

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

К. М. Антонов

Научное изучение религии в дореволюционной России неразрывно связано с системой Духовных академий: Московской, Санкт-Петербургской, Киевской, Казанской. Статья посвящена становлению исторического подхода к этому изучению, в том числе в связи с его отношением к подходам философскому и богословскому. Значительную роль в его развитии сыграла рецепция отечественными авторами идей Фр. М. Мюллера. Автор анализирует этапные работы О. М. Новицкого, И. А. Чистовича, епископа Хрисанфа (Ретивцева), исследования профессоров МДА: В. Д. Кудрявцева-Платонова, А. И. Введенского, С. С. Глаголева. В заключение указывается место духовно-академической традиции в становлении отечественного религиоведения.

В христианском контексте священное являет себя миру в Церкви и через Церковь — тело Христово. Однако Церковь — не просто место, где происходит иерофания, где сохраняется — в форме текстов, артефактов или устных преданий — память о ней. С определенного момента реализация этой памяти оказывается связана с направленным на иерофанию, святыню и ее историю познавательным интересом. Этот познавательный интерес постепенно оформляется в виде системы церковных наук — богословия. Со временем возникает потребность в до-теологическом обосновании богословского знания. Это обоснование, начиная с эпохи схоластики, предоставляется теологии философией, а начиная с середины XIX в. — гуманитарными науками о религии, религиоведением.

В силу этого становление научного изучения религии в России неразрывно связано с системой Духовных академий: Московской, Санкт-Петербургской, Киевской, Казанской. Развитие собственно религиоведческих дисциплин (прежде всего, истории религии) было тесно связано здесь не только с богословием, но и с философией религии¹. Я остановлюсь главным образом на развитии собс-

¹ После введения Устава 1869 г. в академиях было защищено 11 докторских и 25 магистерских диссертаций по различным вопросам философии и истории религии: от самых общих, таких как «Религия, ее сущность и происхождение» В. Д. Кудрявцева и прот. Т. Буткевича, до частных проблем, касающихся истории той или иной религиозной традиции. Тематически здесь выделяется Казанская академия, на которую приходится большая часть работ, посвя-

твенно исторического подхода, обращая внимание, где это необходимо, на его отношение к подходам, философскому и богословскому.

Значительную роль в его становлении сыграло усвоение русскими исследователями идей *Фр. М. Мюллера*, в частности его известного лозунга: «Кто знает одну религию, не знает ни одной»² и связанного с этим лозунгом сравнительного подхода. Идеи Мюллера стали известны и популярны среди отечественных исследователей религии задолго до того, как его произведения были переведены на русский язык³. Так, уже в 1876 г. Ю. Ф. Самарин весьма уважительно и продуктивно полемизировал с его подходом к философии и истории религии. Письма Самарина, написанные на немецком языке, были переведены на русский язык и опубликованы проф. МДА В. Д. Кудрявцевым-Платоновым⁴. Идеи, сформулированные Самариним в этих письмах, дали толчок к рассмотрению религиозной проблематики как в духовно-академической, так и (через посредство Вл. Соловьева) в светской религиозно-философской мысли. На индологические штудии Мюллера опирался в своей статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» Вл. Соловьев. Мюллера сочувственно цитировал, выявляя богословскую мотивацию историко-религиозных исследований, еп. Хрисанф (Ретивцев)⁵, разборы его концепции представили основатель школы философии и истории религии в МДА уже упоминавшийся Кудрявцев-Платонов и его ближайший ученик А. И. Введенский, ректор СПбДА архим. Борис (Плотников) и другие ученые⁶.

шенных исламу и буддизму (см.: *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2009).

² *Мюллер Фр. М.* Введение в науку о религии. М., 2002. С. 20.

³ Основные работы, имеющие отношение к религиоведению: *Мюллер М.* Сравнительная мифология Макса Мюллера / И. М. Живаго, пер. М., 1863; *Он же.* Религия как предмет сравнительного изучения / А. М. Гилевич, пер. Харьков, 1887. Переводы работ по истории индийских и китайских религий, в том числе знаменитые «Шесть систем индийской философии», стали появляться начиная с 1901 г.

⁴ *Самарин Ю. Ф.* Два письма об основных истинах религии, по поводу сочинений Макса Мюллера: [«Введение в сравнительное изучение религий» и «Опыты по истории религий»] / Д. Ф. Самарин, предисл., В. Д. Кудрявцев, пер. М., 1878 (см. об этом: *Антонов К. М.* Философия религии Ю. Ф. Самарина // *Религиоведение.* 2004. № 2. С. 69–79).

⁵ *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Религии древнего мира и их отношение к христианству. СПб., 1873. Т. 1. С. 3. Поскольку наличие богословской и апологетической мотивации в работе Мюллера, как правило, не отмечается исследователями, имеет смысл привести соответствующий текст, заключающий его лондонскую лекцию о Ведах 1865 г., в переводе владыки Хрисанфа: «...изучение древних религий научает нас лучше ценить то, что дано нам нашей религией. Только тот, кто терпеливо и беспристрастно обсудил все другие исторически известные религии, может знать, что такое христианская истина, и с полным убеждением и уверенностью сказать вместе с апостолом Павлом: “Я не стыжусь благовествования Христова”» (Рим 1. 16).

⁶ См.: *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Религия, ее сущность и происхождение. М., 1871; *Плотников В. В.* Заметки о сравнительной мифологии М. Мюллера. Воронеж, 1880; *Введенский А. И.* Вера в Бога: ее происхождение и основания. М., 1891; *Он же.* Художественное творчество как принцип объяснения мифов. М., 1901.

Однако первое обращение русских мыслителей духовно-академического направления к проблемам истории религии произошло еще до этой рецепции идей Мюллера. Впервые необходимость рассмотрения истории древней философии в контексте истории религии и установления связи между этой религиозностью и христианством была осознана *О. М. Новицким* в работе «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (К., 1860. Ч. 1–4.). В своей работе Новицкий, бывший учеником прот. И. Скворцова⁷, опирался на идеи Г.-В.-Ф. Гегеля, развитые последним в «Философии духа», «Философии религии», «Лекциях по истории философии». В предисловии и введении он предложил глубоко продуманную и основанную на преобразованном в православном духе гегельянстве концепцию отношений между религией и философией, как по существу, так и в историческом развитии. Эта схема затем получила конкретное историческое воплощение: «Известная форма естественной религии вызывала известную форму Философии; данная форма Философии вела к высшей форме естественной религии, которая в свою очередь пробуждала высшее понимание философское, и это взаимное возбуждение религией Философии и Философией религии продолжалось до появления Богооткровенной, христианской религии, с которой началось уже совсем иное отношение между Религией и Философией»⁸.

Используя богословское по своему происхождению различие естественной и богооткровенной религии (им, впрочем, пользовался и Гегель), Новицкий методологически следовал принципу историзма: идея необходимого, закономерного развития человеческого духа, как в религии, так и в философии, получила у него и философское (из понимания природы человеческого духа⁹), и богословское, исходящее из идеи Промысла Божия¹⁰, обоснование. Первоначальной формой религии у него выступает первобытный монотеизм (которому он, впрочем, практически не уделяет специального внимания), первой собственно исторической формой религиозного сознания — фетишизм, который он отождествляет с колдовством и шаманизмом, дальнейшее развитие телеологически направлено «к явлению на земле Богочеловека и принятию Его божественного учения»¹¹. основополагающей, «первобытной», противоположностью дохристианского религиозного сознания выступает у Новицкого противоположность язычества (здесь естественная религиозность доминирует над откровенной) и иудейства (здесь откровение доминирует над естественной религиозностью). Она примиряется, «снимается», если пользоваться гегелевским термином,

⁷ Именно Скворцов впервые в России стал читать курс по философии религии. См.: *Курченко Н. А.* Протоиерей Иоанн Скворцов и Киевская духовно-академическая школа // *Философия религии: Альманах.* М., 2007. Вып. 1. С. 393.

⁸ *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. К., 1860. Т. 1. С. VI–VII.

⁹ Там же. Т. 1. С. 1; Т. 4. С. 303–304.

¹⁰ Там же. Т. 1. С. 4.

¹¹ Там же. Т. 4. С. XVII, 336.

в христианстве¹². В стремлении обосновать эту телеологию Новицкий уделяет большое внимание эмпирической стороне религиозного процесса и в ряде случаев существенно трансформирует гегельянскую схему. С этой точки зрения он выступает как предшественник (впрочем, довольно скоро забытый) и соловьевской, и духовно-академической линии.

Следующий значительный шаг в том же направлении был сделан представителем СПбДА *И. А. Чистовичем* в работе «Древне-греческий мир и Христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование» (1871). Основное внимание он уделял развитию идей души и бессмертия в античных мистериальных культах, в интерпретации которых стремился организовать новый эмпирический материал на основе схемы «Философии мифологии» Шеллинга, и в философии (прежде всего в «Федоне» Платона). Сохраняя противоположность естественного и откровенного богопознания, Чистович рассматривает мистериальную религиозность и платонизм как «искры божественного света», «орудия приготовления людей к Христианству»¹³. Очевидные переключки его интерпретации дионисийских мистерий с идеями Вяч. Иванова заслуживают отдельного рассмотрения.

2

Однако первая целенаправленная и систематическая попытка создания целостной картины духовной истории человечества и отношения христианства к этой истории была предпринята *епископом Хрисанфом (Ретивцевым)* в работе «Религии древнего мира и их отношение к христианству. Историческое исследование» (СПб., 1873–1878. Т. 1–3)¹⁴. Начиная с 1858 г. Хрисанф читал в КазДА курс основного богословия, причем очерк истории религии, включающий религии Древнего мира, иудаизм и христианство, с самого начала был существенным моментом этого курса¹⁵.

Владыка Хрисанф, с одной стороны, строже относится к языческой религиозности, чем его предшественники. Вместе с тем, он указывает на недостаточность схоластического рассмотрения язычества исключительно «под формою отвлеченного понятия о заблуждении»¹⁶. Он предлагает исторический подход к религиям древности, целью которого становится понимание «того, что выработал древний мир в своей религиозной жизни, до чего достиг он в своих религи-

¹² Новицкий. Цит. соч. Т. 4. С. XVII, 310–311.

¹³ Чистович *И. А.* Древне-греческий мир и Христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. СПб., 1871. С. 196, 198.

¹⁴ Литература о нем, к сожалению, весьма невелика и носит преимущественно биографический характер. См.: Памяти преосвященного епископа Хрисанфа. М., 1883; *Соколов А. А.* Проповедническая деятельность преосвященного Хрисанфа (Ретивцева). Астрахань, 1907; *Никанор (Каменский), еп.* Преосвященный епископ Хрисанф (бывш. Астраханский). Астрахань, 1907; *Чистович И. А.* Санкт-петербургская духовная академия за последние тридцать лет. СПб., 1889. С. 23, 27, 39; *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования. Казань, 1891–1892. Вып. 1–3. Здесь: Вып. 2. С. 255–265.

¹⁵ *Знаменский.* Цит. соч. С. 257, 259.

¹⁶ *Хрисанф (Ретивцев).* Цит. соч. Т. 1. С. 3.

озных понятиях и что представляет собою сравнительно с истиною христианства, сменившею верования древности»¹⁷. Религия рассматривается при этом как основной фактор исторического процесса в целом, причем развитие «понятия о божестве» определяет изменения всего комплекса религиозных представлений, а они в свою очередь — «социальный и семейный быт племен и народов и вообще их умственное и нравственное состояние»¹⁸.

Книга «Религии древнего мира...» отличается основательной методологической продуманностью и систематичностью в изложении материала. Несмотря на то, что сам Хрисанф считал свой труд «чисто богословским»¹⁹, он указывал, вместе с тем, на недостаточность исключительно богословских и философских методов изучения религий, считая их главным недостатком произвольность в «построении содержания древних религиозных верований»²⁰. Их восполнение он усматривал в перенесенном М. Мюллером из филологии «генеалогическом» методе и развитии сравнительного подхода и «психологической точки зрения»²¹. Их применение имеет, главным образом, аналитический смысл: «...разложение сложных религиозных верований на их первоначальные простейшие представления и... указание действительной, а не предполагаемой только, исторической связи и последовательности между религиозными системами древности»²². Собственную цель он усматривал, однако, в систематизации религиозных систем язычества «по их содержанию», выявлении логики религиозного процесса, но логики, эмпирически выверенной, «на верных данных, без предвзятых теорий и произвола»²³.

С теоретической точки зрения этот проект реализовывался, прежде всего, исходя из критики эволюционизма: философской, основанной на выявлении его мировоззренческих предпосылок, психологической и исторической. Хрисанф жестко постулировал антиредукционистскую установку в изучении религии, исходя именно из психологических оснований: «В основе религиозных проявлений, очевидно, не может лежать безрелигиозное начало, а религиозное начало предполагает особый религиозный инстинкт или особое религиозное стремление, которое уже в самом начале своих обнаружений должно проявить себя соответственным ему образом»²⁴. С исторической позиции владыка Хрисанф указывал на факты деградации религий, на признаваемые авторитетными учеными присущие самым разным религиозным системам «несомненные исторические следы понятий о едином Боге, по-видимому, предшествовавшие политеизму»²⁵. Важным аргументом являлось для русского ученого указание на несовпадение логического порядка развития религиозных верований и его исторической реализации: это развитие «представляет собою ряд всех низших степеней религиозного верования, который можно представить в системе, но в системе, которой

¹⁷ Хрисанф (Ретивцев). Цит. соч. Т. 1. С. 76.

¹⁸ Там же. С. 26.

¹⁹ Там же. С. 8.

²⁰ Там же. С. 75.

²¹ Там же. С. 30.

²² Там же. С. 76.

²³ Там же. С. 77.

²⁴ Там же. С. 64.

²⁵ Там же. С. 49.

не вполне соответствовала действительность. В исторической действительности такой последовательной системы не было. Один народ на самом деле начинал с относительно высшей ступени религиозных верований, другой — с низшей»²⁶.

Эти аргументы, взятые вместе, дают основание для реконструкции первоначальной религии человечества как «первобытного истинного монотеизма»²⁷. По отношению к нему «политеизм есть уклонение от истинной первобытной религии, явление не нормальное, хотя и общее всем народам, за исключением еврейского»²⁸. В этой реконструкции вл. Хрисанф, естественно, стремился следовать Библии, и в этом особенно явно проявляется богословская мотивация его исследования. Фактом остается и то, что ученому не удается, по-видимому, достичь полного соответствия своей схемы данным, предоставляемым книгой Бытия. Он сам указывал на то, что «библейское учение не входит в подробное изображение того пути, каким языческие народы пришли к идолопоклонству»²⁹. Однако именно этот последний момент по сути и позволил ему использовать библейское повествование, истолкованное и дополненное тонкими психологическими соображениями, в качестве своего рода эвристического принципа, позволяющего предложить вполне стройную и соответствующую тогдашнему уровню накопления исторических данных схему ранних этапов религиозного процесса.

Не углубляясь в более подробное рассмотрение основных черт и путей разложения первоначальной религии по еп. Хрисанфу, стоит указать на постепенное подчинение человека природе как основной фактор этого процесса. Дальнейшее развитие религиозного сознания совершается, с точки зрения ученого, следующим образом: первоначальный монотеизм переходит в натуралистический монотеизм, носящий пантеистический характер, он в свою очередь в «дробный политеизм». Это «расчленение идеи о боге» имеет положительное значение в том отношении, что здесь выясняется содержание этой идеи, а это в свою очередь ведет к тому, что снова начинается «под влиянием философии, возникающей из религии, тяготение к единству, но в смысле отвлеченном, пантеистическом»³⁰. В ходе этого процесса вычленяется ряд степеней религиозной жизни, от наиболее примитивного фетишизма, через шаманизм и политеизм к религиям мировой души и, с другой стороны, к противостоящим этому натурализму антропоморфическим религиям античности — высшей форме религиозной жизни, на которой понятие о божестве достигает уровня «личного разумного бытия, но бытия ограниченного, человеческого»³¹. Следующий затем момент тотального разочарования, отчаяния людей древнего мира оказывается необходимой

²⁶ Хрисанф (*Ретивцев*). Цит. соч. Т. 1. С. 49.

²⁷ Там же. Т. 3. С. 100. Этой теории, вообще характерной для духовно-академических ученых, была впоследствии посвящена специальная магистерская диссертация помощника инспектора и исполняющего должность доцента МДА А. И. Покровского «Библейское учение о первобытной религии: Опыт библейско-апологетического исследования» (Сергиев Посад, 1901).

²⁸ Там же. С. 88.

²⁹ Там же. Собственно, именно реконструкция этого перехода является наиболее трудным пунктом любой концепции прамонотеизма.

³⁰ Там же. Т. 2. С. 624–625.

³¹ Там же. Т. 1. С. 25.

стадий на пути подготовки человечества к восприятию религии Откровения. Движущие силы этого сложного и длительного процесса определяются, помимо развития нравственных воззрений человека и чисто философской работы ума, двояко, поскольку «язычество, — как полагает владыка Хрисанф, — не вполне утратив первобытные предания, и со своей стороны, религиозным инстинктом предчувствовало явление Христа и христианства»³².

Большой интерес представляет также совокупность научных традиций, на которые опирался и относительно которых определял свою позицию епископ Хрисанф. Это, прежде всего, частные научные традиции изучения древних религиозных верований. Это филологическое и историческое изучение религиозных книг древности, исследования в области мифологии, «древней этнографии», «сравнительного языкознания» и пр. Представленная Хрисанфом в начале работы панорама научных исследований религии показывает, что он ясно видел постепенно формирующееся единое поле гуманитарной науки о религии, включающее в себя также и набор соответствующих философских концепций³³. Среди цитируемых им авторов такие авторитетные для последующей религиозноведческой традиции ученые, как М. Мюллер, О. Пфлейдерер, К. Тиле (исследования по зороастризму)³⁴.

Однако философская традиция не просто включается русским ученым в религиозноведческую, но получает и самостоятельное рассмотрение, в особенности, в связи с вопросом о происхождении и общей логике развития религиозных верований. Достоинством философского подхода он считает внимание к психологической стороне религиозного процесса, недостатком — восходящее к Юму и свойственное как идеалистической (пантеистической, в понимании Хрисанфа), так и материалистической и позитивистской традициям представление о развитии религии от несовершенства к совершенству, от политеизма к монотеизму. Собственно, это рассмотрение и дает ему основание для выявления мировоззренческой ангажированности историко-религиозных концепций, сформированных на этой основе.

Наконец, значительная часть третьего тома работы посвящена рефлексии относительно становления интереса к истории религии в рамках богословских исследований от первых отцов-апологетов до современных автору католических и протестантских богословов. Последнее представляет особый интерес для понимания ранней истории религиозноведения, формировавшегося в значительной мере именно в связи с широким распространением указанного интереса в бо-

³² *Хрисанф (Ретивцев)*. Цит. соч. Т. 3. С. 672.

³³ Там же. Т. 1. С. 5.

³⁴ Все они так или иначе активно воспринимались русскими авторами. О влиянии Мюллера уже шла речь. Пфлейдерер повлиял не только концептуально (его работы активно переводились в начале XX в.), но и самим названием одной из важнейших своих работ: «Религия, ее сущность и история». Как указывал С. С. Глаголев, это название было использовано (с изменением «истории» на «происхождение») для своей диссертации В. Д. Кудрявцевым, после этого воспроизведено прот. Т. Буткевичем и получило распространение в университетских курсах по богословию (см.: *Глаголев С. С.* Рецензия на: *Боголюбов Н.* Философия религии. К., 1915. Т. 1 // *Богословский вестник*. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 613–643, здесь с. 613–614). Перевод лекций К. Тиле на протяжении ряда лет (1903–1907) печатался в «Христианском чтении».

гословской среде. Интерес же этот распространялся в тесной связи с общим изменением методологических установок в богословской науке: от схоластических методов мышления и преподавания к историческим, что влекло в свою очередь осознание необходимости при обосновании богословского знания дополнить философию историей религии.

В 1878 г. епископ Хрисанф за свой труд был Казанской духовной академией без защиты удостоен ученой степени доктора богословия. Трудности, которые ему пришлось преодолеть, — в 1873 г., будучи ректором Петербургской семинарии, он представлял к защите на ту же степень первый том своей работы, однако публичный диспут, уже объявленный, был отменен, а сама защита отложена — свидетельствуют о существовавших в богословском сообществе разногласиях по этим вопросам³⁵. Факт же присвоения степени указывает на то, что новая область научного интереса и связанные с нею методы получили признание.

В целом предшествующее рассмотрение позволяет видеть главное достижение владыки Хрисанфа в легитимации исторической направленности познавательного интереса относительно религии в рамках богословского сообщества, подготовке почвы для его обособления в качестве особой рефлексивной структуры. Вместе с тем, им же была заложена почва для доброжелательной, хотя и критической, богословской рефлексии относительно религиозоведческих изысканий, причем основным инструментом этой рефлексии, своего рода посредником между богословием и историческим изучением религии, служит у него философия.

3

Начиная с 1870-х гг. история религии (первоначально также в связи с философией религии) входит в сферу интереса философов МДА: В. Д. Кудрявцева-Платонова, А. И. Введенского, С. С. Глаголева.

Уже у *В. Д. Кудрявцева* можно видеть, что постановка вопроса о «сущности и происхождении» религии предполагает переход к рассмотрению общей логики религиозного процесса и вслед за этим к его исторической конкретике. Это хорошо видно из докторской диссертации мыслителя «Религия, ее сущность и происхождение» (1871) и серии статей «Из чтений по философии религии», опубликованных в «Православном обозрении» в конце 1870-х — начале 1880-х гг. Подобно владыке Хрисанфу, он полагал, что то или иное решение вопроса о начале религиозной истории определяется прежде всего общими философскими предпосылками. Его критика эволюционизма и защита идеи первобытного монотеизма отличается большей философской проработанностью. В историческом отношении она опирается на идеи владыки Хрисанфа (идея «размножения богов») и А. С. Хомякова (диффузионизм — идея заимствования религиозных верований путем мирных или военных контактов между народами).

Важной философской новацией, обеспечивающей в дальнейшем обращение к исторической проблематике, представляется намеченное В. Д. Кудрявцевым различие объективной и субъективной сторон религиозного сознания:

³⁵ *Сухова*. Цит. соч. С. 479, 517.

«...действие Божества на наш дух и способ усвоения этого действия со стороны человека»³⁶. Оно в свою очередь позволяет провести философски продуманное, а не просто постулируемое на богословских основаниях различие естественной и откровенной религии, усовершенствовать сопоставление язычества и иудаизма, намеченное Новицким.

С одной стороны, для естественной религиозности характерно преобладание субъективного элемента, за которым «едва можно приметить некоторые проблески элемента объективного»³⁷. Собственно, смысл этой «естественности» и состоит, по Кудрявцеву, в том, что вслед за субъективным элементом этот тип религиозной жизни подчиняется «естественному закону жизни человеческого духа»³⁸. Историческая динамика язычества определяется, тем самым, прогрессивным развитием субъективной стороны религиозной жизни, сопровождающейся зачастую «потемнением, упадком его содержательной, объективной стороны»³⁹. Наиболее существенным моментом этого прогресса следует считать, и здесь Кудрявцев, очевидно, использует гегельянское различие, переход от свойственного и прамотеизму, и язычеству, и библейской религии способа усвоения религиозной идеи в форме представления Божества к более адекватному, совершающемуся в результате развития философской мысли — в форме понятийного мышления.

Однако и упомянутый упадок объективного аспекта религии относителен. Полемизуя с богословами XVII в., а также с Крейцером и Шеллингом, Кудрявцев готов принять в целом их идею о наличии позитивной динамики и в сохраняющемся в язычестве объективном элементе, выражающемся в частичном восприятии библейских идей, сохранении элементов первоначального откровения и прямом действии Промысла: «...для объяснения силы и значения мифологии необходимо допустить влияние в язычестве иного фактора, кроме субъективного»⁴⁰. Своего рода неотчуждаемый *minimum* объективной стороны религиозного сознания Кудрявцев видит «в неопределенном и неясном признании бытия сверхчувственного Начала, сопровождаемом не менее смутным чувством отчуждения от Него и нравственной вины»⁴¹.

С другой стороны, и это весьма примечательный аспект историко-религиозных идей Кудрявцева, в разработке которого он следует «Философии мифологии» Шеллинга и развивает своеобразно идеи Новицкого, и в религии Откровения, несмотря на преобладание объективного элемента, необходимо признать и наличие элемента субъективного. Тем самым в двух параллельных потоках религиозной жизни — язычестве и библейской религии — можно обнаружить параллели и соотношения, они «проливают свет и отчасти объясняют особенности друг друга»⁴².

³⁶ Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. М., 2008. С. 24.

³⁷ Там же. С. 46.

³⁸ Там же. С. 38.

³⁹ Там же. С. 39.

⁴⁰ Там же. С. 98.

⁴¹ Там же. С. 99.

⁴² Там же. С. 45.

Сравнительно краткие экскурсы самого Кудрявцева в конкретную историю религии — его «Очерки истории религий...» некультурных и культурных языческих народов — обнаруживают в целом зависимость от концепции епископа Хрисанфа, при том что взгляд Кудрявцева на язычество в целом более оптимистичен, а его концепция первобытного монотеизма, с одной стороны, более проработана, а с другой — четче указывает на недостаточность этой формы религиозного сознания, делая, тем самым, более понятным ее распадение в язычестве.

Однако главное значение идей Кудрявцева в том, что касается нашей темы, заключается (и в этом он сыграл роль, аналогичную роли Вл. Соловьева в светской религиозной мысли) главным образом в разработке общей схемы истории религии, схемы, которая явственным образом, нуждаясь в эмпирическом наполнении и уточнении, тем самым обращала мысль учеников философа в этом направлении.

Для начала следует обратиться к идеям *А. И. Введенского*. Я остановлюсь главным образом на его работе «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1: Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии» (1902).

Уже на первых страницах этой работы дают себя знать перемены, произошедшие в мышлении духовно-академических ученых: если в 1870-х гг. применение исторического метода владыкой Хрисанфом могло еще вызывать недоумение и даже сомнение в православии самого преподавателя⁴³, то для *А. И. Введенского* представляется чем-то само собой разумеющимся, что «изучение истории религий *всегда* (курсив мой. — *К. А.*) почиталось необходимой пропедевтикой в отношении к систематическому занятию богословием»⁴⁴. Он задается вопросом только о значении и методологии такой пропедевтики.

В негативном смысле это значение состоит в том, что уяснение «истины относительно лжи языческого и язычествующего сознания» «в его глубокой противоположности Христианству» способствует более ясному и отчетливому самоосознанию современного христианского мира, его освобождению от «волнующих его разномыслий»⁴⁵, в позитивном — философское осмысление истории религии у *Введенского* примерно соответствует «естественной теологии» *Фомы Аквинского*: оно превращается в своеобразное доказательство бытия Божия, представая как «история постепенного раскрытия доступной естественному религиозному сознанию истины»⁴⁶.

Методологической основой такого рода философского подхода к истории религии оказывается выявление эмпирически устанавливаемых закономерностей, присущих религиозному процессу, их философское обобщение, установление связи между ними и собственно богословским знанием о религии. Резуль-

⁴³ См.: *Знаменский*. Цит. соч. С. 261–262.

⁴⁴ *Введенский А. И.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 1902. Т. 1. С. 23.

⁴⁵ Там же. С. V.

⁴⁶ Там же. С. 25.

татом такого рассмотрения стал довольно подробно разработанный набросок целостной системы религиоведческого знания⁴⁷.

Прежде всего, он включает в себя психологию, социологию и историю религии. Из них первая стремится выявить и проследить действие законов, определяющих «жизнь индивидуального религиозного сознания»⁴⁸. Фактическим ее подразделом оказывается предлагаемая Введенским теория мифологического процесса, основанная на результатах современной ему психологии творчества. Полемиически она обосновывается через критику теорий М. Мюллера, Спенсера и Тайлора и в опоре на идеи кн. С. Н. Трубецкого. Однако религия есть также социальный фактор и факт, вступающий в отношении «социального трения» с «другими началами жизни» человека⁴⁹. Возникающие здесь закономерности, касающиеся «соотношения религиозного сознания с различными формами сознания социального» (социальная статика) и «смены форм религиозного сознания» (социальная динамика), описываются социологией религии⁵⁰. Но последняя, согласно Введенскому, весьма ограничена в своих возможностях: вопросы о безусловном начале и конце религии для нее недоступны вследствие принципиальной трансцендентности религии по отношению ко «всякой социальной организации»⁵¹. Более того, по мнению русского мыслителя, «социология устанавливает лишь возможные типы соотношения и движения форм общественно-религиозного сознания в зависимости от других социальных факторов» и, соответственно, с необходимостью дополняется историей религии, которая «в состоянии для каждого данного случая указать соотношение и движение действительные»⁵². Однако этой последней также свойственна существенная ограниченность: как априорно-дедуктивная (представленная Гегелем и Шеллингом), так и апостериорно-индуктивная «конструкция религиозной истории человечества» оказываются невозможными, и это указывает на то, что номологическая точка зрения на историко-религиозный процесс как таковая, будучи необходимой, в то же время является недостаточной и должна дополняться его телеологическим освещением, претендующим на выявление ее «внутреннего смысла»⁵³. Именно при построении телеологии проявляются, согласно Введенскому, мировоззренческие основания того или иного подхода. Только отрефлексировав их, исследователь может претендовать на получение общезначимого результата. По его мнению, исследование в области науки о религии может иметь теологические основания,

⁴⁷ Разработке методологической стороны вопроса предшествовали напечатанные отдельными изданиями и затем с небольшими изменениями включенные в рассматриваемую работу этюды: «Психология веры» (1899), «Религия и социология» (1900), «Смысл язычества (Философский комментарий на 1-ю главу, стихи 18–32 Послания к римлянам и места параллельные)» (1900), «О закономерности в истории естественных религий» (1901), «Художественное творчество как принцип объяснения мифов» (1901).

⁴⁸ Введенский. Религиозное сознание... С. 102.

⁴⁹ Там же. С. 131.

⁵⁰ О проекте социологии религии Введенского см.: Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008. С. 16–17.

⁵¹ Введенский. Религиозное сознание... С. 139.

⁵² Там же. С. 162.

⁵³ Там же. С. 201.

которые, однако, должны быть ясны и самому исследователю, и его читателям. В данном случае связь между теологией и историей религии (вносящая в последнюю необходимую ей телеологическую составляющую) устанавливается через философское истолкование учения ап. Павла о языке (Рим 1. 18–32). Философема христианского теизма призвана, в концепции Введенского, играть роль общего эвристического принципа, организующего «элементы исторической действительности, открываемые объективным анализом фактически данного материала»⁵⁴. Тем самым в области науки о религии академическим философом фактически воспроизводится предложенная Вл. Соловьевым схема «цельного знания», включающего в себя теологию, философию и эмпирическую науку.

Принципиально важной для выяснения условий возможности христианской школы в науке о религии вообще является развивающая идея владыки Хрисанфа полемика Введенского против теории «магически-супранатурального происхождения» язычества, представляющей дохристианскую религиозность непосредственным результатом действия демонических сил. Богословски эта теория не соответствует точной мысли апостола (Рим 6. 17; 1 Кор 10. 20 и др.), исторически — превращает язычество в «случайное и беспорядочное наслоение суеверий и культов, обязанных своим происхождением *единственно* (курсив автора. — К. А.) козням демонов»⁵⁵. Воздействие демонических сил осуществляется лишь косвенно, через «сети греха», а потому христианский историк религии вполне может пребывать в необходимой для него как ученого уверенности в том, что, «изучая и воссоздавая процесс развития язычества, он имеет дело с естественными причинами и факторами»⁵⁶. Изучение этих причин и факторов с философских позиций дает возможность дать «историю основных религиозных понятий, которыми живет естественное человечество», предложить своего рода «естественную теологию», выстроенную в историческом ключе. В идеале можно говорить о задаче такой философской «обработки истории», «при которой бы весь исторический процесс был сведен к немногим прозрачно-ясным формулам, выражающим его сущность, направление и законы»⁵⁷, — задаче, заставляющей вспомнить о наследии немецкого идеализма (несмотря на всю обращенную Введенским в его адрес критику) и опять-таки Вл. Соловьева. По отношению же к своим предшественникам — владыке Хрисанфу и В. Д. Кудрявцеву — Введенский делает очевидный шаг вперед, как в плане философской и общеметодологической разработки науки о религии, так и в отношении собственно исторической подробности этой разработки, закрепляя, вместе с тем, ее статус в духовно-академической науке: оставаясь в рамках философского подхода к религии, она рассматривается им как необходимая и само собой разумеющаяся пропедевтика к теологии.

Параллельно А. И. Введенскому идею о необходимости дополнения философии религии историческими и психологическими исследованиями энер-

⁵⁴ Введенский. Религиозное сознание... С. 231.

⁵⁵ Там же. С. 226, в сноске.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 231–232.

гично поддержал проф. МДА С. С. Глаголев⁵⁸: «У нас давно и усердно занимались и занимаются философией религии, но лишь недавно и немногие стали изучать саму религию»⁵⁹ — т. е. религию как исторический и психологический факт. Однако между обоими учеными можно обнаружить важное расхождение: идее философской истории религии (после Введенского развивавшейся, например, прот. Н. Боголюбовым) Глаголев противопоставляет науку о религии в собственном смысле слова: «...анализ религиозного сознания и чувства различных народов, как они выразились в исторически известных религиях»⁶⁰. При этом для Глаголева характерно стремление подчеркнуть высокий статус науки о религии, опирающейся на обобщение и анализ конкретных фактов религиозной жизни, против субъективизма, свойственного философии религии⁶¹. Другой недостаток философии религии, с его точки зрения, — ее чрезмерное внимание к интеллектуальным аспектам религиозной жизни и отказ от рассмотрения религии как деятельности⁶². Так или иначе, но ни философия религии, ни введение в богословие, ни различные разделы таких богословских дисциплин, как церковная история, археология и литургика, не могут, согласно Глаголеву, обойтись без апелляции к конкретной истории религии. Последняя не может быть к ним сведена и, вместе с тем, она «дает материал и нужные сведения для многих богословских наук». Поэтому, полагает ученый, «самое удобное — предпослать этим наукам курс по истории религий»⁶³.

Содержательно этот курс, по мысли Глаголева, должен предостерегать учащихся как от увлечения рационалистическими теориями религии, склонными идеализировать язычество, так и от противоположной крайности, стремящейся

⁵⁸ Глаголеву принадлежит целый ряд исследований и обобщающих работ, в которых так или иначе затрагиваются интересующие нас темы. Это, главным образом, его магистерская и докторская диссертации: «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого» (1894), «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви» (1900), а также «Очерки по истории религий. Ч. 1. Религии древнейших культурных народов» (1902), «Из чтений о религии» (1905), «Прошлое человека» (1917) и др. Однако наиболее существенные и характерные для его подхода к теме идеи высказывались им и в ряде публикаций (зачастую полемического характера) в «Богословском вестнике», на которых главным образом и основано нижеследующее изложение.

⁵⁹ Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения (Рецензия на: Мензис А. История религии. СПб., 1897) // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76–95 (вторая пагинация) (окончание), здесь с. 79.

⁶⁰ Там же. С. 80. В 1915 г., уже после смерти А. И. Введенского, Глаголев сформулировал задачи науки о религии более развернуто: «Наука о религии изучает религию в ее целом, исследует религию в ее исторических и современных формах, путем сравнительного изучения разделяет существенные и преходящие элементы в религиях, устанавливает — и... это можно делать с некоторым научным правом — законы, управляющие судьбами религий» (см.: Глаголев. Критика... С. 191–222, здесь с. 195–196).

⁶¹ Там же. С. 201.

⁶² Там же. С. 82. Здесь у Глаголева начинается движение мысли, ведущее к идеям теодицеи и антроподицеи отца П. Флоренского, который в своих «Чтениях по философии культа» как раз, похоже, стремился преодолеть этот недостаток. См. также работу преподавателя Астраханской духовной семинарии А. А. Соколова: «Культ как необходимая принадлежность религии» (Казань, 1900).

⁶³ Там же. С. 94.

«характеризовать язычество чересчур мрачными красками»⁶⁴. История религии свидетельствует, с одной стороны, об универсальности религиозной потребности, а с другой — о том, что эта потребность не всеми религиями удовлетворяется в равной мере, что и обуславливает собой смену различных форм и стадий религиозного процесса⁶⁵.

Структурно этот процесс, по Глаголеву, представляет собой сложное движение, в котором общая прогрессивная тенденция осложняется циклическим волнообразным движением, в котором можно обнаружить ряд общих для всех религий закономерностей⁶⁶. Центральным здесь является понятие религиозной традиции, первичной по отношению ко всем возможным изменениям религиозного сознания. Отдавая, естественно, предпочтение религиям откровения, он подчеркивает необходимость смотреть и на «натуралистические» религии, прежде всего, функционально, т. е. «с точки зрения их положительных запросов и положительного содержания»⁶⁷, «предварительного приближения» человечества «к религиозной истине»⁶⁸.

Достаточно сложным представляется отношение Глаголева к теории первобытного монотеизма. Так, в своей критике эволюционной теории первобытной религии, развитой в «Истории религии» А. Мензиса, он противопоставляет ей «библейский взгляд на развитие религии», очевидно, включающий в себя и прамонотеизм⁶⁹. Однако уже тогда он полагал, что в этом отношении необходимо соблюдать большую осторожность: не следует спешить выводить монотеистические элементы примитивных религий из «первооткровения» — здесь возможны и возникновение монотеизма как философской идеи, и позднейшие заимствования у христианских миссионеров⁷⁰. Впоследствии он, по-видимому, пришел к выводу, что наука в принципе не располагает материалом для постановки таких вопросов, как происхождение человеческого рода вообще и происхождение религии в частности⁷¹. Ни данные палеонтологической антропологии, ни изучение современных примитивных народов, ни письменные памятники древних цивилизаций не дают достаточных оснований для научной реконструкции первоначальной религии. Глаголев предлагает ограничиться «констатирова-

⁶⁴ Глаголев. Критика... С. 95.

⁶⁵ Там же. С. 86.

⁶⁶ См.: Глаголев. Религия как предмет... С. 90: «...прогрессивное движение не было прямолинейным. За религиозно-нравственным подъемом духа следовала обыкновенно реакция, но каждая последующая реакция была уже не полным, а лишь умеренным поворотом к прошедшему, и каждый последующий подъем духа был значительно шире и глубже предыдущего». Здесь можно видеть аналогию с логикой религиозного процесса, намеченной Вл. Соловьевым в «Чтениях о богочеловечестве». См. также: Глаголев. Критика... С. 206–207. О параллелизме циклов в истории различных религий см. также: Глаголев С. С. Очерки по истории религий. Сергиев Посад, 1902. Ч. 1. С. 15–16. Основные факторы религиозного прогресса суть, по Глаголеву, «постепенно зревшая мысль и повышавшаяся религиозная чуткость» (см.: Глаголев С. С. Религия как предмет... С. 87).

⁶⁷ Он же. Критика на Боголюбова... Вторая пагинация. С. 155–196, здесь с. 194.

⁶⁸ Он же. Религия как предмет... С. 86; См. также: Он же. Критика... С. 212, 213.

⁶⁹ Он же. Религия как предмет... Третья пагинация. С. 286–303. С. 288–289, 291, 293–296.

⁷⁰ Там же. 1897. Т. 3. № 7. С. 95.

⁷¹ См.: Он же. Критика... С. 196.

нием факта», заключающегося, с его точки зрения, в том, что «поскольку наши познания заходят в древность, мы встречаемся со всеми известными нам типами религий: пандемонизмом, политеизмом, пантеизмом, монотеизмом. И рядом с этими воззрениями всегда существовал атеизм — не как незнание Бога, а как отрицание существующих религиозных форм»⁷².

Особо следует отметить «информационную» деятельность Глаголева: он активно знакомил коллег по корпорации и научную общественность с основными достижениями западной науки. В этом смысле очень характерен его обзор французского религиоведения начала XX в. В статье «Брюссель и Париж для науки о религии» (1915), имеющий в виду прежде всего основные образовательные и научные центры (включая музеи и периодику).

Глаголев указывает на то, что положительное значение имеет даже «безрелигиозное изучение религии»⁷³: оно заставляет отбрасывать поверхностные антирелигиозные гипотезы и априорные концепции в духе примитивного эволюционизма. В целом изучение истории религии имеет, по Глаголеву, не только чисто научное или апологетическое значение, но и экзистенциальный смысл: «...изучение никакой другой стороны духовной жизни человека не может более обращать его мысль и заботу к чистоте сердечной, как изучение религий»⁷⁴.

Подводя итог, следует отметить, что с именем Глаголева связан следующий шаг в самоосознании отечественного религиоведения: в своей апологии науки о религии он не просто указывает на ее пропедевтические функции по отношению к богословию и философии религии, но и обосновывает ее особое место в системе духовно-академического образования⁷⁵.

В заключение необходимо отметить и то, что начиная с конца XIX и особенно в начале XX в., многие представители духовно-академической науки активно вводят в цикл преподаваемых в университетах богословских дисциплин курсы истории и философии религии. Это протоиереи Т. Буткевич (Харьков), Н. Боголюбов (Киев), А. М. Клитин (Новороссийск, Одесса), И. Галахов (Омск), А. В. Смирнов (Казань) и другие авторы. Изданные ими работы, как правило, включают в себя общетеоретическую вводную часть, дающую общее представление о религии, ее сущности, происхождении и различных методах ее изучения, историческую часть, представляющую обзор истории «естественных» религий, и затем очерк христианского богословия и истории Церкви, дающий представление о религии «сверхъестественной». Однако их рассмотрение также требует отдельного повествования.

Тем не менее все сказанное позволяет сделать следующие выводы.

Духовно-академическая традиция сыграла важную роль в становлении преподавания и изучения истории религии в дореволюционной России. В целом она

⁷² Глаголев. Критика... С. 218.

⁷³ Глаголев С. С. Брюссель и Париж для науки о религии // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 1–51 (вторая пагинация). С. 50.

⁷⁴ Там же. С. 37.

⁷⁵ Напрашивающийся вопрос о влиянии этой линии духовно-академической мысли на понимание философии и истории религии священником П. Флоренским требует отдельного рассмотрения и, соответственно, выходит за рамки данной статьи.

стремилась сохранить и представить как чисто историческое, так и философское обоснование ряду богословских по своему происхождению концепций, таких как, например, теория прамоноотеизма, противопоставление «натуральных» религий и религий откровения, и другие. Осознавая необходимость рассмотрения христианства в контексте истории религии, представители этой традиции, тем не менее, отстаивали представление о его исключительности и радикальном превосходстве над другими (естественными) религиями. Для них в общем характерна жесткая критика эволюционизма, главным образом, с точки зрения его эмпирической обоснованности, и стремление представить более сложные и адекватные известным фактам концепции религиозной истории. Поддерживая весьма высокий уровень интеллектуальной честности, они стремились отдать себе отчет в трудностях, возникавших в связи с попытками научного обоснования подходов, опирающихся на свидетельства Священного Писания. Философия религии мыслилась ими, чаще всего, как посредник между историческим и вообще научным изучением религии и богословием, при явно наличествующей тенденции к постепенному обособлению собственно научного и философского подходов. При этом представители духовно-академической науки находились в тесном взаимодействии (хотя зачастую и полемическом) с традицией, развивавшейся в России в рамках религиозной философии, стремились соответствовать уровню мировой религиозноведческой мысли и активно воспринимали ее достижения.

Очевидно, что насильственное прерывание этой традиции, связанное с разрушением безбожной властью системы отечественного богословского образования, лишило отечественную науку о религии одной из ее наиболее плодотворных ветвей, что, в свою очередь, повлекло за собой существенное и до сих пор ощущаемое искажение предметной перспективы этой науки, разрушение сформировавшихся в ней естественным образом диалектики идей и связанной с ней системы конкурирующих научно-исследовательских программ.

Ключевые слова: история религии, философия религии, первобытный монотеизм, эволюционизм, естественная религия, религия откровения, Фр. М. Мюллер, О. М. Новицкий, И. А. Чистович, епископ Хрисанф (Ретивцев), В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский, С. С. Глаголев.

THE HISTORICAL METHOD IN THE STUDY OF RELIGION IN ECCLESIASTICAL ACADEMIES IN PRE-REVOLUTIONARY RUSSIA

K. ANTONOV

(St Tikhon's University)

The study of religion in pre-revolutionary Russia is closely connected with its network of Ecclesiastical Academies: Saint-Petersburg, Moscow, Kiev and Kazan'. This article studies the development of the historical method in the study of religion including its philosophical and theological aspects. A major breakthrough in this process occurred when Russian experts adopted some of the ideas of Fr. M. Müller. The author analyzes the most important works of O. M. Novitskij, I. A. Chistovich, archbishop Hrisanph (Retivtsev) as well as the contributions of the following professors of the Moscow Ecclesiastical Academy: V. D. Kudriavtsev-Platonov, A. I. Vvedenskij, and S. S. Glagolev. Finally, the author underlines the importance of these ideas in the development of the study of religion in Russia.

Keywords: history of religion, philosophy of religion, primitive monotheism, evolution, natural religion, revealed religion, O. M. Novitskij, I. A. Chistovich, Bishop Khrisanf (Retivtsev), V. D. Kudriavtsev-Platonov, A. I. Vvedenskij, S. S. Glagolev.