

УДК 2

Философия религии А.И. Введенского

Поздняков Алексей Алексеевич

Кандидат исторических наук, доцент,
кафедра философии и социологии,
Орловский государственный институт культуры,
302020, Российская Федерация, Орел, ул. Лескова, 15;
e-mail: radavoy@yandex.ru

Аннотация

В данной статье автором анализируются отдельные аспекты философии одного из ведущих представителей русской духовно-академической философии – Алексея Ивановича Введенского. В работе приводится краткая биографическая справка, а также предпринимается попытка реконструкции и системного изложения его взглядов на ряд проблем философии религии. В частности, исследуются воззрения Алексея Ивановича Введенского на сущность религии, личностное, общественное и историческое измерение феномена религии. Также в статье рассматриваются вопросы соотношения веры и знания, разумного, волевого и чувственного начал в структуре религиозного опыта. Определяются особенности теистического подхода к истории религий, обосновывается теория изначального единобожия (прамонотеизм), изучаются причины возникновения язычества в его многообразных формах, кризис языческого сознания и торжество христианства.

Для цитирования в научных исследованиях

Поздняков А.А. Философия религии А.И. Введенского // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 2А. С. 218-236.

Ключевые слова

Духовно-академическая философия, философский теизм, А.И. Введенский, философия религии, вера и знание, христианство и язычество.

Введение

Духовно-академическое направление отечественной философии в последние годы привлекает внимание все большего количества исследователей. Появился ряд важных работ обобщающего характера, в которых православный теизм представлен, как важнейшая со-

ставляющая часть русской философии в целом. Отметим, среди прочего, труды А.И. Абрамова [Абрамов, 2005], С.А. Нижникова [Нижников, 2012], С.В. Пишуна [Пишун, 1996], И.В. Цвык [Цвык, 2002], Г.Д. Панкова [Панков, 2005]. Значительное число диссертационных исследований, монографий, статей посвящены развитию философии в каждой из четырех академий, а также отдельным мыслителям. Тем не менее, не всем уделено равное внимание. На наш взгляд, более детального изучения требует наследие А.И. Введенского.

Сложившееся в МДА направление философии религии получает развитие в трудах Алексея Ивановича Введенского (1861–1913). Сын священника, он прошел все ступени духовного образования, учился в Волоколамском духовном училище, Вифанской духовной семинарии, Московской духовной академии. В 1891 г. А.И. Введенский защищает магистерскую диссертацию «Вера в Бога, ее происхождение и основания», в которой критически рассматриваются основные теории происхождения религии, популярные на тот момент времени. Как и некоторые его предшественники в МДА, А.И. Введенский утверждает «прирожденность» идеи Бога человеческой душе. «Божественная истина дана человеку искони – и во внешней природе, и в душе, и в сверхчувственном откровении; но человек разбил в себе образ Божий, и в нем, как в разбитом зеркале, стали тускло и неверно отражаться Божественные свойства. Он пошел своими путями и ушел от Бога. В этом разгадка религиозной истории древнего человечества», – пишет он [Введенский, 1891, 471].

Человек призван познавать «Божественное начало жизни» через созерцание духовной красоты, через то благотворное действие его, что вносит в наш ум, сердце, волю, в весь строй духовной жизни «всецелое удовлетворение». Не в силах удержаться на этой высшей ступени, отдаляясь от совершенства, человек становится уже не в состоянии опытно постигнуть «Божественное начало жизни», но познает его отвлеченно, как всем управляющий закон. Наконец, когда человека всецело захватывает чувственная жизнь, он усматривает «Божественное начало» в проявлениях его силы и могущества. По мнению А.И. Введенского, у нас нет оснований рассматривать религиозную жизнь человечества со строго эволюционистских позиций, как постепенное восхождение от примитивных верований к все более совершенным. Необходимо признать, что «монотеистическая идея только в том случае могла оказаться в конце естественного религиозного развития человечества, если она была исходным пунктом этого процесса или *implicite* дана была в первобытном сознании человека» [Введенский, 1890, 193].

Вера и знание

Феномен религиозной веры А.И. Введенский исследует в работе «Религиозное сознание язычества» (1902). Он предлагает анализировать религию как факт индивидуальный, социальный и исторический. Прежде всего, необходимо ясно осознать, что религия не является исторической случайностью, но есть фундаментальное основание человеческого существо-

вания, человек религиозен по природе, или, можно сказать, «человек есть существо субстанциально религиозное» [Введенский, 1902, 34]. Вывод, с которым, пожалуй, согласилась бы большая часть религиоведов XX столетия. «Коротко говоря, «священное» входит в самую структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории... На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, – само по себе есть религиозное действие», – подчеркивает М. Элиаде [Элиаде, 2008, 6].

Религиозная вера связана со всеми проявлениями человеческого духа и «захватывает» всего человека. Устремленный к поиску истины человеческий ум уже в силу этого стремления обнаруживает свою религиозную природу. Ведь истина только тогда истина, когда она носит абсолютный и непреложный характер. «Но эта абсолютность истины не означает ли, что истина, – каждая частичная истина, – есть, в некотором смысле, откровение моему разуму самой абсолютной Истины? Если же так, то акт установки истины не есть ли, в сущности, акт религиозной веры, – признание истинности Абсолютного, открывающейся в познанной мною истине», – вопрошает А.И. Введенский [Введенский, 1902, 41]. Бесконечное стремление к познанию не несет ли в себе отблеск Бесконечного?

Соотношение веры и знания более детально исследуется А.И. Введенским в статье «Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии». Он солидаризуется с теми биологическими теориями его времени, которые отвергают возможность возникновения жизни из неживого, только такого рода теории соответствуют старому философскому принципу *ex nihilo nihil*. Можно сформулировать определенный закон биогенеза, согласно которому живое рождается от живого же, «причем самое рождение, как именно рождение, в своем внутреннем существе, как акт творческий, признается со стороны наиболее авторитетных биологов вечную и навеки непроницаемую для человека тайною» [Введенский, 1899, № 1, 41]. Ученые, останавливаясь перед тайной жизни, изучают условия ее проявления – роста, сохранения, воспроизведения и смерти.

Тот же биогенетический закон должен быть применен и в области психологии, т. е. широко распространенные попытки вывести высшие формы психической жизни (стремление к истине, добру и красоте) из низших, роднящих нас с животными, должны быть оставлены. Верной следует признать принципиально иную установку – исследование низших форм психической жизни со стороны высших, путь не снизу вверх, а сверху вниз.

В качестве такой высшей формы душевной жизни необходимо назвать религиозную веру, последнее основание человеческих идеалов.

В сфере мысли религиозное начало проявляет себя в виде идеала истины. Идеал истины сопряжен с двумя требованиями: достоверности познания (формально-субъективный аспект) и полноты сознанного (материально-объективный аспект).

Требование достоверности, в конечном итоге, приводит нас к ссылке на очевидность (чувственного усмотрения, логического, нравственно-эстетического). Очевидность (даже логическая) ставит перед нами вопрос о степени доверия разуму. Декарт в качестве послед-

него критерия надежности познания указал на истинность Божества, и А.И. Введенский считает такой ответ верным. Действительно, вера в силу собственного разума оправдана, если он есть «отблеск разума Божественного». Вера в «Природу» или некий коллективный разум «Человечества» есть тоже религиозная вера, «род некоторого мысленного кумиропослужения» [Введенский, 1899, № 1, 46].

Что касается полноты знания, то в точном смысле слова она недостижима. Знание, которым мы обладаем, можно, по удачному образу Милля, уподобить острову в беспредельном океане непознанного. Конечное познанное предстоит перед бесконечностью непознанного, но при этом является его разведанной частью.

Откровение «Бесконечного» в зависимости от сферы исследования и склонностей ученого может представлять в разных видах:

– мир, познаваемый в механических, динамических и биологических определениях, понятый в категориях протяжения и длительности, числа и меры, движения и жизни – основа пантеистической формы религиозной веры;

– мир, познаваемый со стороны логических форм и законов, приводит к деистической вере;

– мир как условие достижения высших начал нравственности, реализации идеалов истины, добра и красоты, связан с теистической формой религиозной веры. «Сила, Разум и Благо: вот три основных аспекта, под которыми Бесконечное открывается в нашем мире, как его верховное *ratio essendi*», – пишет А.И. Введенский [Введенский, 1899, № 1, 51].

В рамках гносеологической проблематики нам необходимо установить соотношение веры и знания. Традиционный подход, утверждающий веру на нравственно-практических потребностях, а знание на теоретически-очевидных процессах мысли, А.И. Введенскому кажется неудовлетворительным. И вера, и знание есть уверенность. Вера может быть наивной, когда мы не в состоянии проверить ее разумом, слепой, когда не желаем такой проверки, разумной, т. е. оправданной разумом.

Если с субъективной стороны вера и знание суть уверенность, различие следует искать со стороны объекта. Знание в его наиболее совершенной научной форме представляет собой «идеальное (теоретическое) обладание предметом». Впрочем, полное, исчерпывающее обладание и здесь вряд ли возможно, в этой точке знание соприкасается с «Бесконечным».

Религиозная вера есть «идеальное обладание нашим сознанием со стороны высочайшего объекта». Не мы обладаем объектом, а он предстоит пред сознанием, сам обладает им и направляет.

Знание имеет дело с конечным и видимым сознанию, т. е. с очевидностью. Вера с бесконечным, невидимым и непостижимым умом, но все же с уверенностью в невозможность мыслить иначе. Таким образом, «знание есть, покоящаяся на очевидностях, уверенность в бытии конечного; вера есть, покоящаяся на немыслимости противоположного, уверенность в бытии Бесконечного» [Введенский, 1899, № 1, 56].

Вера и воля

Один из психологических законов состоит в том, что мы можем знать и не верить. Например, мы знаем, что умрем, но не верим в это, пока не переживем некий трагический опыт. Мы не верим без серьезного переживания. Эти размышления приводят нас к констатации следующего факта: вера стоит в особенно близком отношении к воле или активной стороне жизни. Вера в соединении с волей не просто абстракция, не просто теоретическое положение, но глубоко личное переживание.

Религиозная вера, следовательно, не исчерпывается набором догматических положений, не замыкается в сфере идейно-теоретической, но определяет весь образ жизни человека, его деятельность. Ведь и «Бесконечное» являет себя в акте воли. Даже в грубейших формах религиозного сознания, одухотворяющих природные объекты и предметы, они мыслятся как проявление некоторой Силы.

Человек, как волевое существо, может остановиться на ступени желаний изменчивых и неопределенных (низшая ступень в развитии воли). В этом случае он обращается к политеистическому пантеону, устанавливая связь с многочисленными богами в зависимости от тех или иных влечений. Более высокая ступень воли ведет к энергическому сосредоточению на неизменном объекте, т. е. вере монотеистической.

Воля напрямую связана со свободой. Свобода формальная, в том числе в области религии, предполагает возможность выбора убеждений и стиля поведения. Такая свобода, понятая как чистый произвол, есть философская абстракция. В реальной жизни мы тысячами нитей связаны со всем окружающим миром, и наш выбор часто предопределен, даже если мы об этом не ведаем.

Качественно иное понимание свободы приводит нас к необходимости внутренней самодетерминации. Человек, на основании им же положенных критериев, сам создает себе царство свободы, творит новый мир, пересоздает окружающие условия. Наша свободно-творческая деятельность может выбрать направление эвдемоническое или этическое.

В первом варианте человек ищет удовольствия или путем умножения благ (материальная культура в различных своих аспектах – наука, техника, ремесла, искусство и т. д.), или путем самоограничения, аскезы, отказа от некоторых желаний. В проекции на область религии мы получаем следующую картину: человек заключает союз с высшей силой в надежде, что получит помощь в борьбе с природой. Платой может выступать и аскеза. Этот утонченный эвдемонизм обнаруживает себя во многих религиях, не исключая и высших. Человек признает бытие Божие, исполняет Его заповеди, но все еще ради земного блага.

Гораздо важнее осознание зла не как внешнего фактора, но внутреннего – греха, и обращение к Богу в борьбе с грехом, понимание, что Бог есть основание нравственного со-

знания и делания. Нравственный закон А.И. Введенский формулирует следующим образом: «Нормативная форма отношений (или иначе: форма нормальных отношений) человека к себе самому и всему существу, сознаваемое нами в качестве безусловного требования» [Введенский, 1899, № 5, 89].

Несмотря на то, что мы не видим эмпирического подтверждения всеобщего действия нравственного закона, мы вправе говорить о его всеобщности постулятивной. Мы предполагаем, что если реального человека поместить в правильные условия, он примет нормы нравственности, как убедительные и созвучные его душе. Взятый в этой постулятивно-всеобщей форме, нравственный закон может быть сведен к трем заповедям:

– жить сообразно человеческому достоинству, не извращая потребностей природы, но и по отношению к самой низшей природе проявляя заботливость (например, в отношении к животным, окружающей среде и т. п.);

– относиться к ближнему как к самому себе;

– помнить о Боге, установленной Им иерархии существ и их назначении, в том числе своем назначении.

Нравственный закон распространяется, как мы зафиксировали, на отношения человека к низшей природе, самому себе и ближним, к Богу.

Нравственное сознание теснейшим образом связано с религиозным. Всякий человек, ощущающий муки совести, не преминет вспомнить о том, кто устанавливает законы, спрашивает, награждает и наказывает. Вера в Бога – Законодателя и Мздовоздателя может быть названа естественно-всеобщей.

Закон суров, и на протяжении всей истории мы слышим жалобы на его тяжесть, но естественный закон предполагает лишь некоторый нравственный минимум. Христианство создает нравственный идеал, предъявляет максимум требований, и не столько пугает наказанием, сколько призывает покориться в любви. «Как основанием его (нравственного закона) служит вера в Бога, Законодателя и Мздовоздателя, так надежда на его осуществимость покоится на вере в Бога-Любовь и Бога-Освободителя», – пишет А.И. Введенский [там же, 95].

Религиозная жизнь в ее волевом измерении может быть представлена следующими формами: в плане интенсивности, энергии вера может быть пассивной (страдательной), влекущей к суевериям и «религиозному рабству», и «охотной», открывающей возможность истинного богопознания; с содержательной стороны – эвдемонической (эгоистической), чаще связана с магизмом и политеизмом, и этической (бескорыстной), способствующей высшим формам Откровения; в отношении к нравственным ценностям – добродетельная, как венец свободно-личного подвига, либо уже и не вера собственно, а религиозный индифферентизм. Объединив все указанные характеристики, получим такое определение: «Вера есть свободно-сознательное и, потому, нравственно-вменяемое признание высшего Существа, как Начала нравственной жизни» [там же, 98].

Вера и чувство

Глубочайшим основанием религиозной жизни является чувство. В сердце, его внутренних движениях, настроениях и оценках мы должны видеть корень религии. Сердечная жизнь отличается двумя особенностями: интимно-личной природой и относительной независимостью от ума и воли. Подлинно своим, близким, пережитым любое событие, мысль, желание или действие становятся только в сердце, «внутреннем человеке». Именно особого рода чувство нередко признается основанием религиозной жизни, так, У. Джеймс писал: «Условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством» [Джеймс, 1993, 34]

Сверхличные истины и нормы-указания для воли обретают интимно-индивидуальный характер посредством чувства. Сердечные движения не стоит представлять исключительно как неуправляемую стихию. Здесь есть свое внутреннее, естественное направление движения. Как разум обладает потенциально-всеобщими началами знания, а воля нравственным законом, так сердцу присущи принципы оценки постулятивно столь же всеобщие.

Каковы основания этого типа всеобщности? Мы признаем, что сердце – средоточие жизни личности, центр, отвечающий за единство и целостность внутренней жизни человека. Верность сердечной оценки любого события внутреннего или внешнего зависит от живого чувства причастности Богу. Если такое чувство есть, за надежность оценок можно ручаться. Чувство обретает религиозную природу. «Именно благодаря своей мистической природе, чувство является глубочайшим основанием религиозности, неиссякающим источником подлинно религиозной жизни, превосходящим холод рассудочности и моральной автаркии, воистину творческим принципом религиозной мысли и жизни», – пишет А.И. Введенский [Введенский, 1899, № 9, 44].

Религиозное или мистическое чувство обретает три формы:

- мистико-познавательную – восприятие божественных внушений;
- мистико-эстетическую – преклонение перед Его совершенством;
- нравственно-мистическую – любовь к Богу.

А.И. Введенский пытается более конкретно определить природу религиозного чувства. Он соглашается с Шлейермахером в признании важности «чувства зависимости» – не будь божественного вмешательства, наша жизнь лишилась бы твердых оснований. Нам всем угрожает мрак небытия, но именно «чувство зависимости» освобождает от давящего кошмара.

С «чувством зависимости» соединяется «чувство возвышенности Божества». В каждой религиозной душе присутствует тайна непостижимости божественного бытия. Тайна, изумление и трепет неизменно сопутствуют религии. «Чувство возвышенности» определяет наличие эстетического начала в религии, также как нас восхищают и вдохновляют величественные картины природы, мы воспринимаем и величие, красоту, благодать сверхчувственного.

С «чувством возвышенности» контрастирует «чувство ничтожности» пред всемогуществом Бога. «Чувство ничтожности» сопряжено со страхом, но по мере его преодоления, осознания бесконечной любви Творца ко всякой твари и ко мне лично, мы поднимаемся до «светлого и жизнерадостного чувства возвышения к Богу» [Введенский, 1899, № 9, 47].

Следует еще назвать «чувство виновности», которое не может не сопровождать совестливого человека и, соответственно, «жажду освобождения от вины».

Разрешаются все эти противоречивые душевные движения в «чувстве близости Бога-Промыслителя», который восполняет нашу ограниченность, освобождает от вины и дарует надежду.

Итак, чувство – необходимый элемент религии. С чувством, как мы убедились, связан и вопрос о «суждениях оценки». Заданная аксиологическая проблематика разрешается в рамках двух подходов: эмоционального онтологизма и эмоционального субъективизма.

Сторонники эмоционального субъективизма исходят из того, что всякий психический акт сопровождается чувством удовольствия или неудовольствия, в зависимости от того – реализована наша потребность в чем-либо или нет. Таким образом, ценность превращается в сугубо индивидуальное суждение и не обладает всеобщей объективностью.

Сторонники эмоционального онтологизма полагают, что оценивающее чувство выражает действительную природу вещей. Нечто ценно не потому, что мне так кажется, а мне так кажется, потому что ценно. Доказать подлинную и объективную ценность чего-либо, например, мира как такового, не так просто. Мы всегда стоим перед опасностью соскользнуть вновь к чистому субъективизму и индивидуалистическому произволу. Действительно надежными наши оценочные суждения могут быть только в том случае, если они коренятся в тех глубинах человеческого духа, где он таинственным образом воспринимает сверхчувственные внушения.

Высшей ценностью для нас обладает Бог, не потому что Он является источником удовольствия, напротив, часто Его заповеди весьма суровы и трудно исполнимы, не потому что мы, рассмотрев все возможные варианты, пришли к некоторым строгим выводам относительно бытия Божия, а потому что в моменты, пусть редкие, особого душевного подъема, разрешающего сомнения и наполняющего наше сердце любовью, мы чувствуем прикосновение нездешнего мира. «Из сказанного следует, – пишет А.И. Введенский, – что суждения ценности или – что тоже – заложенные в их основе показания оценивающего чувства имеют природу мистико-интуитивную и религиозную. Являясь в нашем сознании показателями процессов, хотя и сокрытых в той мистической глубине, в которой дух условно-ограниченный соприкасается с Духом бесконечным... Эти чувствования сообщают и религиозной вере, с одной стороны, ее безусловную ценность, с другой – тот характер непосредственной задушевности и интуитивности, которому она, быть может, всего более обязана своею вековой стойкостью и неискоренимостью» [Введенский, 1899, № 9, 53].

А.И. Введенский предлагает и определенную классификацию видов веры в связи с ее отношением к чувству. Во-первых, как и в других областях есть люди искренние и лицемер-

ные, так и вера может быть искренней и показной, формальной. Но и вера казалось бы искренняя, нередко лишь дань традиции или умственная абстракция – это вера равнодушная. Противоположностью ее является вера горячая, страстная, захватывающая всего человека.

Во-вторых, с содержательной стороны, религиозное чувство может быть всецело определено ощущением собственного ничтожества, вины, страха. Такое чувство ведет к квиетизму и мечтательности, в конечном итоге, оно бесплодно. Это мертвая вера. «Чувство возвышенности» устремляет нас к молитвенному дерзанию, личному подвигу, духовному восхождению. Это – вера деятельная и живая.

В-третьих, вера может сопровождаться чувством согласия с волей Абсолютного, чувством «мистического общения» с Абсолютным, а может приспособлять представления религиозного характера под свою привычную жизнь. Религиозная вера, в этом своем качестве, либо возвышение человека к Богу, либо низведение божественного до человеческого.

Подводя итоги изучения религиозной жизни на индивидуальном уровне, А.И. Введенский еще раз подчеркивает, что, в сущности, религия – это «свободно-сознательный союз Бога с человеком и человека с Богом», но этот идеал осуществляется лишь в христианстве, а естественные религии суть «несовершенные формы безотчетно-инстинктивной связи человека со смутно мыслимым Божеством» [Введенский, 1902, 98].

Философия истории религий

На следующем этапе А.И. Введенский предлагает перейти к философскому исследованию истории религий. Изучение истории религий обычно основывается на одном из двух принципов: априорно-дедуктивном или апостериорно-индуктивном.

В первом случае ученые пытаются конструировать историю религий на основании неких общих «начал». Руководящей здесь является идея развития. Но каковы этапы этого развития и определяется ли оно некоторыми закономерностями? Кажется логичным предположение о том, что история религий, как часть истории культуры, подчиняется определенным общим антропологическим законам. На религию смотрят с позиций гносеологии, как на набор идей, верований, теорий. Гносеологическое развитие личности проходит три этапа: этап нестабильных, малоустойчивых восприятий; устойчивых и связных представлений; общих понятий. В истории религий пытаются обнаружить те же закономерности. Она изображается как путь, начинающийся от первичных, не структурированных религиозных впечатлений, не систематизированных воззрений по большей части связанных с различными природными явлениями. Продолжающийся, у культурных народов, более последовательным и системным построением религиозной картины мира с понятными и устойчивыми образами богов, имеющими отношение либо к неорганической природе (зороастризм – религия света, китайская традиционная религиозность), либо к органической (древнеегипетская религия, брахманизм), либо к жизни человеческой (буддизм, религии греков и римлян). На высшей ступени находим обычно учение о едином Боге.

Адекватность представленной схемы может быть поставлена под сомнение уже тем фактом, что каждый крупный философ, обращающейся к этой теме, создает свою историческую конструкцию. Все они не выдерживают столкновения с действительностью, с исторической фактологией.

Казалось бы, остается только обратиться к апостериорно-индуктивному методу, но и здесь есть свои сложности. Обращаясь к конкретному историческому материалу мы, прежде всего, обнаруживаем, что субъектом исторического процесса выступает не отдельный индивид и не человечество, как целое, а народы. Именно специфика народного бытия создает искажающие воздействия, ставящие под сомнения стройные схемы философов, принимающих в качестве основания своих обобщений законы развития индивидуальной психики.

«Народ», «народность», «национальность», «национальная душа», «национальный тип» – вот круг понятий, используемых А.И. Введенским. Он предлагает следующее определение народности: «Она есть воплощение внутренне связанного и жизненно стойкого идеального типа в едином народе, проявляющегося в общности его основного миропонимания, характера, верований, языка, – до мельчайших этнических подробностей включительно» [Введенский, 1901, 43]. Народность, таким образом, как историческая реализация идеального типа, имеет непосредственное отношение к религиозному сознанию. Действительно, мы видим, как видоизменяются религии в зависимости от этнического субстрата, как рождаются религии из этого субстрата.

Из каких элементов слагается «народная душа»? А.И. Введенский называет три таких элемента – наследственность, приспособление к физической среде и духовной. Поскольку наследственность есть закрепление особенностей приобретенных в силу действия последних двух факторов, к ним и перейдем.

Фактор «физической» или «космической» среды, безусловно, имеет существенное значение, но не стоит его преувеличивать. А.И. Введенский не сторонник «географического детерминизма». Прежде, чем природная среда начнет оказывать свое влияние, уже должно наличествовать нечто, это влияние испытывающее.

Духовная среда есть, передающееся из поколения в поколение, бережно хранимое и развиваемое наследие. Но откуда возникло само это первоначальное наследие? В какой точке мы должны остановиться? Видимо, на первичной стадии формирования национального типа в зародышевой форме существуют будущие наука, искусство, верования, язык и т. д. Первичные «целестремительные духовные импульсы» в последующем разовьются в более сложные формы, а сами они суть следствие присущего всему живому стремления к самосохранению. «В ряду поколений каждая раса и всякий народ принимают такие « типовые » черты, внутренние и внешние, которые отвечают его идеалам, в свою очередь коренящиеся в свойственной каждому народу и каждой расе форме общечеловеческого инстинкта самосохранения», – полагает А.И. Введенский [там же, 55]. Введение принципа «целестремительности», по-видимому, ограничивает сферу применения апостериорно-индуктивного метода.

Народность не безликая масса, а единство личностей. Диалектическое взаимодействие народного и личного определяет единство исторического процесса и одновременно его изменчивость. Каждый переживает религиозный опыт по-своему, реализует традицию в меру своих сил, но встречаются и религиозные гении, осуществляющие «новый синтез», создающие новые идеи, увлекая близких им по духу людей. Новизна, тем не менее, имеет шанс на успех, только если она понятна окружающим, т. е. хоть в какой-то мере традиционна. Свет от вспышки религиозного гения бывает ясно виден через века, бытовое исповедничество рядового человека малозаметно, но было бы ошибкой считать, что оно лишено творческого начала. Жизнь каждого человека есть творческое претворение религиозного идеала, по мере его возможностей и талантов.

Свободно-творческая деятельность личности вносит в ход истории такие флуктуации, которые не позволяют нам говорить о жесткой детерминации историко-религиозного процесса со стороны естественных закономерностей.

В современной историографии по интересующему нас вопросу можно обнаружить две точки зрения – номологическую и телеологическую. Номологическая точка зрения признает наличие исторических закономерностей, но, как мы выяснили, если и можно говорить о такого рода закономерностях, то в очень условном и относительном смысле.

Телеологическая точка зрения, не отрицая полностью номологической, указывает на высшую закономерность, определяемую «конечной идеей» или «смыслом религиозной истории человечества» [там же, 61]. Каждый из нас в своей свободно-личностной деятельности ставит перед собой определенные цели, в том числе в религиозной жизни, и прилагает усилия к их осуществлению, то же можно сказать и о религиозных общинах. Религия есть «наше собственное дело, живое создание нашего непрерывного духовного творчества» [там же, 63]. Следовательно, мы должны вернуться к принципу «целестремительности». «Идеальная действительность» направляет материальные факторы. «Идеи-силы» есть важнейший элемент историко-религиозного процесса, не исключающий наличие закономерностей иного порядка. Речь, в данном случае, пока не идет о высшей и последней цели, определяющей смысл религиозной истории человечества.

Ставить вопрос о смысле истории, с точки зрения А.И. Введенского, можно только с позиций теизма. Только признавая высший Промысел, имеет значение рассуждение о последних целях человечества.

В философии теизма также можно различать два типа: полупантеистический и библейско-теистический.

Полупантеизм характерен для «немецкой теологизирующей философии и философствующего протестантского богословия» [там же, 71]. Лессинг, Гердер, Шеллинг задали тип такого философствования, развитого их многочисленными последователями. Суть полупантеизма можно определить следующим образом: история есть последовательное раскрытие божественного откровения, путь от веры к разуму, от внешнего закона к внутреннему. Две

черты этой историософии вызывают сомнения. Во-первых, мы не видим строгого разграничения естественного и сверхъестественного откровения, между язычеством и христианством различие лишь в степени, а не по существу. Во-вторых, осуществление религиозного идеала отодвигается в неопределенное будущее, ведь божество осуществляет себя в истории, не ограничиваясь строгим временным лимитом.

«Для библейско-теистического понимания разгадка религиозной истории человечества не в туманной и неясной дали будущего, но в светлой близости изначала длящегося настоящего. Конечный смысл истории... определяется по этому пониманию, ее отношением к средоточию ее, Богочеловеку и его Церкви, существующей от создания мира и имеющей существовать до скончания века», – утверждает А. И. Введенский [там же, 74].

Телеологический подход и признание действия Промысла в истории человечества, не исключают существования закономерностей частного характера. В развитии естественных религий А.И. Введенский обнаруживает три «закона»:

1) «закон бесконечного» выражается в неудовлетворенности человека наличным состоянием и стремлением к совершенству, имеющим, по сути, религиозную природу;

2) «закон свободы» предполагает для человека возможность волевым усилием избрать религиозное направление в своей жизни, либо внерелигиозное, или даже антирелигиозное;

3) «закон духовного сродства или подобия» выражается в стремлении принизить божественное начало до человеческого, «по закону сродства... религиозное сознание в своем творчестве стремиться переносить на Божество именно те свойства, определения и образы какие ближе, сроднее ему самому, в каких поэтому, ему хотелось бы представлять и чтить свое Божество» [Введенский, 1902, 122].

Перейдем теперь к анализу религии как социального явления. А.И. Введенский предлагает отказаться от «мнимых задач» социологии, имеются в виду попытки средствами социологической науки разрешить проблему происхождения религии и предсказать ее грядущие судьбы. Оставаясь в рамках своей компетенции, социология должна изучать соотношения религиозного сознания и социального сознания в различных его формах (социальная статика), а также условия и законы смены форм религиозного сознания (социальная динамика).

В области социальной статики перед учеными стоит задача – определить, при каких условиях происходит понижение или повышение уровня религиозного сознания. При решении поставленной задачи А.И. Введенский предлагает руководствоваться уже известным нам «законом сродства», т. е. высота религиозного сознания напрямую зависит от особенностей социальной жизни. Здесь следует четко разделять понятия «общество» и «толпа». Под обществом мы понимаем развитую социальную организацию с определенной внутренней структурой и более или менее ясным соотношением различных социальных элементов и факторов. Такое общество будет стремиться к достижению возможной высоты религиозных верований. Принцип доверия, или веры, желание подчинить хаос мыслей и беспорядок в жизни единому принципу, значимость морали, утверждение сверхличного авторитета –

вот начала, которые одинаково важны как для религии, так и для устройства нормального общества. «Социальная организация, в ее наиболее глубоких жизненных моментах, имеет религиозную природу», – делает вывод А.И. Введенский [там же, 145]. Общество, ясно осознающее свои собственные интересы и организованное на здоровых началах, приходит к высшей форме естественной религии – этическому монотеизму, который является лучшей почвой для восприятия религии Откровения.

Люди, как известно, существа несовершенные, и в человеческом общежитии действуют и другие силы – личное и групповое своекорыстие, эгоизм, неограниченное властолюбие и прочие. Разгул страстей ведет социум к деградации, внутренние связи распадаются, общество превращается в толпу, уровень религиозного сознания снижается. Процессы разложения религии могут быть сведены к четырем пунктам:

- 1) развитие суеверий;
- 2) дробление некогда единого религиозного сознания и утрата единого объекта поклонения;
- 3) распространение безнравственных верований и культов;
- 4) подмена представлений о «сверхразумном авторитете» и «сверхличной силе» верованиями, служащими орудием эгоистических желаний.

Анализируя религиозные аспекты социальной динамики, А.И. Введенский выступает, прежде всего, как критик прямолинейного эволюционизма. Социальная история сложнее, чем простая схема восхождения от примитивных форм общественной жизни к более совершенным. Надо учитывать также, что так называемый «прогресс цивилизации» отнюдь не гарантия «религиозного прогресса». Значение социальных факторов в религиозной жизни весьма разнообразно, здесь действуют «понижательные» и «повышательные» тенденции. Допустим, религиозный процесс начался с довольно высокой степени религиозного сознания, но под влиянием негативных факторов «психологии толпы» происходит упадок, затем включается инстинкт социального самосохранения и начинается обратный процесс. В другом случае, народ начинает свой путь с каких-либо «примитивных» форм религиозного сознания, но под влиянием «монистических тенденций ума» и здоровых социальных начал возвышается до монотеизма. Далее события могут развиваться по разным сценариям и зависеть от множества обстоятельств. «Таким образом, в естественной истории племен, народов и всего человечества пред нами не прямолинейная эволюция, но непрерывная борьба лучших начал сознания с худшими», – считает А.И. Введенский [там же, 160].

Заключение

Каким образом происходит религиозная деградация, и уклонение большей части человечества в язычество? Впрочем, само понятие «язычество», несмотря на частоту употребления, требует уточнения. В самом общем значении – язычество есть религия ложная,

в противоположность религии истинной. Истинная религия, здесь наш автор следует учению митр. Филарета (Дроздова), исторически приобретала разные формы: «первобытная» религия или «завет дел»; после грехопадения она сменяется «заветом благодати»; затем, в послепотопное время сохраняется в «церкви, обновленной заветом с Ноем»; затем, религия подзаконная – иудейская; наконец, «новоблагодатная», христианство [Дроздов, 1857].

Из истинной религии и выделяется извращенная, ложная форма религии – язычество. Начало такого уклонения духовные писатели возводят к временам до потопа, но «внешним образом» язычество обособилось с призванием Авраама. «Язычество, в отличие от различных форм истинной религии, характеризуется именно тем, что оно не имеет истинного понятия о Боге и в своей жизни отпало от Него», – дает определение А.И. Введенский [Введенский, 1900, 21].

Можно выделить три этапа религиозной истории древности:

1) религиозная жизнь естественного человечества, еще до возникновения язычества, хранит должные представления о едином Боге и верные нравственные ориентиры.

2) уклонение «естественного человечества» от истины, сохраняя еще некоторое время верные представления, люди не воплощали их в своей жизни. Порок воли и забвение нравственных принципов неизбежно приводят к потере ясности ума и торжеству грубо-чувственного начала. «Говоря строго, знание о Боге, не проводимое в жизнь, хотя бы оно было теоретически истинно, не есть еще религиозная вера», – пишет А.И. Введенский [там же, 23].

3) в язычестве все же ясно ощущается духовная неудовлетворенность, жажда истины. Хотя язычество утрачивает «положительный идеал», оно, тем не менее, вырабатывает довольно ясное знание о том, чем не должна быть «жизнь по идеалу».

Итак, язычество не знает истинного Бога, но заблуждения его есть явление второго порядка, утрата сокровища, которым некогда человечество обладало. И в «естественном» состоянии, как мы выяснили, человечество способно приблизиться к истине, к которой дух наш имеет изначальную склонность. Бог, как Первопричина всего сущего, как высший Разум, как необоримая Сила, как совершенные Любовь и Благо – есть «естественное» представление нашего ума.

Вывод о бытии Бога истинного вполне доступен для определенного рода рассуждений и доказательств. Вывод этот, будучи подтвержден внешним свидетельством – созерцанием величия космоса, ведет нас прямо к прославлению его Творца. В красоте мира видеть отражение божественного совершенства – это «интеллектуальное созерцание» доступное «естественному» человеку.

Другого рода свидетельства – внутренние, «дела закона» написанные в наших сердцах. «Дела закона» А.И. Введенский понимает как единство трех начал:

- нравственный закон, задающий нормы уму, ставящий его в должное отношение к сущему;
- нравственный закон, нормирующий волю;
- нравственный закон, как порядок чувств, душевной жизни. «Дела закона» свидетельствуют о себе голосом совести, то как самообвинение, то как радость от чувства испол-

ненного долга. «Итак, язычники должны знать и действительно знают путь правды, и вот почему, даже и не имея положительного закона, они делают законное, делают по природе, являясь сами себе законом», – пишет А.И. Введенский [Введенский, 1900, 8].

Рассмотрим теперь психологию отпадения язычников. Правильное течение духовной жизни представляет собой гармонию веры и деятельности. В Св. Писании о язычниках сказано, что они «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили». А.И. Введенский подчеркивает, что прославление и благодарение – это основные черты религиозного культа. Верить и не исполнять дел веры – это состояние утраты целомудрия, внутреннего раскола и лицемерия. В таком состоянии раздвоенности, человек самоутверждается вопреки божественным заповедям. Личные склонности и прихоти подменяют собой «положительный идеал». «Теономия» сменяется «автономией».

Сообразно трем сторонам духовной жизни (ум, воля, чувство) развивается процесс отпадения. Самым неустойчивым элементом триады является чувство. Именно «соблазн чувственной красоты», подменяющей собой красоту духовную, увлекает человека языческого мира, прежде всего. «Соблазн ума» заключается в мысленном сосредоточении на тварном вместо Творца. «Соблазн воли» – утрата нравственных критериев, гордыня, «автономия» воли. Таким образом, определяются три формы язычества – эстетическая, рационалистическая и ложно-моралистическая.

Красота космоса больше не ведет к мысли о величии Творца, почитается, в лучшем случае, космос как таковой, в худшем, отдельные аспекты природного бытия. «Язычники усвоили славу нетленного Бога тленной твари... Доведенные своими суетными умствованиями до обоготворения вегетативно-генитальных процессов природы, вместо Творца и его вечной силы», – пишет А.И. Введенский [там же, 12-13].

В результате смещения центра чувственно-эстетического созерцания и интеллектуального сосредоточения происходит и расслабление воли, утрата чистоты, растление. Нравственная деградация с неизбежностью влечет к горделивому самоутверждению («Я хочу»), а в крайней форме и к богоненавистничеству. Плоть торжествует над духом в языческом мире.

Обожествление твари, жизнь по законам природы, а не законам духа, высокая ценность чувственного наслаждения – это путь подпадания язычников под власть темных духов. Как православный христианин, А.И. Введенский не может отрицать наличие влияния духовного мира, в том числе в его негативном аспекте. Тем не менее, объяснять язычество исключительно демоническими инспирациями, значит отказаться от научного и философского исследования феномена. Язычество имеет «естественное» происхождение, но вследствие греховной жизни человек, по факту, подпадает под действие темных духов.

В язычестве, в многообразных его проявлениях, продолжает жить «религиозный инстинкт». Язычники, удалившись от Бога, не перестали искать Его. Сами по себе подвижные, изменчивые формы политеизма – свидетельство внутренней неудовлетворенности и рели-

гиозного поиска. Полнота религиозной жизни и совершенство «положительного идеала» будут даны только христианством. «Судьба язычества служит и вечно будет служить для человечества напоминанием о том, что человек не может уйти от Бога и, если бы, подобно язычникам, он захотел сделать это... он все же захотел бы снова возвратиться к Богу, как блудный сын к своему желанному и, несмотря на отчуждение, в сущности глубоко любимому Отцу», – подводит итог А.И. Введенский [Введенский, 1902, 229].

Библиография

1. Абрамов А.И. Русское духовно-академическое философствование как феномен русской философской культуры // Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Круг, 2005. 543 с.
2. Введенский А.И. Вера в Бога, ее происхождение и основания // Православное обозрение. 1890. Т. II. URL: http://krotov.info/lib_sec/16_p/ra/vosl_obozi1860.htm
3. Введенский А.И. О закономерности в истории естественных религий // Богословский вестник. 1901. Т. 2. № 5. С. 30–75.
4. Введенский А.И. Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899. № 1. С. 39–56.
5. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Том первый. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. М.: Университетская типография, 1902. 752 с.
6. Введенский А.И. Речь перед защитой диссертации: «Вера в Бога, ее происхождение и основания» // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1891. Ч. 47. Кн. 2. 12 с.
7. Введенский А.И. Смысл язычества. (Философский комментарий на первую главу, ст. 18–32 послания к Римлянам и места параллельные). М.: Типография Г.Лиснера и А.Гешеля, 1900. 24 с.
8. Джеймс У. Многообразии религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
9. Дроздов Ф. (арх.). Начертание церковно-библейской истории. М.: Синодальная типография, 1857. 498 с.
10. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА – М, 2012. 313 с.
11. Панков Г.Д. Философская апологетика религии. Из истории православно-академической мысли XIX – начала XX столетия: опыт философско-теологического обоснования религии. Харьков: ХГАК, 2005. 298 с.
12. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. М.: Прометей, 1996. 431 с.
13. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России. М.: РУДН, 2002. 332 с.
14. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2008. 622 с.

The philosophy of A. I. Vvedensky' religion

Aleksei A. Pozdnyakov

PhD in History, Associate Professor,
Department of philosophy and sociology,
Orel State Institute of Culture,
302020, 15 Leskova st., Orel, Russian Federation;
e-mail: radavoy@yandex.ru

Abstract

The author of the article makes an attempt to reconstruct the philosophy of religion of one of the leading representatives of spiritual and academic direction in domestic philosophy – Alexei Ivanovich Vvedensky. Religiousness is considered by him as the key feature of human nature. Religious life involves all highest forms of spiritual activity of a person – mind, will and sense. Harmonious fulfillment of personality is carried out in a religious context. The mind which is aimed to find the truth ipso facto of recognition of insufficiency of any limited or partial knowledge shows its religious nature. The will tension, an aspiration to self-realization and self-determination find relief only in case of aspiration to implementation of high ethical requirements. The sensual side of our life is the most unstable and changeable, but it also receives the necessary sublimity and inner beauty only within a certain religious experience. To give way to sinful temptations of sensuality, to the wrong orientation of intellectual efforts and to the wrong disposing process of our own freedom in a field of moral choice mean that person loses his fidelity of religious beliefs and purity of his spiritual life. As a result the numerous delusions which we call paganism appear. The religious history of mankind finds sense only in a biblical theism prospect and represents the struggle of a true religion against various forms of its distortion. The conclusion about basic impossibility of satisfaction of spiritual needs of mankind by means of pagan religiousness gives rise to turn one's thoughts to God – to Christianity is given.

For citation

Pozdnyakov A.A. (2017) *Filosofiya religii A.I. Vvedenskogo* [The philosophy of A. I. Vvedensky' religion]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6 (2A), pp. 218-236.

Keywords

Spiritual and academic philosophy, philosophic theism, A.I. Vvedensky, the philosophy of religion, faith and knowledge, Christianity and paganism.

References

1. Abramov A.I. (2005) Russkoe dukhovno-akademicheskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoi filosofskoi kul'tury [Russian spiritually-academic philosophy as a phenomenon of Russian philosophical culture]. *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii* [Collection of scientific works on the history of Russian philosophy]. Moscow: Krug Publ.
2. Drozdov F. (arkh.) (1857) *Nachertanie tserkovno-bibleiskoi istorii* [The outline of church-biblical history]. Moscow: Sinodal'naya Publ.
3. James W. (1902) *The varieties of religious experience*. Penguin Publ. (Russ.ed.: Dzheims U. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta*. Moscow: Nauka Publ.).
4. Eliade M. (2008) *Istoriya very i religioznykh idei: Ot kamennogo veka do elevsinskikh misterii* [History of faith and religious ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.
5. Nizhnikov S.A. (2012) *Metafizika very v russkoi filosofii* [The Metaphysics of faith in Russian philosophy]. Moscow: INFRA – M Publ.
6. Pankov G.D. (2005) *Filosofskaya apologetika religii. Iz istorii pravoslavno-akademicheskoi mysli KhIKh – nachala KhKh stoletiya: opyt filosofsko-teologicheskogo obosnovaniya religii* [Philosophical apologetics of religion. The history of the Orthodox-academic thought XIX – early XX centuries: the experience of philosophical and theological justification of religion]. Khar'kov: KhGAK Publ.
7. Pishun S.V. (1996) *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX v.* [Orthodox personology and the spiritually-academic philosophy of XIX century]. Moscow: Prometei Publ.
8. Tsvyk I.V. (2002) *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii* [Spiritual-academic philosophy in Russia]. Moscow: RUDN.
9. Vvedenskii A.I. (1901) O zakonomernosti v istorii estestvennykh religii [On the regularities in the history of natural religions]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Herald], 2 (5), pp. 30–75.
10. Vvedenskii A.I. (1891) Rech' pered zashchitoy dissertatsii: "Vera v Boga, ee proiskhozhdenie i osnovaniya" [Speech before the defense of the thesis: "Belief in God, its Origin and Foundations"]. *Pribavleniya k Tvoreniam sv. Otsov* [Additions to the Creations of St. Fathers], 47 (2).
11. Vvedenskii A.I. (1899) Religioznaya vera kak biogeneticheskii printsip v psikhologii [Religious faith as a biogenetic principle in psychology]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Herald], 1, pp. 39–56.
12. Vvedenskii A.I. (1902) *Religioznoe soznanie yazychestva. Opyt filosofskoi istorii estestvennykh religii. Tom pervyi. Osnovnye voprosy filosofskoi istorii estestvennykh religii (Prolegom-*

ena). Religii Indii [Religious consciousness of paganism. The experience of the philosophical history of natural religions. Volume 1. The main issues of the philosophical history of natural religions (Prolegomena). Religions of India]. Moscow: Universitetskaya tipografiya.

13. Vvedenskii A.I. (1900) *Smysl yazychestva. (Filosofskii kommentarii na pervuyu glavu, st. 18–32 poslaniya k Rimlyanam i mesta parallel'nye)* [The meaning of paganism. (Philosophical commentary on the first chapter, articles 18 – 32 of the Epistle to the Romans and places parallel)]. Moscow: Tipografiya G.Lissnera i A.Geshelya.
14. Vvedenskii A.I. (1890) *Vera v Boga, ee proiskhozhdenie i osnovaniya* [Faith in God, its origin and foundation]. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Vol. II. Available at: http://krotov.info/lib_sec/16_p/ra/vosl_obozr1860.htm [Accessed 24/01/17].