

**Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**Агаджанян А.С., Раздьяконов В.С., Болкунова С.М.**

**Секулярная и религиозная культура в России  
в к. XIX - нач. XX вв.:  
конфликт ценностей накануне эпохи революций**

**Москва 2018**

Агаджанян А.С. ведущий научный сотрудник лаборатории анализа общественных коммуникаций ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Раздьяконов В.С. старший научный сотрудник лаборатории анализа общественных коммуникаций ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Болкунова С.М. научный сотрудник лаборатории анализа общественных коммуникаций ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017 год

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1 «НАУКА» КАК СРЕДСТВО ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЧИНЕНИЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ФИЛОСОФСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА)                              | 11 |
| 2 «НАУКА» КАК СРЕДСТВО СОЗДАНИЯ НОВОЙ РЕЛИГИИ КАК ОСНОВЫ НОВОГО СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЧИНЕНИЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РЕЛИГИОЗНОГО СОЦИАЛИЗМА) | 36 |
| 3 НАУКА КАК СРЕДСТВО КОНСЕРВАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЧИНЕНИЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЙ АПОЛОГЕТИКИ)                          | 50 |
| 4 КРИТИКА “НАУКИ” КАК УГРОЗЫ СОЦИАЛЬНОМУ ПОРЯДКУ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЧИНЕНИЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДВИЖЕНИЯ СПИРИТУАЛИЗМА)                                     | 67 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ                                                                                                                                           | 81 |
| СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ                                                                                                                     | 86 |

## ВВЕДЕНИЕ

Трактовка «науки» как деятельности, совершенно свободной от субъективизма «философии» и «религии», обрела свой голос в публичном интеллектуальном дискурсе стран Европы и США в XIX столетии [1, с. 145]. Современные исследователи [2, с. 407-432; 3, с. 91-113; 4, с. 377-386] связывают реификацию «науки» и ее обособление от других форм знания человека о природе [5, с. 356-376] с процессами институционализации научного знания и его теоретической специализации. Эти процессы, прежде всего, процесс специализации научного знания, широко обсуждались учеными и мыслителями середины XIX века, говорившими о необходимости создания нового «научного» мировоззрения, которое бы позволило привести к единому знаменателю сложившуюся в науке раздробленность научных дисциплин, направлений и школ.

Благодаря их усилиям формируемый «образ науки» (*imago scientiae*) как деятельности особого рода стал явлением *sui generis*, доступным для обсуждения широкой публики, напрямую не связанной с реальной научной практикой. Как было в случае со ставшей хрестоматийной историей полемики епископа Уильяма Уилберфорса (1805-1873) и Томаса Генри Гексли (1825-1895), «наука» превратилась в предмет для оживленных публичных дискуссий, в которых принимали участие как профессиональные академические философы и литераторы, так и те, кто был вне Академии. По сути «наука» в середине XIX столетия, благодаря активному посредничеству медиа, превращается в самостоятельный фактор, направляющий и определяющий человеческое поведение.

Формирование «образа науки» связывается современными историками религиоведения с протекавшим параллельно «процессом» реификации «религии» [6; 7, с. 51, 119; 8, с. 391-397], благодаря которому в XIX столетии формируется дискурсивная оппозиция «наука»-«религия», позволяющая их соотносить различным образом в зависимости от интерпретации отдельного исследователя [9; 10, с. 329-358]. Именно ко второй половине XIX века принято относить появление религиоведения как академической дисциплины, в рамках которой «религия» была концептуализирована как особый предмет научного исследования [11, с. 65]. Представляется верным утверждение, что любой разговор о «религии» в классическом значении этого понятия как отношения человека к трансцендентному, то есть лежащему за границей познания, предполагает в качестве критерия для определения границ имманентного именно мнение «науки» о том, что должно считаться частью природы, а что – не имеющими к ней отношения относительными домыслами человека. В этом плане «наука и религия» как специфический дискурс предполагает трактовку «науки» и «религии» как

противоположностей, легитимирующих присутствие друг друга и вносящих вклад в формирование соответствующих «сущностей», очерчивая границу, за которой начинается одна, и заканчивается другая [1, с. 170].

По мнению некоторых современных историков науки [12, с. 31-52], исток позиционирования «науки» и «религии» как самостоятельных сущностей следует искать в идеологии Века Просвещения, исходившей из эпистемологического противопоставления научного, опирающегося на свободный разум, и «традиционного», опирающегося на авторитарную веру, отношений человека к природе и культуре. Именно в рамках просветительской идеологии формируется представление о внутреннем динамизме «науки», которая объявляется причиной технологических, экономических и, в конечном счете, социальных изменений. «Религия», напротив, определяется либо как область догматически-конкретная, по сути, неспособная к развитию в виду абсолютистского содержания откровения, либо как нечто, находящееся за пределами рационального познания, прежде всего, позиционируемое в сферах этического и эмоционального. Такое соотношение между наукой и религией закрепляется в XIX столетии, когда сущность «науки» в контексте все большего проникновения принципа историзма в естественнонаучные исследования (геология, биология, космология) начинается осмысляться через понятия движения и прогресса. Понятие «научной революции», заимствованное первыми историками науки частично из политического лексикона [15, с. 22], связывает ее «рождение» в Новое время с радикальным историческим переломом, открывающим новый этап в отношениях человека и природы [16]. «Наука» все больше определяется как инстанция, отвечающая за развитие человечества, а в сфере идеологии опознается как способная заменить «религию», которой в лучшем случае отводится эмоциональная сфера субъективных переживаний индивида [17, с. 120].

«Наука» как контролирующая инстанция предполагала ее внутреннее единство, сохраняющееся неизменным на протяжении веков. Именно благодаря этому качеству науку можно рассматривать как особое средство познания, открывающее доступ к миру природы. Это единство поддерживается совокупностью нормативных требований к деятельности ученого, определяющих характер и форму научной деятельности. Нетрудно заметить, что наука при таком подходе наделяется надисторическим значением, и действительно, история науки как специальная дисциплина изначально формировала великий нарратив, раскрывающий перипетии ее рождения из океана мифологии [18], а первые кафедры истории науки заняли ученые, провозглашавшие собственную приверженность позитивизму [19, с. 62].

Одним из наиболее важных процессов, связанных с формированием «науки» как специфической сущности в XIX столетии, стало ее размежевание с философией. Философия либо прямо отвергалась как адекватное средство познания, либо требовалось превратить ее в строго «научную философию», лишенную каких бы то ни было метафизических черт, прежде всего, абсолютного характера. В этой связи философия во второй половине XIX столетия обычно занимает промежуточное положение между развивающейся наукой и догматической религией, о чем провозгласил в своем курсе «Позитивной философии» Огюст Конт, сформулировав известный закон трех стадий – теологической, метафизической и позитивной (научной). Характерный для этого времени спор о перспективах философии в связи с известными достижениями естественных наук имел определяющее значение для понимания отношения науки к религии. По сути, философия выступала своего рода медиатором между ними, служа то средством построения научного мировоззрения, то средством построения метафизики, по сути, отличающейся от теологии лишь тем, что источником той или иной системы признавался человеческий разум, а не Бог, находящийся за границей возможного познания.

С середины XIX столетия научное знание становится средством, при помощи которого начинают конструироваться новые исторические нарративы, достаточно популярные для того, чтобы быть доступными широкой публике. Известно большое количество попыток представить, если воспользоваться названием вызвавшего большой резонанс в англоязычном мире сочинения Роберта Чемберса (1802-1871), «следы естественной истории творения» [20], раскрыв эту историю от момента образования Солнечной системы и завершая жизнью древнего человека. Помимо собственно научного нарратива, конструируемого популяризаторами научного знания по трудам работающих ученых, также появились альтернативные истории человека и природы, апеллировавшие к научным достижениям. Их создатели привлекали не только научное знание, но и т.н. знание «тайное», раскрываемое средствами, неизвестными современной науке. Такое «донорское» отношение к «науке», характерное, прежде всего, для спиритуализма [21, с. 297-312] и теософии, уходит корнями в раннее Новое время и, по-видимому, отражает вполне реальный процесс формирования магики-оккультного «двойника» науки, ушедшего, при совместном давлении со стороны зарождающейся академии и христианского истеблишмента, в «эзотерическое подполье» [22, с. 92-100]. Его выход из подполья, который Н.А. Бердяев метко обозначил как «экзотеризация эзотерики» [23, с. 467], напрямую связан с формированием публичного научного авторитета, впервые бросившего открытый вызов христианской картине мира.

Применительно к XIX столетию можно говорить о трех разных типах отношений науки и религии: «критическом», нацеленном на очищение «науки» от влияния теологии и философии; «независимом», стремящимся прочертить границу между религией и наукой, отведя каждой положенную ей сферу; «синтетическом», выступавшем за снятие противоречий между наукой и религией, теологией и философией, и, в конечном счете, за синтез различных областей знания в единое непротиворечивое мировоззрение. Эти разные взгляды на судьбу и значение «науки» были напрямую связаны с дискуссиями о месте религии в обществе. В проектах его будущего устройства соотношение религиозного и секулярного было различным, и значительную роль в определении границ этого соотношения играла именно наука.

В рамках «критической» программы «наука», выступая в качестве инстанции, способной определять правильный взгляд на природу вещей, противопоставляется любым конвенциональным представлениям, в том числе религиозным. Основным предметом критики к середине XIX столетия становится иудео-христианский исторический нарратив, опровергаемый прямо или косвенно в рамках разных научных программ. Со стороны естественных наук наибольший вклад вносят биология и геология [24], поставившие под вопрос время возникновения Земли и выдвинувшие теорию эволюции видов, включая в нее человека; психология, прежде всего, экспериментальная и постулирующая свою связь с физиологией; со стороны гуманитарных наук – филология и археология, открывшие для европейцев широкое многообразие культур Ближнего Востока; шире – история, отвечающая за формирование национальных историй государств Европы [25] и мифология, реконструирующая их автохтонный мифологический субстрат. Истоки человеческого знания о мире под лупой наук переходят от традиционных Иерусалима и Афин в древний Египет и Индию.

В критике сложившегося устройства общества, например, санкционированных им социальных и гендерных ролей, «наука» использовалась как решающий аргумент в пользу пересмотра сложившихся социальных конвенций. Среди таких конвенций центральным было участие религиозных институтов в регулировании общественных процессов. Религия, с глубокой древности рассматривавшаяся как консервативная сила, многими сторонниками научного отношения к миру считалась средством задержки модернизации общества на пути прогресса, в связи с чем борьба «науки» и «религии», прежде всего, как различных идеологий и стоящих за ними сообществ, была вынесена на первый план [26, ix]. Хотя идея конфликта не занимала центрального места в дискуссиях о роли «науки», преобразование общества на научных началах предполагало отмирание религии, и эта убежденность в том,

что орудия науки уже готовятся открыть огонь по обветшалым религиозным формам [27, с. xxvi], было распространено среди многих ученых.

В этом отношении «научные» проекты преобразования общества, начинающиеся с трудов французских «идеологов» XVIII столетия, предлагали принимать во внимание при построении общества образцы, уже созданные природой [19, с. 19-40]. Задача заключалась не в том, чтобы изменить общество, ориентируясь на тот или иной природный образец (в царстве природы можно было обнаружить примеры и монархии и республики), а в том, чтобы определить общество как часть и продолжение природы и улучшить его, зная законы, по которым оно функционирует. Экономические идеологи XIX века стремились выявить природную составляющую эгоизма как основного двигателя социального развития с тем, чтобы поставить его под научный и политический контроль. Все сторонники авторитета науки в политике отрицали возможность легитимации политического порядка указаниями на сверхъестественный авторитет и традицию. Политика, таким образом, становилась продолжением естественных законов человеческими средствами.

Формирующаяся «наука» как концепт и сущность использовалась не только противниками христианства, но и его сторонниками. Опираясь на традицию христианской естественной теологии и создавая новые центры естественнонаучной апологетики [28, с. 32], традиционные христианские конфессии поставили цель создать собственный образ «науки», который бы не конфликтовал с «религией». Установка подобного рода на сглаживание противоречий между научными изысканиями и положениями веры уходит корнями в обсуждения античными и средневековыми мыслителями соотношения теологии и философии. В христианской традиции интерпретации «естественной философии» она рассматривалась как инструмент, доказывающий некоторые положения веры и подготавливающий человека к принятию во всей полноте истины христианского учения. Применительно к Новому времени христианские мыслители посвятили немало времени доказательствам того, что научные исследования не ведут к атеизму, а ровно наоборот, способствуют обретению скептически настроенным человеком веры в Бога. С 50-х годов XIX столетия речь в обсуждениях шла о философии материализма, отождествление которой с онтологией науки становилось наиболее частым предметом для критики.

Установка на согласование «науки» и «религии» в сочинениях христианских авторов активно проявила себя в их отношении к популярным в XIX столетии научным идеям и концепциям, которые прямо противоречили тексту священного Писания. С одной стороны, они, по мере знакомства с научными исследованиями, осуждали эти концепции, выступая в том числе с их публичной критикой, с другой – стремились согласовать с ними



противоречащие им части Священного писания при помощи аллегорического метода. Критическое отношение к буквальному прочтению текста Священного писания было вполне традиционным средством для его примирения с научными представлениями новой эпохи и удивительным образом перекликалось с критикой одного из главных оппонентов – Давида Фридриха Штрауса (1808-1874), интерпретировавшего библейский текст в моральном ключе и критиковавшего его буквальную интерпретацию, в том числе, в связи с современными научными открытиями [19, с. 129]. В этом отношении можно предварительно говорить о двух способах согласования религии и науки со стороны консервативного истеблишмента: консервативном, который продолжал утверждать, что библейский текст и научные открытия друг другу не противоречат, и либеральном, настаивавшем на чем-то вроде «теории двух истин» и считающем их независимыми предприятиями человеческого духа. Наконец – такое согласование предполагало переинтерпретацию содержания общих категорий, использовавшихся для сравнения – по сути оно требовало изменение образа «науки» и «религии». Изменение этого содержания и различие его оценок представляют наибольший интерес для настоящего исследования.

Наконец, «наука» использовалась теми авторами и исследователями, которых сейчас принято относить к «эзотеризму» и «оккультизму» (например, Е.П. Блаватская, А.Н. Аксаков), хотя некоторые из них, однако, не согласились бы с подобным определением [29; 30, с. 55-72]. Правильнее было бы отнести по крайней мере некоторых из них к представителям непризнанных научных школ, возникавших не столько как реакция на кризис философии Гегеля и попытка защитить идеалистическую картину мира в пику господствовавшему в 50-60 годы естественнонаучному материализму, сколько как попытка ответить на возрастающий кризис классической науки, апеллировавшей к механистической физике [31, с. 175-203]. Среди таких непризнанных научных программ особое место занимает «экспериментальный спиритуализм», в рамках которого, в общем и целом, «наука» рассматривается, с одной стороны, как нечто безусловно ограничивающее познание современными «научными догмами», но с другой – считается, что именно она, в конечном счете, сможет ввести казавшееся прежде сверхъестественным в область естественного знания [11, с. 69-71]. В этом плане развитие спиритуализма и его признание приведет с точки зрения некоторых его последователей к снятию характерного для истории философии метафизического дуализма материи и духа, науки и религии. Именно в этом стремлении достичь единого мировоззрения удивительным образом спиритуалисты смыкались с представителями самого крайнего материализма, настаивавшего на радикальном отделении религии и науки.

Исследования истории дискурса «наука и религия» стали актуальны в свете последних общественно-академических дискуссий в России о научном статусе теологического знания. На примере современной полемики между некоторыми биологами, теологами и представителями гуманитарных наук мы видим – в новой форме – возобновление старого спора между физиологами-материалистами и представителями идеалистических школ второй половины XIX столетия. Понимание специфики полемики в дореволюционной России способно – посредством сравнения – прояснить общие и частные характеристики дискурса «наука и религия» в современной России.

В контексте растущего влияния Русской православной церкви на различные сферы российского общества (политика, образование, наука), некоторые отечественные и зарубежные исследователи снова заговорили о негласном «союзе» между государством и Церковью, отчасти восстанавливающим старый союз «трона и алтаря». Такое восстановление в целом вписывается в логику консервативного поворота последнего десятилетия, в рамках которого Россия занимает одно из лидирующих мест. Настоящее исследование, находящееся на стыке трех исторических областей – социально-политической истории, истории науки и истории религии – позволяет оценить эту проблематику в исторической перспективе и потенциально способно внести вклад в развитие идущей дискуссии.

Настоящее исследование, тематизирующее связь дискурса «наука и религия» и проектов по социально-политическому изменению, также вносит вклад в современные научные дискуссии о причинах Русской Революции 1917 года. Одним из аспектов современных дебатов является социальное измерение революционной деятельности в контексте споров о природе секуляризации как понятия и явления европейской культуры. Анализ спектра интерпретаций отношений между «наукой» и «религией» позволяет поставить вопрос о значении дискурса «наука и религия» как идеологического фактора секуляризации интеллектуальной культуры Российской империи.

## 1 «Наука» как средство изменения социального порядка (по материалам сочинений представителей философского материализма)

Наличие «поворота к опытному знанию» в 1850-60е годы обычно признают как сами участники и деятели этого поворота [32, с. 260], так и большинство современников, а также независимые исследователи. Проблематизация этого поворота не входит в задачу настоящего исследования, однако, уже сейчас можно сказать, что этот поворот затрагивал лишь ту часть общества, которую принято называть «прогрессивной» и не имел массового характера, особенно, в среде ученых, в значительной степени занятых собственными исследованиями и не заинтересованных в публичной декларации собственных взглядов. Возможно, не будет преувеличением сказать, что поворот этот имел во многом «медийный» характер и обращен был по преимуществу к молодежи, только начинающей свой путь в науке. Как впоследствии писал Александр Бюхнер, его брат пришел к нему и объявил, что сейчас настал подходящий момент для подготовки его сочинения со звучным именем «Сила и материя», поскольку: «публика деморализована недавним поражением национальных и либеральных надежд и обратилась к набирающим силу исследованиям естественных наук, в которых она видит новый способ противостоять побеждающей реакции. Посмотри на Фохта, Росмесслера и Молешотта, все они находят хороших издателей» [33, с. xxi].

Во многих отношениях этот «поворот» вошел в историографию науки благодаря сопутствующей ему эпохе политической турбулентности в Западной Европе: «Если наука замыкается сама в себе, она делается сухой схоластикой и принимает то гибельное направление, которое она мало по малу усвоила себе в эпоху, предшествовавшую социальным и политическим переворотам нашего времени» [34, с. 6]. Тот факт, что в эту самую эпоху «гибели» естествоиспытателями были сделаны значительные открытия, рассматривался сторонниками опытного познания как подготовительный этап к наступлению новой «научной» эпохи.

С точки зрения истории философии естественнонаучный материализм этого времени принято рассматривать как следствие развития идей «левого» гегельянства. «Левые», к которым современники относили Людвиг Фейербаха (1804-1872), Бруно Бауэра (1809-1882), Макса Штирнера (1806-1856) и Арнольда Руге (1802-1880), утверждали, что осмысление природы и природу саму по себе следует считать одним и тем же, откуда и проистекала материалистическая установка [35, с. 19]. Этот «левый» поворот в философии, помимо собственно т.н. диалектического материализма, и связывается с именами т.н.

«вульгарных материалистов» Людвиг Бюхнера (1824-1899), Карла Фохта (1817-1895) и Якоба Молешотта (1822-1893).

Категория «вульгарные материалисты» обрела самостоятельное значение, прежде всего, благодаря сочинениям Фридриха Энгельса, который не считал, что творчество этих немецких материалистов несет в себе какие-либо новые для философии идеи [36, с. 286]. Подобное отношение к сочинениям «подпольной троицы» Маркс и Энгельс сохраняют в различных своих трудах, посвященных проблемам философии и социального действия [37, с. 206-223; 38, с. 379-400; 39]. Социальные взгляды этих мыслителей в принципе не рассматривались, однако, они могли лишь усугубить общую картину: известно весьма критическое отношение Бюхнера к коммунизму и, в частности, к учению Карла Маркса [32, с. 56]. Благодаря советской историографии эта категория получила широкое распространение [40], также как и связанные с ней «обвинения» этих мыслителей в редукционизме и сциентизме.

Помимо категории «вульгарный материализм» отчасти в противоположность «идеалистическим» учениям первого и второго позитивизма, а также неокантианства, советские исследователи также пользовались предложенными В.И. Лениным понятиями «естественноисторический материализм» и «стихийный материализм» [41], характеризуя таким образом ученых, которые в большей или меньшей степени разделяли материалистические идеи. «Вульгарные материалисты» иногда оказывались среди этих ориентированных на материализм ученых, хотя им никогда не уделялось специального внимания [42, с. 134-136].

Дореволюционная историография, по большей части критическая, также рассматривала творчество «вульгарных материалистов» в контексте истории философии, прежде всего, в связи с учением Фейербаха, которого она обозначает как представителя «левого» гегельянства [43, с. 80, 95]: «распространителем и глашатаем этого движения был Молешотт. Очевидно, что школа Молешотта подает руку школе Фейербаха» [35, с. 29]. Это движение или «школу» довольно скоро начали относить к «школе Кабаниса, де-Бруссе, Литре», то есть к французскому механистическому материализму второй половины XVIII столетия, на что безусловно были основания, поскольку сами материалисты ссылались на некоторых из этих авторов как авторитетов [44, с. 77]. В качестве предшественника, особенно в связи с критикой отвлеченной немецкой философии, называли также Артура Шопенгауэра (1788-1860), хотя в отношении него немецкие материалисты высказывали различные мнения и, если кого следует приписать к его поклонникам, хотя и не без критического отношения, так это Бюхнера [45, 127-187]. Помимо трех знаменитых немцев в группу «новых

материалистов» принято включать Генриха Чольбе (1819-1873) с его сочинением «Новое изложение сенсуализма» (1855), а также несколько других, менее значимых фигур.

Популярность материализма в шестидесятые годы связывали обычно с кризисом в философии, активным распространением достижений естественных наук, хотя, в конечном счете, самым общим и точным «объяснением успеха материализма служит наклонность человеческого ума, столь сильная ныне, к единству» [35, с. 6]. Консервативная критика предлагала трактовать его как «болезнь естественной науки и образования нашего времени» [46, с. 7]. Еще более консервативные, религиозные мыслители в принципе не находили в «новейшем» материализме чего-либо принципиально нового [47, с. III].

Современная западная историография также признает специальное значение этих трех мыслителей, однако, в целом предпочитает не пользоваться определением Ф. Энгельса, говоря о «научном материализме» [48]. Хотя при таком подходе размывается различие между ними и их «ортодоксальными» противниками, однако, только такой широкий подход в большей мере позволяет учитывать их специфику, не подводя ее под категориальную историческую схему, созданную их оппонентами. В этой связи правильно отказаться от категории «вульгарные материалисты», рассматривая ее, прежде всего, как идеологическую категорию, имеющую важное значение для понимания внутренней полемики между мыслителями этого времени, однако, затрудняющую понимание самостоятельного значения Фохта, Бюхнера и Молешотта.

Отказ от использования отдельной категории не означает, что указанные мыслители были подведены под эту категорию искусственно, исключительно усилиями их противников. Исторический анализ демонстрирует ясно, что Фохт, Бюхнер и Молешотт регулярно одновременно упоминались как представители и выразители единого мировоззрения. Помимо того, что Бюхнер регулярно ссылаясь на своих старших товарищей, он участвовал вместе с Карлом Фохтом в политических играх вокруг избрания последнего в парламент Франкфурта [48, с. 102]. К тому же этих мыслителей считала близкими по взглядам широкая публика, о чем сохранились воспоминания Бюхнера, характеризовавшего их как «своего рода подпольную троицу» [48, с. 2]. При этом все тот же Бюхнер отзывался критически о творчестве Молешотта, считая его слишком техничным и недостаточно популярным, а кроме того: «Во всяком случае Молешотт заходит слишком далеко, называя волю «лишь необходимым выражением известного состояния мозга вследствие влияния извне». Будь это так, мы были бы ни что иное как автоматы» [45, с. 16].

В отношении того, кто из трех материалистов имел наибольшее значение, взгляды критиков расходились. Некоторые считали Молешотта и Фохта «наставниками» Бюхнера

[46, с. 4]. Другие говорили, что поскольку «Сила и материя» Бюхнера представляет собой «руководство материализма», поэтому его следует рассматривать как квинтэссенцию материалистического учения [35, с. 35]. Третьи полагали, что наибольшего внимания достоин Фохт [49]. Если ранжировать научных материалистов по степени их «научности», наибольший авторитет следует признать за Фохтом, после него отметить Молешотта, отчасти приобретшего свою известность благодаря полемической борьбе с «Письмами о Химии», и наконец, Бюхнера, в принципе не внесшего какого-либо серьезного вклада в науку, но выступивший, прежде всего, как талантливый популяризатор и очевидно центральный апологет естественнонаучного мировоззрения.

В настоящей работе не предусмотрено историческое рассмотрение содержания понятия «материализм», поскольку подобного рода работа представляется нам с исторической точки зрения бессмысленной. Слово «материализм» во второй половине XIX столетия довольно скоро стало использоваться для обозначения любых утверждений, толкуемых как критика идеалистических и религиозных представлений. В этой связи Бюхнер в 21 издании своего знаменитого сочинения прямо выразил сомнение в необходимости ассоциировать собственные представления с «материализмом» [32, с. 46]. Если же краткое определение необходимо, то тогда, по мнению все того же Бюхнера: «учения так называемой материалистической или, лучше сказать, натуралистической школы, основное положение которой это естественность всех земных явлений как в прошедшее, так и в настоящее время и независимость их от влияний сверхъестественных, и действующих произвольно» [45, с. 47]. Судя по другим сочинениям Бюхнера, для него материя была скорее знаменем, но никак не сущностью, в принципе он в любой момент был готов заменить слово «материализм» на «натурализм» или даже «эмпиризм» [45, с. 215].

Раскрывая содержание религиозного кризиса Бюхнера, Фрэнк Грегори, ссылаясь на переписку Мозеса Гесса (1812-1875) и Отто Уле (1820-1876), отмечает уменьшение радикализма в его суждениях о науке и религии [48, с. 115]: «Науку нельзя назвать ни идеалистичной, ни спиритуалистичной, ни материалистичной. Она просто естественна. Она старается познавать факты и их разумную связь, не подчиняясь при этом в том или ином направлении какой-нибудь определенной системе. Системы не могут, вообще, никогда содержать *всю* истину. В них всегда заключена лишь *половина* истины» [32, с. 47]. Нетрудно заметить, что, по крайней мере, для позднего Бюхнера наука разведена с материализмом, который являет собой всего лишь ее адекватную философскую форму в наибольшей степени соответствующую опытным данным, но которая, потенциально, может быть изменена как любая система теоретических утверждений.

Действительно, материализм в 1860-е годы был весьма и весьма популярен, а «подпольная троица» стала частым гостем самых разных литературных произведений, из которых, пожалуй, самым знаменитым можно считать следующий пример: «Выбросил, например, из квартиры своей два хозяйские образа и один из них изрубил топором; в своей же комнате разложил на подставках, в виде трёх налоев, сочинения Фохта, Мошотта и Бюхнера, и пред каждым налоем зажигал восковые церковные свечи» [50, с. 338]. Подобные подведения материалистов под религиозный дискурс, сравнение материализма с новой религией, отчасти были не лишены некоторых оснований, поскольку сами материалисты, и в особенности Бюхнер, с удовольствием заигрывали с религиозной риторикой. Правда, в отличие от многих идеалистически настроенных критиков, делали они это исключительно в художественных целях [46, с. 10]. Стоит отметить, что подобный прием сведения антирелигиозных концепций и утверждений к религии, довольно распространен в критической литературе и призван продемонстрировать, парадоксальным образом, слабость позиции тех, кого характеризуют подобным образом [51].

Научные материалисты сознательно прибегали к популяризации науки для того, чтобы донести свои идеи до как можно более широкой публики. Насколько важна была эта задача свидетельствует характерный пример: Мошотт критикует Левенгука за то, что тот из эгоистических соображений скрывал свои микроскопы, и не рассказывал как можно быстрее о своих открытиях [52, с. 6]. В этом деле в качестве ориентира они имели перед собой снискавшее славу сочинение «Космос» Александра фон Гумбольдта, о котором впоследствии Фохт осторожно высказывался как о не очень талантливом ученом, однако, первоклассном популяризаторе [34, с. 31]. Именно с этим сочинением Бюхнер в своей рецензии на книгу Мошотта «Круговорот жизни» связывал возрождение интереса к опытному знанию [45, с.10].

Вопрос о степени влияния Гумбольдта на формирование представлений научных материалистов о сущности науки, насколько нам известно, никогда не ставился в исследовательской литературе. В отличие от своих молодых коллег Гумбольдт считал, что «специальная задача настоящей работы состоит в борьбе с ошибками, проистекающими из следования злобному эмпиризму и несовершенной индукции» [53, с. 18]. В том, что касается популяризации, возможно, основное отличие от Гумбольдта заключалось в определении ее конечной цели. Для научных материалистов популяризация должна была развеять неправильные представления об устройстве мира и человека, она имела критический характер и, в конечном счете, важное социальное измерение. Для Гумбольдта же она заключалась, прежде всего, в ознакомлении человечества со сложно устроенным

миром природы<sup>\*</sup>. В этом отношении для новых «материалистов» он был представителем старой «официальной» науки, постепенно уходящей в прошлое, и хотя заслуги его в борьбе за положительное знание признавались, труд его считался уже недостаточно современным.

Главным средством популяризации для научных материалистов выступали компендиумы по физиологии человека и животных, в которых они прямо или косвенно продвигали свои взгляды. Ориентацию на физиологические сборники следует признать своего рода трендом «опытного поворота» 1850-60х годов, огромным успехом пользовалось сочинение Г.Г. Льюиса «Физиология обыденной жизни» [54]. Безусловным лидером в популяризации «науки» стал Людвиг Бюхнер, чья книга «Сила и материя» (1855), которую критики обозвали «Библией материализма», выдержала до конца XIX столетия 21 немецкое издание. Кроме того, научные материалисты публиковали отдельные статьи и рецензии, в которых выражали свои взгляды на специфику «науки» [34, с. 25-27]. Независимые издательства, формирующиеся во второй половине XIX века в Европе, способствовали популяризации сочинений научных материалистов, поскольку «спор о материализме» на протяжении десятилетий стал одним из наиболее дебатированных вопросов современности (классические примеры из естественнонаучного контекста – полемика Ю. Либиха и Я. Молешотта о «жизненной силе», или К. Фохта и Р. Вагнера в «споре за душу»).

Необходимость популяризации науки напрямую связывалась научными материалистами с представлениями об историческом развитии отношения человека к природе. Научные материалисты в общем и целом представляли то направление в историографии науки, которое принято называть «классическим» [12, с. 31-52] и которое в своих выводах об истории развития науки во многом опиралось на популярную идею трех стадий развития отношения человека к миру, ассоциируемого эпохой с «положительной философией» Огюста Конта. Кристаллизация сущности «науки» и научного исследования неминуемо предполагала проведения отличий между наукой и философией. Существует ошибочное мнение, будто бы все немецкие материалисты полностью отрицали философию, считая, что лишь научные методы познания способны привести к объективным результатам. Безусловно, например, у Молешотта, можно найти немало редукционистских утверждений [44, с. 2]. В конечном счете именно физика, и лежащая в ее основе классическая механика,

---

<sup>\*</sup> При этом все же Гумбольдт действительно оказал значительное влияние на материалистов, в том числе и в чисто философском контексте: «мы все более и более убеждаемся в истинности древней доктрины, согласно которой силы присущи материи, и те, которые управляют миром морали, осуществляют их действие под контролем предустановленной необходимости, и в согласии с движениями, происходящими периодически через долгие и короткие интервалы» [53, с. 30]. Концепция единства космоса, ставящая под большое сомнение адекватность метафизического дуализма, также присутствует у Гумбольдта [53 с. 36], правда, в большей степени апеллирующая к учению Шеллинга о мировой душе.



рассматривается им как образцовая наука, но Молешотт предпочитает более мягко говорить о естественнонаучных методах [52, с. 19]. Подобный физический редукционизм был свойственен и Фохту [55, с. 19].

В то же время по мнению наиболее «философского» из всех немецких материалистов Бюхнера будущее философии было будущим науки [45, с. 43]. Речь, таким образом, шла о создании новой научной философии, которая бы не противоречила в своих утверждениях достижениям естественных наук [45, с. 84]. В другом сочинении Бюхнер резюмировал соотношение философии и науки следующим образом: «Как философия стала научнее относительно природы, так и естественные науки стали теперь более философскими и будут тем более философскими, чем более станут переходить от простого собирания, описания и формализирования, что прежде составляло их главную задачу, к рациональному и общему пониманию естественных явлений по их внутренним соотношениям» [56, с. 137]. В конце концов и Молешотт при всей критике «отвлеченного знания», подчеркивал значение Шеллинга и Гегеля за то, что «ярко выделили понятие о развитии в природе», завершая свою публичную лекцию ожиданием будущего «синтеза» знания, в котором участвуют отнюдь не только люди науки [52, с. 27-28]. В этом плане материализм, в конечном счете, претендовал на то, чтобы быть подлинно научной философией эпохи.

В области теории научного исследования материалисты стояли в общем и целом также на позиции, которую проще всего было бы обозначить как «позитивизм», если бы позитивизм не ассоциировался со специфической эпистемологической установкой, предполагающей разговор о «явлениях» там, где материалисты говорили о «сущности» вещей. Во-первых, все они, так или иначе, отмечали решающее значение факта для проведения исследований [45, с. 42]. Во-вторых, они подчеркивали значение индуктивного метода [45, с. 84]. В-третьих, отмечали значение опытного познания, утверждая, например, что «развитие чувств служит основой развития научных знаний» [44, с.6]. В-четвертых, они постоянно делали акцент на практической реализации научных знаний в повседневной жизни человека [55, с. 3]. Практическое действие, непосредственное участие в исследовании природы считалось единственным правильным способом ее познания [34, с. 242]. Наконец, занимаясь популяризацией «науки», для Молешотта было важно подчеркнуть, что ее единство как сущности зиждется вовсе не на идеологии, а на реальном единстве законов, открываемых наукой, и правил научного исследования [52, с. 23-24].

В этом отношении Молешотт хорошо осознавал, что его время стало веком специализации научного знания – великие ученые-универсалы уходили в прошлое и, по его мнению, это обстоятельство создавало угрозу научному знанию, которое готовы были

разбиться на партии и секты, ведущие самостоятельное существование. Именно поэтому – в ответ на специализацию науки – Молешотт выдвинул тезис о необходимости создания универсального научного мировоззрения, которое бы объединяло всех ученых, независимо от их специализации [52, с. 25]. В этом деле решающую роль должен был сыграть университет, в котором должно было происходить объединение научных исследований и преподавания, в котором «преподаватель неотделим от исследователя» [52, с. 28].

Центральным в «науке» научные материалисты усматривали ее не абсолютный характер, в чем они видели главное отличие от противопоставляемой науке метафизике [52, с. 20]. Метафизика, которую выражали непроверяемые и не находимые наукой «отвлеченные начала», представляла ровным счетом разновидность этого абсолютного знания [52, с. 9].

«Наука» рассматривалась как территория свободы, на которой возможно было реализовывать самые амбициозные проекты познания мира природы. Еще одной ее характеристикой была ее независимость от какого-либо внешнего контроля, попадая в ее пространство, исследователь оказывался один на один с природой [55, с. 244].

Научные материалисты представляли характерное для второй половины XIX века течение, представлявшее религию и науку как непримиримых антагонистов, ведущих борьбу на протяжении всего времени существования человечества. История науки разворачивалась как нарратив ее постепенного освобождения из пут религии, или, в лучшем случае, ее отделения из первобытного океана мифологии как более совершенной формы осмысления человеком окружающего мира. Научные материалисты отчасти стремились к тому, чтобы выработать цельное мировоззрение (см. выше рассуждения Я. Молешотта), которое господствовало еще до появления научной специализации, и которое очевидным образом боролось с ложной религиозной идеологией. Весьма характерным образом историю отношений между религией и наукой сформулировал Бюхнер, определив ее как «войну с верой в Бога» [57, с. 28]. Справедливости ради стоит отметить, что метафора «войны» была не менее популярна среди консервативных религиозных мыслителей [58, с. 85].

Популяризация «науки» как предмета, обладающего собственной сущностью, предполагала целенаправленное построение образа ее предшественника и врага. С характерным оптимистическим пафосом, свойственным их сочинениям, научные материалисты объявляли крестовый поход против теологии и отвлеченной философии, которые объявлялись не более чем исторически отживающими способами осмысления человеком природы. Эти «способы» преодолевались рождающейся «наукой», по отношению к которой они были не более чем ранними и наивными стадиями развития человеческого мышления. Именно против такой трактовки «науки» как союзника «материализма»

выступали многочисленные христианские авторы, стремившиеся согласовать науку и священный текст и ссылавшиеся на собственную агиографию лояльных ученых [46, с. 139].

С позиции онтологии научные материалисты присоединялись к хору критиков метафизического дуализма, начало которому было положено знаменитыми тезисами Фейербаха о христианстве, и прямо отстаивали принцип единства знания. Как сформировал кратко Бюхнер в «Физиологических картинах»: «Всякая философия, не стоящая в связи с Теологией, получает начало из наблюдения природы» [56, с. 154]. Критические аргументы против теологии, с точки зрения материалистов, можно было заимствовать из современного им естественнонаучного знания, прежде всего, со стороны химии и биологии [59].

В области химии определяющее значение для них имело представление о том, что человек как разновидность живого состоит из тех же химических элементов, что и неорганическая материя. Смычка химии и физиологии рассматривалась как наиболее перспективное направление исследований, способное и дальше открывать тайны жизнедеятельности организма, как например, установление связи процесса дыхания с химическими процессами. Материалисты снова и снова утверждали, что человек включен в мир природы, является ее органической частью, а его оптимальное функционирование как целостной системы зависит исключительно от материальных факторов. Популяризация науки в этой связи шла рука об руку с критикой религией, хотя по своему содержанию могла и не включать в себя теологические вопросы – рассуждая о единстве человеческого организма, рассматривая отдельные его органы и связываемые с ними функции, научные материалисты исподволь проталкивали идею о том, что человек – это сложно устроенная машина, в конечном счете, подчиняющаяся законам механики [60, с. 248-249].

Безусловно, борьба с «душой» как метафизическим концептом, которому совсем не место в научных рассуждениях, занимала в творчестве материалистов значительное место. Учитывая, что все материалисты были так или иначе связаны с биологическими науками, эта борьба соотносилась у них с борьбой против концепции «жизненной силы» или витализма: [34, с. 91]. Обращаясь к исследованиям животного мира, научные материалисты стремились подчеркнуть, что различие между человеком и животными заключается вовсе не в том, что у последнего присутствует душа, но только лишь в степени развития соответствующих органов и связанных с ними функций [61, с.xii]. В этом отношении рассказ о психической жизни животных, о любовных отношениях в мире животных для Бюхнера служил средством борьбы с иудео-христианством [61, с.4].

Делая акцент на единстве биологического мира, Бюхнер стремился доказать, уже безотносительно «материализма», что «один и тот же духовный или психический принцип –

как бы мы его не называли: умом, разумом, душой, инстинктом или волей – проявляется, только в различных степенях и видоизменениях, во всей лестнице органических существ, сверху до низу и снизу до верху» [51, с. xii]. В этом отношении, особенно в случае Бюхнера, материалисты не столько боролись с «душой», сколько стремились показать неискл​ючительный характер человека [55, с. 8-9].

Отдельным предметом критики христианства была идея целесообразности в природе, которой продолжали придерживаться многие ученые и натуралисты. Особое внимание со стороны научных материалистов заслужили те ученые, которые, по их мнению, например, Чамберс, стремились совместить старые представления об отношении Бога и мира и новые открытия в естественных науках [45, с. 81; с. 95].

Критика теологического знания, однако, не должна была быть ожесточенной [52, с. 28-29]. Объяснялось, в конечном счете, такое обстоятельство просто: борьба «науки» и других форм знания человека о мире представляет собой естественный процесс, в котором «наука», питаемая опытом природы, непременно одержит победу [52, с. 8]. В конечном счете, теология рано или поздно сдаст свои позиции, но произойдет это исключительно эволюционным путем.

Особое место среди научных материалистов по вопросу об отношении науки к религии занимает творчество Бюхнера. В отличие от остальных научных материалистов, лишь косвенно затрагивавших в своих физиологических исследованиях религиозную проблематику, Бюхнер специально посвящал отдельные статьи проблеме соотношения науки и религии, а критика религиозных представлений занимала в его сочинении «Сила и материя» едва ли не центральное место. Для Бюхнера, несмотря на понимание особенностей т.н. «двойной бухгалтерии» (понятие, введенное Фохтом, говорившего об исследователях, которые одновременно были учеными и религиозными людьми), было возможным совмещение религии и науки, в том случае, если первая будет знать свое место и не посягать на владения второй [57, с. 67]. Пространство, которое занимают объяснения религией естественных процессов, постоянно сжимается, поэтому через какое-то время оно будет сведено к абсолютному минимуму [32, с.65].

Несмотря на критику догматического христианства, пронесенную через всю его жизнь, как показывают более поздние публикации Бюхнера, он отнюдь не считал себя противником религии в принципе. Отрицая религию как институт и идеологию, Бюхнер неожиданным образом солидаризовался с некоторыми представителями той самой натурфилософии, критике которой он посвящал немало страниц [37, с. 115].

В этом отношении главным врагом для научных материалистов, в конечном счете, оказывалась не религия, а именно теология, с ее рассуждениями, по их мнению, не приносящими человечеству никакой практической пользы и, еще точнее, социальное измерение теологии, претендовавшей на контроль за высказываниями и поведением людей. В статье, казалось бы, не имевшей отношения к критике религии и посвященной деятельности Карла Раля, Фохт рассказывает историю художника, решившего изобразить две картины – одну о гонении на христиан, а другую – об убийстве Гипатии христианами. Была заказана первая, хотя художник всячески подчеркивал, что его цель вовсе не в дискредитации конкретной идеологии, а в выражении общих для всего человечества гуманистических принципов и демонстрации «духа мрака, господствовавшего в те времена» [34, с. 424].

В своей критике религии научные материалисты характеризовали ее в целом как репрессивную институцию и ложную идеологию. Научные материалисты признавали только естественное принуждение, и официальная религия, постулировавшая зависимость человека от «духовной» сферы, рассматривалась как авторитарная угроза его свободе. В этой связи наибольшее недовольство вызывала позиция естественной теологии, которая последовательно обосновывала взаимосвязь физического и нравственного, и утверждала, что научное изучение природы способно не только привести к вере в Бога, но и способствовать моральному совершенствованию человека [1, с. 151]. По убеждению же научных материалистов выходило так, что вера в существование единого управляющего центра, главенствующего принципа, души, Абсолюта, Бога «приводит к теократии, монархизму, иерархии, нетерпимости и преследованию иноверцев» [57, с. 66]. В этом отношении критика религии становилась критикой современного материалистам общественного устройства.

Критики материализма регулярно указывали на тот факт, что распространение его учения напрямую связано с социальным радикализмом. Генезис этой установки восходит к античной философии, которая утверждала, что атеизм представляет угрозу для социально-политического порядка, поскольку ставит под сомнение его моральные устои. Особо яркое подтверждение этой смычки материализма и социального радикализма критики материализма видели в событиях Великой французской революции [58, с. i]. Борьба за «науку» становилась борьбой за социальный порядок и благополучие [47, с. ii].

Научные материалисты последовательно отстаивали идею независимости знания от какого-либо внешнего контроля, утверждая, что единственным достойным контролем является сама природа. Тезис о недопустимости контроля подкреплялся убеждением в том, что природа способна к самоорганизации. В «Силе и материи» Бюхнер, критикуя идею

монотеизма, характерным образом рассуждал о природе как о республике [32, с. 67]. Ту же самую характеристику природы Бюхнер определил в отдельной брошюре «Бог и наука» [57, с. 51-52].

В этом отношении следовало ожидать, что научные материалисты будут ориентироваться на природу как образец для построения своих моделей общества. Изучение природы должно было натолкнуть их на мысли о том, как правильно должно быть построено человеческое общество. Действительно, особенно в случае с Фохтом, мы видим, что научные материалисты стремились снять различие между животным и человеком [55, с. 280-281]. В этом вопросе ему вторил Бюхнер, говоря о большом количестве «доказательств того, что между мышлением, желаниями и чувствами человека и животного существует очевидное сходство и, часто, лишь количественная разница» [61, с. xii].

Занимаясь популяризацией жизни животных, Фохт отмечал, что чрезвычайно важно демонстрировать социально-психологические аспекты этой жизни. Критикуя мысль о том, что животные – это всего лишь бездушные машины, считая ее разновидностью метафизического дуализма, Бюхнер с симпатией говорил о том, что Будда, в отличие от «западной философии», учил строить для животных больницы. Мир животных был миром человека, подчиняющимся, прежде всего, одним и тем же принципам и законам, в мире животных можно было найти свою политику, архитектуру, сельское хозяйство, военную тактику, язык и рабство [61, с. 49-51].

Немецкие материалисты в целом критически относились к идее насильственного изменения общественного строя. При этом по отношению к идее революции их идеи со временем менялись, смягчаясь от радикальных воззрений, вызванных революционной ситуацией 1840-х годов в Германском Союзе, к умеренным взглядам более позднего времени. Вряд ли могут быть сомнения в том, что все они были социалистами – то есть стремились к равному распределению средств, получаемых за счет одинакового по производительности труда. При этом они весьма критически относились к социал-демократической партии, коммунизму и Карлу Марксу, считая в принципе коммунистическую идею нереализуемой на практике.

Коммунизм не мог быть реализован, прежде всего, потому, что в его основе, по их мнению, лежала метафизическая и утопическая идея всеобщего равенства, которая прямо противоречила выводам естественных наук о неравенстве людей, начиная с биологического неравенства, и заканчивая нравственным уровнем их развития. В этом вопросе основу для своих рассуждений научные материалисты находили в различных областях естествознания. Молешотт доказывал, что диета влияет напрямую на поведение человека, его психическое

состояние, а последовательно культивируемая диета вырабатывает его характер. Будучи перенесенной на социальные страты, она способна определять политические и социальные предпочтения человека. Фохт свидетельствовал, что «в вопросе о развитии мозга особенную важность имеет отношение его массы и его веса к интеллигентности и творческой силе» [55, с. 91]. Путем подсчетов он выяснил, что мозг негра весит меньше мозга англичанина, и хотя Фохт был против рабства по этическим соображениям, именно в природе он находил объяснение тому факту, что белый человек так или иначе сумел покорить иные народы. Особенно важным для Фохта были рассуждения о том, что эволюция не была односторонним и единым процессом – различные виды развивались в разных местах параллельно, и в этой связи под влиянием условий внешней среды выработались их различные свойства. Более того, «первоначальные ячейки, послужившие исходными точками для развития организмов, имели весьма различные формы, различное внутреннее построение и различную способность развития» [62, с. 265]. В этой связи, рассуждая об особом расовом запахе негров, Фохт стоял на позиции, что человеческие расы представляют собой различные человеческие виды [55, с. 47].

Ссылаясь на сочинения Иосии Нотта (1804-1873) и Джорджа Глиддона (1809-1857), Бюхнер особо отмечал значение принципа наследования, замечая, что они «придерживаются того взгляда, что в основе культурно-исторического развития народов лежит не преследование известных целей, равно как и не сцепление внешних обстоятельств, а правильное наследование прирожденных инстинктов» [45, с. 125]. Помимо отсылок к современным биологическим теориям, научные материалисты в лице Бюхнера ссылались на Шопенгауэра, находя в нем предшественника современных естественнонаучных теорий [45, с. 101].

Описывая собственный проект социальных преобразований, Бюхнер писал, что «благодетельность подобного строя или примирение частных и общественных интересов можно уяснить себе лучше всего сравнением государственного организма с устройством животного или человеческого организма» [63, с. 53]. При переносе органической метафоры на человеческое общество мечта о равенстве почки и мозга была нереализуемой, в общей системе социального организма их функции не только различались, но и не были равнозначными. Таким образом, органическая метафора служила основой как для классового общества, в котором должно было согласно Бюхнеру всегда сохраняться различие в вознаграждении между капиталистом и рабочим, так и вытекающих из него социальных различий.

Собственно, из этой органической метафоры вытекало неприятие немецкими материалистами идеи монархии, поскольку в человеческом организме невозможно было обнаружить искомого суверена, в котором бы, как на троне, гнездилась метафизическая душа. Безусловно, органы выполняли различные и неравнозначные функции, однако, все они были необходимы для полноценного существования организма. Если бы душа сохранялась после смерти организма, это означало, что сам организм в человеческой истории мог бы рассматриваться только лишь как ее пассивный инструмент.

Естествознание, прежде всего учение Дарвина, по мнению научных материалистов, ясно продемонстрировало, что подлинная причина бедственного социального положения современного общества – это борьба за существование. В отличие от мира животных люди представляют собой социальные существа, что обуславливает специфику борьбы за существование в мире людей [63, с. 9].

Решающую роль в понимании будущего устройства общества немецкие материалисты связывали с достижениями современных им естественных наук [63, с. 19]. Поддерживая «государственный социализм» Бисмарка, в качестве рецепта Бюхнер предлагал национализацию земли, ограничение и отмену наследственного права, превращение государства в страховое общество по случаю смерти индивида, его болезни и т.п. Все эти меры легко соотносились у него с пониманием общества как особого рода социального организма.

Решение «социального вопроса» научные материалисты видели, в принципе, в просвещении людей и изменении их сознания, в отличие от диалектического материализма они не считали сознание социально обусловленным. Отсюда следовало, что преобразование общества возможно исключительно путем его реформирования на путях «модернизации мышления» [32, с. 214]. Декларируемый гуманизм естественно сочетался с расизмом – расы и их способности были обусловлены природой, но белый человек должен был проявлять гуманность по отношению к менее развитым человеческим видам, которые на тот момент находились под его технологическим, политическим и военным контролем. Поэтому для научных материалистов расизм не служил оправданием рабства. Предлагаемое ими новое общество апеллировало к старой этической идее, которую должны были воспринять все люди независимо от их социального положения [57, с. 67].

Саму идею революции научные материалисты в целом не отвергали, хотя и не считали ее действенным средством преобразования общества. Научных материалистов объединяла вера в то, что современное им общество, благодаря научным открытиям, находится на пороге нового этапа своего развития [42]. Подобный миллениаризм характерным для XIX столетия и



безотносительно специфического дискурса рассуждал о своего рода «третьем» этапе, в который готовилось вступить человечество [52, с.3].

Переходя к изложению специфики распространения идей «научного материализма» в России, надо отметить, что оно связывается с деятельностью т.н. «революционных демократов» – Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, М.А. Антоновича, Н.Г. Шелгунова, В.А. Зайцева и некоторых других. Взгляд о значительном влиянии немецких материалистов сформировался непосредственно в 1860-е годы, прежде всего, среди активных критиков деятельности шестидесятников (Н.Н. Страхов, М.Н. Катков и др.). Этот взгляд поддерживался советской историографией, начинающейся с В.И. Ленина, указывавшего на большое значение шестидесятников, прежде всего, Н.Г. Чернышевского для становления материалистической идеологии в России [41, с. 349-351; 64]. В этой связи в советской историографии сложилось представление о шестидесятниках как выразителях особой формы исторического материализма – «антропологического материализма» [65, с. 6] или «материализма революционной демократии» [66, с. 143].

Хотя естественнонаучный материализм шестидесятников критиковался за то, что ему не в полной мере удалось подняться на вершину диалектического материализма, о влиянии на их мышление немецкого «научного материализма», в связи с критикой Энгельса, говорилось мало, скорее подчеркивались отличия «антропологического материализма» Чернышевского от «вульгарного» материализма Фохта, Бюхнера и Молешотта [42]. Отождествление творчества шестидесятников с сочинениями немецких материалистов считалось, безусловно, некорректным, поскольку первые рассматривались как шаг на пути к учению подлинного научного материализма, в то время как вторые были вполне определенно обозначены как шаг назад, к механистическому материализму XVIII столетия. Редкие попытки оправдания обычно стремились всего лишь подчеркнуть их положительные стороны, связанные с апологией естественных наук и критикой теологии [67, с. 207]. Единственное исследование, посвященное влиянию «вульгарных материалистов» на отечественную философию появилось на самом излете советского периода [68]

Кроме того во внимание принимался тот факт, что шестидесятники были по определению Ленина «революционными демократами», в то время как немецкие научные материалисты выступали в целом против насильственного изменения власти и существующего строя. В диссертации Н.З. Юшманова, посвященной «вульгарному материализму» как особой форме исторического материализма и полемизирующего с различными исследователями того времени, прежде всего, К.С. Бакрадзе [69] довольно сухо было резюмировано: «широкого распространения они тут не имели. Ими увлекалась лишь

часть интеллигентов-нигилистов. Причиной сравнительно слабого распространения вульгарного материализма в России была солидная материалистическая традиция В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.Д. Добролюбова, Д.И. Писарева. Следует отметить, что все революционные демократы решительно выступили против этого опошленного вида материализма» [39, с. 25-26].

Включение шестидесятников в круг революционеров давалось не без труда, потому что, хотя все они так или иначе пострадали за свои убеждения, не все они прямо высказывались за необходимость вооруженной борьбы против существующего строя, а некоторые в принципе высказывались критически о Карле Марксе и его учении. Отдельной проблемой для советской историографии стал случай Д.И. Писарева, вокруг которого советская историография вела в конце 60-х годов споры, насколько его следует причислять к лагерю революционных демократов. В 1929 году появилась посвященная его творчеству монография [70], в которой оно характеризовалось, если воспользоваться словами более позднего автора, как «нисходящая линия в развитии материалистического учения» в России [65, с. 82]. Валерий Яковлевич Кирпотин утверждал прямое и негативное влияние на Писарева Фохта, Бюхнера и Мошотта, против чего в 1945 году выступил Лев Абрамович Плоткин (1905-1978), заявивший о том, что не следует преувеличивать подобное влияние [71, с. 221]. В более позднем исследовании Л.А. Плоткина 1962 года был проведен подробный разбор отношений Писарева к творчеству вульгарных материалистов и было выражено, по словам В.А. Цыбенко, противоположенное мнение, что «под их влиянием он отрицал диалектику, теорию, философию и приближался к субъективному идеализму Беркли» [72, с. 15].

Более того, согласно мнению советской историографии «вульгарный материализм» был распространен в основном среди нигилистов, которые «весьма сочувственно относились к естественно-научным и атеистическим теориям вульгарных материалистов» [39, с. 27]. Эта среда в качестве ориентира имела перед собой сочинения «вождя русских нигилистов» [65, с. 82] Д.И. Писарева, подготовившего рецензии на книги Фохта, Бюхнера и Мошотта. Нигилизм в советской историографии оценивался скорее отрицательно, как своего рода «болезнь» молодежи, однако, поскольку сочинения Писарева по признанию многих революционеров (в том числе Ленина) оказали на них сильное влияние, постольку оставалось всячески «разводить» Писарева и движение нигилистов, в свою очередь вульгаризирующих и утрирующих его идеи [73].

Наиболее взвешенный в советской историографии взгляд на проблему влияния творчества вульгарных материалистов на Писарева представлен в книге Н.В. Демидовой

(1966). Уделяя обсуждению этого вопроса достаточно места, она замечает, что «Писаревым как и многими другими в 60-е годы, немецкие естествоиспытатели воспринимались не только как первооткрыватели в области естественных наук и систематизаторы последних экспериментальных данных, но и как «апостолы революционной науки» [74, с. 122].

Достижения современной историографии связаны с деятельностью группы ученых из Российской академии наук, подготовивших и издавших с 2000 по 2013 полное собрание сочинений Д.И. Писарева. Научный редактор серии подвел современную черту под исследованием этого «самого важного» для советской историографии вопроса: «Писарев был убежден в сословно-корыстной сути любых осуществляемых государством реформ... Писарев не питал надежд на скорую крестьянскую революцию...Люди, которые владеют знаниями – прежде всего естественнонаучными – и готовы их практически использовать – и есть те, кто в далеком будущем осуществит идею социальной справедливости» [75, с. 6.]

Еще одной проблемой для советской историографии стало наследие М.А. Антоновича, которого прямо упрекали в том, что после окончания работы в журнале «Современник» и конфликта с Некрасовым, отказавшим ему в трудоустройстве, он отошел от активной публицистической борьбы. Антонович сосредоточился на переводах и, в целом, занимался пропагандой научных исследований и науки в целом, в итоге, даже поступив на государственную службу. Несмотря на имеющуюся в его сочинениях положительную оценку деятельности Маркса, под его редакцией выходили книги, в которых содержались прямые обвинения немецкого мыслителя в плагиате, злоупотреблении дедуктивным методом, софистике и т.п. [76, с. 55]. В конечном счете, и в случае Писарева, и в случае Антоновича, именно увлечение научной популяризацией, акцент на первичности изменения сознания перед революционным действием ставили основное препятствие на пути включения их в список однозначных борцов с царским режимом [66, с. 97, 233; 65, с. 124].

Дореволюционная историография, напротив, в лице критиков материализма, считала немецких материалистов предшественниками и вдохновителями «мальчишеского», по определению Н.Н. Страхова, материализма русских мыслителей [46, с. 4]. В дореволюционный период такую близость усматривали не только те, кого позднейшая историография отнесла к представителям идеалистического лагеря, но и такие как В.В. Битнер, разместивший в первом издании «Силы и материи» (1907) кроме портрета Бюхнера портреты Молешотта и Фохта как «представителей старого материализма, оказавших значительное влияние на наших шестидесятников» [32, с. 2]. Наконец, и те, когда советская историография считала в целом «белоземляниками» и «фальсификаторами истории»

(Лосский, Флоровский, Бердяев), также связывали шестидесятников с вульгарным материалистами [67].

Современная историография склонна рассматривать деятельность шестидесятников в целом как результат негативных процессов, связанных с запоздалой модернизацией России и автократическими препятствиями, мешавшими свободному развитию философии и общественной мысли. Во-первых, говорится о критическом отношении власти к философии, приведшем к закрытию на десятилетие 1850-1860 кафедр философии в России за исключением Дерптского университета [77, 78]. В этой связи шестидесятники оказываются своего рода «необразованным» ответом широкой публики на невнимание к развитию философии со стороны власти. Этот взгляд, стоит отметить, был характерен для дореволюционной критики материализма, в том числе, и церковной [46, с. 229]. Один из наиболее внимательных исследователей феномена 1860-х годов В.Ф. Пустарнаков, предложил определить деятельность шестидесятников как «русское просвещение» [79, с. 137-236]. Стоит отметить отдельно, что он не сомневается во влиянии «вульгарного материализма» на творчество Писарева, что сближает позицию современной историографии с историографией дореволюционной (например, в статье «Писарев» в Новой философской энциклопедии).

Во-вторых, существует устойчивое мнение, что в России философия развивалась, опять же в связи с условиями цензуры и давления власти, прежде всего, в формате литературной деятельности. Эта деятельность стремилась не столько к созданию целостных философских концепций, сколько к созданию «синтетического» мировоззрения, объединяющего политическую, социальную, экономическую и философскую мысль в единое целое [80], то, что можно обозначить как «общественная мысль» [81, с. 441]. В этой связи А.Ф. Лосев характеризовал философию России как «абсолютистскую», сближая ее с религией, а критическую статью – с проповедью [80, с. 119]. Характеризуя «вольную» философию, свободную от академических правил, В.Ф. Пустарнаков отмечал, что она «не разрабатывала философии в целом, не занималась такими специальными дисциплинами, как история философии, гносеология, логика, психология. «Вольная» философия не была поэтому ни в коей мере систематической наукой» [82, с. 7]. Шестидесятники, затрагивавшие в своих произведениях целый спектр актуальных вопросов своего времени, как нельзя лучше подходят под эту характеристику.

Существует, однако, мнение, согласно которому русская философская и шире общественная мысль была с самого начала XIX века ориентирована на «науку» как особую форму правильного познания окружающего мира [83]. Хотя подобный взгляд, очевидно,

представляет собой своего рода упрощение, все же, как минимум, с 1840-х годов мы видим возрастающий рост интереса к современным научным открытиям, выражающийся, в том числе, в постепенном распространении новых научных журналов, нацеленных на популяризацию научного знания. «Наука» во многом становится для шестидесятников убежищем и оружием против несправедливого с их точки зрения социально-политического и, шире, этического порядка. Понимание творческого наследия шестидесятников оказывается невозможным без анализа тех специфических для современной им науки тем, которые, по сути, лежали в основании их, как позднее было объявлено в советской историографии, материалистического взгляда на мир.

Рецепция идей немецких «научных материалистов» на отечественной почве приходится на начало 1860-х годов. Широкое распространение эти идеи получили, прежде всего, в студенческой среде [66, с. 53]. Студенты собирались небольшими группами, в которых занимались изучением и переводом текстов [58, с. ii]. Немецких материалистов нельзя назвать учителями отечественных шестидесятников, но их определенно можно назвать предшественниками. При этом позиции шестидесятников серьезно расходились по двум ключевым вопросам: возможности и перспективы русской крестьянской общины и отношение к философской традиции. Различия эти, как представляется, связаны, прежде всего, со степенью влияния немецких материалистов на шестидесятников. Наибольшее воздействие идеология немецкого «научного» материализма оказала на творчество Д. Писарева и М. Антоновича, поэтому для настоящего исследования сочинения именно этих двух мыслителей из всех шестидесятников представляют наибольший интерес.

Полемика между «Современником» и «Русским словом» в связи с различной рецепцией романа «Отцы и Дети» И.С. Тургенева общеизвестна. Безотносительно образа Базарова, которого защищал Писарев, а также художественных недостатков романа, о которых много писал Антонович, ранняя советская историография, до «переломных» работ, защищавших «революционного демократа» Писарева, была склонна рассматривать полемику внутри лагеря «революционных демократов» как спор, вытекающий из различий в понимании ими «науки» и «философии»: «На самом деле спор шел между представителями фейербахианского и вульгарного материализма. Политическая сущность спора — противопоставление двух путей прогресса, основанных или на революции или на культурничестве» (84, с. 566).

Действительно, пожалуй, наиболее серьезно различалось отношение авторов к проблеме «философии», прежде всего, к т.н. «отвлеченной» философии. Антонович, несмотря на его известную критику отвлеченного идеализма в статье «Два типа современных

философов», защищал ее от Писарева в статье «Промяхи» [84, с.432]. Писарев, в свою очередь, полностью отрицал традицию Канта как псевдознание и такое отношение к ней сформировалось еще до непосредственного знакомства с сочинениями немецкой идеалистической школы.

Уже во время написания своего университетского сочинения «Вильгельм Гумбольдт» Писарев, проводя сравнение философских систем Георга Гегеля и Вильгельма Гумбольдта, делал выбор не в пользу первого, подчеркивая значение опытного знания [85, с. 65]. Со временем эти рассуждения об опытном знании привели его к крайнему эмпиризму, отрицающему какое-либо значение философии как средства познания [85, с. 273].

В своей тотальной критике философии как псевдознания Писарев сильно расходился с немецкими материалистами. Безусловно, некоторые из них сводили ее функцию к анализу явлений в области чувственного опыта, однако, по большей части и, пожалуй, для наиболее «философичного» Бюхнера, она продолжала играть роль именно научной философии, мировоззренческого фундамента, к которому должны апеллировать исследования разных наук. В конечном счете, немецкие материалисты никогда не нападали на философию вообще, говоря лишь о «неправильной» философии, которую необходимо было оставить ради опытного постижения реальности. Для Писарева, как например и для Ткачева (смотри его статью «Философия и наука»), философия сама по себе была бранным словом и не имела никакого значения. В конечном счете, «наука» рассматривалась им как практика, освобожденная от какой-либо мировоззренческой компоненты [85, с. 178]. Философия оказывалась средством отвлечения человека от борьбы, чем-то вроде «чистого искусства», и «вина» Гегеля по мнению более умеренного Антоновича была в том, что он «не хотел разрушать и перестраивать действительность» [86, с. 103], после чего закончил обоготворением государства. В этой связи характерным образом Писарев высказывается о корифеях старшего и младшего поколения материалистов-шестидесятников: «Человек, имеющей склонность принимать чужие мысли на веру, никогда не сделается последователем Фейербаха и Бюхнера; по дороге к их учению он встретит великое множество школ и направлений, которые затянут его к себе именно потому, что они очень многое передают на веру» [66, с. 167].

При различном отношении к философии в целом, Писарев и Антонович сходились в критике отвлеченных понятий, в спектр которых входило огромное количество непроверяемых сущностей, о которых мы не могли ничего узнать посредством наблюдения и эксперимента. Наиболее характерно об этом высказался Писарев в статье «Прогресс в мире животных и растений» [87, с. 102]. Антонович в статье «Два типа современных философов»,

за публикацию которой цензор и редакторы получили строгий выговор, критикуя «Философский лексикон» профессора Киевского университета С.С. Гогоцкого (1813-1889), проводил мысль о том, что, в конечном счете, и «душа» - это «схоластическая фантазия», которую «выдают за философию и психологии». В этой связи очень характерно, что для Антоновича в его критике есть принципиальное различие между «старыми философами», ориентированными по его мнению на XVIII столетие, и философами новыми (Кант, Гегель), которых, по мнению «старых философов» как и «всякую зловредную философию произвел и породил папа» (86, с. 29). В отличие от Антоновича Писарев вообще не находил нужным полемизировать по этому вопросу: «мертвая доктрина Г. Новицкого и составителя «Философского лексикона» ни для никого не может быть опасна» (85, с. 274-275).

Отношение Писарева к отвлеченной философии, в конечном счете, указывает, что большинство критиков «материализма» Писарева било, по-видимому, мимо цели, потому что Писарев не понимал материю «метафизически», она не была для него категорией, предназначенной для описания устройства бытия. Материя для Писарева – это то, что дано нам непосредственно в чувственном опыте, и существует независимо от нашего сознания. Судя по всему «материи» как таковой не существует, но существуют ее разнообразные формы, о которых единственно и можно говорить. Подобное отношение к материи перекликается с его отношением к категориям, используемым зоологами для классификации животных [87, с. 10]. Поэтому классификация как операция нашего мышления всегда оказывается относительной, в то время как материя, образующая фактическое основание науки, остается неизменной.

Для Антоновича была ясна взаимосвязь между идеей Бога и идеей существования неведомой силы в химии и биологии, которой объяснялось единство функционирования процессов, протекающих в человеческом организме. Единство различных живых организмов некоторые религиозные исследователи объясняли наличием первоначального творческого плана, в то время как Дарвин уже объяснил это обстоятельство единством происхождения [86, с. 314]. Идея – план – не могла возникнуть раньше самих организмов, потому что, если бы она возникла, это бы прямо свидетельствовало о разумности природы. Но природа и тем паче эволюция не представлялась материалистам разумной сама по себе, в отрыве от человеческого сознания, которое делало эту природу разумной. Последнее не отрицало того факта, что природа существует сама по себе и независимо от нашего сознания, просто законы человеческого мышления и законы природы совпадали, что объяснялось природным происхождением человека, рассмотрением его именно как части природы. Совершенно ясно,

что такое понимание, восходящее к Фейербаху, прямо противопоставляло материалистов любым креационистским, теистическим и дуалистическим концепциям природы.

Особое значение в связи с постановкой вопроса о соотношении философии и науки для отечественных шестидесятников, как и для немецких материалистов, имела проблема существования среди исследователей как верующих людей, так и людей с альтернативными материализму философскими убеждениями. Антонович подчеркивал, что естествоиспытатель, выходя за пределы своей профессии, может быть «легковерным, слепым и предубежденным мыслителем в общефилософских воззрениях» [86, с. 313]. Так происходит именно потому, что, по мнению Антоновича, эти воззрения не соотносятся с реальными исследованиями этих ученых – ученые, в конечном счете, приходили к одним и тем же философским воззрениям, если только они правильно выводили свои общефилософские взгляды из реальных фактов. Например, Дарвин «вывел из своих теорий общефилософские результаты», что и обеспечило их убедительность.

Оба мыслителя стояли на позиции, что религия и наука, прежде всего, как различные идеологии, находятся в конфликте друг с другом, однако, в отличие от многих западных коллег они не могли говорить об этом совершенно открыто. В программной статье «Схоластика XIX века» Писарев пишет, что материализм и идеализм, в конечном счете, борются друг с другом и сменяют друг друга [85, с. 273]. Еще более ясно этот взгляд он выразил в рецензии на книгу Джона Уильяма Драпера (1811-1882), постулирующего универсальный конфликт между наукой и религией [87, с. 407]. Прибегая к характерной для этого времени метафоре войны и используя характерный для эпохи «эзопов язык», вместо религии Писарев использовал слово «теософия» [88, с. 54-55].

«История умственного развития Европы» (1862) Дж. Драпера служила для Писарева удобным средством для критики религии, так как в основе этой критики лежала критика католицизма, который было легко обвинять во всех смертных грехах, в то время как отдельные личности, противостоявшие в той или иной мере религиозному истеблишменту, – Григорий VII, Петр Абеляр, Арнольд Брешианский – объявлялись провозвестниками новой эпохи. Даже в этой статье, представляющей по своему содержанию чисто историческую публикацию, Писарев не преминул подчеркнуть значение социального измерения научных исследований (87, с. 374).

Последнее для характеристики Писаревым «науки» было принципиальным – она стояла выше партийности именно потому, что была объективной, о чем он писал в рецензии на «Физиологические письма» К. Фохта: «Естественные науки не то что история, совсем не то... в истории все дело в воззрении, в гуманной личности самого писателя, в естественных



науках все дело в факте» (85, с. 177). В отличие от естественных наук «История есть и всегда будет теоретическим оправданием известных практических убеждений, составившихся путем жизни и имеющих свое положительное значение в настоящем» (85, с. 178). В этом отношении история не могла быть какой-либо иной, но только презентистской историей, так или иначе оправдывающей того, кто ее пишет. Впоследствии советская историография будет упрекать Писарев именно в том, что, указывая на субъективизм исторической работы, он понимал его индивидуалистически, не осознавая его социальную природу.

Главным для Писарева в «науке» было ее практическое измерение, о чем он неоднократно писал, говоря о «практике» как необходимом условии востребованности науки обществом. В статье «Наша университетская наука», представляющей воспоминания Писарева о студенческих годах в университете, он пишет, что в науке существует огромное количество «филистеров», однако, они появляются именно из-за того, что обществом востребованы только первоклассные открытия, в то время как большинство ученых занято рутинным трудом. В этой связи Писарев рекомендует заниматься ремеслом, которое, в отличие от университетского образования, всегда будет приносить пользу, а значит, будет обществом востребовано (89, с. 44).

Писарев прекрасно знал, что наука в Россию была привнесена с Запада, и в этой связи, несмотря на известные достижения многочисленных русских ученых начиная с М.В. Ломоносова, она с необходимостью должна быть поддержана государством. Именно по этой причине в программной статье «Реалисты» он специально сделал акцент на необходимости активной научной популяризации, главной целью которой должно было стать обретение наукой значимости в умах широкого круга населения, для того, чтобы сделать ее независимой от влияния государства (87, с. 294).

Писарев и Антонович прямо утверждали науку как общественный проект, который должен быть избавлен от элитарных характеристик (85, с. 277). Более того, характерную причину упадка науки Писарев усматривал в делении знания на «экзотерическую» и «эзотерическую» части (87, с. 367). Наука, образно говоря, должна была соединиться с народом как в его практической деятельности (использование машин), так и теоретически (освоение материалистического взгляда на мир). В конечном счете, наука приобретает у Писарева характер «панацеи», способной, в конечном счете, избавить общество от всех социальных бед (87, с. 337).

Влияние научных материалистов на творчество Писарева и Антоновича проявлялось различным образом, но прежде всего, оно связано с их стремлением редуцировать социальные процессы к процессам физиологическим. Во многом такое внимание к немецким

материалистам можно объяснить текущим моментом – популярные сочинения физиологов Молешотта, Фохта, Бюхнера, Льюиса высоко ценились читающей публикой, так что за русскими изданиями их трудов немедленно следовали вереницы рецензий. Высокая оценка их трудов доходила у Писарева до того, что он сравнивал их сочинения с сочинениями отцов-основателей научного метода (90, С. 184-185).

В одном месте Писарев прямо повторяет идею Молешотта о том, что питание определяется характер, настроение и поведение человеческих сообществ, таким образом, изменение питания может рассматриваться как средство управления социальными процессами. Писарев как и Шелгунов не видели принципиального различия между органическими и неорганическими явлениями – установка в принципе, характерная для тогдашней физиологии, апеллировавшей к явлению развития в неорганическом мире на примере роста кристаллов. В этом отношении Писарев отстаивал принцип единства природы, в котором человек занимал не самое значительное, а всего лишь естественное место, отличаясь от иных животных лишь степенью развития.

Особенно ярко отношение к физиологии как материальному основанию человеческого существования проявилось в отношении шестидесятников к деятельности Ивана Михайловича Сеченова (1829-1905). Книга вызвала естественную реакцию со стороны правой и левой общественной мысли, о чем Антонович писал в 1865 году в статье «Лжереалисты». О том, что эта оценка деятельности Сеченова сохранилась у него до конца жизни свидетельствует поздняя статья 1911 года «Письмо в редакцию» (91, с. 252).

Помимо такой редукции социального как целого к физиологическому и даже к физическому, Писарев полагал, что развитие социальных отношений зависит от развития человеческой сознательности, в то время как последняя прямо связана с уровнем развития науки в конкретно взятом обществе. Когда все люди станут в той или иной мере учеными, то есть обретут правильное понимание устройства природы, будут решены и социальные вопросы современности [66, с. 228-229]. Такие утверждения позволяли советской историографии относить Писарева к социальным утопистам наподобие Сен-Симона, Фурье и Оуэна. При этом у Писарева можно найти высказывания, подчеркивающие значение изменения действительности для будущего социального преобразования (90, с. 172).

Характеризуя жизнь современного ему общества, Писарев опирался на органическую метафору, сравнивая в статье «Прогресс в мире животных и растений» в духе Бюхнера жизнь общества с жизнью муравьев [87, с. 120]. При этом Писарев в отличие, например, от Дрэпера отказывался от полной экстраполяции физиологии на историю: «историческое развитие по мнению Дрэпера имеет свои внутренние законы, и эти законы аналогичны законами

физиологического развития человеческого организма от рождения до смерти» (87, с. 572). По мнению Писарева говорить о биологическом предопределении отдельных наций, значит, упрощать отношения между объектом и окружающей его средой, которая способна как подтолкнуть нацию к дальнейшему развитию, так и разрушить ее.

Еще более конкретно сравнивал общество с организмом Антонович [92, с. xxvii]. Антонович стремился подчеркнуть, что организм как особого рода организованная материя получает свои силы из окружающей его среды, что только дополнительно раскрывает его как часть природы. Центральным принципом для него был физический принцип сохранения и неуничтожаемости сил в природе [86, с.234-235].

По отношению к теории эволюции Писарев был согласен с Дарвиным в том, что в природе не существует резких биологических скачков, а развитие происходит исключительно эволюционным путем. По сути, этот эволюционистский тезис служил критике революционного действия, которое оказывалось преждевременной попыткой преобразования природы, еще не созревшей для установления новой социальной реальности. Пытаясь оправдать это обстоятельство, советская историография вполне правильно подмечала, что критика идеи скачков в развитии чего-либо у Писарева – это критика идеи чуда, связанное с преодолением Лайелем идеи катастрофизма в геологии; критика, основанная на последовательном отстаивании принципа детерминизма в природе [65, с. 115]. Однако вряд ли поздняя советская историография смогла бы оправдать известный пассаж, в котором прямо утверждалась природная детерминированность социальных отношений (87, с. 340). Хотя советская историография стремилась привязать Писарева к революционному движению, однако, было бы точнее сказать, что он олицетворял идеологию действия, которая, в конечном счете, сводилась к «малым делам» и исчерпывающе была сформулирована Добролюбовым: «Фраза потеряла значение, явилась в самом обществе потребность настоящего дела» [65, с. 58-59].

## 2 «Наука» как средство создания новой религии как основы нового социального порядка (по материалам сочинений представителей религиозного социализма)

«Длинный» XIX век – охватывающий и конец предыдущего и начало следующего – был периодом глубоких трансформаций европейских обществ и культур, подготовивших все последующие крупные исторические повороты и катаклизмы. Российская империя находилась, безусловно, в русле этих европейских трансформаций, создавших почву революционных взрывов 1905-1920 гг., даже если верно то, что российская рецепция была во многом особенной, в значительной степени более «порывистой» и радикальной.

Среди главных тенденций длинного XIX в., о которых идет речь, следует назвать, прежде всего, доминирующую культуру модернизации и связанную с ней идеологию прогрессизма. Эти явления были всеохватывающими, отражаясь в постоянном социально-экономическом динамизме, быстрой общественной перестройке, включающей параллельные тенденции эмансипации и рационального дисциплинирования. Перемены отразились в смене базовых культурных кодов. Новые культурные коды включали сочетание рационалистической и эмпирической основ в производстве знания; акцент на субъективной аутентичности; акцент на естественных основах человеческого бытия, включая доминирование естественного права (в узко-юридическом и широком смысле); повышенную открытость к изменению; консолидацию рационального политического контроля внутри территорий nation-state; быстрое вовлечение в общественные процессы *агентности* все более и более широких общественных слоев, и другие [93].

Важными следствиями действия этих глубинных культурных энергий было увлечение социальным проектированием, которое, в сочетании с другими факторами, привело к мощной волне политического активизма. Этот последний получил свои категориальные рамки под воздействием сильнейшего импульса Французской революции, отзвуки которого прокатились по всему столетию и стали, в конце концов, предвестием череды революций начала XX в, включая Русскую революцию. Революция воспринималась – по крайней мере, наиболее активными группами – как прорыв социальных и политических «плотин», стоящих на пути естественного движения к триумфу естественного и разумного состояния. Доминирующей идеологией социального проектирования стал социализм – зонтичное понятие, включающее много различных конкретных вариаций и широкий спектр отношения к методам, в частности, к праву на насилие, как противовес «легитимному насилию» государства.

Секуляризация была частью доминирующих тенденций XIX века. В данном случае она понимается нами как один из фундаментальных процессов смены культурных кодов. Политическое, общественное и культурное пространство Европы, под воздействием просветительской доминанты, высвобождалось из-под влияния христианских институтов и норм; происходила приватизация христианского благочестия, тогда как публичная сфера строилась на светских основаниях. Религиозные акторы могли реагировать по-разному – либо сопротивляясь модернизации с консервативных позиций, либо предлагая программы религиозного обновления, созвучные по своим принципам и направленности с прогрессистскими культурными кодами. Это последнее явление крайне важно: речь идет о рационализации христианства, его «расколдовывании»; смещении его доктринальных акцентов с «трансцендентного и метафизического» на «имманентное и природное»; также о сдвиге в направлении от обрядовости к морализму, к упрощению практик; наконец, к поиску христианством социальной релевантности своих идеалов.

На пересечении всех этих глубоких сдвигов в европейской культуре появляются различные сочетания идеологического прогрессизма и обновленной религиозности.\* Секуляризация в этом смысле не была линейным процессом. В одних случаях она приводила к конфликту между светскими и религиозными нормами, но, в других – к их неожиданным совпадениям и сочетаниям. Например, классический немецкий философский синтез конца XVIII – начала XIX вв. объединил картезианскую рационалистическую традицию с пиелистской редакцией христианства «в пределах разума». Огюст Конт в первой половине XIX в. провозгласил новую «религию Человечества», сочетавшую позитивистский эмпиризм и ожидание идеального общества – своего рода светскую теорию спасения. Это сочетание религиозных и современных/секулярных элементов очевидно и в структуре столь разных традиций, как теории «естественных законов» Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо; «христианский социализм» А. Сен-Симона и его последователей; движение Social Gospel в Америке; либеральный протестантизм А. фон Гарнака и других; католический модернизм рубежа XIX и XX вв. Можно сказать, с некоторым риском, что критические радикальные политические теории XIX века, включая марксизм и анархизм, как, впрочем, и вся прогрессистская парадигма, унаследовали – или воспроизвели в силу сходного, ориентированного на «светлое будущее» психологического склада и телеологических установок - некий эсхатологический

---

\* Мы говорим здесь, разумеется, прежде всего о разных направлениях христианства, которые были по-разному вовлечены в модернизацию; однако сходные процессы, отчасти под влиянием христианства и под воздействием системы европейского колониального господства, происходили и в других религиозных традициях – в европейском иудаизме после Хаскалы, и в колониях - в реформистских движениях в исламе, буддизме, индуизме.

вектор христианской догматики, переформатировав его в научных категориях: они провозглашали идеалы «субъективного и объективного» совершенствования, установление идеального порядка в результате более или менее радикальных преобразований, в некоторых случаях допускавших и даже предполагающих апокалиптические методы «благотворного разрушения».

Спектр новых европейских идей в полной мере был распространен в России; причем в течение XIX века – особенно, по-видимому, с середины века в результате европейских революций, а также в силу быстрого расширения публичной сферы – эти идеи из элитарных протестных салонов быстро распространились на довольно широкие слои грамотного «разночинного» населения. Важными каналами распространения этих идей были складывавшаяся политическая эмиграция, университеты и пресса. Часть русской интеллектуальной элиты (интеллигенции) восприняли полностью - и иногда в радикальной форме - научный материализм (см. Раздел I); однако, пожалуй, в большинстве случаев русское прогрессистское мышление, в поисках социального идеала, стремилось включить элементы новой редакции христианской религиозности.

В России прекрасно были известны труды Сен-Симона и Конта, а также двух других влиятельных французов – основателя «христианского социализма», автора «Слов верующего», порвавшего с Римом католического аббата Фелисите Робера де Ламенне (1782-1854) и экономиста Пьера-Жозефа Прудона (1809-1865), строившего почти-христианские идеалы общества, основанного на полном равенстве и запрете собственности. Сближение христианства и социализма, при котором оба учения подвергались переосмыслению, было весьма распространенным явлением, приводившим к складыванию двух пересекающихся, но все же различных векторов – «христианского социализма» и «социального христианства». Их различие зависело от акцентов: например, элементы социального христианства можно обнаружить у Н. Гоголя и Ф. Достоевского [94]. Суть сближения, в любом случае, состояла в социальном переосмыслении христианства или христианской интерпретации идеального социального проекта; при этом чисто секулярный социализм отвергался как неприемлемый: как писал Достоевский, “[Н]е в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!” [95, с. 19].

Христианская версия социализма состояла в акценте на преображении человека в соответствии с идеалами братства раннего христианства, а также на меняющемся образе Иисуса – не только его «очеловечивании» в новой влиятельной интерпретации таких современных авторов как Давид Рихард Штраус или Эрнст Ренан, но и в презентации Иисуса

как радикального проповедника равенства и защитника угнетенных. Христианские мотивы самопожертвования ради угнетенных открыто или подспудно присутствовали в народническом движении 1870-х гг.: Николай Михайловский и Петр Лавров могли называть себя «истинными христианами», и все народники разделяли веру в *моральный* детерминизм истории [96, с. 435]. Огромное влияние имел евангелический христоцентризм и социальный анархизм Льва Толстого, воплощавший в себе ту же тенденцию к моральному и эгалитарному прочтению христианства.

На воображаемой карте российской культуры второй половины XIX века эти интеллигентские и протестные поиски социального идеала на пересечении морального («расколдованного») христианства и рационального позитивизма можно противопоставить другим культурным сегментам – быстро набиравшему силу радикальному материалистическому прогрессизму, особенно в его марксистской редакции; умеренно-рациональной аристократически-бюрократической культуре правящей элиты; охранительно-консервативной около-церковной среде. Реформы 1860-х гг., на которые пошла правящая элита, послужили катализатором эйфории надежд и популистских проектов, но в то же время – и более глубокого раскола, который еще более резко обозначился после убийства Александра II в 1881 г. и быстрого сворачивания темпа реформ.

Конец XIX – начало XX вв. в России было временем быстрого экономического роста, ускоренного складывания гражданского общества и публичной сферы (в значительной мере в силу бурного роста прессы) и разнообразной творческой активности (так называемый «Серебряный век») под влиянием европейской культуры *fin-de-siècle*. Некоторый кризис, ощущаемый в «поколении материалистов», привел к появлению интереса к религии среди интеллигенции – тому, что получило устоявшееся название «религиозные искания». Однако этот интерес к религии не был облечен в консервативно-церковные формы, воплощенные в религиозной политике обер-прокурора К. Победоносцева и его преемников, а скорее в формы так называемого «нового религиозного сознания», приверженность которому отнюдь не сочеталась с поддержкой правящего имперского режима и предполагала поиск некоего нового типа «христианской общественности». Как и в предыдущих поколениях интеллигентов, принадлежность к христианству мыслилась в категориях активной социальной вовлеченности, как источник социальных преобразований, в значительной степени, предполагавшей активное политическое действие.

«Новое религиозное сознание» во многом обязано работам и личности Владимира Соловьева, противопоставившего социалистическим и марксистским проектам тотальную идеалистическую идею «всеединства», также с сильным преобразовательным и

эсхатологическим импульсом, в сочетании с принципом синтеза веры и знания, религии и науки [96, с. 466]. Сторонники «нового религиозного сознания» подхватили соловьевский преобразовательный эсхатологический пафос. Среди них можно было различить, по крайней мере, два под-направления, которые обозначились со временем. Некоторые из «неохристиан» (бывшие марксисты Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк и др.) стремились соединить «новое религиозное сознание» с не-ортодоксальным социализмом (чего не допускал Соловьев); Бердяев писал в 1907 г.: «Социализм стремится к тому же, к чему стремятся все религии: к освобождению человечества от гнета природы, от необходимости, от страданий» [97, с. 70]. В годы Первой революции Сергей Булгаков, Владимир Эрн и Валентин Свенцицкий создали «Союз христианской политики» (или «Союз христианских партий»), целью которой было практическое соединение обновленного христианства с политической повесткой социалистического типа [98, с. 5]. При этом они же безусловно размежевались с «народопоклонством» и «человекобожеством» старого социализма и ортодоксального марксизма, от которых постепенно отходили [99].

Сторонников «нового религиозного сознания» другого типа (прежде всего Д. Мережковского и его круг) можно отнести к так называемым «богоискателям» (к которым, впрочем, на определенном этапе можно было причислить и упомянутых выше бывших марксистов). Богоискатели не отказывались от соловьевского эсхатологизма и рассматривали революцию как возможное и даже желаемое радикальное мистическое обновление, как религиозный катарсис. Богоискатели стремились наладить диалог с Православной церковью, стараясь преодолеть ее доминирующий консерватизм: в частности, благодаря усилиям Д. Мережковского, З. Гиппиус, В. Розанова, В. Тернавцева, Д. Filosofova и других, и при поддержке К. Победоносцева и петербургского митрополита Антония (Вадковского), в 1901-1903 гг. были проведены 22 сеанса «Философско-религиозных собраний» под председательством ректора Духовной Академии Сергея Страгородского. Хотя эти собрания имели большое интеллектуальное влияние, диалог с Церковью довольно быстро прервался.

В то же время внутри самой Церкви в самом начале XX в. возникло движение «Братство ревнителей церковного обновления», или «Группа 32-х», окончательно сложившееся уже в годы Первой революции (1905-6). «Группа 32-х» призывала к освобождению Церкви от государственного подчинения, к восстановлению принципов соборности как в Церкви так и в обществе в целом, к признанию значения современной науки и культуры как части Божьего замысла, к преобразованию общества на основании ценностей «свободного и подлинно экуменического» христианства [100, с. 433-4]. После Первой революции, впрочем, это движение постепенно ослабевало, однако многие его идеи,



пересекавшиеся с демократическими и умеренными социалистическими проектами, вновь стали актуальны и заметны с началом Революции 1917 г. Общее настроение среди той части общества, которое так или иначе искало «религиозные ответы» на общественные изменения и конфликты – и в интеллигентской среде, и отчасти (в значительно меньшей степени) в церковной – было таково, что проблемы общественных преобразований неизбежно выдвигались на первый план.\*

Еще одним влиятельным интеллектуальным феноменом рубежа веков, в значительной степени определившим господствующие фреймы российских культурных споров, стала философия «эмпирического критицизма» («эмпириокритицизма»), созданная германо-швейцарцем Рихардом Авенариусом и австрийцем Эрнстом Махом [83]. Это учение, претендовавшее на провозглашение нового (или второго) позитивизма, было направлено против «вульгарного материализма», но и против идеалистической метафизики. Его акцент на единственной достоверности ощущений, снимающий субъект-объектную оппозицию, а также принцип «экономии мышления», обосновывающий теоретический и онтологический релятивизм, – также создавали почву для отказа от жестко материалистических и рационалистических установок. Эмпириокритицизм оказал влияние и на русские ученые круги, и на русских марксистов. Последние, опираясь на популярные идеи Маха и будучи захвачены общей волной «религиозных исканий» – как до, так и, особенно после Первой революции – возобновили популярные ранее в Европе попытки соединения социализма (в его марксистской форме) с «новой религией», опять же в духе «религии человечества» О. Конта, но теперь уже с прямым отождествлением милленаристской перспективы с политической борьбой и спасительной миссией пролетариата. Так сложилось движение «богостроителей», наиболее яркими представителями которого стали Анатолий Луначарский, Владимир Базаров (Руднев), Максим Горький и в некоторой степени Александр Богданов.

«Богостроители» – более конкретная и легко локализуемая категория, тогда как «богоискатели» – достаточно широкая и размытая категория, в которой, как мы видели, можно различить как минимум два иногда пересекающихся под-направления (бывшие философы-марксисты и круг Мережковского). «Богостроители» были частью социал-демократического движения, ставившего конкретные революционные задачи, относящиеся к

---

\* Это не значит, что все образованное русское общество было захвачено пафосом социального проектирования. Кроме консервативной церковной и околоцерковной среды, которая этот пафос не могла разделять, следует также указать на значительный слой городской публики, которая была увлечена всевозможными оккультными учениями, как правило, не связанными с социальным воображением и тем более социальным активизмом; значительный слой творческой интеллигенции рубежа веков, с типичными для нее культом чувственности и социальным эскапизмом.

«новой религии» прагматически и в коллективных категориях; «богоискатели» стремились не столько к изобретению новой «религии социализма», сколько к обновлению христианства (ср. «Третий завет» Мережковского) и соответственному обновлению общества, при этом отвергая научный позитивизм и материализм и делая гораздо больший акцент на индивидуальный мистический поиск; в своей социальной повестке они были гораздо ближе к либералам (и близки партиям кадетов и октябристов, возникшим в годы Первой революции).

Первоначально религиозный вопрос не играл принципиальной роли во внутривнутрипартийной борьбе, став актуальным в связи с расколом в движении большевиков по политическому вопросу. Отзовисты (прежде всего, А.А. Богданов) считали, что большевики, принимая во внимание жестокость власти в отношении оппозиции, не должны принимать участие в деятельности II Государственной Думы. Противоположенную позицию – за сотрудничество с действующей властью – занимал В.И. Ленин: «чем сильнее механическая сила реакции и чем более ослаблена связь с массами, тем больше выдвигается на очередь задача подготовки сознания масс (а не задача прямого действия), тем больше выдвигается на очередь использование созданных старой властью путей пропаганды и агитации (а не непосредственный натиск масс против самой этой старой власти). [101, с. 6-7]. После того как отзовисты создали фракционную школу на Капри, на расширенном совещании газеты «Пролетарий» их деятельность была осуждена [102]. Религиозный вопрос стал одним из важных поводов к политическому размежеванию между «ортодоксальными» и «религиозными» социалистами: если первые считали, что коммунистическая партия должна бороться с религией как с явлением, вторые собирались на этом явлении основать новую социалистическую общность.

Тренд на сближение социализма и религии, связанный с переосмыслением ортодоксальной точки зрения на будущее религии, характерен для социал-демократического движения того времени. Луначарский отмечает значение переведенных на русский язык трудов Фридриха Штамппфера и Эмиля Вандервельде «Социал-демократия и религия» (1907), Вандервельде «Социалистические этюды» (1906), Антона Паннекука «Социализм и религия» (1906) и других, в которых «религия» по сути выводилась за пределы социальной детерминации, и превращалась в свойство человеческого мышления. Такое широкое понимание «религии» предполагало, например, что «религией» следует считать любую идеологию, претендующую на окончательный характер, или такую идеологию, которая содержала в себе непознаваемый элемент, или такую, в которой была апелляция к «тайне», как источнику знания [103].

Отечественное богостроительство неразрывно было связано с популярной среди богостроителей философией второго позитивизма. В этой философии ортодоксальные марксисты видели утверждение идеи относительности знания, невозможности вывода из «фактов» объективных законов, учение о том, что всякая истина является, в конечном счете, результатом соглашения между индивидами и не имеет принудительного характера. Утверждая подобные гносеологические аксиомы, легко было прийти к выводу, что с исторической точки зрения в какой-то момент времени для сознания людей «истиной» являлись мифология и религия, а поскольку они им являлись, постольку и были на самом деле истиной. Такой взгляд подрывал научный авторитет, поскольку делал науку в лучшем случае лишь самым удобным средством познания, не претендующим на истину в последней инстанции. По мнению Ленина «изгнание законов из науки есть на деле лишь протаскивание законов религии» [104, с. 30], а отрицание эпистемологического превосходства науки ведет к ее разрушению.

Важным предметом внутримарксистской полемики было учение о материи, которое богостроители пытались переосмыслить именно в контексте философии второго позитивизма, стремившегося освободить философию от всех метафизических утверждений. По выражению Базарова «Святая материя» давно была предметом критики со стороны идеалистов, поэтому совершенно необходимо понимать ее не онтологически, что было бы возвращением к материализму XVIII века, а в лучшем случае методологически – как научную гипотезу, не претендующую на утверждение о реальном устройстве бытия. В конечном счете, для позитивистов ортодоксальные материалисты, постулирующие сущности, выходящие за границы чувственного опыта, были верующими людьми, их отношение к проблеме материи прямо определялось Базаровым как разновидность «религиозной веры», а «плехановский материализм» – разновидностью мистицизма [105, с. 13, 14]. Утверждение реальности материи, по мнению Луначарского, было прямой попыткой остановить исторический процесс развития научного знания – указанием на его абсолютный характер, с которым богостроители активно боролись именно как с религиозным пережитком. В этом отношении они с легкостью подвергали ревизии сочинения «пророков абсолютной истины» Маркса и Энгельса [106, с. 160], поскольку последние рассматривались ими не как вершина, но всего лишь как ступень в развитии философии марксизма – они мыслили себя как представители новой ступени, сумевшие выйти за пределы наивного понимания науки и научной деятельности, характерной для второй половины XIX столетия.

«Ортодоксальные» марксисты, напротив, считали, что именно богостроители возвращают значение религии, прежде всего, в связи с обозначенным Плехановым

«евангелием от Анатолия» [107, с. 13]. Основное острие критики ортодоксального марксизма было направлено, в конечном счете, против придания религии социальной значимости. Религия на текущем этапе развития производственных отношений трактовалась ими исключительно как консервативная сила, и не она, а, в конечном счете экономическая потребность, должна была толкать людей к объединению и социальной революции: богостроители «использовали фейербаховское толкование религии, его этимологический подход к слову «религия» и выступили с утверждением, что религия – это духовная связь людей в обществе» [108, с. 23]. В этом отношении в поздней советской историографии проводилось сближение позиции богостроителей и позиции Эмиля Дюркгейма, в подтверждение которой приводились цитаты М. Горького: «Бог есть комплекс тех выработанных племенем, нацией, человечеством идей, которые будят и организуют социальные чувства, имея целью связать личность с обществом, обуздать зоологический индивидуализм» [109, с. 13]. Такая позиция легко оказывалась уязвимой, так как должна была, с точки зрения ортодоксального марксизма, закончить обоготворением мышления и, как следствие, привести к идеализму, прямо сомневающемуся в необходимости исследования окружающего человека мира: «божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга» [104, с. 30]. Идеализм же, по определению Ленина, это не более чем «дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного познания (диалектического) человека» [104, с. 21].

В советской историографии проблематика богостроительства часто увязывалась с проблематикой богоискательства, поскольку, согласно В.И. Ленину, первое отличается от второго не больше, «чем желтый черт отличается от черта синего». При этом сами богостроители критиковали богоискателей, выпустив против них и, как они считали, их союзников по мистицизму (среди мистиков в одном ряду упоминаются Н. Минский, Д. Иванов, Г. Чулков, Н. Лосский, Н. Бердяев, Д. Мережковский, Д. Филосовов) сборник критических статей [110, с. 93]. Обращение экс-марксистов к религии богостроители трактовали как следствие разочарование в результатах революции 1905 года, поскольку по мнению богоискателей она показала преждевременность социальных преобразований и невозможность их реализации насильственным путем. С точки же зрения ортодоксальных марксистов и движение богоискателей, и более опасное, остающееся в пределах марксизма движение богостроителей, были проявлением реакции, отозвавшейся в интеллигенции умственным брожением, духовным самоуглублением и связанном с ним мистицизмом, восхвалением интуиции и других иррациональных способов познания мира. В своей критической статье «О так называемых религиозных исканиях в России» Плеханов

утверждал, что «религиозные настроения у мелкобуржуазной интеллигенции в период реакции были связаны с разочарованием в революции. Луначарский, по Плеханову, шьет душегрейку новейшего уныния» [104, с. 49].

Несмотря на критическое замечание Ленина, подчеркнувшего сходство между богостроителями и богоискателями, поздняя советская историография проводила между ними различие по социальным, политическим и религиозным критериям, при этом, однако, оставаясь в русле «ленинской парадигмы» [111, с. 113]. В конечном счете, богоискатели стремились синтезировать христианство и социализм, привлекая старую идею христианского миллениаризма (например, концепция «религиозной революции» Д. Мережковского), в то время как богостроители намеревались построить новую религию.

«Наука» понималась богостроителями, прежде всего, как проверяемая на практике деятельность по утверждению гипотез об устройстве явлений. Богостроители критиковали метафизику как разновидность религии, придающей реальность понятиям, существующим исключительно в мышлении индивида. Такие понятия «не расширяют сферу человеческой власти над природой и обществом, но фиксируют ее на ступени уже достигнутой и превзойденной познанием» [112, с.2]. Их основной сборник «Очерки по философии марксизма» (1908) был направлен против «принципиальных противников научной методологии», апеллирующих от «обанкротившегося» разума к иным, не разумным или – что то же – сверхразумным методам воздействия на природу и общество» [112, с. 2]. В этой связи, как было указано выше, богостроители с особым рвением критиковали понятие «материя» как онтологическое понятие. Луначарский сочувственно цитировал основателя движения неовитализма Ганса Дриша: «Догма материализма едва ли не опаснее для развития науки, чем догма церковная, потому что она утверждает, что она сама есть наука» [112, с. 145].

Богостроители прямо утверждали религиозную природу революционного действия, откуда можно было вывести, что все перевороты, в том числе и перевороты в науке, происходят не только благодаря интеллектуальным усилиям, но благодаря интуитивным решениям, возникающим в процессе систематического труда над разрешением научной проблемы. Луначарский был убежден, что «коммунистический дух первоначального, народного христианства не подлежит сомнению... Всякая идеология, искренно отражающая настроение угнетенных масс, не может не быть в своей глубине революционной» [113, с. 139]. Выделяемые Луначарским два лица христианства – «блаженное» и «апокалиптическое» – указывали, что в христианстве, прежде всего, в тексте «Апокалипсиса», имелся революционный потенциал, раскрывавший себя в разных учениях средневекового

христианского миллениаризма. Вечное евангелие приобретало особую ценность именно в свете пропагандируемого богостроителями тотального историзма, так как в нем, по их мнению, открыто «провозглашалось новое движение вперед, что мир не признавался законченным» [113, с. 150].

Признавая положительную роль христианского священного текста в пропаганде революционного действия, богостроители критически относились к попыткам социальных преобразований на основе христианской идеологии. По их мнению, христианский миллениаризм пытался обрести социальную справедливость недостижимыми средствами: «справедливость восторжествовавшая прежде времени, это смерть надежды на истинную справедливость; справедливость всеобщей нищеты и убожество во Христе есть смерть и справедливость всеобщего богатства и мудрости в истинном святом Духе, к которой идет человечество» [113, с. 154]. Основной упрек заключался не только в том, что революция должна была закончиться всеобщим умиротворением в наступившем царстве Бога, но в том, что христианская идеология предлагала иллюзорные субъективные решения реальной социальной проблемы, которая могла быть разрешена только при помощи практического изменения материальных условий существования человека. Требование тотальной справедливости, зависящее от уровня развития производительных сил и, шире, научных знаний, реализовано быть не могло и приводило к отрицанию значения материальной составляющей: «Апокалипсис, Дольчино, Мюнцер! Революция абсолютного, революция мечтателей самая страшная из всех по своей жестокости и самая бесполезная» [113, с. 165]. Христианский миллениаризм представлял собой не более чем еще одну утопию, осуществление которой было обречено на бесплодность.

Луначарский предложил рассматривать религию как способ разрешения антагонизма человеческих интересов и природной необходимости: «Это такое мышление о мире и такое чувство его, при котором законы жизни (тенденции человека) и законы природы оказываются (или кажутся) примиренными. Всякое новое относительное равновесие между трудящимся человечеством и природой несет с собою новую форму религии» [113, с. 213]. Развитие науки, как средства овладения природой, приводило систему с каждым новым революционным скачком в новое состояние, в котором снова появлялась религия как стабилизирующая сила. Поэтому, сохраняя различие между наукой и религией, Луначарский считал возможным снять противопоставление философии и религии: «...марксизм, как философия, является новой, последней, глубоко критической, очистительной и вместе синтетической религиозной системой» [113, с.213].

Во введении к двухтомнику «Социализм и религия» Луначарский пишет о своих прошлых планах написать полноценную историю религии, которым не суждено было сбыться. Сохраняя верность принципу историзма и классическому нарративу о постепенном освобождении науки от религии, он рассматривал философию и религию как разновидности своего рода «примитивной» науки: «цепь религиозно-философских систем представляет из себя постепенное очищение человеческой религии от элементов мистических и метафизических» [113, с. 214]. Поэтому в то время как «мистические религии суть фетишистические отражения экономической системы – философия Маркса есть сознавшая себя религия» [113, с. 215]. Луначарский несколько раз повторяет свое определение научного социализма как религии: «Что же значит иметь религию? Это значит уметь мыслить и чувствовать мир таким образом, чтобы противоречия законов жизни и законов природы разрешались для нас. Научный социализм разрешает эти противоречия, выставляя идеи победы жизни, покорения стихии разумом путем познания и труда, науки и техники» [103, с. 41-42]. Богостроители считали, что строгое разведение двух сфер человеческой деятельности – экономики и религии – не позволяет до конца понять идею Маркса о том, что в основании любых религий лежит экономическая потребность: «они (*религии* – прим. РВС) трактуют вопросы справедливости и счастья, регресса и прогресса, а это все, в конце концов, экономические термины. Смысл справедливости целиком сводится к вопросу о распределении между людьми тягот жизни и ее наслаждений, затрат живой энергии и ее восстановлений и обогащений. Счастье, как бы утонченно оно ни толковалось, всегда имеет чисто экономический смысл, ибо по существу своему оно есть определенное физиологическое состояние высшей удовлетворенности организма. И самый тип счастья (а вопрос о нем сводится к тому – росту или равновесию каких частных систем организма придается наибольшее значение) носит на себе неизгладимую печать принадлежности тому или иному классу, то есть той или иной позиции в производственном процессе. Золотой век и рай, все равно впереди или позади, есть экономический идеал» [113, с. 214-215].

Особое значение для понимания концепции религии богостроителей имеет их критика абсолютного, связанная с рецепцией философии второго позитивизма: «Царство идолов построено – монархически. Его иерархия, некогда стройная, а теперь спутанная и расшатанная, завершается Абсолютным... Абсолютное – это последнее воплощение всех идолов познания» [112, с. 216]. Луначарский в целом был убежден, что философская система Богданова (эмпириомонизм) представляет собой лучшее понимание Маркса: «мы находим в его мирозерцании в столь блестящих построениях его на прочном фундаменте подлинного марксизма – прекрасную почву для расцвета социалистического религиозного сознания. Им

сделано многое в направлении постижения действительности, как продукта деятельности, субъектом которой является коллектив» [113, с. 377-378]. Если все в области эпистемологии и онтологии было относительно и не абсолютно – не беда, поскольку и сама действительность, если только лишить ее метафизического оттенка существования как «вещи в себе» за пределами нашего сознания, есть «продукт коллективного труда, коллективная организация трудового опыта» [113, с. 372]. Если же так, то тогда «перед лицом относительности физического мира есть только одно абсолютное – коллективная практика» [113, с. 376], которой единственно и можно установить «истину», что бы ни понималось под этим словом: «нельзя считать истиной идею, на практике неприменимую и не доступную практической проверке; т.е. лежащую вне самого критерия истины» [106, с. 152].

Богостроители были убеждены в непримиримой борьбе между религиозным и научным мышлением. Религия определяется Богдановым через понятие авторитаризма: для религиозного мышления «характерно создание властных фетишей и требование от людей покорности, повиновения им» [106, с. 146]. Авторитарность же предполагала абсолютный характер, против которого были направлены основные критические стрелы второго позитивизма, выступающего за научное мировоззрение. В этой связи Богданов проводит критику «Материализма и эмпириокритицизма» Ленина как апологии религиозного мышления, поскольку автор убежден в существовании абсолютной истины, сообщенной в книгах Маркса и Энгельса. По мнению же Базарова: «основной признак всякого божества – это его способность внушать мистическое чувство, т.е. чувство тайны, соединенное с чувством зависимости от этой тайны и чувством преклонения перед ней» [105, с. 12-13].

Сохраняя критику личностного бога, богостроители стремились понимать религию как особого рода «силу», которая реально существует, хотя и, судя по всему, все еще остается недоступной средствам современного научного познания. Такой поворот, конечно, возвращал в интеллектуальное поле вопрос о природе силы, дебатировавшийся еще в середине XIX столетия в связи с критикой витализма (органической силы), неизвестных науке сил (животного магнетизма, одилической силы), а также применительно к началу XX столетия – набирающей популярность концепции аниматизма Роберта Маррета с его идеей «маны». В этой связи характерной оказывается критика, которую богостроители вели против Л. Толстого: «Любовь – из силы служебной по отношению к человечеству – авторитарно и теологически мыслящий Толстой превратил в Бога повелевающего» [113, с. 174]. Определяя религию как социальную силу, богостроители, возможно, не осознавая того, делали ее абсолютной. В частности, Луначарский подчеркивал, что «желание справедливости» вместе



с «желанием мощи» является фундаментальным свойством человеческой психологии. Религия, по сути, не развивалась, развивалось ее осмысление, приводящее постепенно к высвобождению ее подлинного объекта – человека – от мифологических, теологических и философских пут.

При этом, как особенно подчеркивали противники богостроительства, сами богостроители, в общем и целом, понимали идею «бога» как «социальный миф». Луначарский, критикуя Жоржа Сореля, при этом замечает: «... теория социального мифа как нельзя применима в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристократического). Бог как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь – есть действительно все человеческое в высшей потенции... бог есть человечество в высшей потенции» [112, с. 159]. Речь шла о сознательном конструировании новой мифологии, которая бы напрямую отражала потребности и интересы нового человека. Человечество оказывалось, по словам Луначарского, «атомами растущего бога» [112, с. 160], и единственным подлинным объектом для человеческой любви. В этой связи Луначарский критикует И. Дицгена за то, что тот призывает любить природу, и предлагает еще одно определение собственной концепции религии и ее места в социалистическом обществе будущего: «Мы назовем чувственную сущность социализма довольно точно, когда скажем, что это религиозный атеизм» [112, с. 157].

Из критики понятий, развитой в философии второго позитивизма, Богданов прямо выводил критику индивидуализма. В его рассуждениях особое внимание уделяется уже не критике культа великой личности, характерного для ранних поколений социалистов, но критике «личности» как таковой. Последняя оказывается по сути метафизическим, фиктивным понятием, что он берется продемонстрировать на примере «Наполеона», о реальной смерти которого мы можем сказать очень немного, если только возьмемся серьезно анализировать излагаемые в источниках утверждения [106]. Человек находится в процессе постоянного изменения, не только материального, как утверждали шестидесятники, но и психического, поэтому любой разговор о личности, как о чем-то стабильном оказывается весьма условным. В этом отношении весьма характерны его рассуждения в «Красной Звезде», в литературной форме отражающей его философские и социальные взгляды о том, что в обществе будущего на Марсе ставят памятники не великим героям, а исключительно великим событиям.

### 3 Наука как средство консервации социального порядка (по материалам сочинений христианской естественно-научной апологетики)

Формирующиеся концепты «наука» и «религия» активно использовались как средства полемической борьбы сторонниками сохранения сложившегося социального порядка, основанного на политическом союзе «трона и алтаря». Проведение границ между «религией» и «наукой» стало повсеместной практикой, позволявшей обозначить сферу компетенции ученых: ученые не могли судить о Боге, потому что они по характеру их деятельности должны судить о Природе. Однако, наличие «публики», поддающейся влиянию опасных учений, заставляло многих мыслителей, критически настроенных по отношению к современным на тот момент научным теориям, идти на нарушение проложенной демаркационной линии между «наукой» и «религией». Нарушение границ устанавливаемых компетенций происходило опять же в интересах разграничения двух сфер – тогда, когда, например, представители православных академий пытались объяснить «публике», какие суждения относятся к реальной «науке», а какие все же не относятся. При этом, понимая недостаток имевшихся у представителей христианского дискурса «наука и религия» компетенций, они вынуждены были прибегать к мнениям «научных авторитетов», признававших за религией то или иное значение, что в еще большей степени придавало дискурсу «наука и религии» конфликтный характер, когда «научный авторитет» объявлялся своего рода главным мерилom «публичного» успеха и по сути условная борьба между материалистами и христианами сводилась к своего рода «агиографической» борьбе, в которой основное значение принимали не критические аргументы, а длина списка авторитетов и степень их известности.

Настоящий параграф на примерах подробного разбора отдельных кейсов рассматривает различные идеи и концепты, осмысляющие отношения «науки» и «религии» в отечественной христианской историографии второй половины XIX – начале XX столетия. Если попытаться характеризовать этот дискурс в самых общих чертах, то, во-первых, он утверждает бесконфликтный характер отношений между «наукой» и «религией» на уровне эпистемологии. «Наука» и «религия» не представляют собой принципиально различные способы получения знания о природе, например, в науке также есть место для «веры», как в религии есть место «разуму». При этом все же «наука» и «религия» обычно обсуждаются как независимыми друг от друга сущностями, а выводы, к которым приходят теологи и ученые, – как выводы, хотя и совпадающие в идеале по содержанию, но никак не связанные друг с другом. Вместе с тем, этот «принцип независимости» регулярно нарушался самими

интерпретаторами отношений «науки» и «религии», а его нарушение, в общем и целом, маскировалось тем, что предметом критики объявлялась не «наука», а ложные научные теории. В конечном счете, против идеи независимости «науки» и «религии» выступала идея «цельного знания», которая также основывалась на мысли естественного богословия о том, что «наука» и «религия» должны сходиться в своих выводах о природе. По этой причине, в конечном счете, под критику попадали не столько научные «методы», сколько авторы, неправильно ими пользовавшиеся и приходившими к неверным результатам.

Во-вторых, главным виновником неправильной интерпретации отношений «науки» и «религии» объявляется «философия», которая будучи неправильно примененной, постулирует их антагонизм. В конечном счете, желание некоторых ученых сформировать целостное мировоззрение, превращало их в философов, однако, поскольку они плохо знали «философию», знали ее «по-школьному», они приходили к неверным выводам. Конкретным воплощением такой неправильной философии объявлялась философия материализма, против которой направлено большинство апологетических публикаций 1860-1880-х годов и которая, вслед за доказательством ее логической противоречивости, обычно лишалась не только какого-либо познавательного значения, но и статуса философии в принципе. Во-первых, материализм рассматривался как несостоятельное с логической точки зрения учение, следование которому неизбежно приводило его последователей к противоречию самим себе – например, онтологические допущения материализма, противопоставлялись постулируемым материалистами этическим и, шире, социальным идеям. Во-вторых, «новейший» материализм рассматривался в широком контексте истории философии, в рамках которой он определялся как «старая идеология», не обладающая какой-либо идеологической новизной. Это утверждение, по мнению критиков, должно было продемонстрировать безосновательность претензий материализма на статус «научной философии», поскольку он очевидно возник до «науки», а не после нее, как вывод из ее достижений, на чем настаивали научные материалисты. В этой связи «философия» в рамках критики материализма трактовалась как первичная по отношению к «науке», которая по своей форме представляет собой прикладную философию. В-третьих, материализм традиционно рассматривался как онтологическое учение, постулирующее детерминизм и потому сопряженное с безнравственностью и вседозволенностью, откуда делался вывод о его асоциальном характере. В-четвертых, материализм объявлялся идеологией, являющейся условием необходимым для совершения революции: материализм был не просто опасным заблуждением, он – по своим онтологическим, гносеологическим, этическим представлениям – подталкивал к конкретным политическим действиям. Материализм в этой

связи рассматривался исключительно как разрушительная идеология, направленная на ниспровержение существующего социального порядка и не способная привести к какому-либо новому социальному консенсусу. Последующее изложение ставит своей целью показать, как были связаны, по мнению критиков материализма, его онтологические, этические и социальные аспекты и, шире, как дискурс о «науке» и «религии» различным образом был представлен в христианской апологетической традиции.

Вступая в борьбу с материализмом, отечественные мыслители по возможности пользовались аргументацией, разработанной в немецкой академической традиции, направленной на согласование утверждений богословия и теорий естественных наук. Одним из плеяды немецкоязычных авторов, на которых предлагали опереться православные мыслители, был известный немецкий философ Герман Ульрици (1806-1884) [116]. Опираясь на его текст «Тело и душа. Основания психология человека», мы можем детально рассмотреть своего рода «классическую» критику материализма, а также ее связь с дискурсом «науки и религии».

Ульрици настаивал на том, что борьба реализма и идеализма как двух философских традиций должна, в конечном счете, завершиться их синтезом, поскольку «реализм есть носитель и орган идеализма, как тело носитель и орган души» [116, с. VII]. При этом большое значение Ульрици придает «фактам», которые, в сочетании с логикой, должны привести непредубежденного исследователя к созданию целостного мировоззрения, в то время как «материализм», размыкающий реализм и идеализм, или даже отделяющий «тело» от «души», запутывается в противоречиях, либо не может объяснить некоторые безусловные факты, свидетельствующие о независимом существовании человеческой души. В этом отношении основная надежда возлагалась Ульрици на новую науку «психологию», которая как специальная наука, должна была преодолеть «кажущийся» дуализм материи и духа. В конечном счете, согласно Ульрици цель психологии оказывается крайне близка цели теологии, поскольку «главная задача психологии: следует ли считать душу материальной или не-материальной» находит свое положительное разрешение, когда мы понимаем, что «уже нельзя считать нематериальным того, что не подлежит чувственному восприятию, потому что и материально, в своих последних элементах, не подлежит чувственному восприятию» [116, с. 8].

Особенности современного материализма, в котором Ульрици не находит оригинального содержания, увязываются им с использованием «результатов» современных ему наук, которые материализм «эксплуатирует» как средство аргументации. Из онтологии материализма, согласно Ульрици, следует отрицание свободы воли, что делает его в

этическом и социальном отношении неприемлемым, поскольку, согласно материалистической онтологии, «грех и преступление – это только следствия болезненного или ненормального состояния мозга» [116, с. III]. Материализм также не устраивает Ульрици и с точки зрения логичности ассоциируемых с ним утверждений. Так, Ульрици использует против материализма классический аргумент, согласно которому, если любые утверждения оказываются предопределены контекстом их утверждения, тогда невозможно говорить об истинности или неистинности того или иного утверждения – корреспондентская теория истины падает, так как «объект» постоянно детерминирует «субъекта» и уже непонятно, как можно соотносить утверждения, которые детерминированы онтологически, и нечто, относительно чего мы высказываемся как о реальном.

Поскольку материалисты вводят понятие «случая», они, по мнению Ульрици, также неминуемо стирают границу между «нормой» и «патологией», поскольку и та и другая оказываются результатом случайного стечения обстоятельств. Вместо случайности Ульрици отстаивает наличие силы, которая действовала в развитии мозга сообразно некоему плану и цели [116, с. V]. Главный порок материализма в том, что поскольку он детерминистичен, он ставит субъекта в зависимость от мира «природы», который меняясь, меняет его впечатления, содержание его мышления, и тем самым лишает любую «науку» основания. Основание же «науки» Ульрици находит в данном Богом разуме человека, и таким образом его критика материализма оборачивается защитой философии и, в конечном счете, теологии. Самое главное для Ульрици – показать, что материализм противоречит сам себе, поскольку «в этом неизбежном противоречии неизбежно исчезает его учение, как научная доктрина» [116, с. VII].

Материализм при этом согласно Ульрици поражается только тем, «на-сколько он хочет быть научной доктриной, философской системой» [116, с. IX], то есть речь у него идет, прежде всего, о единстве науке и философии, которые он безусловно не различает. Поэтому «истинную логическую последовательность материалистической гипотезы представляет скептицизм или правильнее обозначая чистый субъективизм» [116, с. IX]. Хотя материализм претендует на то, чтобы быть философской системой, он не проходит логической проверки на когерентность. Впрочем, Ульрици берется даже и за то, чтобы сконструировать за материалистов последовательный «материализм», который основан на «фактах», в то время как современный материализм с «фактами» не дружит: «факты, из которых он исходит, не доказаны вполне, не имеют приписываемой им очевидности и достоверности, не допускают выводимых из них следствий» [116, с. X].

Ульрици крайне положительно отзывался о естественно-научном знании, так как оно позволило вернуть немецкую философию к ее основаниям – фактам. В конечном счете он готов настаивать на том, что «наука» (как и правильная, не чисто умозрительная философия) по своей природе «материалистична», однако, будучи таковой, она не в состоянии выносить суждения о «духовной природе», поскольку последняя принадлежит сфере субъективного опыта, не верифицируемого средствами современной науки: «естествознание вовсе не отрицает нематериального бытия, т.е. бытия, отличного от данного материального существования; оно только исключает его, на указанных основаниях, из своего исследования» [116, с. 3]. При этом Ульрици вполне допускал, что некоторые онтологические представления, ассоциированные с материализмом, как, например, атомистическая гипотеза вполне могут сосуществовать с идеей Бога Творца Вселенной [116, с. 6], поскольку «осязаемое в природе состоит из неосязаемого» (то есть материя состоит из атомов), поэтому реально существующее – не осязательно, его невозможно объективировать, а значит, его невозможно и опровергнуть.

Материализм традиционно связывался с этической вседозволенностью через идею предопределения. Предопределение лишало человека ответственности за совершенные поступки, в связи с чем он, будучи лишен самостоятельности, объявлялся не более чем инструментом внешних по отношению к нему сил. Эта идея внешнего влияния напрямую пересекалась с идеей существования независимой от субъекта реальности, по отношению к которой индивид выступал всего лишь как общая результирующая различных сил. Этическая вседозволенность напрямую вела к разрушению идеи авторитета, на котором держались социальные и политические иерархии.

В этом отношении бросая вызов субъекту, материализм бросал вызов политической субъектности, которая апеллировала к силам, находящимся за пределами природы, силам, которые традиционно связывались с сакральной легитимацией политической власти. Защита «души» как источника человеческой самостоятельности, «Бога» как Творца Вселенной, и «церкви» как места спасения в этой связи оказывалась не в меньшей степени политическим, чем метафизическим предприятием. Конструируя дуалистическую онтологию, критики материализма оказывались на стороне союза трона и алтаря, деливших свою метафизические зоны ответственность: внешнюю – «материальную» и внутреннюю – «психологическую» – жизнь человека.

Особый интерес представляет сочинение приват-доцента Императорского Харьковского университета, священника, известного впоследствии представителя обновленческого движения Ивана Ивановича Филевского (1865-1925) «О значении

христианства для науки» (Харьков, 1909), изданное отдельным оттиском и изначально опубликованное в журнале «Вера и разум» (1909). В своем сочинении И.И. Филевский утверждает идею целостного знания, гармонического сосуществования «науки» и «религии», прочитав лекцию «в день храмового праздника в университете, где под символом цельного знания живут наука и религия» [117, с. 3].

Филевский создает собственную историю отношений «науки» и «религии» – по его мнению начальному развитию «науки» мешали политеизм и мифология. В этом отношении христианство сыграло важную роль в истории отношений науки и религии, освободив первую от негативного «языческого» влияния [117, с. 5]. По его мнению, «наука» и «религия», под последней он однозначно понимает лишь христианство, не только могут мирно друг с другом существовать, но и второе просто необходимо первому как условие для существования. В язычестве религия и наука враждовали, в то время как христианство сделало религию союзницей науки: «оно разграничило, но не разорвало область веры и познания и тем самым установило путь к научному исследованию природы» [117, с. 9].

Филевский различным образом иллюстрирует эту мысль. Иисус в конечном счете самым своим появлением сделал возможным появление науки [117, с. 5], так как именно он снял с природы «маску всебожия» [117, с. 6]. Главное достижение христианского учения – оно лишило природу сакрального ореола, изгнало из него богов и отделило ее от божества, что позволило ее объективировать, то есть сделать доступным объектом для изучения. Теперь человек – «венец мироздания» – мог спокойно созерцать мир, любоваться им и познавать его [117, с. 7]. Филевский подчеркивает, что христианское познание мира, также как христианское понимание «науки» сопряжено с осознанием христианином-исследователем его эстетической ценности как результата Божьего творения.

Филевский признает, что в учении Христа нет «программы по естествоведению», которая появилась лишь в Новое время, однако, «в учении Евангелия о творении и спасении мира в Боге-Слове, как в зерне растения, и положены религиозные основы подлинной науки» [117, с. 8], поскольку «если «всему мера – Бог», если природа только создание Божие, если все в мире ясно, как Божий день и все создается в совете и чудесах предвидения Божия, установившего и сохраняющего самые законы природы, то значит возможна и наука, познающая мир и человека» [117, с. 8].

Филевский подчеркивает эпистемологическую значимость христианского учения для формирования представлений о правильном научном познании [117, с. 9]. В этой связи говоря о старом споре вульгарных материалистов с теологами относительно того, что теологическое знание является метафизическим, то есть не основанным на опыте, он

утверждает, что религия «стоит выше опытного знания, но не против него» [117, с. 9]. Таким образом, христианство утвердило «нераздельную и неслиянную» гармонию веры и знания, мира и Евангелия, религии и культуры» [117, с. 9].

Кроме того, Филевский специально утверждает, что «наука» - это своего рода приготовление к «религии», или, как он об этом говорит «путь к Боговедению» [117, с. 10]. Прежде всего, он говорит об особом чувстве, которое возникает при созерцании природы, поскольку, когда естествоиспытатель останавливается «в благоговении пред тайнами природы, доселе неведомыми, в нем – несомненно – говорит религиозное чувство, чувство Божества» [117, с. 10].

После определения правильного видения соотношения «науки» и «религии», Филевский переходит к критике так называемой «атеистической науки». По его мнению «наука» в принципе не может быть атеистичной, как не может быть и атеизм «научным» [117, с. 10-11]. Таким образом, согласно Филевскому, философия, скрывающая себе под маской «науки» оказывается ответственной за все несчастья, и главные беды, в конечном счете, проистекают от так называемой «научной философии». По его мнению, именно «научная философия», лишая природу символического значения, делает ее совершенно непригодной не только для жизни человека, но и непригодной для изучения. Более того, такая специфичная трактовка природы в рамках «научной философии» вела к разрушению социальной гармонии [117, с. 11].

Вместе с тем, и на этом Филевский настаивает, в человеке есть глубинная потребность в религии, которую можно определить, как своего рода его естественную черту, заложенную в него Богом. По его мнению, перекликающемуся с вышеизложенными взглядами Анатолия Луначарского, «религиозное чувство – это высший «метафизический предел» естественного чувства самосохранения и жизнеутверждения» [117, с. 11]. В то же время, христианство с его специфической трактовкой Бога, наделяющей его рядом особых качеств, способствует более глубокому пониманию природы [117, с. 11].

Филевский постоянно отрицает «науку» как средство и инструмент, утверждая, что деятельность ученого всегда должна быть направлена к служению идеалам, главный из которых – это царство божие [117, с. 12]. Филевский таким образом рассматривает «науку» как средство приближения божественного царства как некоего недостижимого земными средствами идеала, к которому человек, все же, согласно христианскому учению, должен продолжать стремиться.

Ссылаясь на научных авторитетов, критически отзывавшихся о материализме, натурализме и механицизме, Филевский пишет, что современная ему «наука» можно сказать



признала «религию» [117, с. 14-15]. В этом отношении по мнению Филевского сегодняшняя ситуация как нельзя более благоприятна для того, чтобы создать единой целостное мирозерцание на основе союза «науки» и «религии». По его убеждению, университетское образование должно способствовать выработке «ясного и действительно-целостного научно-философского миропонимания» [117, с. 16].

Если Филевский демонстрирует скорее синтетическое понимание «науки» и «религии», Александр Аполлонович Сапожников (1860-1916), придерживавшийся консервативных и правых взглядов, настаивает на необходимости разграничения сфер науки и религии. При этом для нашего исследования становится очевидным, что отсутствие систематического гуманитарного образования, прежде всего, в области философии, толкает Сапожникова к тому, чтобы заниматься – с точки зрения в том числе и хорошо подготовленного академического православного богословия – весьма «опасной» практикой сравнения богословских и научных истин. В качестве примера такого консервативного направления в христианском дискурсе о «науке» и «религии» мы предлагаем обратиться к сочинению А. Сапожникова «Христианство и науки» (1895) [118].

Сапожников прямо заявляет, что между книгой Природы и Библией не может быть противоречия, поэтому в своем труде он берется показать отсутствие этого противоречия, подобно тому как в своей более ранней статье для журнала «Странник», которая называлась «О религиозном воспитании» («Странник» 1894, 3-4-5) он доказал, что Библия совместима с историей и антропологией.

Сапожников утверждает, что поскольку два высказывания Бога друг другу не могут противоречить, постольку «религиозное» слово, очевидно, предшествовало слову «научному». «Наука» занимается интерпретацией слова Бога, и безусловно, появляется позднее, однако, это не значит, что Бог не сформулировал в своем первоначальном высказывании всего того, что уже содержится в книге Природы. Поэтому Сапожников утверждает, что, по его мнению, слова Иова «Бог ветру полагал вес» (Иов 28, 25) указывают на весомость воздуха, о которой узнали только в XVII столетии [118, с. 2]. Таким образом, в Библии содержится «научное» знание, о котором не знают современные ученые, и в принципе библейский текст можно рассматривать как такую сокровищницу «научных» знаний. Другое дело, что эта сокровищница открывается (становится понятной) только тогда, когда ученые в своем понимании природы открывают новые законы, однако, она может служить своего рода «знаком» или «шифром», который может – на интуитивном уровне – способствовать научным открытиям.

Кроме того, Сапожников следуя последовательному библиоцентризму, прибегает к аллегорическому толкованию для согласования утверждений науки и библейского текста. Главным предметом для критики в этой связи у Сапожникова становятся сочинения Камиля Фламмарiona (1842-1925), который в своем сочинении «История неба» (русс. пер. 1875), посвященном истории астрономии, критикует библейский текст за абсурдность и несоответствие представлениям естествознания. Он подчеркивает, что во многих книгах Библии говорится иносказательно и поэтически преувеличенно, поэтому там, где исследователи видят противоречие между «наукой» и «религией», такого противоречия нет, если только понимать высказывания не буквально. Однако, если мы разберем характерный пример такого рода рассуждений Сапожникова, мы увидим, что именно «наука», возможно, вопреки желанию автора становится мерилем того, что в библейском тексте надо понимать иносказательно, а что надо понимать буквально: «Напр. приняв во внимание вышеприведенные слова, что земля повешена ни на чем, мы должны считать, что о «столбах земли» (Иов 9, 6) говорится иносказательно» [118, с. 3]. Именно такого рода скрытого воздействия «науки» и ее представлений об устройстве мироздания на интерпретацию священного текста пытались, в конечном счете, избежать философски-образованные представители православных академических школ.

Особое место в своих рассуждениях о критиках «религии» автор уделяет «геологии» и шире «истории земли», прежде всего, в связи с библейскими сюжетами о «потопе» и «творении» как темам в наибольшей степени затрагиваемыми критиками. При этом он считает возможным занять сторону в научной полемике, утверждая, что «всем известная» астрономическая гипотеза Канта-Лапласа уже не соответствует «фактам», в связи с чем, по его мнению, предпочтительна гипотеза Э. Фая (1814-1902), которую тот отстаивает в недавно переведенном на русский язык сочинении «Происхождение мира: космогонические теории, древние и современные, критика гипотезы Лапласа и собственная теория автора» (1894). Предпочтительна эта гипотеза в том числе и потому, что она в большей степени согласуется с библейским текстом о Творении.

Переходя к общей характеристике соотношения христианства и науки, автор отмечает, что противоречие научных гипотез и Библии – это общее место в истории отношений христианства и науки. Однако, как показывает история, «доказанные научные истины и факты никогда не были в противоречии с Библией» [118, с. 18]. В этой связи Сапожников весьма сочувственно цитирует сочинения Джона Дрэпера «История отношений между католицизмом и наукой», поскольку тот специально подчеркивает недостатки католического учения [118, с. 19].

Сапожников также утверждает, что «наука» может быть легитимным средством для исследования «религии», тем самым солидаризуясь с современными ему религиоведами. Однако, мотивация у него апологетически-эмпирическая – христианство можно научно исследовать, потому что оно является истинным: «Христианская религия не только допускает, но даже требует, чтобы ее исследовали; это – потому, что она основана на фактах, потому что она есть объективная истина» [118, с. 19]. «Наука» таким образом трактуется как средство для уяснения истин «религии, при этом сам дискурс Сапожникова оказывается – как и у многих других представителей христианской апологетики – основан на позитивистском представлении о фактах, как о чем-то реально существующем.

Сравнивая православие с католицизмом, Сапожников утверждает, что веры без рассуждения требует именно католицизм, в то время как православие требует согласия веры и разума. Отсюда проистекает нетерпимость католичества не только к инакомыслию, но и к «научным фактам». Характерным образом, именно «факты» оказываются главным основанием, делающим возможным как религию, так и науку: «так как основание науки также факты, и так как цель ее та же что и религии, т.е. искание истины, то христианская религия не только не запрещает, но и советует, точнее – даже требует заниматься наукой» [118, с. 20]. По сути Сапожников формулирует в скрытом виде мысль о том, что, занимаясь изучением Природы, ученый занимается изучением «божественного Слова», потому что истина по своей природе одна и божественна, даже если она выражена при помощи двух различных языков: «Только факты имеют и должны иметь значение непреложной истины; только факты суть слова Бога, написанные Им на страницах великой книги природы» [118, с. 47].

Вслед за общим голосом христиан эпохи, Сапожников утверждает, что проблемы в отношениях существуют не у «христианства» и «науки», а у христианства и философии. Безусловно и сейчас есть научные теории, которые до сих пор не опровергнуты, и которые сопряжены с «ложными» по отношению к христианству онтологическими представлениям [118, с. 23]. Естествознание в лице отдельных своих представителей может претендовать на истину и критиковать некоторые христианские представления, однако, в конечном счете эти утверждения будут опровергнуты и об этом можно знать даже уже сейчас, если только мы видим, что они противоречат библейскому тексту.

В этом отношении, говоря о соотношении религии, философии и науки, Сапожников крайне консервативно формулирует, что между христианством и философией нет ничего общего, поскольку философия апеллирует к человеческом разуму, в то время как христианство поверяет суждения разума откровением. Христианство находится во

враждебных отношениях именно с философией, поскольку «по словам Библии, все учения, кроме христианского, гибельны для человека» [118, с. 23]. После столь резкой формулировки он разбирает основные позиции, по которым христианство не согласно с философами, прежде всего, по онтологическому вопросу о бесконечности и вечности Вселенной. В свою поддержку Сапожников приводит большое количество мнений различных ученых, заключая, что даже Камиль Фламмарин в книге «Конец мира» (1895) признает тот факт, что конец света наступит от огня – как тому учит Библия.

По мнению Сапожникова, законы устройства мироздания остаются неизвестными современной «науке» в окончательной своей форме, поэтому она, в лице некоторых своих представителей, судит о «чудесах» как о невозможном явлении. Сапожников указывает в этой связи, что «неизменность законов природы указаны и в Библии, но, быть может, основной закон природы состоит в подчинении явлений мира физического миру духовному» [118, с. 42]. Таким образом, «чудо» может вполне рассматриваться как проявление «духовного закона», неизвестного людям, и таким образом оно не нарушает порядка во вселенной. Ученые, по мнению Сапожникова, склонны навязывать свои идеи другим, поэтому они не принимают то, что впоследствии будет считаться истинным, в связи с чем автор приводит примеры ученых сообществ, которые отрицали научные открытия. Сапожников всячески подчеркивает, что сущностью «науки» является изменение, благодаря чему она постоянно переосмысляет свои теории относительно устройства мира и человека: «Дух науки – дух исследования... критики и сомнения. Когда начинают относиться к научным теориям, как к доказанным истинам, наука замедляется в своем развитии» [118, с. 47]. Сапожников, однако, не говорит, что «духовные законы» могут быть когда-либо открыты, поскольку придерживается концепции метафизического дуализма.

Книга профессора Казанской духовной академии по кафедре логики и метафизики П.А. Милославского «Современная ученость и христианство. По поводу книги Дрэпера: «История столкновения религии с наукою» (1877) представляет собой третий наиболее показательный кейс в исследовании отношения христианства к проблематике отношений «науки» и «религии» [119]. Милославский утверждает, что сама попытка согласования «науки» и «религии», их какого-либо соотнесения друг с другом, является порочной, поскольку «наука» по своей внутренней природе является источником интеллектуального движения, ее результаты постоянно изменяются в процессе научной критики, поэтому согласование с ними бессмысленно и бесполезно.

По убеждению Милославского, люди, утверждающие конфликтный характер отношений христианства и науки, по сути воспроизводят старые античные и средневековые

представления об отношении «веры» и «знания», связывая конфликт с эпистемологической проблематикой [119, с. 1]. Такая эпистемологическая установка не устраивает Милославского, который стремится показать, что в научной деятельности есть место, как для знания, так и для веры, которые являются универсальными константами человеческого мышления в принципе. При этом Милославский, в конечном счете, предлагает понимать веру расширительно как доверие тем или иным утверждениям, на основании которых, например, ученые приходят к выводам об устройстве вселенной. Таким образом, аксиоматика, лежащая в основании научной деятельности, рассматривается им как требующая своего рода «акта веры», что, по его мнению, сближает ее с догматическим ядром христианской традиции, которое также требует подобного же «акта веры», для того чтобы служить основанием для последующих размышлений теологов о природе, человеке и Боге.

Находясь в контексте полемики с философским учением материализма, Милославский делает особый акцент на милленаристском характере «научной идеологии», отмечая, что «ученые и образованные люди унижают христианство и уверенно полагают, что при современной науке учению веры нет места. Честь такого открытия принадлежит главным образом современной немецкой интеллигенции... В современных столкновениях между верой и наукой готовы видеть последний кризис, за которым воследует замена Ветхого и Нового Завета «евангелием науки» [119, с. 2]. Этот «милленаризм» оценивается им – вполне традиционно – как попытка подмены подлинного христианства его заместителем – идея, проходящая красной нитью через средневековую и античную христианскую литературу, рассуждавшую, например, о «религии Антихриста».

В этом отношении, не называя прямо материализм такой религией, Милославский все же опирается именно на это дискурсивное клише. В конечном счете – с точки зрения христианской апологетики – материализм оказывается «ересью», имеющей давнюю генеалогию, восходящую к гностикам и Эпикуру. Представляется важным еще раз подчеркнуть, что отличие Милославского от более консервативных критиков заключается именно в умении облекать старые христианские «дискурсивные клише» в новые современные формы, оттесняя на задний план «средневековую», традиционную, внутрицерковную риторику и выводя на первый план современный академический язык.

Помимо различной критики содержания, противоречий и выводов Дрэпера, автор утверждает, что на раннем этапе развития наука и религия «были равноправными элементами» [119, с. 19]. Их равноправие заключалось в том, что «наука» не занимала доминирующего положения над религией, и более того, она не была от нее отделена. Как справедливо указывает Милославский, в крупнейших системах философии природы

Античности божественному отводилось значительное место, оно было, по сути, частью природы и размышление о божественном входило в круг интересов философов природы.

Для Милославского важно подчеркнуть, что в истории отношений христианства и науки христианство выступило в качестве ее содержательного элемента. «Наука» в неопределенном, по сути философско-умозрительном, виде, безусловно, существовала и «до» христианства, однако, именно последнее задало такое содержание мышлению человека о природе, которое сделало возможным существование «науки» [119, с. 24]. В этом отношении эсхатологическая христианская антропология, настаивавшая на «перерождении» ветхого человека в «нового» человека после прихода Христа, оказывалась перенесенной на историю отношений «науки» и «религии». Пользуясь скрытой библейской метафорой о старых и новых мехах для вина, Милославский еще раз утверждал при этом старую христианскую онтологическую максиму о том, что акт Творения состоялся единожды, и все остальные изменения, в конечном счете, являются разновидностью движения уже имеющихся элементов.

В конечном счете основной причиной распространения конфликтного видения отношений науки и религии Милославский объявляет «невежество» людей, которые ее придерживаются. Борьба с «невежеством» неожиданным на первый взгляд образом сближает православную критику и представителей научного материализма: обе стороны апеллировали к «невежеству» друг друга, и в то время как одни упрекали других в отсутствии знаний о природе, другие указывали на слабость философско-методологической подготовки своих противников. Надо отметить, что этот спор между философами и естественниками в той или иной форме повторяется в истории интеллектуальной западной культуры, последний раз он принял форму борьбы между социальным и, шире, культурным конструктивизмом и реалистическо-эмпирической установкой как на академическом поле философии науки, так и в широкой медийной публицистике.

Так, среди основных философско-методологических допущений Дрэпера Милославский отмечает следующие: автор придерживается презентистской установки, безосновательно утверждает «накопительный» характер развития научного знания, и подменяет конкретные исторические ситуации рассуждениям об абстрактных понятиях. Кроме того, по мнению Милославского Дрэпер не понимает сущности «науки» как средства познания, которое как «инструмент», постоянно изменяется, совершенствуется, и, соответственно, изменяется «знание», получаемое с его помощью: «слово «наука» «обозначает с одной стороны сложный исторический процесс умственного развития человечества, а с другой – сложный результат этого процесса, рассматриваемый в данное

время. Как процесс умственного развития наука, с первого своего зарождения в человечестве, постоянно видоизменяется и по своим методам и по своему содержанию, независимо от каких бы то ни было отношений к религии» [119, с. 60]. В итоге же, по мнению Милославского, Дрэпер сводит конфликт «науки» и «религии» к конфликту веры и разума, что является в значительной мере эпистемологическим упрощением [119, с. 57].

Полемизируя отчасти с представителями консервативного лагеря в дискурсе «наука и религия» Милославский специально останавливается на том, что нельзя трактовать Библию как источник научного знания, и в этом отношении нельзя от нее требовать полного «соответствия» научному знанию. Библия не должна противоречить научному знанию – это единственное требование, однако, «Библия и вообще христианское вероучение не наука, не энциклопедия наук... Истины веры состоят вовсе не в естественно-научных теориях и подробностях» [119, с. 68].

«Наука» и «религия» занимаются различными вопросами, поскольку природа души и ее спасение не принадлежат в конечном счете сфере исследований естественной теологии (здесь, по мнению Милославского, возникает сложный теологический вопрос о природе человеческой души и ее соотношении с Творцом). В конечном же счете, «в столкновениях христианства с наукой по вопросам о Боге и душе человеческой для христианства ничего компрометирующего нет». [119, с. 41], потому что учение о душе как о самостоятельной сущности, против которого были направлены многие критические замечания материалистов, в принципе находится за пределами как естественно-научного, так и гуманитарного знания. В итоге автор формулирует неожиданную, однако, последовательную позицию: в принципе не следует заниматься согласованием «христианства» с «наукой», так как «наука» постоянно меняется, а «христианство» остается [119, с. 69]. Поэтому согласование всегда оказывается согласованием христианского учения с изменчивой наукой, что в конечном счете и бесполезно для христианства и даже вредно для него, так как вводит его в конкретную историко-культурную форму, характерную для текущей интеллектуальной повестки.

Хотя естественно-научная апологетика так и не была институционализирована, проблематика «науки» и «религии» регулярно обсуждалась в рамках дисциплин «основного богословия» и «апологетики». Хороший пример такого использования дискурса «наука и религия» представляет собой вступительная лекция в Казанской духовной академии по предмету «Введение в круг богословских наук» Александра Федоровича Гусева (1845-1904) [120].

По мнению Гусева, главная задача дисциплины заключалась в «научном оправдании христианства. Такая «наука» как богословие представляется необходимой, потому что у

верующих людей есть «потребность нашего ума выяснить себе, почему христианская религия должна быть признана единственно-истинной и спасительной?» [120, с. 1]. В этом отношении Гусев не разводит между собой «науку» и «теологию», утверждая, что теология представляет собой разновидность научного знания постольку, поскольку это знание удовлетворяет потребность разума в рациональном представлении предметов веры. В конечном счете, стремление к богопознанию заложено в человеческом разуме, поэтому «обладая разумом, данным нам свыше, мы не в состоянии задавить его естественные и неотступные требования» [120, с. 5]. Утверждая, что стремление к Богу является врожденным качеством нашего мышления, Гусев рассматривает «науку» как средство реализации этой заложенной Богом потребности в его познании.

Характеризуя состояние современного ему общества, Гусев отмечает, что «религиозное состояние современного общества во всех христианских странах представляет глубоко-прискорбное зрелище» [120, с. 6]. В этой связи для него принципиально важно подчеркнуть, что главными ответственными за такое положение вещей являются те, кто активно критикует христианство: «представители философии, естествознания и так называемой исторической критики не оставляют ни одного пункта в христианском мировоззрении без назойливых нападков и сурового отрицания» [120, с. 6]. По сравнению с материалистической критикой XVIII столетия современные авторы, не опасаясь преследований, открыто отрицают существование «души», отрицают «религию» даже как социально-консервативный механизм, но, кроме того, еще и открыто проповедуют «атеизм» с университетских кафедр. Таким образом, по мнению Гусева, «неверие» распространяется «как язва», особенно после смерти Царя-освободителя и главной ее целью является именно «элита», от которой оно довольно быстро переходит в «массы».

Распад социальной элиты ведет к распаду общества в целом, поэтому основная цель «богословской науки» заключается в том, что «богословская наука, в лице своих представителей, должна философски-научным путем доказать, что антихристианские, антицерковные и антирелигиозные идеи не только не составляют неизбежного вывода из неоспоримых данных положительной науки и строго-рациональной философии, но находятся в непримиримом противоречии с ними» [120, с. 11]. Таким образом, противодействуя лжеучениям богословие как систематическая наука будет выполнять важную социальную функцию консервации социально-политического порядка, задавая правильную парадигму интерпретации для «элиты», постоянно подвергаемой искушениям со стороны критиков религии. В этом отношении «религия» оказывается в роли своеобразного учителя политики, по отношению которой она выступает в качестве особой науки, своего



рода науки о «христианских ценностях», ориентируясь на достижения которой, политика может поддерживать социально-политический консенсус и противодействовать разрушительным революционным силам. В этом отношении богословская наука должна брать в качестве примера деятельность Христа и апостолов, которые активно развеивали заблуждения, на что в свою очередь ориентировалась вся святоотеческая традиция, занимаясь активной апологетикой христианского учения.

Автор хорошо осознает, что внутри православной церкви существует противодействие апологетическим дисциплинам с позиции крайне консервативной критики, которая видела в апологетике средство, пусть и не планируемое, сохранения лжеучений и трансляции их негативного влияния на паству. Однако, по мнению Гусева, необходимо не опасаться излагать учения лжеучений, поскольку, утаивая о них сведения, можно лишь способствовать обретению ими «закрытого», элитарного статуса, а потому гораздо важнее, их ясно опровергать [120, с. 18]. В этом отношении «лжеучения» материализма и иные, утверждающие конфликтный характер отношений «науки» и «религии», не должны были быть тайными, поскольку именно тайные учения, ассоциированные в российской исторической действительности, прежде всего, с масонством, представляли, с точки зрения православного учения, не только рецидив античного гностицизма, но и реальную угрозу для сложившегося союза трона и алтаря. Учитывая контекст консервативной критики, Гусев специально обосновывает наличие апологетики, в том числе естественно-научной, в системе богословского знания. В ходе этого обоснования Гусев включает в проблематику апологетики то, что сейчас принято относить к проблематике «религиоведения» [120, с. 20].

Гусев доказывает, что между богословием, использующем научно-философские методы, наукой и философией нет непреодолимой грани, поскольку всех их объединяет «вера» [120, с. 25]. Повторяя характерное для исследователей этого времени суждение о том, что вера есть и в «науке», и в «философии», он говорит, что предположения ученых об устройстве мира – это и есть «научная вера» [120, с. 25]. Поэтому «в положительной науке нет ни одного закона, который сперва не был бы предметом научной веры, иногда даже очень смутной и шаткой» [120, с. 27]. По сути согласно Гусеву «наука» объявляется своего рода прикладной «философией», а «философия» - прикладной «религией», если сущность «религии» определять через веру как особое отношение к предмету, относительно которого высказывается суждение о его онтологическом статусе.

Обращаясь к критике «научной» эпистемологии и онтологии, как ее представляют себе «апологеты науки», Гусев говорит, что утверждение о постоянстве силы или учение о неуничтожимости материи или неизменности законов не могут быть проверены

эмпирическим путем, и поэтому необходимо признать их гипотетический характер [120, с. 28]. Таким образом, по мнению Гусева, в основании «науки» лежит определенное богословие, если под последним понимать определенное *отношение* субъекта к утверждениям вообще, а не к их конкретно-изменчивому содержанию: «наука допускает в разных своих отраслях то, что лучше всего назвать догматическою верою» [120, с. 33]. Материализм в этом связи лишается им какого-либо познавательного значения, представляя собой даже не философию, а просто «заурядный мистицизм» [120, с. 34].

В христианской естественно-научной апологетике можно выделить две тенденции в осмыслении отношений науки и религии – «независимость» и «синтез». Независимое направление говорило о том, что «наука» и «религия» – это два разных способа познания двух высказываний Бога – природы и священного текста. Оно подчеркивало, что «наука», предполагающая независимость суждений о природе, и «религия» идут двумя различными путями к постижению одной и той же истины. Философия в этом отношении должна была играть роль связующего моста между «религией» и «наукой», в качестве инструмента помогая устранению неверных выводов о природе и содержании священного текста. В качестве такой философии, судя по проведенному нами анализу, мог вполне выступать позитивизм, который, несмотря на его ассоциацию с критикой религии и теологии, вполне устраивал как эпистемологическая программа, делающая акцент на изменчивости научных гипотез. В этом отношении дискурс о независимости «науки» и «религии» как двух способов высказывания Бога коррелирует с устойчивостью социально-политической системы, основанной на разделении в публичной сфере зон ответственности между «государственным», «светским» и религиозными зонами ответственности. Независимость науки и религии предполагала последовательно-эволюционное, в духе эпохи и времени, постижение значений высказываний Бога при помощи «науки», в том числе и такой науки, как богословие.

«Синтетическая» тенденция также стремилась к снятию противоречия между научными теориями и религиозными убеждениями, однако, в рамках единого целостного научно-религиозного синтеза. Синтетическая тенденция может быть охарактеризована как критически относящаяся к «философии» как средству познания. Делая акцент на идее целостного знания, объединяющего науку, философию и религию, ее сторонники утверждали единство средств познания Природы и Бога. В этом отношении они сходились в своем понимании универсальности средства познания с самыми крайними «апологетами науки». Вера в возможность такого синтеза, в конечном счете, сопрягалась с эсхатологическими ожиданиями, открывавшими перспективу для создания нового

социального порядка. В этом отношении богословы, тяготевшие к синтетической тенденции, вносили свой вклад в разрушение сложившихся границ между светскими и религиозными учреждениями.

#### 4 Критика “науки” как угрозы социальному порядку (по материалам сочинений представителей движения спиритуализма)

В интересах исторического исследования секуляризацию не стоит рассматривать как некий естественный процесс – вопрос о ее онтологическом статусе должен быть оставлен в удел социологам. Однако стоит отметить, что само появление понятия «секуляризация» как теоретического конструкта, указывающего на реально происходящий в социальных отношениях процесс, было вызвано доминировавшими во второй половине XIX столетия онтологическими установками естествознания. Например, понятие «секуляризация», предполагающее количественное изменение влияния двух противоборствующих элементов в публичной сфере, соотносится с онтологическим требованием исследования т.н. первичных или сущностных характеристик вещей – вторичные, относительные, качества вещи могут быть отброшены, как не имеющие значения для проводимого исследования. Подобным образом и понятие «секуляризация» предполагало рассуждение о постепенном уменьшении влияния изменчивой религиозной или, шире, ценностно-субъективной «надстройки» над тем или иным сущностным «базисом».

Что является «секулярным», а что все еще подлежит секуляризации, должно было определять «научное сообщество», предварительно установившее эпистемологические разграничительные флажки между научным и «иными» способами и формами познания данного человеку опыта. «Секуляризация» оказывалась еще одним инструментом естественнонаучной идеологии, который будучи обращенным на историю, указывал на постепенно разворачивающееся в ней процесс освобождения от дурмана и чар религии, только теперь освобождения достигал не конкретно взятый просвещенный индивид, а все общество в целом.

«Наука», как главный источник теории секуляризации, в рамках которой она же и объявлялась ее основной движущей причиной, безусловно, сразу же стала яблоком раздора среди идеологов естественно-научного и религиозного лагеря. Представители естественных наук стремились доказать, что «наука» способна создавать «идеологию», то есть конструировать мировоззрение, включающее в себя учение о ценностях, цели и задачах жизни человека и т.п. вопросы, относящиеся традиционно к области «гуманитарного

знания». Процесс «секуляризации», по их мнению, стимулировался достижениями «науки», создававшей новую научную картину мира. Религиозно-ориентированные мыслители, напротив, стремились показать, что наука – это не более чем «технология», при помощи которой человек может овладевать миром, но будучи простым «инструментом» она не отвечает на «конечные вопросы» бытия, к решению которых обращаются соответственно философия и религия. Для мыслителей, связанных с религиозными объединениями, процесс «секуляризации» также существовал как некая данность, но его связывали не с закономерной постепенной эволюцией общества, а с своего рода «маятниковым эффектом», согласно которому церкви приходится постоянно бороться с волнами «неверия»: секуляризация по сути рассматривалась как патология «общества», вызванная, в конечном счете, падшей природой человека. Эта условная «секуляризация» стимулировалась, конечно, не «наукой», а «гуманистической» идеологией, которая рассматривала субъекта познания как главную инстанцию в определении реальности положенного ему опыта, и восходила в истории философии к традиции Протагора, а в истории религии – прямо к позиции Дьявола.

В контексте этой бурной полемики между научными идеологами и религиозно ориентированными мыслителями «спиритуализм» оказывался между двух огней. Для апологетов естествознания вера спиритуалистов в реальность существования духов свидетельствовала об их принадлежности к традиции метафизического дуализма. Для христиан снятие границы между «духовным» и «материальным» мирами, на котором настаивали спиритуалисты, указывало на монизм – материалистический или спиритуалистический – в равной степени нехристианский. При этом, хотя онтологические претензии к спиритуализму со стороны как научной, так и религиозной идеологии были диаметрально противоположенные, обе стороны уверенно сходились в обозначении его как «суеверия».

Само понятие «суеверия», восходящее по меньшей мере к Цицерону, выполняло в интеллектуальной традиции Европы важную функцию «теоретического отстойника» для учений и практик, которые не вписывались в легитимный академический консенсус относительно «науки» и «религии», определявшийся с давних пор как консенсус между Академией и Церковью. «Спиритуализм» с точки зрения представителей естествознания был «суеверием», потому что его – в традиционном христианском контексте – можно было отнести к разновидности магической практики, определяя ее идеологию как «ложную физику», то есть неправильные представления о причинах изменения в природе. Широкое распространение спиритуализма ученые довольно скоро стали объяснять секуляризацией европейской культуры, вызванной упадком авторитета религиозной идеологии, которая для

своей легитимации стремились опереться на новый – научный – авторитет. Спиритуализм трактовался как следствие «кризиса религии» и как попытка его преодоления на основе «науки». С точки зрения христиан «спиритуализм» также был «суеверием», потому что он утверждал возможность непосредственного контакта человека с миром духов, что согласно христианскому учению считалось возможным только по особому божественному разрешению, например, в рамках культа святых, выступающих в качестве ходатаев за весь народ. Поскольку практика общения с мертвыми вышла за пределы церковной ограды, она объявлялась «суеверием» – частными верованиями-мнениями людей, которые не могли иметь социально-институционального измерения – это измерение уже было занято государственно-светской «наукой» и «религией». Спиритуализм как «суеверие», также, как и для апологетов науки, связывался христианами с процессом «секуляризации», свидетельствуя об упадке христианской веры.

Переходя к анализу взглядов спиритуалистов на «секуляризацию», следует отметить, что они трактовали «религию», под которой традиционно понимали сложившуюся систему идеологии и практики, как относительное и историческое явление, которое на текущем этапе развития человечества постепенно вытесняется личным духовным опытом. Спиритуалисты считали, что расчерчивание границ между естественным и сверхъестественным, свойственное научной идеологии, является искусственным и может быть преодолено непосредственным опытом взаимодействия с той частью природы, которая скрыта от нас из-за слишком «грубой» настройки нашей психики. В этой своей установке они также как последовательные апологеты науки сближали «суеверие» и «религию», которые должны были заменены на единое «цельное мировоззрение», снимавшее все возможные противоречия в рациональных утверждениях посредством личного духовного опыта. Этот личный опыт не был ни невыразимым, ни субъективным как в мистической традиции – этот опыт был интерсубъективным, подобно эмпирическому опыту его могли испытывать одновременно разные люди, и именно поэтому он мог потенциально способствовать обращению всего человечества в единую спиритическую веру и практику, расширяющих границы естественного мира. Именно поэтому, стоит отметить, спиритизм не является мистическим течением, вопреки распространенному в отечественной историографии мнению.

Для христианской парадигмы спиритуализм был не следствием секуляризации, а одним из самых активных ее представителей. Он утверждал единственную реальность некоей «сверх-религии» или даже «естественной религии», в то время как остальные религии были лишь ее несовершенными и преодолеваемыми формами, которые, безусловно, должны были

отойти в прошлое. «Религия» как частное убеждение индивида могла остаться на уровне субъекта, но духовный опыт спиритуалистов был объективирован и общедоступен и, значит, в публичном пространстве связанные с этим опытом феномены должны были занять центральное место, вытеснив все субъективные о нем представления.

Важным также представляется тот факт, что для большинства спиритуалистов «религия», если к ней в привычной «естественной» парадигме относить все, что происходит в мышлении верующего на спиритическом сеансе, становилась социальным явлением в том смысле, что она прямо восстанавливала утраченные социальные отношения. В ходе спиритического сеанса «религия» по мнению спиритуалистов только и начинала выполнять свою коммуникативную функцию, формируя особое публичное пространство диалога между вечно-живыми душами. В этом отношении – уже с точки зрения «естественной» парадигмы – спиритуалисты в конечном счете были антисекуляристами, поскольку они прямо утверждали необходимость сохранения «религии» как важного естественного и социального явления.

Собственно, это пресловутое «маргинальное» положение между естественным монизмом и христианским метафизическим дуализмом заставляло исследователей утверждать «двойственную» природу спиритуализма. С одной стороны, принято относить спиритуализм к реформационным движениям второй половины XIX столетия, так или иначе выступавшим за секуляризацию публичной сферы. С другой – принято смотреть на спиритуализм как на своего рода «новое религиозное движение», стремившееся сохранить религию в публичной сфере, однако, придав ей такие «естественные» черты, которые устроили бы всех людей, независимо от их субъективных предпочтений.

Пожалуй, наиболее характерным кейсом в этой связи является оценка спиритуализма как практики и идеологии со стороны представителей материалистической традиции XIX столетия. По большей части спиритуализм был для них великосветским развлечением, игрой, при помощи которой высшее общество удовлетворяло потребность в «чудесном». Размышляя о причинах увлечения императорской семьи спиритуализмом, материалисты ассоциировали его последователей с «элитой», которая утратила веру в «религию», но не обрела веру в науку и потому подменяет ее синтетическим суррогатом, при помощи которого она стремится достигнуть «трансценденции» - выхода за пределы естественно-данного мира к новому, особому и «другому» опыту. Следуя за Фейербахом в отрицании метафизического дуализма, материалисты видели в спиритуализме прежде всего «искусственное изобретение», в самом лучшем случае эксплуатировавшее механизмы

человеческой психики, и создававшее иллюзию сопричастности к подлинному миру – с онтологической позиции спиритуализм для материалистов ничем не отличался от «игры».

С точки зрения материалистов спиритуализм оказывался примитивным «анимизмом», который свидетельствовал о кризисе «элиты», прежде всего, об утрате ею единства ценностных ориентиров, он был характерным возвращением к «идолопоклонству» поздней Античности, указывавшим на скорый конец великой Империи. Для материалистов «спиритуализм» был «симптомом» будущей революции, которая политически должна была зафиксировать отмирание старой формы социально-экономических отношений. Спиритуализм также характеризовался как отчаянная попытка «элиты» собрать новую историю на осколках старых историй, включив в нее «героев» разных исторических метанарративов – причем вопреки той истории, которую конструировало «материалистическое» естествознание со своим довольно узким пантеоном авторитетов и традицией преемственности. В этом отношении для материалистов спиритуализм был «восстановлением религии», попыткой ее «онаучивания» или, еще точнее, придания религии научной формы при выхолащивании внутреннего содержания. Сохраняя религию, он ставил ее в центр социальной жизни, пытаясь снять противопоставление ее и науки, тем самым утверждая религиозно-натуралистическое мирозерцание, в котором Бог и духи оказывались частью сложившегося миропорядка. Такой взгляд сильно напоминал материалистам средневековые трактаты, в которых ангелы как твари Божьи населяли огненную сферу – однако, по сути спиритуалисты предлагали на взгляд материалистов еще более отвратительный проект. Для спиритуалистов Бог был по сути составляющей мироздания, а значит, мироздание было с ним связано, оно не могло укрыться от его монаршей воли, раздававшей поручения духам, следящим за жизнью человечества. Даже если Бог был максимально деперсонализирован в спиритуализме, даже если он понимался как Абсолют, все равно для спиритуалистов он был на «вершине», выступая как ее системообразующий элемент наподобие «души» в христианской антропологии. Конечно при таком понимании спиритуализма он оказывался не только «суеверием», но крайне реакционным «религиозным» явлением: он – с точки зрения материализма – задавал религиозный ориентир для вечной консервации политических отношений, утверждая вечность «лидерства» монарха.

Для православных критиков в спиритуализме было важно нечто совсем другое. Для православных критиков был важен открытый доступ к сакральному, возможность вступить для каждого верующего в непосредственную связь с духовным миром. Любой, минуя многочисленные инстанции, мог подать жалобу Господу Богу посредством своих духов-

хранителей. Идеология такой «религиозной демократии», утверждавшая, что все, например, спасутся, а ада нет, казалась им, напротив, крайне «левым» явлением, разрушавшим сложившиеся иерархические структуры власти. Приняв характерную социальную форму «кружков», своего рода «элитарных» объединений, ночные сборища спиритов тематически напоминали тайные общества, в которых как в колыбели вызревает новая революция. Так получалось, что для материалистов спиритуализм был слишком консервативен, а для религиозно-ориентированных мыслителей – слишком либерален, связан с идеями равенства и братства, шире социалистической идеологией.

В западной историографии исследований спиритизма как религиозного движения второй половины XIX столетия принято подчеркивать его тесную связь с политико-социальными реформаторскими движениями эпохи, прежде всего, движением за права женщин в США [121, 122]. Устанавливается эта связь по факту участия спиритуалистов в движении за права женщин, а также по имеющейся «перекличке» идеологий – той, которую получали спиритуалисты «с того берега», и той, которую проповедовали сторонники реформ. По сути утверждается, что апелляция к трансцендентному использовалась спиритуалистами для обоснования необходимости социальных и политических изменений.

По нашему мнению, позиционирование спиритуализма как религиозного движения в социально-политическом контексте XIX столетия требует значительной нюансировки. Во-первых, спиритизм был практикой, которая в равной степени служила подтверждению «консервативных» и «прогрессивных» идей. Во-вторых, спиритизм в отечественном контексте оказался между двух огней – его в равной степени клеймили прогрессисты (например, Герцен), видевшие в нем свидетельство упадка традиционных структур власти и общества, и консерваторы (например, Победоносцев), усматривавшие в его западном происхождении дело рук Сатаны, стремящегося расшатать основы русской монархии.

В этом отношении случай Елены Ивановны Молоховец (1831-1918, ур. Бурман) представляется уникальным не только для истории отечественного спиритического движения. Ее творчество представляет собой оригинальное сочетание идей Православия, спиритуализма, оккультизма и национализма. Указанное сочетание можно обозначить как «религиозный национал-спиритуализм», аналогов которому в истории мирового спиритического движения мы не знаем. Основное сочинение, в котором ее взгляды находят систематическое выражение и за которое она, по ее словам, «получила диплом из Парижа, от Конгресса Общечеловеческого мира» [123, 9 л. об] – это «Краткая история домостроительства Вселенной с приложением карты, в красках. Часть 1» (1906), однако, мы пользовались и иными, прежде всего, архивными материалами для реконструкции ее учения.



В отечественной историографии вопроса принято считать, что определяющую роль в формировании идеологии Молоховец сыграла малоизвестная отечественная спиритуалистка Евгения Федоровна Тыминская (9 февраля 1815-?). Характерным образом блистательный во всех отношениях исследователь «литературного» следа спиритической практики Илья Виноцкий делает ошибку в имени нашей героини [124]. О влиянии Тыминской на Молоховец как о безусловном факте говорится в сочинениях самой Молоховец, утверждавшей неоднократно, что она получала послания от духов через медиума Тыминскую [125, с. 6].

По-видимому, на этом основании Эгберт Хартман отмечает, что, переехав в Санкт-Петербург «Елена знакомится с религиозной фанатичкой Евгенией Тыминской, которая утверждала, что она как медиум поддерживает связь с душами умерших» [126]. Александр Кравецкий по сути солидаризуется с Хартманом, одновременно предлагая первую общую характеристику кружка Тыминской-Молоховец [127, с. 49-55]. Однако, в ходе проведенного исследования были обнаружены свидетельства Тыминской, указывающие, во-первых, на серьезные расхождения во взглядах между нею и Молоховец, а, во-вторых, ставящие под сомнение медиумизм самой Тыминской. Кроме того, необходимо отметить, что, несмотря на отмеченную «провинциальность» кружка его учение оказало влияние на творчество Н.П. Вагнера, причем, возможно, не только в связи с его спиритическими увлечениями, но и известными антисемитскими публикациями [128, с. 242-269].

Начать следует с того, что Молоховец обратилась к вере в 1862 году еще до знакомства с Тыминской благодаря прочтению некой книги, в которой заключались «первоначальные откровения нашего времени», предсказанные, по ее словам, текстами Ветхого и Нового Заветов. По-видимому, речь идет об одной из книг Эммануила Сведенборга, в которой излагается «доктрина соответствия» применительно к библейскому тексту, и которая сыграет в дальнейшем ключевую роль в формировании учения Молоховец. Сама Тыминская пишет о том, что участвует в спиритическом «великом деле» с 1866 года [129, Л1].

Кроме того, Молоховец сама претендовала на то, что обладает сверхъестественным даром – видеть пророческие сны и видения. Разгадывая содержание этих посланий, она раскрывала перед читателями собственные взгляды на священную историю, космологию, государственное устройство России, теология, науку и иные – спектр ее интересов был необычайно широк. Здесь же стоит заметить, что в начале 1880-х годов Молоховец, Тыминская и ее сестра Е.Ф. Смоленская образовывали кружок, в котором лидером была, по свидетельству Н.П. Вагнера, именно Молоховец [130, с. 28].

При этом, несмотря на утверждения Молоховец о «медиуме» Тыминской, судя по письмам самой Тыминской, сама она не обладала способностью разговаривать с мертвыми. Вместо этого Тыминская часто говорит о том, что все ее сообщения приходили через ее крестьянку «Леву» (Алевтина Григорьевна Васильчакова). Тыминская магнетизировала Леву [131, Л.1]. По-видимому, именно Лева, начиная с 1866 года [132, Л.1], была медиумом для «главного» духа Тыминской – Феодора [133, 1Л. – 1Л.об]. Характерным образом Тыминская критикует Аксакова за его «материализм» [134, 2 Л.об.]. Более того, вполне уверенно можно утверждать, что Тыминская находилась в зависимости от пожеланий Феодора, передаваемых через Леву [135, 2 Л. об].

В этом отношении показательным также разногласие между Тыминской и Молоховец по вопросу о том, следует ли вступать в организуемое Н.П. Вагнером «Русское идеалистическое общество». Русское идеалистическое общество задумывалось Вагнером в контексте его попыток создать научное общество исследования медиумических явлений. Проект был отклонен по совету К.П. Победоносцева [136, Л2. об]. Тыминская понимала, что среди спиритуалистов есть разные мнения о природе Христа, и ей не хотелось принимать участия в собраниях, в которых потенциально его божественная природа могла бы быть поставлена под сомнение [137, 1Л.].

Стоит напомнить в этой связи, что основные брошюры Елены Молоховец, содержащие развернутое изложение ее учения и апеллирующие к авторитету Евгении Тыминской, появились уже после ее смерти. В конце концов, по собственным словам Евгении Тыминской, ее учения не имело ничего общего с учением Молоховец [138, Л.3]. При этом из имеющейся переписки и иных публикаций Тыминской можно заключить, что не во всех взглядах Тыминская и Молоховец расходились между собой. Прежде всего, их взгляды, по-видимому, совпадали не в религиозных вопросах, а в том, что касается отношения к монархии, православию и русскому народу [139]. В своих письмах она отмечает, что инородцы занимают привилегированное положение по сравнению с ней: [140, Л.1 об.]. Кроме того, судя по всему, она также как и Молоховец, была преисполнена миллениаристских ожиданий [141, Л.1].

Подводя промежуточный историографический итог, представляется верным, что, во-первых, следует различать спиритуалистические представления Тыминской и Молоховец. Во-вторых, не следует преувеличивать степень влияния Тыминской на содержание учения Молоховец. В-третьих, кажется обоснованным предположение, что Молоховец использовала имя Тыминской для того, чтобы увеличить доверие к текстам, на которые она изначально опиралась как на тексты, полученные от духов. Сама Тыминская, по-видимому, таким даром

не обладала, что вполне вписывается в известный из истории спиритуализма паттерн отношений уже немолодой госпожи и молодой, но обладающей более низким социальным статусом сомнамбулки (на русской почве один из наиболее характерных примеров - история «магнетических» отношений дворянки М.П. Сабуровой и ее крестьянки Вари) [142].

Сочинения Молоховец появились на излете Серебряного века, так что в них можно найти многие популярные среди мистиков и эзотериков того времени идеи. В целом это творчество крайне эклектично, соединяет в себе совершенно несовместимые, на первый взгляд, дискурсы и идеи. Представляется целесообразным дать общую характеристику различных дискурсов творчества Молоховец, для того чтобы яснее и точнее определить среди них место дискурса «наука и религия», а также его содержание, связанное с социально-политическими воззрениями спиритуалистов. Специфика творчества Молоховец заключалась в том, что она, пользуясь «языком соответствий» Сведенборга, связывала библейский текст с актуальными событиями истории России (например, долина Иосафата распознается ею как русско-турецкая война 1875-1876 гг.), в то время как знакомое ей православное богослужение указывало, по ее мнению, на идею перевоплощения.

Молоховец получала сведения о будущем России и мире духов тремя способами. Во-первых, это прямые сообщения от духов, которые она, по ее утверждениям, получала через Е.Ф. Тыминскую. Во-вторых – это «сны» и «видения», в которых содержались аллегорические предсказания о будущем России. Ключевым для Молоховец было видение павших русских воинов в 1876 году, которое она не только подробно и неоднократно описывает в разных трудах, но и чье изображение отчасти сохранилось в одном из последних опубликованных ею сочинений [143]. В-третьих – это интерпретация текстов Ветхого и Нового Заветов при помощи «языка соответствия».

В творчестве Молоховец можно отметить две важных особенности – во-первых, она стремится представить знание о духовном мире как непротиворечивую систему, во-вторых – вывести единое «духовно-религиозно-нравственное» основание, благодаря которому должны найти свое примирение различного рода противоположности, такие, например, как наука и вера, Восток и Запад, сатана и Небесный Иерусалим, нехристианские народы и народы христианские и т.п. В этом отношении ее «синкретическое творчество» можно рассматривать как вполне реальную попытку соединения православия и того, что сейчас принято называть эзотерической традицией.

Переходя непосредственно к проблематике отношений «науки» и «религии» в сочинениях Молоховец, во-первых, необходимо отметить наукообразный язык для выражения религиозного содержания. В основном этот наукообразный язык оперирует

метафорами, заимствованными из научного языка психологии и биологии, например, сам процесс грехопадения Молоховец описывает следующим образом: «Духовно-вещественная оболочка духа, так тесно связанная с нервной системой, первая поддалась этому зловредному влиянию сатаны» [144, с. 12]. Главным же последствием грехопадения стало то, что вследствие уплотнения его эфирного тела, в человека стали проникать «бациллы», «инфузории и гады», которые стали его пожирать, так как кровь сгустилась у него, и стала представлять для них питательную среду [144, с. 13]. Весьма распространенный у спиритуалистов специфический концепт «тока» понимается у Молоховец не как «нервная сила», а как «благодать». Кроме использования научного языка, суждения Молоховец используют характерные «гностические» обороты: «Тогда только вся церковь торжествующая низведет и на веру и на науку свое отчее благословение на непорочное рождение сынов света на земле, сынов просвещения, для объединения вселенной в единое стадо Господне» [145, с. 10]. Наконец, она использует фразы и идеи, характерные для языка образовательной системы (например, духи у нее должны получить аттестаты зрелости, для того чтобы продолжить свою карьеру). Национально-политические представления Молоховец оказываются тесно переплетены с ее представлениями о роли и значении «науки».

Характерно отношение Молоховец к «науке», которую она уподобляет в одной из своих брошюр невесте, называя веру ее женихом. От их сочетания, по ее мысли, должна произойти «наука Иеговы» или божественная наука [145, с. 11]. При этом общение с миром духов рассматривается как первое свидетельство будущего воссоединения: «Вера небес, как всегда, так и теперь делает первый шаг к сочетанию ее с земною наукой, даруя ей новые Божественные откровения Нового Иерусалима» [145, с. 9]. Пытаясь объяснить прогресс науки, Молоховец заключает, что, в конечном счете, наука обязана именно вере своим развитием: «Благодаря только вере Господь вводит и науку все в высшую и высшую область, в начале каждого периода истории человечества. Благодаря вере расширяется и самая область науки и ей одновременно дается право завоевания все высших и высших надземных сфер» [145, с. 12].

При таком понимании «науки» Молоховец выдвигает собственную космогоническую теорию, согласно которой, творение представляет результат действия частиц Бога, раскрывающихся в пустом «девственном пространстве» и организующих посредством этого процесса всю материальную вселенную. Каждый человек содержит в себе искру Бога, а все человечество, также как в конечном счете и вся Вселенная представляют собой «одно тело Господне, живущее одним Духом Божиим» [144, с. 7]. Корни такого понимания процесса

творения можно усмотреть в каббалистических текстах, некоторые из которых Молоховец вполне могла читать, не говоря уже о том, что и сама идея истолкования священного текста в соответствии с каким-либо шифром («нотарикон», «гематрия», «темура»), также как и идея перевоплощения («гилгуль») характерны для каббалистической литературы, в целом проникнутой «пантеистическими» тенденциями.

Не менее значимой для сочинений Молоховец идеей является разработанный ей образ православно-русского Царя, прежде всего, как «безотчетного проводника воли Бога» [125, с. 45]. При этом образ Александра II напрямую связывается ею с образом Иисуса Христа, в частности, когда она говорит, что его смерть выводит человечества из рабства материализма, а сам он, в качестве искупителя, открывает своей смертью новую эру Нового Иерусалима [125, с. 49; 125, с. 54-55]. В рамках этой концепции «самодержавного царя», «наука» необходимо должна была обрести своего «монархического» управителя, который, однако, находился исключительно в «сверхъестественной» (согласно «науке») сфере. Эта «сверхъестественная сфера» объявлялась Молоховец ложным концептом, однако, единение, по ее убеждениям, должно было происходить не за счет подчинения этой сферы «науке», расширения ее влияния и обращения ее методов на то, что она «догматически» принимает как «сверхъестественное», но за счет «оплодотворения» ее «верой». «Наука», взятая сама по себе, если продолжать метафору Молоховец, была мертворожденным детищем, которое могло только способствовать дальнейшему социальному разложению, против которого она направляет множество пассажей, критикуя не только революционеров-материалистов, но и даже поведение женщин. Только обращение к божественному монархическому руководству могло потенциально придать «труп» ее «науки» «жизнь» и сделать ее осмысленной, полезной и гармоничной частью нового мира.

Следует отметить, что по-видимому можно согласиться с суждением более ранних историков вопроса, что спиритуализм на русской почве был довольно быстро «оправославлен», а спиритуалисты старались не порывать с православной церковью в принципе. В.П. Быков приводит в этом отношении характерный пример — когда отечественные спиритуалисты в начале XX века посетили спиритуалистический конгресс во Франции, они были до глубины души возмущены отношением тамошних спиритуалистов к Иисусу Христу, поскольку те прямо отрицали его божественность, называя простым медиумом [146]. В этом отношении и Молоховец также постоянно и специально подчеркивает божественность Иисуса, отмечая, например, что падение Сатаниила было вызвано его нежеланием признать его божественную природу. В этом отношении характерно влияние православной традиции и на дискурс Молоховец о соотношении «науки» и

«религии», которые рассматриваются ею как дополняющие друг друга, и как неразрывно связанные с социальной реальностью.

Несмотря на то, что спиритуализм изначально возлагал большие надежды на «науку» как средство доказательства существования духовного мира, бессмертия человеческой души и даже существование Творца, довольно скоро среди спиритуалистов возникло представление о том, что наука представляет собой разновидность «ложного знания», которое по своей форме и методу только затрудняет для человека познание природы, его собственной сущности и божественной сферы в принципе. Согласно критически относящимся к науке спиритуалистам, она является порождением заблуждающегося человеческого разума и, по сути, приравнивается к ложной философии, проистекающей из непосредственных представлений, возникающих как результат неверной интерпретации. Многие спиритуалисты, исходя из их «подтвержденных» в ходе спиритических сеансов религиозных убеждений, определяли «науку» как устаревшую форму познания, которую должна была в скором времени заменить «духовная наука».

Вполне в духе христианского консервативного дискурса о «науке и религии» спиритуалисты настаивали на том, что «наука», взятая сама по себе, являет собой разрушительное для социума явление. Стремление к господству над природой, если и не определялось ими как «греховное», все же рассматривалось как непосредственное условие для развития неверия и, связанного с ним, разрушения социального порядка. В этом отношении спиритуалисты обычно приравнивали «науку» к очень по-разному понимаемому ими «материализму», утверждая, что она, не только в своих результатах, но и в своих методах, а также, шире, эпистемологических основаниях, представляет собой в общем и целом опасный для общества проект.

Многие спиритуалисты так или иначе конструировали свой образ «правильной» науки, и, главным в этом образе, было представление о ее изменчивости. По их мнению, научное сообщество склонно к догматизации научных представлений, причем, догматизация этих представлений рассматривается ими как следствие влияния социального фактора, связанного с обретением конкретными учеными политической власти и ее утверждением посредством утверждения той или иной нормативной истины. В этом отношении «наука» для них имела значимое социальное измерение, однако, влияние его скорее оценивалось негативно — научное сообщество критически относилось ко всем новым теориям, потому что оно рассматривало себя как конечную инстанцию для определения ее истинности или ложности. В этой связи «наука» в ее социальном аспекте противопоставлялась ими «науке» в ее эпистемологическом аспекте.

Особое значение при конструировании негативного образа «науки» играла такая ее характеристика как «относительность». «Наука» оказывалась средством утверждения политической воли, относительной конкретного узкого научного сообщества, в то время как подлинная задача ученого заключалась в беспристрастном поиске истины. Научные теории неминуемо должны были исчезнуть, в связи с чем никакие научные авторитеты не могли рассматриваться – в отличие от «религии» - как незыблемые средства утверждения научной истины.

При этом необходимо отметить, что правильная «наука» утверждалась спиритуалистами теми же самыми политическими средствами, которые они столь активно критиковали как «ненаучные». В частности, они постоянно приводят в своих текстах суждения известных научных исследователей, которые признали реальность медиумических явлений, и даже в какой-то степени признали вероятность спиритической гипотезы о существовании мира духов и духовного мира в принципе. Это политический по своему содержанию аргумент, однако, не мешал им критиковать «научное сообщество» как агента, который сознательно стремился навязать широкой публике свое видение картины мира.

Такое отношение к «науке» легко связывалось спиритуалистами с социальными последствиями, которые неминуемо должны были возникнуть как диссонанс между субъективными научными представлениями, опирающимися на авторитет, и меняющейся благодаря опыту реальностью. По их глубокому убеждению спиритуализм как доктрина основывался исключительно на «фактах», благодаря которым легко можно было прийти к выводу о реальности духовного мира. По мере нарастания фактов, вполне в духе позитивистской метафизики, научное сообщество будет вынуждено признать, что спиритическая гипотеза является не просто гипотезой. Поэтому главную свою задачу – просветительскую по своей сути – спиритуалисты видели в том, чтобы донести до общественности, а также научного сообщества, как можно большее количество свидетельств о реальности существования духовного мира.

По их мнению, вследствие этой деятельности в скором времени наступит своего рода «эсхатологическая» революция, которая перевернет взгляды научного сообщества не только по вопросам, которые традиционно относятся к ведению «науки», но и к ведению «религии». По своей сути спиритуалисты настаивали на аннигиляции как «религии», так и «науки» в рамках единого мировоззренческого проекта, который в едином синтезе снимал противоречия между ними. Синтез этот должен был быть достигнут на основе личного индивидуального переживания, которое можно было получить, посетив спиритические

сеансы, как средства преодоления ограниченности материалистического мировоззрения, предполагающего разделение мира на «сверхъестественную» и «естественную» сферы.

В этом отношении «наука» рассматривалась спиритуалистами не только как средство познания духовного мира, но и как серьезное препятствие на пути к социальному прогрессу и объединению всего человечества. «Наука», которая определялась через идею отвлеченности, неизбежно должна была быть опровергнута чистым опытом спиритического сеанса, который снимал необходимость в каком-либо дополнительном научном исследовании реальности, разрешая окончательно ключевые вопросы человеческого бытия, касающиеся как цели его существования, так и посмертного его существования. Именно в этом отношении «наука» казалась спиритуалистам опасной угрозой, консервирующей социальный порядок, и мешающей, как политический институт, соединению «двух миров».



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Авторами были рассмотрены источники, которые можно отнести – по их идеологическому содержанию – к четырем традициям: «научного материализма», «естественного богословия», «богостроительства» и «спиритуализма». Эти традиции различным образом видели соотношение «науки» и «религии» как в эпистемологическом, так и в социальном отношении. Представители этих традиций формировали собственные социально-политические проекты, а также демонстрировали различное отношение к идее революционного изменения общества.

Немецкие и отечественные «научные материалисты» второй половины XIX в. отстаивали два главных принципа – единство мира природы и включенность в этот мир человека как его органической части. Эти принципы, по их мнению, выводились из недавно открытых химических и физиологических закономерностей. Поскольку научное исследование рассматривалось ими как единственное средство, при помощи которого можно понять основные принципы устройства природы и человека, они поставили вопрос о критерии определения «научности» исследования, противопоставляя его философии и теологии, которые они рассматривали как виды псевдознания.

Содержание конфликта между наукой и религией «научные материалисты» концептуализировали различно, однако, в большинстве случаев этот конфликт опознавался как идеологический и институциональный. Главным противником была не религия сама по себе, но теология и церковь как ложные формы знания и социальной организации. Лишая религию познавательного значения, «научные материалисты» усматривали ее исток в человеческих эмоциях, которые она могла более или менее успешно удовлетворять до появления научных представлений о природе и человеке.

«Научные материалисты» считали, что природа, рассматриваемая как единое целое, представляет собой «республику», в которой все ее части выполняют разную роль, соотносясь друг с другом в едином целом. По их убеждению, идея монарха, стоящего над народом, и идея Бога, стоящего над миром, являются дуалистическими пережитками. Эти пережитки не подтверждаются главными материалистическими принципами и должны быть устранены как не соответствующие современному уровню развития научных знаний о природе и человеке. Эта критика неизбежно ставила вопрос об изменении социальной реальности, об устранении «пережитков». Такое изменение, согласно исследуемым авторам, было возможно лишь через изменение содержания мышления человека. Социальная реальность не может быть изменена насильственно именно потому, что она является

продолжением природы: общество, как часть природы, подчинено эволюционным законам борьбы за существование и естественного неравенства.

Проведенное исследование показывает, что именно популяризация научных знаний рассматривалась «научными материалистами» как средство политической борьбы, в частности, как вызов «союзу трона и алтаря». Они стремились показать, что разделение зон ответственности между церковью и государством, восходящее в конечном счете к общеизвестной сентенции Нового Завета о Боге и кесаре, вступает в противоречие с принципом монизма, являющегося основополагающим онтологическим принципом научного исследования. Выступая, безусловно, за освобождение государства от религиозного влияния, они в принципе считали, что и все общество должно быть от него освобождено. Религия должна быть выведена за пределы социальных отношений, она принадлежит исключительно сфере субъективного опыта. Церковь как институция и теология как идеология должны были, в конечном счете, исчезнуть. В этом отношении «наука» рассматривается в их трудах как антиавторитарный проект, способствующий постепенному очищению мировоззрения от религиозных и иных «абсолютистских» элементов.

II раздел исследования посвящен социальным проектам в рамках движения «религиозного» социализма начала XX столетия. В фокус исследования были поставлены взгляды богостроителей на природу соотношения «науки» и «религии». Выступив наследниками появившейся в начале XIX столетия идеологии «научной религии», богостроители стремились посредством научного анализа управлять «религией» как фактором, определяющим социальное взаимодействие. Утверждая, что биологическая концепция «религии», может служить средством создания нового общества, они видели в «науке» источник постоянного изменения, ставящий под сомнение сложившийся социальный консенсус. В этом отношении «религия» в учении богостроителей рассматривается как «сила», стабилизирующая систему и обеспечивающая ей время для последовательного развития и роста. «Наука», способная принять на себя идеологические функции «религии», по своей изменчивой природе не способна служить основой для социального консенсуса. В отличие от учения материалистов середины XIX столетия, социальный консенсус богостроителей не является «естественным» - он должен поддерживаться только через осознанное самими учеными мифотворчество, необходимое людям в качестве нормативного ориентира.

В этом отношении богостроители утверждали «науку» как революционную силу, преодолевающую сложившиеся метафизические, в том числе материалистические, догмы, а цель истории видели в сокращении разрыва между «социальной мифологией» и научной

картиной мира. Поскольку содержание научных теорий объявлялось изменчивым, постольку богостроители постулировали функционализм как методологическую программу, максимально независимую от содержания относительно-субъективной идеологии. Функционализм транслировался ими в проекты их социальных утопий, в которых место антропоморфного божества и обожествленного человечества занимали значимые события, как результирующие отдельных человеческих усилий и усилий всего человечества.

Раздел III посвящен осмыслению отношений «науки» и «религии» в контексте секуляризации некоторыми представителями христианской естественно-научной апологетики Российской Империи. Представители естественно-научной апологетики рассматривали отношения между «наукой» и «религией» как отношения диалогические, а основную свою цель видели в гармонизации современных достижений науки и святоотеческой традиции. Кроме того, значительную роль они уделяли апологетике христианского учения, в связи с чем вели активную критику материализма и иных онтологических представлений, прежде всего, монистических, как противоречащих христианскому метафизическому дуализму.

Философия рассматривалась обычно как средство, при помощи которого возможна защита христианского учения, а также проведение методологических параллелей между «наукой» и «религией». Определяющей для христианского богословия была идея непротиворечивости двух высказываний Бога – книги Откровения и книги Природы. Именно эта идея в своем социально-политическом измерении хорошо сочеталась с учением о христианской монархической власти, которую с точки зрения христианского учения следовало рассматривать как богоданную власть. Союз «науки», раскрывавшей тайны книги Природы, и «религии», толковавшей божественное Откровение, был естественно-богословской основой для политического союза трона и алтаря.

В то же время для христианского богословия была важна идея «цельного знания», в рамках которого «философия», «наука» и «религия» должны были найти общий конкордат. Эта идея имела тенденцию обращаться в «синтез», в котором три разных способа познания сливались в один. Эта тенденция задавала эсхатологический вектор мышления и способствовала разрушению сложившегося социального-политического консенсуса между государственными и религиозными структурами, указывая на их будущее объединение в рамках всеобщего преображения.

Раздел IV посвящен оценке образа «науки» как средства разрушения социального порядка в рамках религиозной идеологии спиритуализма. Хотя спиритуалисты формировали различные образы «науки», а некоторые прямо считали, что «наука», если только она не

будет предвзято относиться к спиритическим сеансам, может привести к правильному социальному порядку, нас интересовали в их риторике о «науке» и «религии» те суждения, которые прямо рассматривали современную «науку» как препятствие на пути к новому обществу, соединяющему земную и небесную, естественную и «сверхъестественную» сферы. Спиритуалисты много внимания уделяли критике неправильной «науки» и в этом контексте были выявлены такие ее качества как «догматичность», «относительность» и «искусственность».

Мы рассмотрели социально-политический аспект этой проблематики на примере творчества Елены Молоховец, которая особо ясно демонстрировала не только консервативные политические убеждения, но и эсхатологическую убежденность в наступлении в скором будущем нового этапа в отношениях «науки» и «религии». Этот новый этап, по ее мнению, был связан с «одухотворением» бездушной науки, которая взятая сама по себе, разъединенная с «религией», неминуемо вела к социальной дисфункции и разрушению сложившихся социальных отношений. Богоизбранный царь-монарх, как «проводник божественной воли», должен был способствовать созданию на земле единого социально-политического порядка, в котором безбожная «наука» была бы преобразована в «духовную» науку и тем самым способствовала бы установления тысячелетнего царства Христа на Земле. Представляя, согласно современной религиоведческой категоризации, своеобразное «новое религиозное учение», Молоховец критиковала современную ей «науку» за безбожие и надеялась на ее скорое преображение в будущем в результате непосредственного вмешательства со стороны духов.

Изучение социально-политического измерения дискурса «наука и религия» способно пролить свет не только на некоторые малоизученные моменты в процессе секуляризации дореволюционной России. Оно показывает, что за любыми рассуждениями о соотношении «науки» и «религии» можно выявить политическую позицию, а эпистемологическая проблематика – в конечном счете – всегда имеет социальное и политическое измерение. В этом отношении – возможно, неожиданно, исследование дискурса «наука и религия» может способствовать диалогу между представителями разных политических и социальных идеологий, ведущих позиционную борьбу на поле дискурса «наука» и «религия». Понимание внутреннего устройства дискурса «наука и религия», хотя и не способно устранить идеологические противоречия между этими силами, способно научить их лучше понимать позицию друг друга, для того, чтобы суметь найти для каждой из «партий» свою социальную и политическую нишу. Такое позиционирование потенциально может помочь балансировке политической и социальной системы, позволив лучше контролировать

социально-политические процессы в идеологической сфере и избежать в будущем революционных потрясений.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Harrison P. Territories of Science and Religion. The University of Chicago Press, 2015.
- 2 Cunningham A. Williams P. De-Centering the 'Big Picture': The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science. 1993, British Journal for the History of Science 26 (4):407-432.
- 3 Osler M. Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe. 1998, History of Science 36 (1): 91-113.
- 4 Dear P. Religion, science and natural philosophy: Thoughts on Cunningham's thesis, 2001, Studies in History and Philosophy of Science Part A 32 (2): 377-386.
- 5 Turner F. The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension, ISIS 69 (1978), pp. 356-376.
- 6 Nongbri B. Before Religion. A History of a Modern Concept. Yale University Press, 2013.
- 7 Smith W.C. The meaning and end of Religion: A new approach to the Religious Traditions of Mankind» 1963
- 8 Раздьяконов В.С. Рецензия на книгу Nongbri, B. (2013) Before Religion: A History of a Modern Concept. Yale University. — 275 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - М.: РАНХиГС, 2015. №4. - С.391-397.
- 9 Brooke J., Cantor G. Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion. Oxford University Press, 1998.
- 10 From Natural Philosophy to the Sciences. Ed. by D. Cahan. The University of Chicago Press, 2003.
- 11 Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007.
- 12 Ослер М. Религия и меняющаяся историография научной революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: РАНХиГС, 2013. С. 31-52.
- 13 Элбакян Е.С. Теология в земных реалиях // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина Спб., 2015. – С. 118-129.
- 14 Антонов К.М. Теология как научная дисциплина // Вопросы философии, М., 2012. № 6. – С. 73–84.
- 15 Cohen H.F. The Scientific revolution: A Historiographical Inquiry. The University of Chicago Press, 1994.
- 16 Уэллелл У. История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени: в 3 тт. Т.1. Пер. с 3 англ. изд. М.А. Антоновича и А.Н. Пыпина. – Санкт-Петербург: Рус. кн. торговля, 1867-1869.
- 17 Милль Д.С. Огюст Конт и позитивизм. Пер. с англ. И.И. Спиридонова. – М.: Издательство ЛКИ, 2007.
- 18 Sarton G. Introduction to the History of Science. Vol.I. From Homer to Omar Khayyam. Washington, 1927.
- 19 Olson R.S. Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe. – University of Illinois Press, 2008. – 349p.
- 20 Chambers.R. Vestiges of the Natural History of Creation. London: John Churchill, 1844.
- 21 Раздьяконов В.С. Картографирование воображаемого на границах науки: поиск универсального единства на рубеже XIX и XX столетий (книжный обзор) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - М.: РАНХиГС, 2013. №4. - С.297-312.
- 22 Визгин В.П. Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Френсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 92–100.
- 23 Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989.
- 24 Gillispie Ch. Genesis and geology. A study in relations of Scientific Thought, Natural Theology and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850. Harvard University Press, 1996.
- 25 Beiser F.C. The German Historicist Tradition. Oxford University Press, 2011.
- 26 Science and Religion: A Historical Introduction. Ed. by G. Ferngren. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- 27 Frazer J.G. The Golden Bough. A study in magic and religion. 3d edition. P.1. The magic art and the evolution of kings. London: Macmillan and Co,1920.

- 28 Мумриков О. Естественно-научная апологетика как целостная дисциплина: общий обзор // Вестник ПСТГУ. М., 2009. IV. Педагогика. Психология. Вып. 4 (51), С. 28-41.
- 29 Аксаков А.Н. Спиритуализм и наука. СПб., 1871.
- 30 Раздьяконов В.С. Христианский спиритизм Н.П. Вагнера и рациональная религия А.Н. Аксакова между "наукой" и "религией" // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. - М.: ПСТГУ, 2013. - С.55-72.
- 31 Раздьяконов В.С. «Наука» и «религия» в эпистемологии отечественных спиритуалистов: трансформация классической науки в конце XIX столетия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - М.: РАНХиГС, 2015. № 4 (33). - С. 175-203.
- 32 Бюхнер Л. Сила и материя. Общеизвестные очерки естественного мирового порядка. С приложением этики, построенной на естественно-научном познании. Перевод с 21 немецкого издания И. и С. Сониных, под редакцией В.В. Битнера. Выпуск первый. - С-Петербург: Издание «Вестника Знания», 1907. - 265с.
- 33 Buchner L. Last words on Materialism and Kindred subjects. Translated by J. McCabe. London: Watts and Co, 1901.
- 34 Фогт К. Статьи по естествоведению и другие. Перевод П. Конради. - СПб.: Издание В.Е. Генкеля, 1866. - 436с.
- 35 Жане П. Современный материализм. Критический разбор системы доктора Бюхнера. М.: Университетская типография (Катков и Ко), 1867. - 344с.
- 36 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. - 745с.
- 37 Gregory F.S. Scientific versus Dialectical Materialism: a Clash of Ideologies in Nineteenth Century German Radicalism, Isis 68, 1977. pp. 206-23.
- 38 Mitchell I. Marxism and German Scientific materialism, Annals of Science, 35:4, 1978. pp.379-400.
- 39 Юшманов Н.З. Критика вульгарного материализма и его современной интерпретации. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Киев, 1965. 33с.
- 40 Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. - 2-е изд., испр. и допол. - М.: Мысль, 2010
- 41 Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критич. заметки об одной реакционной философии. - М.: Политиздат, 1969.
- 42 Уткина Н. Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX века). - М.: Наука, 1975. - 316с.
- 43 Ланге Фр. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. Т.2. История материализма после Канта. - СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1883. - 487с.
- 44 Молешотт Я. Круговорот жизни. Перевод с четвертого издания под редакцией Ив. Щелкова, профессора физиологии в Харьковском Университете. - Харьков, Издание Ал. Заленского и Ев. Любарского, 1866. - 239с.
- 45 Бюхнер Л. Природа и наука. Этюды и критические очерки. - Киев: Типография Е.Я. Федорова, 1881. - 217с.
- 46 Рождественский В. Материализм Бюхнера. Разбор главнейших положений современного материализма. - СПб.: Типография департамента уделов, 1868. - 229с.
- 47 Вера и наука или согласие христианских истин с новейшими открытиями науки. Издание Кораблева и Сирякова. СПб.: Типография В. Спиридонова, 1867. Дозволено цензором Архимандритом Фотием. - 351с.
- 48 Gregory F. S. Scientific materialism in Nineteen century (Studies in the history of Modern Science). Springer, 1977. 280p.
- 49 Владиславлев М.И. Современный материализм. Физиологические письма К. Фохта // Эпоха, 1865, № 1.
- 50 Достоевский Ф.М. Бесы. - СПб: Издательский дом «Азбука-классика», 2008
- 51 Флоровский Г.В. Пути русского богословия. - Минск: Изд-во белорусского экзархата, 2006. - 608с.
- 52 Молешотт Я. Единство науки с точки зрения учения о жизни. Вступительная лекция к курсу физиологии, читанная Я.К. Молешоттом 11 января 1879 г. в Сапиенце, в Риме. - СПб.: Типография Эд. Метцига, 1879. - 29с.

- 53 Humboldt A. *Cosmos: a sketch of a physical description of the universe*. – London, 1864. Vol.1.
- 54 Льюис Г.Г. Физиология обыденной жизни. Пер. с англ. профессоров московского университета С.А. Рачинского и Я.А. Борзенкова. – М.: Издание книгопродавца А.И. Глазунова, 1861. В 2тт.
- 55 Фогт К. Человек и место его в природе. Публичные лекции. СПб., 1863.
- 56 Бюхнер Л. Физиологические картины. Перевел с немецкого С.А. Усов. Москва: издание книгопродавца А.И. Глазунова, Типография Грачева и Комп, 1862. – 232с.
- 57 Бюхнер Л. Бог и Наука. Идея о божестве и ее значение в настоящее время. Перевод с последнего исправленного издания Ф. Маркус. – СПб.: издание А.М. Солнцева, 1907. – 93с.
- 58 Материалы для разоблачения материалистического нигилизма. Собранные из немецких источников. – Санкт-Петербург, Типография Второго Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1864.
- 59 Coleman W. *Biology in the Nineteenth Century: Problems of form, function and transformation*. Cambridge university Press, 1978. – 200p.
- 60 Мошешотт Я. Физиологические эскизы. Пер. с прим. А. Пальховского. Издание второе. Москва, издание В. Грачева и А. Черенина, Типография Грачева и Ко, 1865. – 277с.
- 61 Бюхнер Л. Психическая жизнь животных. Перевод с немецкого М. Успенской, под редакцией М.А. Энгельгардта. – СПб.: Типография СПб. Общ. Е. Евдокимов, издание Ф. Павленкова, 1902. – 472с.
- 62 Фогт К. Человек и место его в природе. Публичные лекции. Т.2. СПб., 1865.
- 63 Бюхнер Л. Дарвинизм и социализм или борьба за существование и современное общество. Пер. с нем. Ю. Бем. – СПб.: Типография А.С. Суворина, 1907. – 77с.
- 64 Розенталь М.М. Историк философии русской революционной демократии XIX века // Ленин как философ. М.: Издательство политической литературы, 1969.
- 65 Никоненко В.С. Материализм Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева. – Л., 1983. – 151с.
- 66 Маслин А.Н. Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х годах XIX века. – М.: Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1960 – 310с.
- 67 Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX – XX в. М., 1970.
- 68 Атманских А.С. Вульгарный материализм и русская философия второй половины XIX века // Философские науки, 1986. №5.
- 69 Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, 1960.
- 70 Кирпотин В.Я. Дмитрий Иванович Писарев. Ленинград: Красная газета, 1929.
- 71 Плоткин Л.А. Писарев и литературно-общественное движение шестидесятых годов / Л.А. Плоткин; АН СССР, Ин-т лит. (Пушкинский Дом). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1945. – 418с.
- 72 Цыбенко В.А. Мировоззрение Д.И.Писарева. М.: Изд-во Московского университета. 1969. – 352 с.
- 73 Новиков А.А. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. Лениздат, 1972. – 296с.
- 74 Демидова Н.В. Писарев. – М.: Мысль, 1966.
- 75 Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 томах. – М.: Наука, 2000-2013. Т.1.
- 76 Лавелле Э. Современный социализм. Пер. с фр. Под редакцией М.А. Антоновича. Издание А.Ф. Зандрок. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1882. 385с.
- 77 Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб.: РХГИ, 2003. – 919с.
- 78 Осипов В.И. Мировоззрение естествоиспытателей XIX века и философия. – Архангельск: Помор. ун-т, 2004. – 652с.
- 79 Пустарнаков В.Ф. Общее и особенное в русском просвещении // Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М.: ИФ РАН, 2002. 341с.
- 80 Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 512с.



- 81 Биллингтон Дж.Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М.: Издательство «Рудомино», 2001.
- 82 Пустарнаков В.Ф. Введение. Методологические и социокультурные предпосылки исследования темы «Фихте и философия в России» // Философия Фихте в России. – СПб., 2000.
- 83 Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877-1910 гг.) / Пер. с итал. О. Поповой. – М.: Академический проект, 2013. – 363с.
- 84 Антонович М.А. Избранные статьи. Под ред. В. Евгеньева-Максимова. Художественная литература, Ленинград, 1938. 583с.
- 85 Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 томах. – М.: Наука, 2000-2013. Т.2.
- 86 Антонович М.А. Избранные философские сочинения. Под ред. и с предисловием В.С. Кружкова. – М.: ОГИЗ, ИФ РАН, 1945. – 371с.
- 87 Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 томах. – М.: Наука, 2000-2013. Т.6.
- 88 Сухов А.Д. Естествоиспытатели и религия. Наука, М., 1975. – 159с.
- 89 Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 томах. – М.: Наука, 2000-2013. Т.5.
- 90 Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 томах. – М.: Наука, 2000-2013. Т.3.
- 91 Антонович М.А. Литературно-Критические статьи. Москва-Ленинград, 1961.
- 92 Антонович М.А. Предисловие к русскому изданию // Юманс Э.Л. Новейшее образование, его истинные цели и требования: Сб. ст., в защиту науч. воспитания проф-в Тиндаля, Даубени ... и др. сост. Эдвардом Юмансом. - Санкт-Петербург: Русская книжная торговля, 1867. – с. I-XXVIII.
- 93 Eisenstadt S. Multiple Modernities. // Daedalus, Winter 2000, #1, p. 1-29.
- 94 Кибальник С.А. Гоголь, Достоевский и “социальное христианство” // Вопросы философии, 2017 №4. – с. 150-158.
- 95 Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984
- 96 Billington J. The Icon and the Axe. An Interpretative History of the Russian Culture. NY: Vintage Books, 1970.
- 97 Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб.: Издание М.В. Пиродкова, 1907. – 233с.
- 98 Scherrer Y. Intelligentsia, religion, révolution. Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie 1905-7. // Cahier du monde russe et soviétique. Partie II: Vol. 18, #1/2 (1977), p. 5-32.
- 99 Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: Грифон, 2007. – 272с.
- 100 Scherrer Y. Intelligentsia, religion, révolution. Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie 1905-7. // Cahier du monde russe et soviétique. Partie I: Vol 17, #4 (1976), p. 426-66.
- 101 Ленин В.И. О фракции сторонников отзовизма и богостроительства. – ОГИЗ: Государственное издательство политической литературы, 1939. – 31с.
- 102 Протоколы совещания расширенной редакции "Пролетария" Июнь 1909 // Институт Маркса-Энгельса-Ленина при ЦК ВКП(б). – М.: Партиздат, 1934. – 294с.
- 103 Луначарский А.В. Религия и социализм. Т.1. – СПб.: Изд-во «Шиповник», 1908. – 228с.
- 104 Царицын А. Ленин в борьбе с богостроительством. М.: ОГИЗ, Государственной антирелигиозное издательство, 1939. – 54с.
- 105 Очерки по философии марксизма. Философский сборник. – СПб.: Изд-во «Зерно», 1910. – 328с.
- 106 Богданов А.А. Падение великого фетишизма: (Современный кризис идеологии): Вера и наука (о книге В. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм"). – М.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1910. – 223с.
- 107 Плеханов Г.В. Materialismus militans (Воинствующий материализм). М.-Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1931. – 143с.
- 108 Ласковая М.П. Борьба В.И. Ленина против богоискателей и богостроителей и ее значение для разоблачения современных религиозных течений. – М.: Об-во «Знание», 1968.
- 109 Кожурин Я.Я. Ленинская критика богоискательства и богостроительства и ее значение для борьбы с современной религиозной философией. – Ленинград: Об-во «Знание», 1970.

- 110 Литературный распад. Критический сборник. Второе издание. – Спб.: Издание «Товарищества Издательское Бюро», 1908. – 299с.
- 111 Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Историко-религиоведческий очерк. – Ленинград: ЛГУ, 1987. – 184с.
- 112 Очерки по философии марксизма: Философский сборник. – Санкт-Петербург: Зерно, 1908 (тип. В. Безобразов и К<sup>о</sup>). – 329 с.
- 113 Луначарский А.В. Религия и социализм. Т.2. – Спб.: Изд-во «Шиповник», 1911. – 398с.
- 114 Колыванов Г.Е. Кафедра Естественно-научной апологетики МДА (1870-1903) в лице Д.Ф. Голубинского // Богословский вестник: Юбилейный выпуск. – 2010. – №11-12, с. 256-290.
- 115 Мумриков О. Естественно-научная апологетика как целостная дисциплина: общий обзор // Вестник ПСТГУ. – М., 2009.
- 116 Ульрици Г. Тело и душа. Основания психология человека. – Спб.: Тип. А.М. Котомина, 1869. – 798с.
- 117 Филевский, Иоанн О значении христианства для науки. – Харьков: Типография губернского правления, 1909. – 16с.
- 118 Сапожников А. Ап. Христианство и наука. – СПб: Типография С. Добродеева, 1895. – 49с. (из журнала «Странник» 1895 год)
- 119 Милославский П.А. Современная ученость и христианство. По поводу книги Дрэпера: «История столкновения религии с наукою». – М.: Университетская типография (М. Катков) на Страстном бульваре, 1877. – 70с.
- 120 Гусев А. Потребность и возможность научного оправдания христианства. Вступительная лекция, прочитанная в Казанской духовной академии по предмету Введения в круг богословских наук. – Казань: типография Императорского университета, 1887. – 40 с (оттиск из журнала «Православный Собеседник»).
- 121 Braude A. Radical Spirits. Spiritualism and Women's rights in Nineteenth Century America. 2 edition. – Indiana University Press, 2 edition, 2001. – 296p;
- 122 Owen A. The Darkened Room: Women, Power and Spirituality in Late Victorian England. – University of Chicago Press, 1989. – 344p.
- 123 РГИА Ф.1057. Оп.1. Д.116.
- 124 Веницкий И. Общество мертвых поэтов. Спиритическая поэзия как культурный феномен второй половины XIX века // Новое литературное обозрение, 2005.
- 125 Молоховец Е.И. Русской женщине о великом значении нашего времени и о будущности сынов ее. – Спб.: Типография В.Ф. Вощинской, 1909. – 70с.
- 126 Хартман Э. Елена Ивановна Молоховец // Звезда. - №3. 2000.
- 127 Кравецкий А. Тайная кухня Елены Молоховец // Коммерсантъ ДЕНЬГИ. - 2014. - № 37. - С. 49-55.
- 128 Дудаков С.Ю. Злой сказочник [Эпизод из истории антисемитизма в России - о романе Н.П. Вагнера "Темный путь"] // Дудаков С.Ю. История одного мифа: Очерки русской литературы XIX -- XX вв. – М.: Наука, 1993. – С. 242-269.
- 129 Wagner. PNP. Письмо Е.Ф.Тыминской – Н.П. Вагнеру от 2 марта 1880 Л.1.
- 130 Письмо Н.П. Вагнера – А.Г. Достоевской от 23 февраля 1881 // Неизвестный Достоевский. №4, 2015.
- 131 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 24 сентября 1883 года. Л.1.
- 132 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 17 апреля [1871]. Л.1.
- 133 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 19 апреля [1871]. 1Л. – 1Л.об.
- 134 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 20 апреля 1876.
- 135 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 2 ноября 1883
- 136 РГИА Ф. 797. Оп.50. Отд. II. Ст.3. Д. 215. Л.2 об. Об учреждении в Петербурге Русского идеалистического общества
- 137 Wagner PNP. Письмо Е.Ф. Тыминской – Н.П. Вагнеру от 16 апреля [1880].
- 138 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 14 октября 1891 года.
- 139 Тыминская Е.Ф. По публикации // Век
- 140 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 28 марта 1893 года.
- 141 ИРЛИ Ф.2. Письмо Е.Ф. Тыминской – А.Н. Аксакову от 6 мая, без даты.

142 Раздьяконов В.С. Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М.П. Сабуровой // Вестник ПСТГУ: I. Богословие. Философия. – М.: ПСТГУ, 2015. №6 (62). – С.55-69.

143 РГИА Ф.1057. Оп.1. Д.116. «Видение, бывшее 12 апр. 1877 в день объявления русско-турецкой войны, изображающее «Приявшие венец» или Небесное торжество Русских воинов, честно потрудившихся, пострадавших или павших в бою за освобождение славян, а следовательно и за освобождение Церкви Христовой от унижения, поношения и осквернения, как со стороны не христианских, так и христианских врагов ее».

144 Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. – СПб.: тип. П.Ф. Воицкой, 1910. – 36с.

145 Молоховец Е.И. О таинстве православного церковного брака как прообраза истории брака веры с наукой. – СПб.: тип. П.В. Воицкой, 1910. – 12 с.

146 Быков В.П. Спиритизм перед судом науки, общества и религии. – СПб.: Издание Е.И. Быковой, 1914.