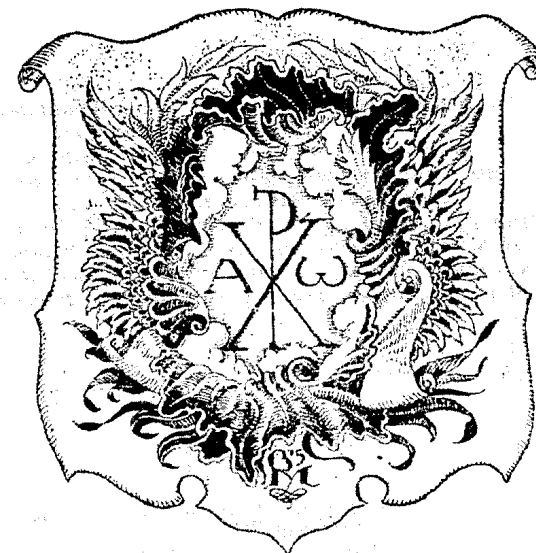


ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ



*Киевское Религиозно-
философское общество*



2007-2008



можно увидеть некоторую модернизацию позиции Киреевского, но подобное касается словесных оборотов и понятий, в то время как центрирующей сердцевиной его раз-

При этом следует ссылка на утверждение Киреевского, что философия в последнем и окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство [3, 173], то есть речь идет о поисках единого с верою начала философии, а не всей полноты философии.

Важным образом можно упрекнуть Киреевского в некорректном понимании понятия «действительность» в его словах «Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности» (307), но это не

мыслений, что отозвалось и в дальнейшем развитии русской философии, был напряженный диалог внутри европейской мысли [5, 65].

отменяет самой идеи верности не силе эсмных двигателей или тому, что нашло воплощение в наружном бытии, утверждения необходимости высшего начала в умственной жизни человечества.

Упоминание об Афоне, православном центре мистического аскетизма, в этой статье есть [3, 321].

В 20 веке эта проблема нашла свое решение в формировании концепции «неопатристического синтеза» (Г. Флоровский, С. Хоружий).

Литература

1. Добротолобие. – М.: АНО «Развитие духовности, науки и культуры», 2004. – Т.1 – 784 с.
2. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
3. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии //

Критика и эстетика. – М., 1979.

4. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих // М.: Канон, 2005 – 384 с.

5. Хоружий С. С. Опыт из русской духовной традиции. – М.: Издательский дом «Парад», 2005. – 448 с.

М. М. Шахнович

В.С. СОЛОВЬЕВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ*

Как самостоятельная отрасль знания, наука о религии окончательно оформилась в первой половине XIX века, получив свое развитие, в том числе и в отечественной науке, прежде всего в этнографии и фольклористике. Владимир Сергеевич Соловьев не остался в стороне от участия в дискуссиях по принципиальным проблемам теоретического религиоведения.

Юношеская работа Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873 г.) посвящена исследованию начал культуры в первобытном обществе. Статья открывается утверждением: «Важнейшая задача исторической науки заключается в объяснении той первобытной языческой жизни человечества, которая составляет материальную основу всего дальнейшего развития; а так как эта жизнь всецело определяется, одним началом – религиозным верованием – то понимание ее, понимание язычества, вполне обуславливается пониманием языческой религии»¹.

Соловьев подверг критике две «модные» теории происхождения религии: анимисти-

ческую теорию и «теорию мифологии природы», или естественной религии, обязанную своим формированием Демокриту и Лукрецию и получившую распространение у философов Просвещения. Содержание первобытных или мифологических религий последняя теория определяет явлениями природы, такими как гроза, движение солнца и луны и т.п. Главная причина неудовлетворительности этих теорий, по мнению молодого мыслителя, заключалась в том, что объяснение возникновения религии в них исходит «из причин внешних и случайных»². Иначе говоря, Соловьев критикует тот подход к исследованию религии, который несколько позже в западно-европейской феноменологии религии будет назван редукционизмом и сущность которого заключается в сведении религии к чему-либо вне нее находящемуся. По его мнению, явления природы сами по себе не имеют религиозного содержания; древний человек видел в явлениях природы совсем не то, что видим в них мы, и это то – что он видел и что мы не видим – и составляет объективное содержание мифологии. Он

считал, что понятие теогонического процесса (то есть процесса формирования образа бога) субъективно лишь постольку, поскольку он происходит в человеческом сознании, но по своему содержанию и, что самое главное – по своим определяющим началам, мифология объективна и независима от сознания»³.

Признавая значение теории мифа Шеллинга, Соловьев отмечал, что даже она полностью не отражает сущности дела из-за «метафизической системы», на которую опирается немецкий философ.

В. С. Соловьев считал, что в основе первобытной религии лежал изначальный монотеизм. Эта точка зрения в конце XIX – в начале XX века получит распространение в виде теории прамонотеизма, исторически связанной с теорией культурных крутов Ф. Гребнера. Концепция прамонотеизма как первоначальной формы религии была заявлена шотландским писателем Э. Лэнгом в книге «Становление религии» (1898) и получила развитие в многотомном сочинении «Происхождение идеи Бога» (1912) католического миссионера, основателя Венской этнологической школы Вильгельма Шмидта и его последователей. В XX веке феноменолог и историк религий М. Элиаде поддержит эту концепцию и подчеркнет естественность богопознания первобытного человека, но не наличие естественной религии: «Простое созерцание небесного свода уже дает первобытному разуму религиозный опыт. Это вовсе не подразумевает поклонение небу как части природы. Для первобытного разума природа никогда не является «просто природой». Небесный свод – нечто, далее всего отстоящее от ничтожного человека и его крошечного срока жизни. Символизм его трансцендентности приоткрывает уже из одного осознания его бесконечной высоты. Такое созерцание можно приравнять к откровению»⁴.

По мнению В. С. Соловьева, примером наиболее раннего религиозного сознания, отраженного в письменных текстах, является ведическая религия, схожая с первоначальными религиями других индоевропейских народов: иранцев, эллинов, кельтов, германцев, славян. Соловьев вслед за Фридрихом Максом Мюллером считал, что Веды можно принимать за памятник первоначальной общерийской религии

Мифологические образы богов в Ригведе не имеют определенности и устойчивости. Боги Вед, неразрывно связанные с явлениями природы, никогда с ними не отождествляются: явление природы представляется лишь действием божества; для Вед характерно отсутствие антропоморфизма и идолопоклонства. Такое религиозное сознание, по мне-

нию Соловьева, является сравнительно первобытным, однако не первоначальным. Ведийская религия стоит посередине между единобожием и многобожием. Соловьев предположил, что «элемент единобожия в Ведах – это остаток прошлого. В языческом сознании место единого духа занимает двоякая природа, и прежний, безусловный бог представляется лишь одной стороной, всеобщим отцом».

В заключение Соловьев делает следующий вывод: «Когда ... чистый первобытный монотеизм стал невозможным для человека, и явилась необходимостью внешнего проявления духовного единого божества, то эта необходимость поставила рядом с ним независимое от него ... материальное начало природы в образе женского божества, обусловив этим многобожие и весь мифологический процесс, состоящий в постепенном взаимном определении указанных двух начал, все более и более друг в друга проникающих, вследствие чего является последовательный ряд конкретных форм, в которых духовный бог относительно овеществляется, материализуется, женское же материальное начало относительно одухотворяется, пока, наконец, в обоженственной органической жизни земли оба начала совершенно сливаются, завершая мифологический процесс образом фаллического бога»⁵.

Эти идеи в дальнейшем Соловьев развил в статье «Первобытное язычество. Его живые и мертвые остатки»⁶. В этой работе он продолжает критику анимистической и натуралистической теорий происхождения религий⁷. Глава английской антропологической школы Эдуард Тайлор (1832–1917), наряду с другими эволюционистами Дж. Леббоком, Г. Спенсером, считал, что религия постепенно развивалась от более простых форм к более сложным, и называл анимизм – веру в душу и духов (от лат. anima – душа) – «минимумом религии». Он писал в своем труде «Первобытная культура», что первобытный человек, стремясь понять, в чем причина смерти или сна, пришел к выводу, что в каждом человеке есть его двойник, душа, которая может покидать тело человека. Из этих представлений постепенно развились более сложные верования о бессмертии души, о духах природы, о богах древних религий и о едином божестве. Первым религиозным общественным институтом Тайлор считал культ предков, то есть почитание душ умерших.

Соловьев не видел принципиальной разницы между анимизмом и натурализмом, ибо ни одна из этих теорий, по его мнению, не дает правильной оценки процесса формирования представления о божестве: «Если в ани-

мизме Герберга Спенсера собственное имя действительного исторического лица, благодаря своему общему значению переносится на соответствующее явление природы, сообщая ему мифический характер, – то в филологическом натурализме Макса Мюллера, напротив, нарицательное имя предмета или явления природы, вследствие грамматического олицетворения превращается в собственное имя вымышленного мифического лица». Соловьев обращает внимание на понятия катотеизма или енотеизма (генотеизма), введенные Ф. Максом Мюллером для наименования такого почитания богов, при котором боги не достаточно обособлены и каждому из них приписывались свойства не только верховного, но и единого божества, с превращением всех других богов в имена и атрибуты этого всеединого бога. Соловьев полагал, что енотеизм (генотеизм) соответствует определенной форме архаического сознания на этапе перехода к монотеизму, и при этом считал, что «подобным образом и дилемма: анимизм или натурализм – должна упраздниться более соответствующей религиозному сознанию идеей *смутного пандемониизма*». Важно, что схожее понятие – «полидемонизм» – стало употребляться с середины 70-х годов XIX века теми западно-европейскими историками религии, кто был не согласен с теорией анимизма как первой стадии в истории религиозных верований, например Корнелисом Тиле – протестантским теологом, египтологом и историком религии. Любопытно то, что критика теории анимизма с позиций полидемонизма высказывалась позже и в советской литературе⁸. Проблема связи представлений о силе, как первоначальной форме религиозных верований с полидемонизмом посвящены анализ представления о *δαίμων* в греческой религии в труде известного современного историка античной религии Вальтера Буркерта⁹. Соловьев полагал, что стихийному пандемониизму религиозного мировоззрения в области религиозного культа соответствует шаманство, под которым он понимал возможность для избранных натур вступать в область магических отношений.

Свою концепцию пандемониизма Соловьев построил на основе сравнительного анализа трех религий – двух живых и одной мертвой – религии маньчжуров, русских долаев и аккадцев, используя самую новейшую литературу по истории религий древнего мира и этнографические исследования¹⁰. Он полагал, что пандемониизм и шаманизм в качестве первобытной основы религии имеются с различными видоизменениями у всех народов: «у одних ... в качестве

господствующей религии, у других ... в качестве религиозной подпочвы, прикрытой позднейшими осложнениями религиозной мысли и опыта и лишь местами выступающей на поверхность»¹¹. Он отмечал, что этот архаический субстрат, свойственный всем религиям, невозможно признать простым суеверием, так как религия проявляется в нем как область реальных мистических фактов и отношений, хотя и лишенных, по его мнению, всякого нравственного содержания.

Поиску исторических оснований взаимодействия религии и нравственности он посвятил раздел в своем главном сочинении в области нравственной философии – «Оправдании добра» (1894). В главе четвертой «Религиозные начала в нравственности» мыслитель развивал свои идеи о первобытной религии, изложенные в ранних статьях. Соловьева интересовала, как он писал, «проблема теогонического процесса», то есть история развития религиозных идей, и, прежде всего, идеи Бога. Он писал, что утверждение понятия божества лишь как врожденного, не означает ответа на вопрос о происхождении религии. Несомненно, что человек по природе способен иметь понятие о высшем существе, но как оно переходит в действительное сознание? Этот вопрос решается Соловьевым в контексте проблемы формирования нравственного сознания. Признавая, что грозные явления природы, впечатления от небесных светил могут зародить в человеке понятие о высшем существе, он, тем не менее, считал, что важнейшим фактором появления идеи божества является отношение маленького ребенка, младенца, к родителям. Впечатления, получаемые им от родителей, содержат в себе достаточное основание для того, чтобы вызвать в нем понятие о высшем существе, и чувства благоговейной любви и страха составляют основу религиозного отношения.

Соловьев полагал, что по своей первоначальной идее божество имеет характер Провидения и связано с культом матери и матриархальными отношениями. Следующим этапом развития религиозных верований Соловьев считал культ умерших, или почитание предков, из которого вырастает анимизм.

Еще одной работой, так или иначе проливающей свет на понимание отношения В. С. Соловьева к проблемам сравнительного религиоведения, является его статья о Спинозе, написанная в рамках дискуссии 1897 года для журнала «Вопросы философии и психологии».

В недавно вышедшей книге «Мыслители России и философия Запада» Неля Васильевна Мотрошилова отмечает, что проблема «Соловьев и Спиноза» до сих пор остается

неисследованной и в небольшом разделе разбирает лишь вопрос о пересечении учения о Всеединстве в философии Соловьева с учением о единстве мира в учении Спинозы¹². Нам уже приходилось писать о причинах бурного всплеска внимания в русском обществе к философии и личности Спинозы в последние годы XIX и начале XX века в России¹³. Тогда его труды многократно переводили и издавали, его судьбу и творчество широко обсуждали.

Прежде всего, следует иметь в виду, что 60-80-е годы XIX в. – время духовных исканий в русском обществе, когда проблемы веры и неверия, свободы вероисповедания и светской морали становятся предметом широкого обсуждения. Идеи Спинозы дали своеобразный импульс для философского диспута о вере в Бога, об атеизме и пантеизме, в котором приняли участие выдающиеся русские философы.

А. И. Введенский в статье «Об атеизме в философии Спинозы»¹⁴ настаивал на том, что Спиноза был лишь пантеистом в том смысле, в каком материализм является пантеистической философией. Введенский считал, что Спиноза, вступив на путь атеистического учения о мировой субстанции и сохранив название «Бог» для обозначения ее, тем самым обманул самого себя.

В. С. Соловьев в статье «Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы»¹⁵, опубликованной в следующем номере журнала, возражал Введенскому. Он писал, что считает совершенно несправедливыми обвинения Спинозы в атеизме. Бог Спинозы, так же как Абсолют или Брахман, сверхличен. Соловьев писал, что понятие о Боге, которое дает философия Спинозы, отвечает всем требова-

ниям истинного богопочитания. Пантеистическое чувство общения с всеединой субстанцией, порождает религиозные учения и дает глубокую религиозную одушевленность метафизикам и поэтам, для которых Бог – не отвлеченное понятие, а данная в опыте достоверность. Соловьев писал, что он сам обязан спинозизму «не только в философском, но и в религиозном отношении».

Эта позиция созвучна представлению о возможности мистического общения с Иным как источника религии в феноменологическом религиоведении. Все представители феноменологического религиоведения рассматривают категорию «священное» как важнейшее понятие, определяющее сущность религии как интенциональный объект религиозного сознания, как вид переживания, интуиции, соединяющей богочувствование и богопознание, понимание Бога как Бога существующего. В феноменологической традиции считается, что первобытный человек не связывал священное с образом Бога; формирование идеи Бога происходило постепенно. Такой же точки зрения придерживался и В. Соловьев.

Следует отметить очень важное обстоятельство: идеи В. С. Соловьева о происхождении религии и формировании идеи Бога были созвучны тем идеям и концепциям, которые возникали в современном ему западном религиоведении, тяготеющем к решению проблемы происхождения религии в рамках феноменологической парадигмы. По существу, Соловьев стал родоначальником отечественного феноменологического религиоведения, продолжатели которого появились только через почти столетие, и одним из первых стал отец Александр Мень.

⁸ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 05-03-03307а.

⁹ Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Собр. соч. В.С. Соловьева. Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Радлова. П-е изд. – СПб, 1911 – Т.1. – С.1.

¹⁰ Там же – С.3.

¹¹ Элиаде М. Избр. соч. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – С.50.

¹² Там же – С.24-25.

¹³ Соловьев В.С. Первобытное язычество. Его живые и мертвые остатки // Русское обозрение. – 1890, август. – Т. IV. – С. 620-648; 1890, октябрь. т. V. – С.486-516.

¹⁴ От «анима» (душа) – анимизм; от «патиа» (природа) – естественная религия.

¹⁵ Там же, т. IV. – С. 624-625.

¹⁶ Там же – С.629.

¹⁷ См.: Крывелев И.А. К критике анимистической теории // «Вопросы философии». – 1956 – № 2; Он же. История религий – М., 1975 – Т. 1. – С. 37-39.

¹⁸ Burkert W. Greek Religion. Harvard Univ. Press, 1985. – P. 179-182.

¹⁹ Харузин Н. Русские долаи. Изд-во Московского общества естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890; de Hartz C. La religion nationale des tartares Orientaux. Mandchou et Mongols, comparée à la religion des anciens Chinois. Paris. 1887.

²⁰ Соловьев В.С. Там же // – Т. V. – С. 516.

²¹ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. – М., 2006. – С.189-194.

²² Шахнович М.М. Спиноза в зеркале русской культуры конца XIX – начала XX века // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. – СПб, 2002.

²³ См.: Вопросы философии и психологии. – 1897. – № 37. – кн. 2 – С. 157-184.

²⁴ См.: Вопросы философии и психологии. – 1897. – № 38. – кн. 2 – С. 383-414.