

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2022.66.11.005

## Принцип религиозной свободы в русской философии: от абстрактного нигилизма к философской рефлексии

**Фивейская Людмила Владимировна**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры философии и истории,  
Вологодский институт права и экономики ФСИН России,  
160002, Российская Федерация, Вологда, ул. Щетинина, 2-а;  
e-mail: liudfiv@mail.ru

### Аннотация

В статье рассматривается утверждение и осмысление принципа религиозной свободы в русской философии. Вопрос о религиозной свободе ставится на отечественной почве в процессе формирования светской культуры в постпетровскую эпоху и связан с развитием в России внецерковной философской мысли и появлением общественных движений, проникнутых духом свободомыслия. На примерах деятельности «вольтерьянских» философских кружков и масонского движения показывается, что на начальном этапе отношение к религии в русской интеллектуальной среде приобретает характер абстрактного отрицания, либо зиждется на заимствованных западных религиозных мистических доктринах. И в том, и в другом случае основной вектор свободомыслия имеет явно выраженную антицерковную направленность. В XIX веке осмысление религиозной свободы выходит на уровень богословской и философской рефлексии. Анализ позиции славянофилов по рассматриваемому вопросу, их оценки, в том числе и критической, Вл. Соловьевым, а также его собственного учения о церковной и религиозной свободе позволяет не только выявить их достоинства и недостатки, но и показать различие религиозно-философского и собственно философского подхода к решению проблемы. Славянофилы, при всей их приверженности идее свободы вообще, ограничены в вопросах религиозной свободы ортодоксальной православной догматикой, тогда как Вл. Соловьев, как философ, христианское содержание осмысливает системно и всеобщим образом. Материалы статьи представляют интерес для специалистов в области истории философии, философии религии, а также могут быть использованы в образовательном процессе.

### Для цитирования в научных исследованиях

Фивейская Л.В. Принцип религиозной свободы в русской философии: от абстрактного нигилизма к философской рефлексии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 6А. С. 49-58. DOI: 10.34670/AR.2022.66.11.005

### Ключевые слова

Философия религии, религиозная свобода, свобода совести, секуляризм, церковь и государство, русское вольтерьянство, русское масонство, славянофилы, Соловьев Владимир.

## Введение

Вопрос о религиозной свободе в самом себе уже содержит проблему, затрагивая интересы и базовые права не только людей, имеющих религиозные убеждения, но и тех, кто, как агностики, в силу невозможности верификации или фальсификации бытия бога, дистанцируются от религии, или, как атеисты, выступают открытыми ее противниками. Неоднозначно и отношение к истолкованию и решению этой проблемы: в светском сообществе религиозная свобода, или свобода совести, интерпретируется как правовой принцип и так или иначе закрепляется нормативно, в церкви религиозная свобода трактуется ортодоксально и нередко, если не отрицается, то существенно ограничивается. «Одни, – как пишет Н.А. Бердяев, – боятся веры и хотели бы охранить себя от ее притязательной силы, другие боятся неверия и также хотели бы охранить себя от его растущей силы» [Бердяев, Философия свободы, 1989, 192]. Всеобщность и мировоззренческая значимость проблемы ставит ее в ряд серьезных философских вопросов. В русской философии особую остроту вопрос о религиозной свободе приобретает еще и в силу особенностей генезиса русской культуры, инициированного сверху волевого слома исторически укорененной церковной духовной традиции. Первые, еще не вполне самостоятельные, шаги на пути формирования собственной философии отечественная мысль делает в противостоянии официальной церкви, порой вступая с ней в открытую конфронтацию. Пройдя период ученичества, вступив в пору зрелости, период формирования самобытных учений и систем, русская философия необходимым образом вновь обращается к религиозному духовному наследию собственной православной культуры. Вместе с этим перед ней ставятся вопросы: возможно ли совместить свободу человека с подчинением божественному авторитету, как далеко простираются границы религиозной свободы, совместима ли свобода философского поиска истины с признанием божественного Абсолюта. Анализ последовательности и логики решения этого круга вопросов в русской философии, представляет не только исторический, но и вполне актуальный интерес. Укрепление роли церкви в современной российской обществе, возрождение и популяризация религиозного мировоззрения и религиозных ценностей в общественном сознании необходимо порождает приобретающий все более устойчивые формы диалог науки и религии, философии и богословия. Вместе с тем, как справедливо замечает А.В. Усачев, в отечественной культурной истории в отношении философии и религии сложилась неравновесная ситуация: «Философское мышление в России не прерывало свою историю, лишь видоизменяясь с течением времени. Религиозное мировоззрение в нашей стране имело большой перерыв в течение восьми десятков лет» [Усачев, 2022, 4]. Обращение к историческому опыту религиозной русской философии поднимает общественный диалог с религией на философский уровень и вместе с тем позволяет «прояснить не конкурентный, а конструктивный характер религии», показать, что «наряду с философией... вера и религия, не отбирает свободу, а, напротив, дает ее» [там же].

### Религиозное вольнодумство периода становления русской философии

Постановка проблемы религиозной свободы в русской общественно-политической и философской мысли в открытой форме стала возможной во второй половине XVIII века в общем контексте инициированного петровскими реформами процесса формирования светской культуры, сопровождающегося активной ассимиляцией идей и ценностей западноевропейского

---

Просвещения. К этому периоду относится и становление собственно русской внецерковной философской мысли, проникнутой характерным для культуры просвещения духом свободомыслия, или, если следовать принятой в отечественной духовной традиции терминологии, вольнодумства. Начальный этап развития русской философии еще ученический, мы не находим здесь по-настоящему оригинальных идей и тем более полноценных философских систем, но скорее стремление осмыслить и пересадить на русскую почву западную философскую культуру. Во второй половине XVIII века, как отмечает известный исследователь истории русской философии В.В. Зеньковский, Россия стоит лишь «на пороге» философии, однако именно тогда задается вектор движения отечественной философской мысли и в значительной мере оформляется ее тематическое поле: «...Различные течения XVIII века оказались очень типичными для всей будущей русской философии – в них проявились черты, которые позже выступили с большей отчетливостью и законченностью» [Зеньковский, 1991, 85]. Давая общий обзор философского движения в России этого периода, В.В. Зеньковский на фоне еще не устоявшегося в нем многообразия и даже, как он сам отмечает, присущего ему эклектизма выделяет три основных течения: «русское вольтерьянство», «русское масонство» и те направления, которые стремились «создать новую идеологию национализма, ввиду крушения прежней церковной идеологии» [там же]. При всей несхожести этих течений все они – направления секулярной мысли, положившие начало свободному философскому исследованию вне рамок церковной культуры. Однако следует заметить, что нигилизм в отношении церкви проявлялся по-разному.

Наиболее радикальную позицию занимали «русские вольтерьянцы», для которых имя Вольтера было символом беспощадной критики старой культуры, полного отвержения религиозной традиции. В деятельности популярных в то время «вольтерьянских» философских кружков религиозный нигилизм нередко приобретал крайние формы, порой доходящие, по замечанию Д.И. Фонвизина, до «богохульства и кощунства». В.О. Ключевский, другой современник этой эпохи, писал: «Потеряв своего бога, заурядный русский вольтерьянец не просто уходил из его храма как человек, ставший в нем лишним, а, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать и перепачкать» [Ключевский, 1990, 34]. Именно отсюда ведет начало тот, по выражению В.В. Зеньковского «безбашенный нигилизм», который получил в России широкое распространение уже в XIX веке.

Иное понимание и осуществление религиозной свободы мы находим в «русском масонстве». Чуждое популизму и крайностям вольтерьянства, но вместе с тем противопоставившее себя ортодоксальной церкви, оно предлагало собственное религиозно-философское учение, центральное место в котором занимают размышления о смысле и предназначении жизни человека. Мистическая антропология масонов отвечала на духовные запросы русского общества, заполняла образовавшуюся в результате отказа от официальной христианской догматики лакуну внутреннего экзистенциального содержания человеческого существования. Для русского общества особую привлекательность масонству придавало не голое отрицание христианства, а стремление раскрыть его эзотерическую сущность, восстановить «истинное», отличное от закоряченной ортодоксальной доктрины, христианское учение. Один из виднейших представителей русского масонства И.В. Лопухин в своем «Нравоучительном катехизисе истинных франкмасонов» на вопрос «Какая цель ордена истинных франкмасонов?» отвечает: «Главная цель его та же, что и цель истинного Христианства» [Приказчикова, 2022, 93]. Нельзя не отметить также переводческую и издательскую деятельность русских масонов, прежде всего Н.И. Новикова и его соратника С.И.

Гамалеи, которые много сделали для распространения и ознакомления русского читателя с обширной западноевропейской философско-религиозной литературой. Массонство, таким образом, не просто декларировало, но и практически осуществляло принцип религиозной свободы, приучало русское общество к инаковости мысли, в том числе и мысли религиозной.

Наконец, следует кратко сказать и о том направлении отечественной мысли, представители которого на фоне разрушения прежней церковной культуры пытались построить новую, секуляризованную, национальную идеологию. Их, по словам В.В. Зеньковского, вдохновляла уже не «святая Русь», а «Великая Русь» [Зеньковский, 1991, 94], а в общей картине мира божественное величие постепенно уступает место свободному человеку. Критический пафос идеологов «секуляризованного национализма» направлен не на религию вообще, он носит резко выраженный антицерковный характер. Так, например, еще у В.Н. Татищева, первого русского историка, лейтмотивом его гуманистической критики становится стремление церкви подчинить себе человека, запретить то, что человеку определено божественным законом, который, надо заметить, он понимает не сугубо теологически, а скорее в духе естественно-правовой доктрины. Подавление человеческой личности он квалифицирует как злоупотребление со стороны церкви и считает в связи с этим необходимым подчинить церковь контролю государства – идея понятная и популярная в постпетровскую эпоху. В действительности же в синодальный период русской церковной истории происходит сращение церкви и государства, последствиями которого стало, с одной стороны, укрепление деспотического характера русского самодержавия, а с другой – утрата церковной харизмы, падение авторитета церкви как общественного института. Другой представитель русского гуманизма XVIII века А. Н. Радищев подверг жесткой критике слияние церкви и государства, образующих альянс, в котором обе силы

«Союзно общество гнетут;

Одна сковать рассудок тщится,

Другая волю стерть стремится» [Радищев, 1992, 127].

Вопрос о роль церкви в жизни общества, ее действительном предназначении станет заглавным в религиозно-философских дебатах следующего XIX века. Россия в определенном смысле повторяет историю Запада: после многовекового доминирования церковной идеологии ее невозможно просто вытеснить из культурного пространства. Конечно, нельзя недооценивать влияние на умы русской интеллигенции набирающего в России силу материалистического философского мировоззрения, но в вопросах религиозных его приверженцы либо, подобно «русским вольтерьянцам» впадают в абстрактный нигилизм и атеизм – вспомним известный образ тургеневского Базарова, либо, как А.И. Герцен, уходят в сферу публицистики и социально-политического просветительства. «Могут ли говорить о религиозной свободе позитивисты, материалисты, атеисты? Зачем она им?» [Бердяев, 1989, 193], – писал Н.А. Бердяев. И действительно, самые интересные и глубокие мысли о природе религиозной свободы мы находим в трудах русских религиозных философов XIX века.

### **Философское осмысление религиозной свободы в XIX веке: славянофилы и Вл. Соловьев**

В отличие от Запада формирование светской культуры в России происходило в условиях, когда официальная церковь не только не дистанцировалась от государства, но, напротив, приобрела статус государственного института, а православие позиционировало себя в качестве

государственной религии. К этому надо добавить, что в культурной истории Россия не знала собственного Ренессанса, подготовившего Западную Европу к культурной трансформации Нового времени. Духовные традиции русской культуры по-прежнему уходили корнями в культуру христианскую. Не удивительно поэтому, что в XIX веке, после относительно непродолжительного периода отрицания, русская общественно-политическая и философская мысль вновь серьезно обращается к религиозной проблематике. У истоков христианского ренессанса в русской философии, несомненно, стоят славянофилы. Именно с началом движения славянофилов В. В. Зеньковский связывает не только возврат русской мысли к религиозному содержанию, но более того – к церковному мировоззрению [Зеньковский, 1991, 185]. Учение славянофилов о религии и церкви имеет скорее богословский характер. В нем необходимым образом ставится проблема религиозной свободы, но ее решение непоследовательно и противоречиво. С одной стороны, свобода в учении славянофилов декларируется как «величайшее благо для народов» [Хомяков, 1988, 342]. Славянофилы твердо отстаивают свободу как базовый принцип христианства: «Не насилием посеяно христианство в мире; не насилием, а побеждая всякое насилие, возросло оно» [там же, 348]. Среди славянофилов, особенно старой школы, были люди не только интеллектуально, но и литературно одаренные, блестяще владеющие словом. На страницах их богословских, публицистических, литературно-критических произведений мы встречаем порой возвышенные панегирики свободе; они были страстными защитниками не только религиозной, но, по выражению Н.А. Бердяева, «всяких свобод». Последний, сам горячий приверженец идеи свободы, особенно высоко ценил богословские изыскания славянофилов о христианстве как о религии свободы: «Эту основную истину о христианской свободе удивительно сильно чувствовали и могущественно защищали лучшие славянофилы – А. Хомяков, Ю. Самарин, И. Аксаков» [Бердяев, Философия свободы, 1989, 195]. Христианство для славянофилов есть религия свободы не только в духе своем, но и в жизни церкви. Согласно учению А.С. Хомякова, церковь есть духовный организм, целостная духовная реальность, воплощенная в своей видимой, исторической, плоти и живущая «не под законом рабства, но под законом свободы». В вопросах церковной свободы А.С. Хомяков, как и его единомышленники, крайне категоричен, не зря Н.А. Бердяев называл его «рыцарем православной церкви». Славянофилы остро, если не болезненно, переживали зависимое положение, в котором оказалась русская православная церковь в результате петровских реформ. В.С. Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь», критикуя официальную русскую церковь за то, что она «отказалась от своей церковной свободы, а государство взамен этого гарантировало ей существование и положение церкви господствующей, упразднив религиозную свободу в России» [Соловьев, 1991, 133-134]<sup>1</sup>, замечает: «Никто не изложил этой грустной истины с большей силой и жаром, чем покойный И. Аксаков, последний выдающийся представитель старой славянофильской школы» [там же, 126]. Однако, занимая бескомпромиссную позицию в вопросах церковной свободы, славянофилы вовсе не так последовательны, когда речь идет о личной религиозной свободе: ни в лоне самой православной церкви, ни в отношении к лицам иных вероисповеданий. Как отмечает В. В. Зеньковский, в учении А.С. Хомякова о церкви «свобода принадлежит Церкви, как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности» [Зеньковский, 1991, 203]. Ограничению, и даже поражению в правах, подлежат «совратившиеся с пути истинного» и иноверцы. В написанном А.С.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее при цитировании указанного источника мною дана современная орфография.

Хомяковым обращении к сербам, в числе подписантов которого мы видим, помимо самого А.С. Хомякова, имена таких видных славянофилов, как Ю.Ф. Самарин, Иван и Константин Аксаковы и др., сразу же за декларативным призывом «Да будет же всем полная свобода в вере и в исповедании ее!» следуют рекомендации, как относиться к тем «несчастливым и ослепленным», кто отступает от «истинной» веры: «Да будет он вам все еще братом... Но да не будет уже он ни законодателем, ни правителем, ни судьей, ни членом общинного схода: ибо иная совесть у него, иная у вас» [Хомяков, 1988, 349]. Аналогичное отношение предписывается к любому иноверцу, который должен быть принят как «гость», но «не должен быть полноправным гражданином или сыном великого сербского дома, судящим с братьями в делах общественных» [там же]. Следует, наконец, сказать и о том, что, заявляя идею единой и свободной Вселенской Церкви, славянофилы видят воплощение своего идеала в церкви православной, а точнее в греко-русской. «Они, – пишет Вл. Соловьев, – провозглашают ее единственной Церковью Бога, истинной Вселенской Церковью, а на остальные исповедания смотрят как на антихристианские сообщества» [Соловьев 1991, 119]. Церковь, пишет Вл. Соловьев, сложный организм, имеющий в себе как божественную, так и земную сторону. Ее безусловной конечной целью является внутреннее единение людей с Богом. И если западные христианские конфессии – католики и протестанты – расходятся в понимании средств для достижения этой цели, то, полемизируя со славянофилами, остроумно замечает Вл. Соловьев «мнимые православные» полагают, что «лучший способ достигнуть гавани, это представить себе, что ты уже там» [там же, 116].

Сам Вл. Соловьев в работе «Россия и Вселенская церковь», приступая к рассмотрению проблемы свободы применительно к религии, вводит, по его мнению, важное терминологическое уточнение: «В области религии и церкви под свободой можно понимать две вещи весьма различные: во-первых, независимость церковного целого (как духовенства, так и верующих вообще) от внешней власти государства; и, во-вторых, независимость индивидов в деле религии» [Соловьев, 1991, 121]. Первое он называет церковной свободой, второе – свободой религиозной, под которой понимает, по существу, как это явствует из дальнейшего уточнения, свободу совести<sup>2</sup>, а именно «право, дарованное каждому, открыто принадлежать к тому или другому вероисповеданию, свободно переходить из одного в другое или вовсе не принадлежать ни к какому вероисповеданию, а также безнаказанно исповедовать всякого рода верования и религиозные идеи, как положительные, так и отрицательные» [там же]. По мнению Вл. Соловьева вопрос о религиозной свободе имеет преимущественно политический характер и лишь отчасти входит в компетенцию церкви: только светское государство вправе непосредственно признавать или ограничивать религиозные свободы своих граждан, церковь же может лишь нравственно влиять на государство. Поэтому проблема религиозной свободы в философии Вл. Соловьева ставится и решается, прежде всего, в контексте общего понимания соотношения государства и церкви. Здесь уместно вспомнить, что в социальной доктрине Вл. Соловьева государство рассматривается как необходимая ступень в нравственном прогрессе человечества. Но, поскольку смысл нравственного миропорядка в философии Вл. Соловьева интерпретируется как поступательное осуществление добра, а последнее в абсолютном выражении выступает как христианский божественный замысел о мире, то и государство,

---

<sup>2</sup> Вл. Соловьев сознательно отказывается от употребления привычных терминов «свобода совести» и «свобода вероисповедания» в силу, как он сам поясняет, их неточности, поскольку, считает он, «совесть всегда свободна, и никто не может помешать мученику исповедовать свою веру» [Соловьев, 1991, 122].

понимаемое как необходимое условие и действенный инструмент нравственного прогресса, свою истинную форму обретает лишь как христианское государство. И церковь, и «истинное» государство, таким образом, вовлечены в общий процесс и, в конечном итоге, имеют общую цель. И церковь, и государство есть, по определению Вл. Соловьева, «богочеловеческая организация» с тем различием, что «в церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим», а государство отмечено «преобладанием человеческого начала» [Соловьев, *Оправдание добра*, 1988, 531]. С позиции нравственной философии, пишет Вл. Соловьев, равно необходимо и самостоятельное действие человека, и его подчиненное отношение к божеству. Разрешение этой антиномии возможно только при условии различения, но, что важно, не разобщения, религиозной и политической сфер жизни. В этом различении церковь должна выступать как свободный от государства институт. При этом для Вл. Соловьева неприемлемо ни огосударствление церкви, когда она теряет собственные духовные основания и отдает себя на службу интересам государства, ни ее полное отделение от государства, имеющее двоякого рода последствия: со стороны церкви – утрата возможности деятельного служения добру либо, как альтернатива, обращение самой церкви к недолжным для нее мирским действиям; со стороны государства – отказ от духовных интересов либо узурпация ему не принадлежащего по сути высшего духовного авторитета в обществе. Между государством и церковью в обществе должно быть установлено «правильное разделение труда», при котором государство, действуя в мирской сфере, обеспечивает «минимум добра» в обществе и сдерживает в заданных правом пределах силы зла, а церковь выступает в обществе его духовным водителем, определяющим общее направление и окончательную цель исторического процесса. Церковная свобода и одновременно соработничество церкви и государства решают и проблему религиозной свободы отдельного человека: «Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно меньше стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей» [там же, 533].

Философия религии Вл. Соловьева критически воспринималась многими его современниками. Его упрекали в мистицизме, в излишней увлеченности католицизмом, в эклектизме философского синтеза, в утопизме социальной модели. И по прошествии почти полутора столетий, в наше время, религиозные идеи Вл. Соловьева находят живой отклик – не только позитивный, но и негативный. Так, в большой и обстоятельной статье В.А. Фатеева «Философия религии Владимира Соловьева: критический анализ», опубликованной в двух выпусках (№ 4 (12) за 2021 г. и № 1 (13) за 2022 г.) журнала «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии», автор, настойчиво проводя мысль о несостоятельности в целом попытки универсального религиозного синтеза в философии Вл. Соловьева, характеризует, в частности, его учение о «свободной теократии» как «фантастический проект» [Фатеев, 2022, 102] и «опасную утопию» [Фатеев, 2021, 131]. «Главная цель статьи, – пишет В.А. Фатеев, – лишь напомнить о тех опасных соблазнах философии Вл. Соловьева для молодых, зыбких и неокрепших умов, которые надо постоянно иметь в виду, обращаясь к изучению его творчества» [там же, 131]. Однако свободный поиск истины, творческий синтез, системность мышления, моделирование абсолютного идеала составляют не соблазн, а привлекательность философии, задачу которой сам Вл. Соловьев видел в том числе и в призвании «освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета» [Соловьев, *Исторические дела...*, 1988, 123].

## Заключение

Н. А. Бердяев говорит о двух видах свободы: негативной – «свобода "от"», и позитивной – «свобода "для"». Первую он определяет как «отрицательный произвол», вторую – как «положительную творческую мощь» [Бердяев, Смысл творчества, 1989, 371]. Философия в своем историческом развитии всегда есть единый возвратно-поступательный процесс, движущийся между этими двумя полюсами. Так и русская философия в поисках собственного пути движется от абстрактного отрицания предшествующей церковной православной культуры и религиозной мысли, выраженного в крайней форме вольтерьянского нигилизма и более продуктивного светского национального гуманизма, к содержательному религиозно-философскому синтезу в философско-богословском учении славянофилов и философии Вл. Соловьева. Анализ постановки и решения проблемы религиозной свободы на каждой из этих ступеней позволяет не только проследить логику, но и показать мировоззренческую и методологическую специфику ее осмысления. В учении славянофилов трактовка религиозной свободы имеет свои основания, прежде всего, в догматическом богословии и идеализированной доктрине церкви, по существу, присваивающей православной церкви статус вселенской. Для Вл. Соловьева религиозная свобода тоже есть атрибут церкви вселенской, но последняя не отождествляется с какой-либо исторически бытийствующей церковью, а как своего рода идеальный проект, подобный идеальному государству Платона, системно встроена в представленный в философии Вл. Соловьева нравственный миропорядок. Действительное осуществление свободы в философии Вл. Соловьева составляет историческое дело христианства, но не в силу конфессионального выбора, а потому, что сам дух христианства есть выражение свободы. Ортодоксальная замкнутость неизбежно ограничивает мысль, тогда как свободный философский синтез открывает простор для современного интеллектуального и нравственного диалога.

## Библиография

1. Бердяев Н.А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12-250.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254-580.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. В 4-х тт. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 1. 221 с.
4. Ключевский В.О. Воспоминания о Н.И. Новикове и его времени // Соч. в 9-ти тт. М.: Мысль, 1990. Т. 9. С. 28-55.
5. Приказчикова Е.Е. «Нравоучительный катехизис истинных франкмасонов» И.В. Лопухина как путь формирования масонского идеала человека // Известия Уральского федерального университета. Серия 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2022. Т. 28. № 4. С. 88-99.
6. Радищев А.Н. Вольность // Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб.: Наука, 1992. С. 124-139.
7. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118-125.
8. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. в 2-х тт. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С.47-580.
9. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М.: Фабула, 1991. 448 с.
10. Усачев А.В. Философские аспекты современного религиозного мировоззрения // Культура и искусство. 2022. № 9. С. 1-16.
11. Фатеев В.А. Философия религии Вл. С. Соловьева: критический анализ. Ч. 1 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 127-145.
12. Фатеев В.А. Философия религии Вл. С. Соловьева: Критический анализ. Ч. 2 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 93-117.
13. Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы // О старом и новом. М.: Современник, 1988. С. 341-368.

---

## The principle of religious freedom in Russian philosophy: from abstract nihilism to philosophical reflection

**Lyudmila V. Fiveiskaya**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Philosophy and History,  
Vologda Institute of Law and Economics FSIN of Russia,  
160002, 2-a, Shchetinina str., Vologda, Russian Federation;  
e-mail: liudfiv@mail.ru

### Abstract

The article is devoted to the problem of religious freedom in Russian philosophy. In Russia, the question of religious freedom is connected with the development of non-church philosophical thought and the emergence in the second half of the 18th century of social movements imbued with the spirit of freethinking. Using examples of the Voltairian philosophical circles and the Masonic movement, the article shows that at the initial stage of the formation of Russian philosophical thought, the attitude towards religion acquires the character of an abstract negation, or is based on borrowed Western religious mystical doctrines. In both cases, the main vector of freethinking has a clearly expressed anti-church orientation and does not contain a serious philosophical analysis. V.I. Solovyov distinguishes between religious and church freedom. The main place in his teaching is occupied by the question of church freedom. He puts and decides it in the context of the relationship between church and state. The religious freedom of individuals, in his opinion, is of a legal nature and depends on the place and role of the church in the state. The freedom of the church in society is a condition for the religious freedom of the individual. Comparison of the teachings of the Slavophiles and the teachings of V.I. Solovyov shows the difference between the theological and the philosophical approach to solving the problem.

### For citation

Fiveiskaya L.V. (2022) Printsip religioznoi svobody v russkoi filosofii: ot abstraktnogo nigilizma k filosofskoi refleksii [The principle of religious freedom in Russian philosophy: from abstract nihilism to philosophical reflection]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (6A), pp. 49-58. DOI: 10.34670/AR.2022.66.11.005

### Keywords

Philosophy of religion, religious freedom, freedom of worship, secularism, church and state, Russian Voltairianism, Russian Freemasonry, Slavophiles, Solovyov Vladimir

### References

1. Berdyaev N.A. (1989) *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom]. In: *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ.
2. Berdyaev N.A. (1989) *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act]. In: *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ.
3. Fateev V.A. (2021) *Filosofiya religii V.I. S. Solov'eva: kriticheskii analiz. Ch. 1* [On the Philosophy of Religion of V.I. Solovyov: A Critical Analysis. Part 1]. Moscow: Pravda Publ.

- Vladimir S. Solovyev: A Critical Analysis. Part 1]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 4 (12), pp. 127-145.
4. Fateev V.A. (2022) *Filosofiya religii Vl. S. Solov'eva: kriticheskii analiz. Ch. 2* [On the Philosophy of Religion of Vladimir S. Solovyev: A Critical Analysis. Part 2]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 1 (13), pp. 93-117.
  5. Khomyakov A.S. (1988) *K serbam. Poslanie iz Moskvy* [To the Serbs. Message from Moscow]. In: *O starom i novom* [On the Old and New]. Moscow: Sovremennik Publ.
  6. Klyuchevskii V.O. (1990) *Vospominaniya o N.I. Novikove i ego vremeni* [Memories of N.I. Novikov and his Time]. In: *Soch. v 9-ti tt.* [Op. in 9 vols]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 9.
  7. Prikazchikova E.E. (2022) "Nravouchitel'nyi katekhizis istinnykh frankmasonov" I.V. Lopukhina kak put' formirovaniya masonskogo ideala cheloveka ["The Moralizing Catechism of True Freemason" by I.V. Lopukhin as Way of Forming the Masonic Ideal of Man]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 1. Problemy obrazovaniya, nauki i kul'tury* [News of the Ural Federal University. Ser. 1. Problems of education, science and culture], 28, 4, pp. 88-99.
  8. Radishchev A.N. (1992) *Vol'nost'* [Ode to Liberty]. In: *Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu. Vol'nost'* [A Journey from St. Petersburg to Moscow. Ode to Liberty]. St. Petersburg: Nauka Publ.
  9. Solov'ev V.S. (1988) *Istoricheskie dela filosofii* [Historical Affairs of Philosophy]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 8, pp. 118-125.
  10. Solov'ev V.S. (1988) *Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya* [Justification for Goodness. Moral Philosophy]. In: *Soch. v 2-kh tt.* [Op. in 2 vols]. Moscow: Mysl' Publ. Vol 1.
  11. Solov'ev V.S. (1991) *Rossiya i Vselenskaya tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow: Fabula Publ.
  12. Usachev A.V. (2022) *Filosofskie aspekty sovremennogo religioznogo mirovozzreniya* [Philosophical Aspects of the Modern Religious Worldview]. *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and art], 9, p. 1-16.
  13. Zen'kovskii V.V. (1991) *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Leningrad: YeGO Publ. Vol. 1. P. 1.