Константин Антонов

Философская рациональность между религией и наукой: русское гегельянство конца XIX века (Б.Н. Чичерин и П.А. Бакунин)

Konstantin Antonov

Philosophical Rationality between Religion and Science: Russian Hegelianism at the End of the 19th Century

Konstantin Antonov — Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Faculty of Theology, Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru

The article analyzes the "religion and science" problem as mapped out by two representatives of Russian Hegelianism in the end of the nineteenth century - Boris Chicherin and Pavel Bakunin. The analysis of relations between science and religion allowed both thinkers to articulate the most general grounds of their philosophical systems. The article outlines a number of important common features in interpretations and conclusions of both philosophers. For both, the struggle between "scientific" and "religious" worldviews seems to be a confrontation of the two forms of false consciousness. For both, philosophical rationality is the supreme arbiter in the conflict of religion and science. They outline a project of philosophical theology according to which God reveals Himself not in religious feeling but in reason, in the depth of self-consciousness. Overall, both thinkers give a solution typical for Russian metaphysics: by opposing both scientific and religious obscurantism, they hope for philosophical mediation in the case of reestablishing of balance of divergent spheres of cultural and spiritual life.

Keywords: religion, science, philosophical theology, Russian religious philosophy, Hegelianism, B. Chicherin, P. Bakunin, religious consciousness.

Статья подготовлена в рамках проекта «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте». Грант РНФ 14–18–03771. Адресат финансирования — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Антонов К. Философская рациональность между религией и наукой: русское гегельянство конца XIX века (Б.Н. Чичерин и П.А. Бакунин) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 110-134.

Antonov, Konstantin (2015) "Philosophical Rationality between Religion and Science: Russian Hegelianism at the End of the 19th Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 110-134.

Последняя четверть XIX века в русской философии обозначается прот. В. Зеньковским как «период систем»[1]. Отмечаемое им сочетание стремления к «органическому синтезу» накопленного философского знания с поиском его наиболее общих оснований находит свое выражение в том числе и в господстве новых философских жанров: систематический философский трактат и подтверждающая профессиональную квалификацию диссертация приходят на смену статье в литературном журнале. В соответствии с этим растут одновременно и дифференцированность, и целостность философского знания: поле философского дискурса расчленяется в соответствии с конкретной философской проблематикой, выявляются обособленные друг от друга проблемные области, дисциплины и элементы системы; но вместе с тем сохраняется универсализм в мышлении — рассмотрение частной проблематики, как правило, становится точкой отсчета для построения «мировоззрения», восхождения к основным началам бытия и познания.

В русской метафизике конца XIX века характерным примером подобного вычленения конкретной проблематики, когда систематическая философская мысль осуществляет движение от частных вопросов к предельным основаниям, является дискурс о науке и религии: именно в данный период появляется целый ряд работ, специально посвященных этой теме. Причины, заставившие философов-метафизиков обратить на нее внимание, вполне очевидны: с одной стороны — само по себе развитие науки и необходимость ее философского осмысления, выраженные попытки позитивизма и материализма это развитие «приватизировать», распространение «сциентизма» как особой мировоззренческой и познавательной установки; с другой — наметившаяся в это же время тенденция религиозного оживления, зачастую принимавшая вид фундаменталистской и утилитаристской позиции, характерной как для многих (но не для всех) представителей церковной иерархии и авторитетных «подвижников благочестия», так и для целого ряда ориентированных на практическое воплощение религиозных идей реформаторов типа Л. Н. Толстого[2]. Сталкиваясь между собой, обе стороны в равной степени отрица-

1. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический проект, 2001. С. 28, 449.

2. См.: *Астафьев П. Е.* Религиозное «обновление» наших дней // Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). М., 1893. С. 1–53.

тельно относились к «абстрактной», «оторванной от жизни» философской метафизике, что не могло не беспокоить ее представителей. Ощущение заложенной в эти тенденции русской жизни конфликтности заставляло их искать такие формы рациональности и такие пути религиозной жизни, которые позволили бы эту конфликтность преодолеть и сделать развитие культуры более гармоничным.

Ниже я рассмотрю варианты решения данной проблемы, представленные в рамках такого важного, но в целом недостаточно исследованного направления метафизической мысли указанного периода, как русское гегельянство. Влияние Гегеля, сопровождаемое, впрочем, почти всегда несколько преувеличенным желанием «преодолеть отвлеченность» великого немецкого философа, характерно для русской мысли XIX века в целом[3]. Тем не менее, именно в конце XIX века «возвращение к Гегелю» приобретает характер целого философского направления, в рамках которого проблема «религия и наука» приобретает особую значимость. Это неслучайно: Гегель был последним великим, имевшим универсальное влияние на европейскую культуру, мыслителем-метафизиком, в творчестве которого эти элементы «абсолютного духа» были приведены к гармонии и согласию.

Указанная проблема оказалась в центре внимания двух выдающихся представителей этого направления — Б.Н. Чичерина (1828–1904) и П.А. Бакунина (1820–1900). Оба они проделали сложную духовную эволюцию, которую можно очень схематично описать как переход от детской и юношеской внецерковной религиозности к атеизму фейербаховского толка и возвращение от этого последнего к философски опосредованной религиозной вере, причем оба движения совершаются, с одной стороны, под влиянием осмысления и переосмысления мысли Гегеля, а с другой — при постоянном учете бурного развития науки XIX века. Следует отметить характерное различие: если Чичерин по праву может считаться одним из самых влиятельных русских мыслителей — создателей философских систем, а как философ политики и права он вообще занимает исключительное положение, то П. Бакунин, ставший после эмиграции своего старшего брата духовным лидером небольшого провинциального круга ин-

3. Наиболее значительным исследованием этого влияния до сих остается вышедшая еще в 1939 году работа Д.И. Чижевского. См.: *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.

теллектуалов, сложившегося вокруг имения Бакуниных Прямухино, за пределами этого круга никакой известностью не пользовался, и его сочинения, прозвучавшие в 1880-е годы действительно как «запоздалый голос человека 1840-х гг.»[4], значительного внимания к себе не привлекли. Работы их, посвященные нашей тематике, тем не менее заслуживают изучения в равной степени: они не просто демонстрируют многообразие подходов и аргументов, циркулировавших в русской мысли и русской публике того времени, но и сохраняют значение как недостаточно исследованные и недостаточно использованные альтернативы стандартным подходам.

Рассмотрим их.

Б. Н. Чичерин: наука как философия и поиск рациональных оснований религии

«Наука и религия» (1879; второе, дополненное, издание 1891) — центральное философское произведение Чичерина[5], в котором он фактически представляет свою философскую систему в целостном виде. Центральное место, как явствует уже из заглавия, занимает здесь анализ отношений между наукой, которая понимается как сфера познания в самом широком смысле слова, и религией, понимаемой «как общее явление человеческого духа», как «стремление к живому общению с абсолютным»[6].

Философия в контексте конфликта религии и науки

Чичерина беспокоит кризисное состояние культуры, при котором «современный образованный человек потерял свое равнове-

4. См.: *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881.

5. Философия Чичерина рассматривается почти исключительно в рамках философии политики и права. В интересующем нас аспекте она рассматривалась только в обобщающих работах Чижевского, Зеньковского, Лосского, а также в: *Асмус В. Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. М.: Наука, 1974. С. 176–189. В последнее время некоторые аспекты его философии религии рассматривались в: *Криницкая Г. С.* Историческая концепция Чичерина. Дисс. докт. ист. наук. Томск, 2006; *Щекотова Р. Р.* Мировоззренческий универсализм Б. Н. Чичерина: историко-философский анализ. Дисс. канд. философ. наук. Екатеринбург, 2010.

6. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999. С. 189.

сие»[7]. Исключительная ориентация на опыт ведет к «понижению умственного и нравственного уровня», и именно с этим связаны на первый взгляд конфликтные отношения между наукой и религией, характерные для современного общества: «две области разошлись далее, нежели когда-либо, и борьба кипит с большим ожесточением, нежели прежде»[8]. При этом ориентированная на опыт наука, отрицая религию, отбрасывает вместе с нею и философию, что зачастую, по мнению Чичерина, «заставляет людей обращаться к религии»; но и религия, требуя от науки признания себя «краеугольным камнем всякой истины»[9], вместе с нею склонна смотреть на философию «как на пустую игру человеческого ума»[10]. С этой точки зрения книга Чичерина является страстной апологией разума как того основного начала человеческой жизни, которое может обеспечить ее цельность и высоту, примирить расходящиеся противоположности опыта и религиозного чувства. Именно философское исследование способно *объяснить* сложившуюся ситуацию, увидев в ней не частную неприятность, а явление, обусловленное действием закона исторического развития человечества. Постигая смысл своего предмета, научное исследование как бы снимает расстояние между познающим и познаваемым, а потому служит преодолению разрыва и синтезу[11]. Этим обусловлено трехчастное построение самой книги.

В первой части, анализируя сферу научного познания, Чичерин последовательно включает в него анализ познавательных возможностей человеческого опыта, рассмотрение формальных оснований познания (логики, математики, диалектики), общие гносеологические сюжеты, метафизику, понимаемую в значительной степени как естественная теология, и даже область практического разума в смысле Канта, включая сюда основания общественных наук и исторического познания. Во второй части анализу подвергается религия в ее внутренней структуре и в соотношении с основными сферами духовной культуры — философией, искусством, нравственностью; осмысляется роль Церкви как религиозно-нравственного союза и соотношение естественной и позитивной религии. Наконец, третья часть дает общую истори-

7. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. С. 20.
8. Там же. С. 17.
9. Там же.
10. Там же. С. 201.
11. Там же. С. 23.

ческую картину развития религиозных верований и философских идей, претендующую на выявление, обоснование и даже верификацию общих законов развития человечества, причем чичеринский «закон развития» предстает гораздо более дифференцированным и опирающимся на более широкую фактографическую базу по сравнению с аналогичными попытками К. Н. Леонтьева и Вл. С. Соловьева[12].

Рациональность в осмыслении религии

В этом контексте рациональность и религия оказываются связаны друг с другом сложной системой многосторонних отношений. Прежде всего для философии «религия представляет предмет исследования, а не источник познания»[13]. Мыслитель с первых же страниц и неоднократно на протяжении всего исследования подчеркивает объективно-научный характер своей работы. В процессе познания разум не может опираться на религиозный авторитет. Но требование объективности и общезначимости Чичерин направляет главным образом против «отрицательного отношения к предмету, которое обыкновенно служит признаком незнания или непонимания»[14]. Позиция Чичерина является подчеркнуто антиредукционистской: «Религия объясняется только религиею»[15]. Основными задачами научного изучения религии, с точки зрения Чичерина, являются выявление основных структурных элементов религии как сферы духовной жизни человека, описание ее взаимоотношений с другими сферами, установление ее места в человеческой жизни в целом, выяснение и подтверждение фактами основных законов ее истории, понимание их места в общем ходе духовной истории человечества.

Однако одним только внешним объективным исследованием роль разума в религиозной сфере не ограничивается. Разум не только изучает религию, он также действует в самой религии и осуществляет самостоятельное восхождение к ее предмету — познанию Абсолютного. Таким образом формируются, с одной стороны, догматика, а с другой — естественная теология.

12. Критику Чичериным «закона исторического развития» Соловьева см. в: *Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. М., 1880. С. 150 сл.

13. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 203; см. также с. 22.

14. Там же. С. 22.

15. Там же. С. 245.

Однако по существу деятельность разума входит в структуру религии изначально.

Дело представляется Чичерину приблизительно следующим образом.

Рациональность в структуре религиозного сознания

Первоначальной основой религии служит специфическое религиозное чувство, или религиозный инстинкт, содержание которого Чичерин видит в «неопределенном ощущении духовного недостатка и проистекающем отсюда стремлении к восполнению этого недостатка»[16]. Это стремление для своей реализации требует направленности на определенный предмет — конкретный образ, который принимает бесконечное в разуме человека. Религиозное чувство тем самым изначально проникнуто разумом, и именно разум составляет динамический элемент в религии: «Религия подлежит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум»[17]. Как следствие, история религии оказывается подчиненной закону диалектического развития. Бог открывается человеку именно в разуме, сообразно с его способностью понимания. На этом основана необходимо присущая всякой религии ее мировоззренческая, философская сторона — догма, развитие которой составляет предмет богословской науки[18]. При этом представления о значении рационального начала, присущие каждой религии, имеют принципиальное значение для развития культуры в целом. Так, с точки зрения Чичерина, признание принципа «единосущия» Отца и Сына в христианском богословии «означало самобытное значение Разума как божественного начала в мире и жизни», стало «источником совершенно нового миросозерцания»[19], условием развития рациональной европейской цивилизации. Однако в структуре самой религии рациональный момент подчинен ее общему смыслу «установления посредством познания живого отношения между человеком и Божеством». Это живое отношение, «конкретность» религии в геге-

16. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 192.

17. Там же. С. 193. Ср. у Гегеля: «Разум есть та единственная почва, где религия может быть у себя» (*Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 366).

18. Там же.

19. Там же. С. 194.

левском смысле слова, подразумевает необходимость чувственного и практического аспекта религии, в рассмотрении которых Чичерин движется от анализа телодвижений как элементарного выражения религиозного чувства к рассмотрению обряда, священных изображений, таинств, жертвоприношения как «высшего из священнодействий», задолго до о. П. Флоренского создавая набросок своего рода «философии культа». Именно через идею жертвы религия действует на нравственное сознание, предлагая человеку высшее примирение его противоречивых требований[20]. При этом всегда содержательное развитие форм культа, религиозного искусства и нравственного сознания осуществляется через разум и его высшее воплощение — философию.

Религия и автономия разума

Однако, полагает Чичерин, философия представляет собой не просто мировоззренческий аспект религии или «служанку богословия», но прежде всего самостоятельную форму познавательной деятельности и духовной жизни. Она живет по собственным законам, вырабатывает собственные критерии истинности, производит в истории различные формы, находящиеся друг с другом в сложных, но закономерных отношениях согласно законам диалектического развития мышления. История философии с этой точки зрения есть не что иное, как история самосознания разума, развития единой системы его логических определений[21]. При этом подлинной целью философии является познание Абсолютного, поскольку оно проявляется в человеческом разуме. Делая попытку «чисто философского развития понятия о Божестве», Чичерин стремится выяснить пределы компетенции чистого, «независимого от всякого откровения» умозрения[22]. Содержание намечаемого им проекта «философской теологии» оказывается чрезвычайно широким. В него входят не только традиционные доказательства бытия Божия, но и обоснование идей бессмертия

20. Выделение непосредственно-инстинктивного (чувство), теоретического и практического (культ) моментов в религии и их соотношение у Чичерина в основных чертах восходят к гегелевской «Философии религии», несмотря на то, что он, по-видимому, сознательно избегает характерной гегельянской терминологии, используя философский язык, гораздо более близкий обыденному или литературному языку, чем язык немецкого философа.

21. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 85, 73.

22. Там же. С. 102.

души, воскресения мертвых, посмертного воздаяния. В вопросе о доказательствах бытия Бога Чичерин, в противоположность Вл. Соловьеву, становится на точку зрения Гегеля против Канта, но, следуя последнему, к трем основным доказательствам (онтологическому, космологическому, физико-теологическому) добавляет нравственное. Из доказательств вытекают логические определения Абсолютного как творческой Силы, верховного Разума, бесконечной Материи и животворящего Духа[23], которые позволяют автору наметить философскую интерпретацию догмата о Троице (в частности, выявить чисто философские основания для предпочтения его деистическому понятию о Боге) и в дальнейшем обосновать логику развития религиозных представлений, начиная с элементарных натуралистических верований. Следует отметить, что у Чичерина всегда идет речь о гегелевском представлении о доказательстве как о прояснении необходимого движения мысли от одного логического определения к другому и в данном случае — необходимом «возвышении мыслящего духа к Богу»[24].

Таким образом, пафос рационализма ведет Чичерина к чрезвычайно широкому проекту философского богопознания, которое в каком-то смысле может рассматриваться как альтернатива собственно религиозной жизни. Отсюда вопрос о соотношении философии и религии приобретает для него особую важность и остроту. В выяснении этих отношений Чичерин оппонирует, с одной стороны, своему любимому Гегелю, а с другой — Вл. Соловьеву, позицию которого он практически отождествляет с позицией славянофилов и представляет как «своеобразное сочетание мыслей Якоби с воззрением Спинозы»; иными словами, идеи непосредственного чувства или веры как основы познания — с представлением о мышлении с точки зрения вечности[25]. Против Гегеля (но пытаясь оставаться в его логике) он утверждает превосходство религии над философией как превосходство конкретного над абстрактным; против Соловьева — автономию философского разума, которая в проекте «свободной теософии», с его точки зрения, оказывается под вопросом[26].

23. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 113.

24. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога // *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–498; здесь с. 345–346. Ср.: *Чичерин.* Наука и религия. С. 103–104.

25. *Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. С. 137.

26. Там же. С. 147–148.

Итак, религия предстает как «живое взаимнодействие с абсолютным», в котором «человек участвует всем своим существом, т. е. как конкретное единство духовных сил человека». Философия предстает как «отвлеченное познание абсолютного», а потому — вопреки мнению Гегеля, но, как полагает Чичерин, в согласии с «внутренним смыслом» его системы, где «конкретное должно быть поставлено выше абстрактного», — она не может быть поставлена выше религии[27].

Однако, как ясно из сказанного выше, это преимущество религии в конкретности не означает подчиненного положения философии[28]. Гарантией этой свободы является наличие у разума собственного критерия истины, собственных «неизменных законов и присущего ему понятия абсолютного»[29]. Только эти законы властвуют в науке как самостоятельной области духа[30]. В этой области разум выступает судьей веры, «орудием испытания религиозного синтеза». Объективность разума вновь противопоставляется Чичериным субъективности религиозного чувства и множественности откровений. Эта проверка осуществляется через взаимодействие философского разума и разумного элемента, присущего религии изнутри. Неизбежность конфликтов, обусловленная неравномерностью развития философии и религии, играет позитивную роль[31]. Исторически философская критика религии, как правило, играет роль подготовки высшего религиозного синтеза. В настоящее время она, с одной стороны, укрепляет и развивает религиозный разум, вынужденный преодолевать односторонний критицизм со стороны материализма и натурализма, а с другой — позволяет образованному человеку, проведшему свою веру через это испытание, «отдаться ей всею душою, сознательно и свободно, как и требуется высшим развитием духа»[32].

Против «свободной теософии» и «внутренней цельности»

Полемизируя со славянофилами и Соловьевым, Чичерин, как мы видели, признает весьма значительную роль рациональных эле-

27. *Чичерин*. Наука и религия. С. 200–201.
28. На это, в частности, указывает и В. Ф. Асмус. См.: *Асмус*. Указ. соч. С. 180.
29. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 203. Мистицизм в науке. С. 147.
30. *Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. С. 148.
31. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 246.
32. Там же. С. 204.

ментов в религиозной жизни и вместе с тем практически удаляет мистический элемент из сферы познания. Восходящая к Якоби и чрезвычайно распространенная в русской философии самых разных направлений идея веры, или непосредственного чувства, как особого рода допредикативного опыта, дающего знание о реальном бытии предмета, подвергается им довольно жестокой критике. С его точки зрения, это совершенно избыточное представление, поскольку в действительном существовании предмета познания человек убеждается на основе вполне рационального совпадения опыта и умозрения. Ошибка Соловьева, по мнению Чичерина, состояла в том, что он рассматривал разум и чувство как источники познания по отдельности[33], в то время как необходимо рассматривать их во взаимодействии. Из этого вытекает мистификация представления о познании, и вслед за этим — ослабление позиции в вопросе об автономии философского познания. Соловьев, с одной стороны, требует «свободного отношения разума к религиозному содержанию», но в то же время признает его только «страдательною формою, в которую вливается внешнее для нее содержание», источником которого является мистическое познание. Тем самым мистика получает господство «не только в области религиозных истин, но и во всей области знания». «Свободная теософия г. Соловьева налагает руку на всю умственную жизнь человека», опережая в этом даже средневековых богословов[34]. Фактически под эту критику попадают идеи не только Соловьева и славянофилов, но и всех русских мыслителей, признающих, так или иначе, идею непосредственного знания, включая спиритуалистов Лопатина, Астафьева и др. Чичерин оказывается наиболее последовательным русским религиозным мыслителем, отстаивавшим автономию познавательной сферы.

«Внутренняя цельность человека»[35], о которой говорят славянофилы, является первоначальным нерасчлененным единством; возвратиться к такому единству *на самом деле*, вопреки собственным намерениям, призывает и Соловьев. Однако диф-

33. *Чичерин Б.Н.* Мистицизм в науке. С. 141. Ср.: «Полнота знания дается... сочетанием умозрения с опытом» (*Чичерин Б.Н.* Наука и религия. С. 37). Вокруг этой же проблемы вращалась несколько позже полемика Чичерина с кн. С.Н. Трубецким по поводу статьи последнего «Основания идеализма». См. о ней: *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: ПСТГУ, 2009. С. 163–165.

34. *Чичерин Б.Н.* Мистицизм в науке. С. 147–148.

35. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. С. 202.

ференциация отдельных областей жизни духа является необходимым и в целом позитивным процессом. Синтетические эпохи истории закономерно сменяются аналитическими, когда «рядом с религиозным зданием является чисто светская область, ревниво охраняющая свою самостоятельность и нередко становящаяся в противоречие с верой»[36]. Следствием этого является неизбежный разлад человеческой жизни, который, однако, есть необходимое условие движения к конечному синтезу. Однако в окончательном синтезе «развитие высшего элемента не уничтожает самостоятельности низших... жизнь духа состоит именно в свободном отношении его элементов»[37].

* * *

Итак, Чичерин отдает себе полный отчет в проблемах, возникающих в отношениях между религией и наукой в современной культуре. Автономию ставшего взрослым философского разума он отстаивает как против поглощающего его религиозного мистицизма, так и против отбрасывающей его эмпирической науки. В противоположность многим русским мыслителям он не обещает скорого примирения между ними в единстве «цельного знания» или «верующего мышления». Скорее, осознав глубину расхождения и отбрасывая иллюзии, он пытается трезво наметить пути к более гармоничному их сочетанию в сознании, а историческая рефлексия позволяет ему наметить перспективы «нового универсализма» в культуре[38].

П. А. Бакунин: естественная религиозность самосознания между суеверием и неверием

П. А. Бакунина обычно относят, как и Чичерина, к гегельянцам[39]. Однако в его главной работе — «Основы веры и знания»

36. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. С. 206.

37. Там же. С. 202.

38. *Чижевский Д. И.* Гегель в России. С. 334.

39. Философия Бакунина до сих пор становилась предметом анализа лишь в рамках обобщающих трудов Чижевского и Зеньковского, а также в статье П. М. Бицилли в «Пути». См.: *Бицилли П. М.* П. А. Бакунин // Путь. 1932. № 34. С. 19–38. Мне удалось обнаружить лишь одну работу, написанную в постсоветский период, раздел которой посвящен учению Бакунина о бессмертии: *Пугачев О. С.* Проблема бессмертия в русской религиозной философии к. XIX — нач. XX века. Дисс... докт. филос. н. М., 2000.

(1886) — мы найдем и идею непосредственного знания как самосознания и знания Бога (причем в тесной связи с пониманием веры), и спиритуалистическую онтологию, сближающую его с «критической монадологией» Астафьева и идеями ряда других авторов спиритуалистического направления. Он очень высоко отзывается о «философии тождества», и это заставляет искать точки соприкосновения его идей с идеями раннего Шеллинга. У Гегеля он берет диалектику становления формообразований сознания и самосознания, заставляющую вспомнить «Феноменологию духа»; он, очевидно, воспринял существенные элементы философии природы; в «Философии религии» на него, похоже, наибольшее впечатление произвела дедукция противостояния религии и науки в современной культуре[40]. Неслучайно исходной точкой его размышления является конфликт «суеверия» и «неверия» как ложных, но закономерно возникающих форм современного сознания — конфликт, отсылающий к необходимости прояснения подлинного смысла веры и знания.

Единство веры и знания в контексте генезиса субъективности

Этот смысл может быть уяснен феноменологически, исходя из анализа человеческой субъективности, путем рефлексивного рассмотрения «опыта сознания». Общей основой веры и знания является глубинное единство субъективности, находящее свое выражение в исходной аксиоме философии, которой, согласно Бакунину, является *cogito ergo sum* Декарта. Это выражение он переводит довольно своеобразно: «разумеюсь, стало быть, есмь»[41], — стремясь подчеркнуть момент непосредственности самоосознания как «выражения очевидной несомненности бытия», устраняя всякое логическое опосредование между *cogito* и *sum* в этой формуле. Тем не менее даже в таком виде формула Декарта указывает, согласно Бакунину, на два неразрывно связанных между собой аспекта «саморазумения»: аспект смысла и аспект бытия, истины. Их неразрывность подчеркивается мыслителем, вводящим понятие «жизни» как единства смысла и бытия, или «смысла истины и истины смысла». Внимательно и любовно прослеживая ступени жизни (мы не имеем возможности останавливаться подробно на натурфилософии Бакуни-

40. См.: *Гегель*. Философия религии. Т. 1. С. 209–218.

41. *Бакунин П.А.* Основы веры и знания. СПб., 1886. С. 36–37.

на, она отчасти представлена, в связи с его общим духовным обликом, у Бицилли)[42], Бакунин именно в человеке усматривает ее наивысшую напряженность и полноту. В его жизненном саморазумении, выражаемом указанной формулой, аспекты смысла и бытия выявляются как различие двух, находящихся между собой «в неразрывном жизненном отношении», терминов: «термина субъективности, который есть самый смысл, и термина объективности, который есть собственно утверждаемое смыслом бытие, или сущая истина саморазумения»[43]. Однако саморазумение немыслимо без отношения к другому, а потому вся структура получает дальнейшее усложнение: исходный смысл саморазумения остается на стороне субъективности, объективность же определяется как «смысл отношения ко всему другому»; при этом Бакунин вновь подчеркивает их единство: «без смысла саморазумения не могло бы быть и смысла разумения чего-либо другого, и наоборот, отсутствие смысла разумения другого было бы лишь свидетельством явного отсутствия всякого смысла саморазумения»[44]. При этом, однако, «другое» мыслится Бакуниным как нечто «насильственно вторгающееся в ясную сферу саморазумения», вносящее в нее элемент «непонятной и непроницаемой материи», «предел смысла», который не может быть освоен саморазумением, а потому вносит в него неизбежное раздвоение. Свободная в себе субъективность «обрывается» на «неподатливом упорстве неосмысленного другого» и признает его как независимую от себя «объективную среду существования» (которая, однако, подлежит усвоению, от чего зависит самое существование субъективности), обладающую собственными правилами игры, воспринимаемыми как «сила необходимости», конституирующая начало «вещности». Как следствие, изначальная прозрачность непосредственного саморазумения является не исходной точкой становления, но скорее результатом определенного духовного пути, в котором человеку предстоит «додуматься до себя самого», перейти от образа мысли, навязанного средой и обстоятельствами, к своей подлинной субъективности[45]: «В большинстве случаев на повер-

42. *Бицилли П. М.* Указ. соч. С. 32.

43. *Бакунин П. А.* Основы... С. 40.

44. Там же. С. 50.

45. В этом, очевидно, Бакунин видит подлинный смысл картезианского сомнения, что вполне соответствует самосознанию Декарта, поскольку оно представлено, например, в «Рассуждении о методе».

ку выходит, что люди на самом деле вовсе не думают так, как они полагают, что думают»[46]. Таким образом, Бакунин предлагает довольно стройную картину генезиса человеческой субъективности[47], которая затем кладется им в основу его понимания смысла и отношений веры и знания, религии и науки.

Раздвоение веры и знания

Это понимание тесно связано с описанным двуединством «саморазумения». Вера при этом соотносится с аспектами «смысла истины», «субъективности», «смысла саморазумения», в то время как знание — с аспектами «истины смысла», «объективности», «смысла разумения другого». И то и другое апеллирует к некоей предельной обоснованности, очевидности и самоданности, но в аспекте веры эта очевидность предстает как «субъективная уверенность», а в аспекте знания — как «объективная достоверность»[48]. Из предыдущего ясно, что вера и знание «по существу», «в действительности» неделимы, как те аспекты субъективности, на которые они опираются: «...нет и не может быть веры, которая не заключала бы в себе достоверности или начала знания; как нет и не может быть действительного знания, которое бы не держалось уверенностью и не заключало в себе начало веры: потому что как невозможно верить, ничего не зная, так невозможно и знать, ничему и ни во что не веря»[49]. В своем единстве вера и знание соответствуют категориям одного и многого, и Бакунин уподобляет их отношение отношениям евангельских сестер Марии и Марфы[50]. Однако раздвоение указанных выше основополагающих интенций сказывается и на отношениях форм «разумения»: вера ограничивается областью субъективности, в то время

46. *Бакунин П. А.* Основы... С. 41. Чижевский усматривает «предчувствия» более поздних философских идей (экзистенциализма, философской антропологии М. Шелера) в разработке Бакуниным тем смерти и бессмертия. Однако намечаемая им здесь вслед за Декартом и Гегелем (и, добавлю, параллельно Толстому) тема ложного сознания в этом контексте звучит не менее интересно. См.: *Чижевский Д. И.* Указ. соч. С. 357.

47. Ее отношение к соответствующим реконструкциям в «Наукоучении» Фихте, «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга и «Феноменологии духа» Гегеля требует отдельного рассмотрения.

48. *Бакунин П. А.* Основы... С. 47, 49.

49. Там же. С. 49.

50. Там же. С. 52.

как предметом знания становится среда другого[51]. Вместе с началом «другого» в их отношения вносится «материя недоразумения», которая ведет к разделению сфер влияния. Вера, ориентируясь на субъективность, определяется только «внутренним настроением», объективное существование вещей подчиняется здесь «субъективному образу мышления», который, однако, оказывается лишь абстрактным призраком мнимого бытия. Напротив, знание «получает всю объективность значения бытия или существования», которому подчиняется «субъективный смысл». Абстрагируясь от изначального жизненного единства, это бытие оказывается «содержательным бессмыслием», или материей. Руководствуясь противоположными принципами, они «становятся друг к другу во враждебное отношение»: «вера, довольствуясь своим содержанием, стоит на том, чтобы ничего не заимствовать из объективной сферы знания; а знание, полагаясь исключительно на то, что оно достоверно знает, обходится тем, что оно находит как существующее, и ничего не принимает на веру»[52]. В результате начало свободы и субъективной уверенности «вытесняется за пределы существования», в то время как «объективное, вполне достоверное бытие» заполняет собой весь мир без остатка, хотя этот мир оказывается бессмысленным, чисто материальным миром. Описанное раздвоение и противоборство форм ложного сознания рассматривается Бакуниным на трех уровнях объективации: в «ожесточенном споре» суеверия и неверия как «образов мышления», проявляющихся «во всех сферах частной и общественной жизни», в борьбе идеализма и материализма как философских направлений, во взаимной отчужденности науки и религии как сфер человеческой деятельности.

Рассмотрим их последовательно.

Ложное сознание в самосознании и истории мысли

Как уже говорилось, исходной точкой отсчета в размышлении Бакунина служит спор суеверия и неверия. Поскольку вера как форма самосознания обладает полнотой непосредственности, «верить — значит утверждать всем существом своим то, что признается за действительную и несомненную истину»[53]. Однако чи-

51. *Бакунин П. А.* Основы... С. 56.

52. Там же. С. 51.

53. Там же. С. 5.

сто субъективный характер веры приводит к тому, что «вместо действительной истины утверждается только мнимая истина», что и есть, собственно, суеверие. Сознание, обнаруживающее подлог, «вооружается осторожным недоверием», но затем зачастую перестает различать веру и суеверие и переходит к «полному сомнению и совершенному отрицанию» всего, что утверждается на основании субъективной уверенности. Таким образом формируется неверие, которое в противоположность вере и суеверию пытается опереться на объективную достоверность и тем самым оказывается связанным с началом знания[54]. Бакунин рисует весьма живую картину их спора, в котором «неверие упрекает суеверие в невежестве, а суеверие корит неверие в заносчивости и систематическом ослеплении»[55]. В основе спора, показывает автор, лежит ложное сознание обеих сторон: неверие и суеверие не признают себя таковыми и, соответственно, не воспринимают аргументы друг друга, так что спор в конечном итоге вырождается в ожесточенный обмен стандартными риторическими фигурами, не имеющими предметного смысла, и становится бесконечным. Шум этого спора мешает, как полагает Бакунин, увидеть стоящий за ним подлинный и требующий решения философский вопрос о природе и критериях действительного знания. Перенося дискуссию на эту почву, философия способна если не примирить враждующие стороны, то, по крайней мере, выяснить общие основания, обращаясь к которым они могут попытаться преодолеть свои иллюзии.

Подобно Гегелю, Бакунин рассматривает логику становления формообразований сознания, проецируя ее в релевантный историко-культурный и историко-философский контекст, благодаря чему реконструируемая им логика оказывается также и объяснительным принципом при рассмотрении исторического и историко-философского процесса. Так, единство веры и знания олицетворяется у Бакунина, с одной стороны, блаж. Августином (с преобладанием веры), а с другой — Декартом (с преобладанием знания)[56]. Средние века рассматриваются как эпоха веры, но с очевидно негативными коннотациями, что позволяет понимать их и как эпоху господства суеверия. Последнее, в соответствии с описанной выше логикой, вызывает в качестве реак-

54. *Бакунин П. А.* Основы... С. 5–6.

55. Там же. С. 8.

56. Там же. С. 37.

ции отказ от веры и переориентацию исключительно на принцип знания. Ключевой фигурой здесь оказывается Декарт, философия которого оценивается Бакуниным однозначно положительно. Историческое осуществление картезианства в европейской культуре имело то же значение, которое реализация принципа «познай себя» имеет в становлении индивидуального субъекта: «отрешение от всех наростов и привычкою образовавшихся складов мышления... центр тяжести общественного строя, полагавшийся до того в авторитетах, в документах... догматизма... передвинулся, сошел с места и установился на самобытности человеческого смысла; имеющим право быть стало лишь то, что со смыслом согласно»[57]. Однако удержать высоту картезианского принципа европейской культуре не удается. Пресловутая «материя недоразумения» вторгается между философиями Декарта и Спинозы: в силу их недоговоренности и недостаточной проясненности их сущностное тождество, полагает Бакунин, представляется современникам как несовместимость[58]. В этом отношении уже концепция Декарта олицетворяет субъективный принцип, в то время как система Спинозы — объективный. Стремление к их примирению сохраняется в европейской философии от Лейбница до философии тождества. Современная эпоха, однако, живет исключительно под знаком знания, чем объясняется господство материализма и его «детей» — реализма, позитивизма и критицизма. Преодоление их господства рассматривается Бакуниным как насущная задача возвращения смысла в жизнь утратившего его европейского человека. Подобно Чичерину, он стремится средствами философской рефлексии найти пути, ведущие к восстановлению равновесия религии и науки в европейской культуре.

Для этого, однако, необходимо яснее представить природу их расхождения.

Наука и «научное мировоззрение»

И прежде всего, наука развивается «из стремления знать... всякое существующее содержание мира и себя самого не иначе как по соображению с истиною»[59], то есть в опоре на объективистски понятую «достоверность». С этой точки зрения она методически

57. *Бакунин П.А.* Основы... С. 42–43.

58. Там же. С. 47–48.

59. Там же. С. 156.

отбрасывает всякий субъективизм и вместе с ним — все понятия и представления, возникающие на основе «внутренним образом присущего человеку смысла», в первую очередь понятие о Боге. Таким образом, она создает определенную абстракцию, в рамках которой для Бога как абсолютной действительности места, разумеется, не находится. Однако здесь мы сталкиваемся не с отрицанием, а с методическим вынесением проблемы за скобки: научное знание по самому своему смыслу «вовсе не призвано говорить о Боге ни в отрицательном, ни в положительном смысле»[60]. Тем не менее наука создает определенный способ восприятия мира, предрасполагает к определенному взгляду на вещи, для которого все, выходящее за рамки научного опыта и научной теории, представляется несущественным и произвольным измышлением, продуктом невежества и предрассудков[61]. Конструируемый ею мир абстракций для этого взгляда предстает как единственная действительность, действительный (с точки зрения Бакунина) мир истины и красоты — как абстракция. Так формируется «научность» как «атмосфера» и «мнение», как основание «научного мировоззрения» и связанной с ним философии — позитивизма. И вот она-то именем науки и «отрицает истину существования Бога, потому что не имеет понятия о действительности»[62]. Мир религии предстает здесь как произвольное измышление, порожденное невежеством.

При этом Бакунин крайне негативно оценивает позитивизм и его отношение к научному знанию как таковому, уподобляя это отношение отношению сомнительного родственника к больному, который, однако, «вовсе не думает умирать», собираясь «пережить и своего мнимого наследника и его мнимые притязания»[63]. Сводя научное знание к его чисто внешнему, утилитарному назначению, позитивизм лишает его жизненного смысла, который может быть раскрыт только в подлинно философском осмыслении научного знания, в рамках которого оно само, самим фактом своего бытия, обретает смысл в бесконечном стремлении к универсальному познанию, которое само оказывается своего рода доказательством бытия Бога[64].

60. *Бакунин П. А.* Основы... С. 111.

61. Там же. С. 110–111.

62. Там же. С. 111.

63. Там же. С. 163–164.

64. Там же. С. 166.

Религия и «религиозное мировоззрение»

Парадоксальным образом в работе Бакунина нет столь же подробного описания генезиса религии. Тем не менее представляется ясным, что как субъективной основой науки является знание в вышеописанном смысле, так субъективной основой религии является вера. При этом вера рассматривается Бакуниным как наиболее глубокий и непосредственный элемент субъективности, определяющий ее конкретное своеобразие и смысл ее бытия: «Верить значит иметь в себе твердый принцип или начало своего бытия, которым весь порядок существования определяется независимо от внешней среды и вещей ее». В противоположность этому отсутствие веры означает отсутствие способности самоопределения, подчинение внешнему — «быть вещью между другими вещами»[65]. Существенным для Бакунина является определение веры как жизни, сближающее его с идеей «живого знания» Хомякова и Астафьева. В этом качестве вера есть «то неугасаемое жизненное пламя, которым вся неудержимо наступающая смутная материя жизни постоянно сгорает и обращается в ее ясный, никакой смуте и никаким сомнениям не подлежащий смысл»[66]. Отсюда ясно, что никакие догматы не даются вере извне; напротив, «она есть живой смысл или самая жизнь, которая, пока в ней есть дыхание, непрестанно вновь творит из себя свои догматы — непрестанно вновь воспроизводит и утверждает собою несомненную истину или сущность своего бытия»[67]. Из таких предпосылок естественным образом вытекает у Бакунина своеобразный религиозный индивидуализм, в рамках которого позитивные религии предстают как «вечные легенды о неразрывной связи конечного с бесконечным и о действительном присутствии вечного смысла истины в мелькающем мгновении всего преходящего»[68]. Нечто подобное в ином культурном контексте можно будет обнаружить несколько позже у Н. М. Минского, раннего С. Л. Франка,

65. *Бакунин П. А.* Основы... С. 1.

66. Там же. С. 33.

67. Там же.

68. Там же. С. 407. Бицилли писал о личной церковности и христианстве Бакунина, опираясь, по-видимому, на его неопубликованные письма: «По-видимому, он стоял далеко от установленной церкви. Но он настойчиво и категорически указывал, что его религия есть религия Христа. В образе Христа открывалась ему идея Личного Бога — необходимый коррелят его идеи личного бессмертия человека» (*Бицилли П. М.* Указ. соч. С. 31).

в мистическом анархизме Г. И. Чулкова. «Легенда», объективируясь, легко вырождается в «религиозное мировоззрение», отрицательно относящееся к рациональности и науке как таковым, а то, в свою очередь, — в «суеверие»...

Философское возвращение к единству смысла

Преодоление взаимного отчуждения религии и науки Бакунин мыслит как своего рода овнутренение жизни сознания, которое должно найти «путь, ведущий из беспредельно-экстенсивной сферы сознания о внешнем и видимом содержании мира в бесконечно интенсивную сферу самосознания»[69]. Бакунин разрабатывает собственную систему доказательств бытия Божия, которые рассматривает как ряд соображений, долженствующих облегчить прохождение этого пути. Эти соображения выступают у него не как собственно доказательства, но как только «разъяснения того смысла, который как самое основание всех доказательств разумеется сам собою единственно своим вечно сущим образом и не нуждается ни в каких доказательствах»[70]; скорее, как и у Гегеля (и следующего ему Чичерина), — как разъяснения самоочевидности и необходимости истины бытия Бога. Несмотря на кажущуюся экстравагантность этих «соображений», в которых лишь с трудом можно отыскать параллели традиционным доказательствам бытия Божия, все они, по замыслу автора, должны служить указанной цели: путем постановки вопроса о смысле вести сознание от поверхностного повседневного взгляда на вещи или из абстрактного чисто материального механистического мира, конструируемого наукой, — в мир углубленного самосознания, в котором истина бытия Божия обнаруживает сама себя.

Концепция Бакунина, несомненно, подрывает (или, по крайней мере, проблематизирует) позитивные религии с их фиксированной догматикой, культом и практикой, опирающимися на конкретное историческое откровение. Вместе с тем она обращает человека к предельным основам религиозного сознания в нем самом — таким образом, что осмысляет искание Бога, личной аутентичности и бессмертия как единый в себе акт самопонимания: «Веровать в существование Бога способно только бес-

69. *Бакунин П. А.* Основы... С. 113.

70. Там же. С. 197.

смертное существо; его бессмертие и есть в нем его вера, которая, как утверждение собою безусловной истины предвечного живого смысла, и свидетельствуется как действительная вера только верою в свое личное бессмертие или в действительность бессмертной человеческой личности, именуемой Я»[71]. При этом Бакунин (и в этом следует, вероятно, видеть реакцию на радикальный атеизм его старшего брата) утверждает даже своеобразное равенство человека и Бога: «Не равняясь с животными, человек, как существо бессмертное, равняется только Богу и есть одно с Ним: потому что как он в Боге, так и Бог в нем разумеют вечно сущую истину одним и тем же смыслом разумения»[72]. В этом едином акте вера и знание оказываются тождественны, религия и наука как сферы человеческой деятельности достигают своего высшего осуществления как пути к цели, достижение которой оставляет их пройденными.

Заключение

Проведенное рассмотрение показало, что анализ проблемы отношений религии и рациональности позволил обоим мыслителям сформулировать общие основания их видения вещей, основы их «философских систем».

Несмотря на очевидные стилистические различия и полное отсутствие перекрестных ссылок, в предложенных ими решениях данной проблемы можно видеть ряд существенных общих черт.

Прежде всего, дающая непосредственный толчок движению их мысли актуальная полемика сторонников «научного» и «религиозного» мировоззрения представляется им столкновением форм ложного сознания, для своего адекватного понимания и преодоления требующего философской рефлексии, углубляющейся в обуславливающие его процессы духовной истории и в особенности истории мысли.

Оба автора чрезвычайно высоко ставят философскую рациональность, признавая собственно научную рациональность ущербной, а претензии на философскую значимость, высказываемые от ее лица такими направлениями, как материализм и позитивизм, — ложными и необоснованными. Впрочем, столь же недостаточным признается ими и опирающийся на авторитет

71. *Бакунин П.А.* Основы... С. 407.

72. Там же.

богословский разум, действующий в пределах самой религиозной сферы.

В то же время разум философский наделяется обоими мыслителями значительной компетенцией в религиозной сфере. Намечаемый ими проект естественной теологии (а в случае П. Бакунина речь может идти также и о естественной религии) включает в себя не только доказательства бытия Божия, но и аргументы в пользу бессмертия души, ряда других христианских догматов. Бог открывается человеку не в религиозном чувстве, но именно в разуме, в глубинах самосознания.

Как следствие, философия обоими мыслителями признается верховным арбитром в конфликте религии и науки.

Подобно их общему философскому патрону, обоим мыслителям свойственен историзм. Процессы, происходящие в глубинах духа, проецируются в историю, ход истории обладает собственной логикой, выявление его закономерностей составляет, по Чичерину, одну из центральных задач философии вообще. Именно в действии этого «закона развития» коренятся столкновения односторонних мировоззрений и форм духовной жизни (в том числе религии и науки), его же действием они будут сняты в грядущем синтезе (у Чичерина). Позиция Бакунина отличается здесь скорее меньшей четкостью и акцентированием снятия конфликта не на уровне общественной жизни, а в личном усилии самопонимания.

Наиболее существенным различием представляется отношение этих мыслителей к проблеме непосредственного знания. Если Чичерин, вполне в духе Гегеля, рассматривает непосредственность исключительно как предварительную неразличенность, полностью отказывая ей в какой-либо познавательной специфичности — что и служит основой его полемического противостояния славянофильству, метафизике всеединства Соловьева и С. Трубецкого и, менее явно, философскому спиритуализму Лопатина и Астафьева, — то Бакунин в этом отношении оказывается гораздо ближе к русскому философскому мейнстриму, признавая непосредственность самосознания субъекта и его связь с верой как особой способностью постижения.

В целом позиции обоих находятся в общем русле решения этой проблемы русской метафизической мыслью: противостоя как научному, так и религиозному обскурантизму, они в деле восстановления равновесия расходящихся сфер культурной и духовной жизни возлагают надежду на их философское опосредование.

Библиография / References

Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: ПСТГУ, 2009.

Асмус В.Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. М.: Наука, 1974. С. 176–189.

Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). М., 1893. С. 1–53.

Бакунин П.А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881.

Бакунин П.А. Основы веры и знания. СПб., 1886.

Бицилли П.М. П. А. Бакунин // Путь. 1932. № 34. С. 19–38.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

Гегель Г.В.Ф. Лекции о доказательстве бытия бога // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–498.

Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001.

Криницкая Г.С. Историческая концепция Чичерина. Дисс. докт. ист. наук. Томск, 2006.

Пугачев О.С. Проблема бессмертия в русской религиозной философии к. XIX — нач. XX века. Дисс... докт. филос. н. М., 2000.

Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.

Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880.

Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999.

Щекотова Р.Р. Мировоззренческий универсализм Б.Н. Чичерина: историко-философский анализ. Дисс. канд. философ. наук. Екатеринбург, 2010.

Antonov, K.M. (2009) *Filosofiia religii v russkoi metafizike XIX — nachala XX veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of XIX – the beginning of XX century]. M.: PSTGU.

Asmus, V.F. (1974) “Konservativnoe gegel’ianstvo vtoroi poloviny XIX veka”, in *Gegel’ i filosofiia v Rossii* [“Conservative Hegelianism of the second half of XIX Century”, in *Hegel and Philosophy in Russia*], pp. 176–189. M.: Nauka.

Astaf’ev, P.E. (1893) “Religioznoe ‘obnovlenie’ nashikh dnei”, in *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniia (opyt nachal kriticheskoi monadologii)* [“Religious ‘Renewal’ of our Days”, in Faith and Reason in the Unity of Worldview (An Essay of the Beginnings of Critical Monadology)]. M.

Bakunin, P.A. (1886) *Osnovy very i znaniia* [Grounds of Faith and Knowledge]. SPb.

Bakunin, P.A. (1881) *Zapozdalyi golos sorokovykh godov (po povodu zhenskogo voprosa)* [A Late Voice of the Forties (on Feminine Question)]. SPb.

Bitsilli, P.M. (1932) “P.A. Bakunin”, in *Put’* 34: 19–38.

Chicherin, B.N. (1880) *Mistitsizm v nauke* [Mysticism in Science]. M.

Chicherin, B.N. (1999) *Nauka i religiia* [Science and Religion] M.: Respublika.

Chizhevskii, D.I. (2007) *Gegel’ v Rossii* [Hegel in Russia] SPb.: Nauka.

Hegel, G.V.F. (1975) *Filosofiia religii* [Philosophy of Religion]. T. 1–2. M.: Mysl’.

Hegel, G.V.F. (1977) "Lektsii o dokazatel'stve bytiia boga", in *Filosofiia religii v 2–kh tt.* ["Lections on Proofs of God's existence", in *Philosophy of Religion in 2 volumes*]. V. 2. M.: Mysl', pp. 337–498

Krinitskaia, G.S. (2006) *Istoricheskaia kontseptsiia B. Chicherina* [The Historical theory of B. Chicherin]. Diss. dokt. ist. nauk. Tomsk.

Pugachev, O.S. (2000) *Problema bessmertiia v russkoi religioznoi filosofii k. XIX — nach. XX veka* [The Problem of immortality in Russian religious philosophy of the end of XIX – the beginning of XX Century]. Diss....dokt. filos. nauk. M.

Shchekotova, R.R. (2010) *Mirovozzrencheskii universalizm B.N. Chicherina: istoriko-filosofskii analiz* [The Worldview Universalism of B.N. Chicherin: historical-philosophical analysis]. Diss. kand. filos. nauk. Ekaterinburg.

Zen'kovskii, V.V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. M.: Akademicheskii proekt.