывая в то же время обстоятельства, не согласные с последними»<sup>13</sup>. Таким образом, космическое чувство, достигшее высокой степени напряжения, создает особенную атмосферу и формирует у человека особый взгляд на мир. Он начинает жить как бы в двух мирах: наряду с миром текущих событий появляется мир созерцаний, над которыми он не властен и которые появляются под влиянием космических чувств.

Из патетических созерцаний берут свое начало поэтическое и религиозное мировоззрения. Поэтическое мировоззрение — переходная форма мировоззрения, творчески развивающая основные начала патетического мирозерцания, вследствие чего они приобретают совершенно новые черты (неодушевленное оживает и получает способность мыслить, люди превращаются в животных и растения и т. д.). Несмотря на общность источника, религиозные мировоззрения отличны от поэтических: «Собственным предметом *религиозных* мировоззрений служит Единая Беспредельная Реальность как основание всего ограниченного, вещей и явлений»<sup>14</sup>. Религиозное мировоззрение становится основой религиозной культуры человечества, то есть чувств, идей, действий и возвратных психических отношений (взгляд человека на самого себя как на Божье творение, руководимое Его промыслом и предназначенное к бессмертному существованию).

<sup>11</sup> Троицкий. Наука о духе... С. 189.

<sup>12</sup> Там же. С. 191.

<sup>13</sup> Там же. С. 192–193.

<sup>14</sup> Там же. С. 195.

Поэтому Троицкий говорит о несостоятельности мысли, что наука должна вытеснить веру и занять ее место. Это расхожее представление основано на недоразумении, поскольку «вера человека имеет своим предметом не явления, а нечто *нефеноменальное*, некоторое Бесконечное сверхчувственное *Бытие* как основание всякого конечного существования и всех явлений. А так как наука не в состоянии пролить свет на этот предмет религиозной веры человека, то ясно, что успехи ее в изучении *явлений* не могут касаться собственно области веры и, следовательно, не могут сопровождаться знаниями, способными *заместить* религиозные верования человека»<sup>15</sup>. Отсюда философ переходит к решению вопроса сближения религиозной веры и науки. Средства для такого сближения, по его мысли, может представить метафизика, точнее говоря, метафизические исследования научного характера, как их называет Троицкий. Для того чтобы метафизика приобрела такой характер, она должна в качестве своих оснований принять науку и веру и ограничиться разъяснением сфер их компетенции (для их примирения) и наилучших способов мышления (для их взаимного сближения). Иначе говоря, метафизика только тогда станет научной, когда она, вместо того чтобы быть догматикой, станет, с одной стороны, критикой, а с другой — методикой<sup>16</sup>. Последней задачей метафизики как методики Троицкий называет установление пределов мыслимости сверхопытных вещей (примеры такой работы — доказательства бытия Бога и бессмертия души).

Интересно, что одним из существенных мотивов веры человека в бессмертие души и в Бога Троицкий называет психобиологический закон мотивации или самосохранения. В этом смысле одним из источников веры в бессмертие души является противодействие человеческой природы саморазрушению и гибели. Тот же закон мотивации (или самосохранения) направляет всю деятельность человека не только к собственному сохранению, но и к совершенствованию, то есть к его благу. И «в то же время как закон всей произвольной деятельности его он стоит выше его произвола, господствует над его деятельностью. Таким образом, закон мотивации не может не вызывать чувства зависимости от некоторой высшей законодательной власти — чувства, способного поддерживать веру в Бога, — предмет его религиозного мировоззрения — как благое Провидение, нравственного законодателя и Судью»<sup>17</sup>.

Другой интересный психологический механизм — одушевление неживой природы — Троицкий исследует в связи с понятием трансценденций воображения. Термин «трансценденции» философ использует для того, чтобы подчеркнуть трансцендентный (выходящий за рамки достоверного знания) характер идей о вещах, которые присутствуют в фактах психических отношений и явлений. Троицкий выделяет несколько видов трансценденций, из которых нас здесь будут интересовать трансценденции воображения и трансценденции уверенности. Трансценденции воображения проявляются в патетических и поэтических мировоззрениях, в частности в представлениях первобытных людей о мире, земле и небе. Так, небо представлялось им то гневающимся, то любящим, то зорко

---

<sup>15</sup> Троицкий. Наука о духе... С. 198–199.

<sup>16</sup> Там же. С. 201.

<sup>17</sup> Там же. Т. 1. С. 323.

следящим за их помыслами и поступками; земля казалась то родительницей, то устрашающей их землетрясениями и карающей провалами и т. д. Происхождение таких представлений Троицкий объясняет законами смежности и сходства, на которых основаны перенесения психической действительности. «Изменчивые виды природы, то светлой, мягкой, то мрачной, суровой, сближены с внешними выражениями чувств или волнений человека в таких употребительных фразах, как “небо улыбается”, “небо хмурится”. Это показывает, что между первыми и последними есть некоторое, правда едва уловимое, сходство; но... ничтожные сходства суть обыкновенный повод к умственным одушевлениям и, следовательно, такого едва уловимого сходства между видами природы и выражениями человеческих чувств совершенно достаточно для перенесения на ее нефеноменальную действительность самих чувств или способности *чувств* и связанной с ней способности *произвольных действий* — перенесения, встречающего весьма благоприятные условия для своего осуществления в той усиленной работе воображения, которая отличает патетические мировоззрения человека»<sup>18</sup>.

Трансценденции уверенности, которые находят свое выражение в религиозных мировоззрениях, Троицкий объясняет как следствие процессов абстрагирования от ограниченности, представляемой познаваемыми явлениями. Далее философ выстраивает собственную схему истории религий, разделяя ее на два периода — период народной религии (мифология) и период ученой религии (богословие). История развития народной мифологии — это перенесение на высший мир индивидуальных и родовых, личных и общественных отношений между людьми, их возвышение. Эта форма является переходной на пути от патетических и поэтических представлений к собственно религиозным. Ученая религия, или богословие, разделяется Троицким на две части — на отрицательное (обрабатывает народную мифологию путем отвлечения от всего индивидуального и частного) и положительное (ищет в физическом и психическом мире свойства и действия, достойные Божества, приходя к идее единого Бога как нравственного Законодателя и Судьи)<sup>19</sup>.

### *Проблема религии в психологической системе Н. Я. Грота*

Из признания первостепенного значения субъективного опыта и его значения для человеческого познания и духовной жизни исходит и другой выдающийся философ, ставший после М. М. Троицкого главой Общества, — Николай Яковлевич Грот (1852–1899)<sup>20</sup>. По мысли Грота, человеческие чувства являются одним из необходимых и всеобщих оснований человеческого познания<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Троицкий. Наука о духе... Т. 2. С. 181.

<sup>19</sup> Там же. С. 190–193.

<sup>20</sup> См. о его системе в целом: Павлов А. Т. Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 114–123; Он же. Н. Я. Грот в Московском университете // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 5. С. 99–112; Он же. Н. Я. Грот — профессор философии Московского университета // Философские науки. 2003. № 4. С. 103–116.

<sup>21</sup> Грот Н. Я. Значение чувства в познании и деятельности человека // Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. СПб., 1904. С. 163.



Путем переработки отдельных элементарных удовольствий и неудовольствий чувства постепенно возвышаются вплоть до чувств истины и лжи, умственной гармонии и дисгармонии и, таким образом, становятся основанием этической и эстетической оценки. Далее начинается работа человеческого ума, который обобщает восприятия и формирует на их основе представления, из которых затем возникают понятия и системы понятий<sup>22</sup>. Для Грота, как и для Троицкого, процесс познания мира и взаимодействия с ним включает в себя разнообразные — чувственные, волевые, интеллектуальные — компоненты, которые мыслятся в единстве. Для того чтобы показать это, Грот разработал теорию «психического оборота», который включает в себя четыре момента: внешнее впечатление (объективная восприимчивость), его переработка во внутреннее (субъективная восприимчивость, чувство), внутреннее побуждение к действию (субъективная деятельность), действие (объективная деятельность)<sup>23</sup>. Воздействие извне вызывает в нас определенное чувство, «из чувства рождается воля, из воли действие»<sup>24</sup>. Как следует из данной схемы, чувство — принципиально важный момент в оригинальной теории «психического оборота», его второй момент (фазис).

Значение чувства в познании не ограничивается движением от ощущений к понятиям, на которое мы указали выше. К нему Грот добавляет еще три способа постижения мира, не менее значимых, но часто упускаемых из вида или неверно оцениваемых. Во-первых, чувство может выступать в качестве основания интуитивного познания объектов окружающего мира или вещей, и тогда оно предстает перед нами как основа художественного постижения действительности в поэзии, изобразительном искусстве и музыке. Во-вторых, чувства сами могут быть предметом исследования в соотношении с порождающими их объективными условиями и их содержанием, и тогда мы приходим к регулятивным принципам и — далее — к сознательным идеалам деятельности в отношении к объектам, что служит основанием философского постижения мира.

Наконец, «в-третьих, есть возможность обратного выражения содержания понятий в терминах чувства»<sup>25</sup>, их оценки чувством, благодаря чему достигается полнота постижения мира. Этот иррациональный вид познания Грот называет мистическим, или религиозным, постижением действительности и замечает, что «его отличительные особенности выражаются в понятии веры, которая всегда дополняет и завершает знание»<sup>26</sup>. Грот определяет веру как «знание чувством»<sup>27</sup>. В религиозных чувствах человек постигает «гармонию субъекта и объекта, природы и ее воли в мире»<sup>28</sup>. По мысли Грота, познание мира, которое дается человеку в религиозных чувствах, отличается от других видов чувственного познания

<sup>22</sup> Грот Н. Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879–1880. С. 444–551.

<sup>23</sup> Там же. С. 429–433.

<sup>24</sup> Он же. О направлении и задачах моей философии. По поводу статьи архиепископа Никанора // Грот. Философия и ее общие задачи... С. 150.

<sup>25</sup> Грот. Значение чувства... С. 178.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Он же. Джордано Бруно и пантеизм: Философский очерк. Одесса, 1885. С. 14.

<sup>28</sup> Он же. Значение чувства... С. 183.

тем, что оно является наиболее общим и возвышенным. Познание внутреннего смысла и гармонии в природе вещей естественным путем «отражается в религиозных наших воззрениях, возникающих в каждом человеке, живущем полной жизнью, независимо от восприятия им той или другой религиозной догмы»<sup>29</sup>. Коль скоро мы признали, что естественное основание религиозных воззрений человека лежит в области чувств, то становится понятной их устойчивость, как и то обстоятельство, что они воспроизводятся на самых разных ступенях развития человека и человечества, даже в современную эпоху, несмотря на видимые противоречия с данными научного знания.

Но постоянно жить с разладом между научным анализом и верой невозможно, поскольку это противоречит самой природе человека. Отсюда стремление к их примирению, которое «находит себе выражение в философской творческой деятельности ума. Философия стремится выполнить ту же задачу, что и религия, то есть дать удовлетворение субъективным потребностям человеческого духа — потребностям чувства, но она уже ищет этого удовлетворения не независимо от науки, а в связи и союзе с ней»<sup>30</sup>, обозначая границы компетенции науки и точно отделяя сферу науки от сферы, на которую распространяются права религии<sup>31</sup>. Наука исследует последовательность и причинную связь явлений, религия дает ответ на вопрос о цели и смысле существования, о конечной причине бытия. Философия должна соединить точки зрения причинности и целесообразности и исследовать природу вещей всесторонне, включая в свои исследования конечных целей данные наук. Философия должна выработать цельное мировоззрение — это, по Гроту, и есть ее истинная задача.

Стремление к объединению противоположных философских направлений, дуализма и монизма, приводит Грота к выработке собственной философии монодуализма, которая была подкреплена его исследованиями жизни и творческого наследия Джордано Бруно, весьма важными с точки зрения философии религии. Интерес к философской системе Бруно был связан главным образом с разработанной им пантеистической доктриной: в пантеистических системах, полагает Грот, лучше всего решается проблема философского синтеза<sup>32</sup>. Он определяет пантеизм как учение, признающее «существование материи и духа... не как двух совершенно противоположных и самостоятельных начал, а как двух сторон или противоположных полюсов одного и того же высшего бытия, двух качеств или атрибутов одной высшей субстанции»<sup>33</sup>, Бога. Раскрывая интересующую нас идею сближения науки и религии в метафизике более подробно, Грот отмечает, что основанием для их сближения является идея «силы», которая трактуется им очень широко, но своим основанием уходит в физические теории того времени<sup>34</sup>. Сила — это универсальный принцип, сближающий понятия духа (сила в

<sup>29</sup> Грот. Джордано Бруно и пантеизм... С. 14.

<sup>30</sup> Там же. С. 16. См.: Там же. С. 33.

<sup>31</sup> Он же. Что такое метафизика? // Вопросы философии и психологии. 1890. Год 1. Кн. 2. С. 112–113.

<sup>32</sup> Он же. Джордано Бруно и пантеизм... С. 24.

<sup>33</sup> Он же. О душе в связи с современными понятиями о силе. Одесса, 1886. С. 21.

<sup>34</sup> Он же. О направлении и задачах... С. 158.



актуальном состоянии) и материи (сила в потенциальном состоянии)<sup>35</sup>. Борьба этих сил постоянно разворачивается в нас самих и в природе (последнее как раз и познается благодаря нашему внутреннему опыту по закону однообразия природы). Прогресс — это разворачивание силы духа, ее освобождение. В этом, по Гроту, состоит суть мирового процесса, берущего свое начало в низших формах жизни и проходящего через высшие формы человеческого сознания к миру человеческих целей и идеалов.

Работы Троицкого и Грота, совершенно разных мыслителей, дают нам замечательные примеры того, как в недрах русской философской мысли зарождалось и в каких формах существовало изначально знание о психологических корнях религии. Исходя из фундаментального значения внутреннего опыта человека для процесса познания и жизни, в целом они подробно исследуют религиозные чувства — одну из базовых категорий психологии религии, рассматривая их как сложный феномен. Они создали оригинальные системы психологии, получившие признание как среди российских психологов, так и у видных зарубежных ученых (так, известно влияние Грота на психологию эмоций Рибо)<sup>36</sup>.

#### *П. Е. Астафьев: воля как конституирующий элемент духовной жизни человека*

Разработку проблемы внутреннего опыта и связанной с этим психологии чувств творчески продолжил Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893), видный представитель персонализма в русской философской мысли<sup>37</sup>. Выступая против распространенной в то время точки зрения, усматривающей в религии своего рода этическую систему, задающую нормы жизни, ведущую человечество к прогрессу и земному процветанию, Астафьев пишет: «Самая потребность человечества в религии, от самой колыбели его до последних дней, есть именно потребность в мире трансцендентном, восполняющем все несовершенство, исправляющем все зло, всю неправду и всю бессмысленную, часто ничем видимым не оправдываемую случайность и муку его опытного земного бытия»<sup>38</sup>. Уже здесь мы находим своего рода определение религии: религия есть связь че-

<sup>35</sup> Грот. О душе... С. 74–80, 81–82. Отсюда берет свое начало оригинальное учение Грота о психической энергии, рассматривать которое мы здесь не можем (см.: Грот Н. Я. Понятия души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897. Год VIII. Кн. 2 (37). С. 239–300; Год VIII. Кн. 4 (39). С. 800–811).

<sup>36</sup> Ананьев Б. Г. Русская научная психология и ее роль в мировой психологической науке // Ананьев Б. Г. Избранные труды по психологии. СПб., 2007. Т. 1. С. 356.

<sup>37</sup> О его воззрениях в целом см.: Гаврюшин Н. К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П. Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 75–83; Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007; Он же. «Внутренний опыт — это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии П. Е. Астафьева // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2007. № 6. С. 100–105; Авдеев О. А. Проблема личности в русском консерватизме: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2011; Бердникова А. Ю. Неолейбницианство в России: два проекта монадологии // История философии. 2016. № 1. С. 86–95.

<sup>38</sup> Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней // Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. С. 23.

ловека с трансцендентным миром, она наделяет человеческое бытие высшим смыслом, оправдывая его и показывая его неслучайность. Разум с этой задачей справиться не может: он объясняет связи опытной действительности, оставляя нерешенным вопрос о ее смысле и значении. С точки зрения психологии в этом описательном определении важно указание на потребность в трансцендентном, присущую человеку, естественным образом проявляющуюся и находящую себе удовлетворение в религиозной вере. Религия, продолжает Астафьев, это связь «*всей земной действительности во всем ее объеме с миром, необходимым для духовного мира человека, поставленного среди той действительности, но не исчерываемого ею*»<sup>39</sup>. Для Астафьева в религии важен именно момент отношения к трансцендентному, которого нет в этике, — на этом основании философ разграничивает сферы собственно этического и религиозного. Но вместе с тем он подчеркивает, что высшая основа нравственных норм лежит не в данной в опыте переменной действительности, но за ее пределами, в трансцендентном мире: «Идея безусловного долга коренится только в этой области, и ей нет места там, где трансцендентный мир вовсе отрицается и не признается ничего, кроме опытной действительности с ее условностью, гадательным “соображением последствий” и целесообразностью как руководящими волей началами»<sup>40</sup>.

Астафьев предлагает психологическую интерпретацию различия между верой и предметным познанием прежде всего с точки зрения отношения субъекта к предмету. Чтобы достичь наибольшей полноты и глубины познания действительности в науках, мы должны отрешиться от субъективных моментов, а наше отношение к исследуемому предмету, по выражению Астафьева, должно быть безвольным и бесстрастным. Воля и другие субъективные моменты здесь имеют значение только на предварительном этапе, когда мы признаем значение предмета и у нас возникает желание его познать. В противоположность этому вера связана с познанием внутреннего мира, в котором изначально дано единство познающего и познаваемого. К этому единству внутренней жизни познающий субъект не может относиться внешне и безразлично, потому что оно составляет неотъемлемую часть его самого. Мысль принадлежит внутреннему миру человека, и она не может не признать фактов внутренней жизни в их непосредственности безо всяких доказательств и понуждения извне. Астафьев говорит: «В этом знании существа предмета, устанавливаемого не постепенно, по частям, путем критики и построения, но изначально, — знании не безвольном и бесстрастным, не чуждом мистического начала, признаваемом мыслью не вынужденно, но по “охотному согласию”, свободно, даны все существенные признаки и того умственного состояния, которое называется верой, в отличие от феноменального критического знания»<sup>41</sup>.

Знание внутреннего мира отличается еще и тем, что данное в нем «целое... раз навсегда и вполне закончено; оно может лишь раскрыть полноту своего содержания, развиваться изнутри, но не нарастать извне приводящими дополне-

<sup>39</sup> Астафьев. Религиозное «обновление» наших дней... С. 28.

<sup>40</sup> Там же. С. 40.

<sup>41</sup> Он же. Воля в знании и воля в вере. С. 83.

ниями, как растет наше знание объектов»<sup>42</sup>. Между субъективными состояниями различных людей существует значительное сходство, в особенности заметное на уровне элементарных структур, к которым Астафьев относит чувства усилия и сопротивления<sup>43</sup>. Знание об этих и подобных им состояниях доступно каждому человеку, в отличие от требующего специальной подготовки научного познания объектов внешнего мира. Исходя из этого, философ приходит к выводу, что «действительную почву для единого общечеловеческого мировоззрения или для объединяющей различные умственные миры религии может дать не предметная, критическая, искусственно построенная наука, но лишь внутреннее, субстанциальное знание субъекта о самом себе»<sup>44</sup>.

Такое знание имеет своим предметом субъекта, само существо, а не его отдельные внешние проявления и отношения. В нем человек дан нам как творческая (деятельная) воля, которая никогда не исчерпывается уже созданным, но всегда стремится к новому, выходя за пределы конкретного опытного проявления и ряда опытных проявлений. Человек сознает себя как преодолевающего созданные им самим границы, отменяющего их, ставящего себе новые цели, то есть как непрерывную деятельность. Но творческая воля ведет нас еще дальше. «Составляя содержание всеобщего непосредственного субъективного знания, данного внутреннему опыту, она также непосредственно указывает ему на выходящий за пределы всякого возможного опыта *трансцендентный* характер своего существа, на мир сверхопытных *трансцендентных начал и конечных целей* того, что каждый сознает в себе как самое свое внутреннее бытие»<sup>45</sup>. Таким образом творческая воля человека пробуждает в нем мысли о неисчерпаемых никакими ее проявлениями ее собственных трансцендентных началах и далее ведет его к признанию выходящей за ее пределы безусловной Воли, по отношению к которой наличное состояние Я представляет собой лишь ее конечный и ограниченный момент, акт<sup>46</sup>. Субъективное бытие (воля, или, в терминологии Лейбница, монада) в системе Астафьева становится подлинным основанием метафизики.

С точки зрения психологии религии наиболее существенным в работах Троицкого, Грота и Астафьева является разработка понятия внутреннего опыта как естественного источника мировоззрения, в том числе религиозного. Больше всего внимания они уделяют внутренней, субъективной стороне религии, космическим чувствам и представлениям (Троицкий), религиозным чувствам (Грот), воле в вере (Астафьев). В этом смысле мы можем сказать, что во взглядах на психологические корни религии между рассматриваемыми мыслителями существует определенное сходство. Кроме того, все они говорят о религиозной потребности человека, раскрывая ее психологические источники, о том значении, которое имеет религия для человека в деле восполнения недостатков, изъянов наличной реальности. Однако при этом не будем упускать из виду и определенных различий в подходах мыслителей, часто очень интересных и показательных.

<sup>42</sup> Астафьев. Задача и естественное начало философии. С. 174.

<sup>43</sup> Там же. С. 172. См. также: Астафьев. Чувство как нравственное начало... С. 32–33.

<sup>44</sup> Он же. Воля в знании и воля в вере ... С. 86.

<sup>45</sup> Там же. С. 90.

<sup>46</sup> Он же. Задача и естественное начало философии... С. 182.

Троицкий как философ и психолог был цельным и неизменным в своих основных убеждениях, сложившихся у него под влиянием эмпирической психологии. Поскольку ему интересна механика душевной жизни, то развитие религиозных представлений он описывает в терминах ассоциации, диссоциации, абстрагирования и т. д. Грот, на начальном этапе своего философского пути проявлявший немалый интерес к идеям позитивизма, проделал значительную творческую эволюцию и в итоге, создав оригинальную концепцию чувства как основания внутренней жизни человека, под влиянием своего стремления к объединению разрозненных философских идей пришел к собственной метафизической концепции силы-материи и силы-духа. Он не только признает чувства основанием и важнейшим источником религиозной веры, но также отмечает их познавательное значение: для него религиозная вера — это знание, к которому человек приходит в возвышающих душу религиозных чувствах. В них философ находит источник мистического познания. Астафьев, если можно так выразиться, довел до конца идею о познавательном значении опыта и чувств, которые он рассматривает уже не просто с гносеологической точки зрения, но как нравственное начало, дающее эмоциональное подкрепление моральным санкциям. Таким образом, мы можем наметить следующую схему развития идеи религиозного опыта у трех рассмотренных нами мыслителей: от религиозных чувств, развивающихся из ощущений, у Троицкого через их относительную автономию у Грота к идее внутреннего опыта как мистического опыта у Астафьева.

Говоря о значении идей Троицкого, Грота и Астафьева для истории отечественной психологии религии, следует выделить в качестве одной из важнейших их заслуг постановку проблемы религиозных чувств и связанных с ними религиозных представлений на научном (психологическом) основании. В поиске универсальных основ человеческой мысли и мировоззрения они привлекали сведения из самых разных областей знания, сочетая их и творчески адаптируя, в том числе к проблемам психологии религии. Научная, пусть и несколько широкая, постановка вопроса о религиозном опыте приводит к тому, что в их трудах очерчивается та граница, которую не может преступить исследователь-психолог: Откровение и какие-либо положительные суждения о последних пределах религии лежат за пределами психологического анализа. Рассмотренные нами мыслители *как психологи* сосредоточены на описании и объяснении эмоциональных и волевых процессов, которые характерны для религиозно настроенного человека, причем сами эти процессы и чувства также описываются в сравнении с таковыми же процессами у обычного человека. В этом смысле характерна мысль, которую высказывает Астафьев, когда говорит о религиозном чувстве любви к Богу: «Предполагая в своей основе факт *положительного самооткровения человеку Бога*, это чувство должно быть предметом не психологии... но нравственного и частью догматического богословия. На психологе может лежать здесь лишь обязанность *констатировать* наличность в чувстве любви к Богу всех тех признаков, которые ранее были признаны существенными во всякой любви вообще, обуславливая собой и ее страстность, и ее положительно деятельный характер, и ее несравнимую цен-

ность для всей жизни, *отсутствием* которых так невыгодно отличается гипотетическая “любовь к человечеству”»<sup>47</sup>.

По поставленным проблемам и подходам к их разрешению, по используемому категориальному аппарату русские мыслители вполне соответствуют общему уровню развития психологической науки их времени. В их работах, точно так же как, например, в сочинениях Гефдингга и отчасти даже Джеймса, психологический анализ религии оказывается трудно отделимым от философского. Эта особенность была связана с общим состоянием психологического знания в тот период (вторая половина XIX в.), которое долгое время развивалось в недрах философии и тогда еще только начинало отделяться от нее. В отрыве от философии не могла развиваться и психология религии, концептуальная база которой начала формироваться в рамках философии чувства и веры в конце XVIII столетия и затем получила мощный импульс развития в трудах Шлейермахера. В таком (если можно так выразиться, философском) виде психология религии просуществовала вплоть до конца XIX столетия, когда развитие экспериментальных методов постепенно привело к обособлению, естественно не абсолютному, психологических исследований религии от исследований философских. Отсюда и значение идей рассмотренных нами русских философов, далеких от детального описания религиозного опыта в его многообразии, но вместе с тем создающих условия для плодотворной разработки психологии религиозных чувств и состояний человека. В этом, на наш взгляд, заключается их вклад в отечественную психологию религии.

*Ключевые слова:* русская философия, философия религии, психология религии в России, история религиоведения, Троицкий, Грот, Астафьев, религиозная вера, религиозное чувство.

## PSYCHOLOGY OF RELIGION IN MOSCOW UNIVERSITY: TROITSKY, GROT, ASTAF'EV

D. DAMTE

There were two main types of philosophy and psychology of religion in Russia in the late 19th and the early 20th centuries: the first developed in theological academies, while the second — in universities. In this article we explore the latter tradition, addressing the ideas represented in works of Troitsky (1835–1899), Grot (1852–1899) and Astaf'ev (1846–1893). These prominent Russian philosophers worked in Moscow University and were members of Moscow Psychological Society, their works played an important role in the development of philosophy, as well as psychology, which was still at the early stage of its development at the time. We discuss the connection

---

<sup>47</sup> Ср.: Астафьев. Чувство как нравственное начало... С. 82.

between their general philosophical ideas and their approach to analysis of religion with emphasis on psychological aspects of their conceptions, particularly related to notions of religious feelings and psychological functions of religion as well as their original views on evolution of religious beliefs. Three thinkers whose ideas are examined in the article are unanimous in their understanding of inner experience as the most important (although not the only one) source of religious faith and beliefs. At the same time, the important difference between those authors is related to their understanding of sources and forms of manifestation of inner experience. While Troitsky describes association and abstraction as the most important conditions of development of religious consciousness, Grot focuses on feelings as a source of religious worldview, and Astaf'ev develops an original conception of will as a constituent element of religious consciousness.

*Keywords:* Russian philosophy, philosophy of religion, psychology of religion in Russia, Troitsky, Grot, Astaf'ev, religious feeling, religious faith.

### Список литературы

1. *Авдеев О. А.* Проблема личности в русском консерватизме: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2011.
2. *Ананьев Б. Г.* Избранные труды по психологии: В 2 т. СПб., 2007. Т. 1.
3. *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893.
4. *Бердникова А. Ю.* Неолейбницианство в России: два проекта монадологии // История философии. 2016. № 1. С. 86–95.
5. *Гаврюшин Н. К.* Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П. Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 75–83.
6. *Грот Н. Я.* Джордано Бруно и пантеизм: Философский очерк. Одесса, 1885.
7. *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными понятиями о силе. Одесса, 1886.
8. *Грот Н. Я.* Понятия души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897. Год VIII. Кн. 2 (37). С. 239–300; Год VIII. Кн. 4 (39). С. 800–811.
9. *Грот Н. Я.* Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879–1880.
10. *Грот Н. Я.* Философия и ее общие задачи. СПб., 1904.
11. *Грот Н. Я.* Что такое метафизика? // Вопросы философии и психологии. 1890. Год 1. Кн. 2. С. 107–128.
12. *Ждан А. Н.* История психологии. М., 2012.
13. *Ивановский В. Н.* К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Год XI. Кн. II (52). С. 183–213.
14. *Козырев А. П.* М. М. Троицкий // Розановская энциклопедия / А. Н. Николюкин, сост., ред. М., 2008. С. 1013.
15. *Маслин М. А., Черников Д. Ю.* Московское психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. М., 2007. Т. 2. С. 247–267.
16. *Павлов А. Т.* М. М. Троицкий в умственной истории и философском образовании // Философская Россия. 2007. № 3. С. 152–171.
17. *Павлов А. Т.* Н. Я. Грот — профессор философии Московского университета // Философские науки. 2003. № 4. С. 103–116.
18. *Павлов А. Т.* Н. Я. Грот в Московском университете // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 5. С. 99–112.



19. *Павлов А. Т.* Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 114–123.
20. *Павлов А. Т.* Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2003. № 1. С. 55–69.
21. *Прасолов М. А.* «Внутренний опыт — это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии П. Е. Астафьева // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2007. № 6. С. 100–105.
22. *Прасолов М. А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007.
23. *Соловьев В. С.* Три характеристики: М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич // Собрание сочинений. СПб., Б. г. Т. 9. С. 380–397.
24. *Троицкий М. М.* Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. М., 1882. Т. 1. С. 119–120.
25. *Троицкий М. М.* Немецкая психология в текущем столетии: Историко-критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка: В 2 т. М., 1867. 1883<sup>2</sup>.
26. *Черников Д. Ю.* Московское психологическое общество в истории русской философии: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.