



ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРА И РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Константин Абрекович Баршт — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru



 *Аннотация.* В статье рассматривается преемственная связь между философской теологией Фридриха Шлейермахера, прослушавшего его университетский курс И.В. Киреевского и Ф.М. Достоевского, штудировавшего в начале 1860-х годов труды славянофилов и с особым интересом отнесшегося к двухтомнику И.В. Киреевского (1861). Он упоминает или цитирует практически все его труды на страницах художественных произведений, а также в письмах, критических статьях и «Дневнике писателя». В статье уделяется внимание вопросам христологии у указанных мыслителей, а также проблеме сочетания веры и знания в формировании религиозных воззрений. Автор выдвигает гипотезу о влиянии шлейермахеровской концепции «чувства Бога» на формирование сюжетных линий Зосимы — Алексея Карамазова («Братья Карамазовы»), Рогожина — Мышкина («Идиот»), а также разработанной немецким философом дихотомии «чувство / разум (арифметика)» на внутреннюю коллизию Раскольникова («Преступление и наказание»).

 *Ключевые слова:* Ф. Шлейермахер, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский, Ганс-Гольбейн младший, «религия сердца», христология, «арифметика», бесконечное и конечное



Благодарности: Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–012–90010 «Текстологическое исследование и дипломатическая транскрипция записных тетрадей Ф.М. Достоевского 1869–1871 годов с подготовительными материалами к роману “Бесы”».



Ссылка для цитирования: Баршт К.А. Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное реформаторство в произведениях И.В. Киреевского и Ф.М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 57–79.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-57-79

Прямых свидетельств того, что Достоевский читал труды основоположника либеральной теологии Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера (1768–1834) до сих пор не найдено. Русского перевода его трудов при жизни писателя издано не было, немецкие публикации «Речей о религии» и «Введения в вероучение» вряд ли были ему доступны в силу недостаточно хорошего владения немецким языком. Имя немецкого романтика от теологии ни разу не упоминается в его произведениях. Однако отдельные черты, характерные для религиозных взглядов русского писателя, заставляют вспомнить о теоремах немецкого мыслителя, касающихся сущности Бога, формы и содержания религиозной практики, природы Христа. Не стоит забывать, что одной из давно замеченных особенностей Достоевского было молчание о некоторых авторах, оказавших на его творческое мировоззрение большое влияние.

Достоевский знал о Шлейермахере по многочисленным упоминаниям его имени и попыткам проанализировать его религиозную систему¹. К теоремам Шлейермахера обращались не только светские историки и философы, но и цер-

¹ Рассмотрению теологии Ф. Шлейермахера посвящены многие разделы книги В.Д. Кудрявцева-Платонова «Религия, ее сущность и происхождение» (М., 1871. С. 51, 123, 143, 144, 147–148, 152–157 и др.). В современной Достоевскому литературе содержатся многочисленные упоминания имени немецкого философа: Греч Н.И. 28 дней за границей, или Действительная поездка в Германию. СПб., 1837. С. 193–194; Блунчли И.К. Общее государственное право. Т. 1. М., 1865. С. 73; Бернер А.Ф. О смертной казни. СПб., 1865. С. 14; Чистович И.А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871. С. 102, 104, 106, 108–110, 114 и др.; Еврейская библиотека. Историко-литературный сборник. Т. 3. СПб., 1873. С. 252–266; Гонеггер И.Я. Очерк литературы и культуры девятнадцатого столетия. СПб., 1867. С. 128, 150–152, 328 и др.; Гусев Ф.Ф. Теистическая тенденция в психологии Фихте младшего и Ульрици. Киев, 1874. С. 54; Гервинус Г. Г. История девятнадцатого века от времени Венского конгресса. Т. 1–6. СПб., 1863–1888. Т. 1. 1863. С. 273, 284, 286–287, 301; Т. 2. 1863. С. 326, 517, 537, 564, 576, 578.

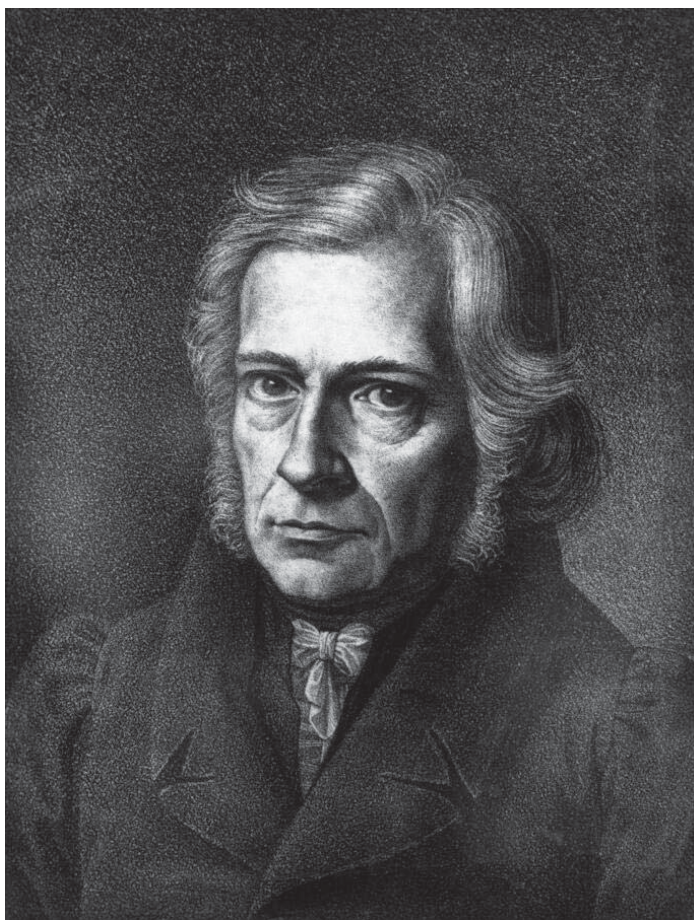
ковнослужители (Макарий, 1874: 33). Выходили религиозные сборники, в которых анализировалась его доктрина о «духе» (Временник, 1872: I, 63). Среди этих многочисленных публикаций особое внимание Достоевского привлекала книга его оппонента по журнальным баталиям начала 1860-х годов, а затем благодарного издателя его произведений Михаила Никифоровича Каткова (Катков, 1853: 38, 39, 66, 73, 87). В 1869 году вышла книга соратника Достоевского по продвижению идеологии «почвенничества» Николая Ивановича Соловьева (1831–1874) «Искусство и жизнь», во многом основанная на его публикациях в журнале «Эпоха». В ней также упоминалось имя немецкого теолога (Соловьев, 1869: II, 104). Достоевский встречал его и в известном «Настольном словаре для справок по всем отраслям знания» (Толль, ред., 1863–1864: I, 104; II, 53; III, 104, 977)², который подготовил и издал Феликс-Эммануил Густавович Толль (Толль), который был хорошо знаком писателю по кружку петрашевцев. Он преподавал в Главном инженерном училище, которое окончил Достоевский. 22 декабря 1849 года они вместе стояли на эшафоте, ожидая расстрела. Ф. Толль был известен как специалист в области истории религий и читал лекции на эту тему на «пятницах» М.В. Буташевича-Петрашевского. Он поднимал вопрос об «истинной религии», сравнивал между собой христианство, буддизм и даосизм, затрагивал «коммунистическое верование». На этих лекциях присутствовал Достоевский, с большим интересом относившийся к этой теме.

Особый интерес писателя в 1860-е годы вызывали работы славянофилов. На основе их доктрин он формировал свою идеологию «почвенничества». Славянофилы интересовались работами Шлейермахера, который выступал за решительное обновление христианства путем избавления его от элементов язычества в виде пышных ритуалов и мифологии. Между ним и Достоевским было много посредников. Идеи немецкого мыслителя подхватывались русскими и европейскими писателями, и эти посредники были столь многочисленны, что сегодня с трудом поддаются учету. Но особое значение для Достоевского имели труды И.В. Киреевского. Он внимательнейшим образом читал, анализировал и цитировал в своих публикациях и письмах «Девятнадцатый век», «Жизнь Стефенса», «Обозрение русской словесности за 1829 г.», «Нечто о характере поэзии Пушкина», «О необходимости и возможности новых начал для философии», «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «Обозрение русской литературы за 1831 г.», «Обозрение современного состояния литературы 1845 г.» — фактически все двухтомное собрание сочинений Киреевского,

² Имя Шлейермахера с разъяснениями его теологической доктрины встречалось также в иных справочниках и словарях (Старчевский, ред., 1847–1855: VI, 994; IX₂, 520 и др.).

вышедшее в начале 1860-х годов, в момент второго вступления Достоевского в литературную жизнь Петербурга.

В юности, в 1820-е годы Киреевский был студентом профессора Шлейермахера в Берлинском университете, и это наложило отпечаток на все его писания, где идет речь о сущности религии, значении православия и католицизма в истории Европы, истолковании Священного Писания и божественной природы Иисуса Христа. На Киреевского оказало существенное влияние «блестящее и глубокомысленное преподавание Шлейермахера» (Киреевский, 1861: II, 14), которое внесло живую струю в религиозную философию начала XIX века, оказав влияние и на мировоззрение Достоевского.



Фридрих Шлейермахер

Конечно, этот интерес к Шлейермахеру повышался высокими оценками его философских достижений со стороны Новалиса, Шеллинга, Фридриха Шлегеля. Отрицательное отношение Гегеля, Фихте и Гёте к его концепциям, обвинения в пантеизме, рабском следовании Спинозе и даже в атеизме только подогревали общественный интерес к его смелым, временами парадоксальным концепциям. Примечательно, что Карл Барт оценил его роль следующими словами: «Высший пункт в истории теологии новейшего времени связан и будет связан во все времена с именем Шлейермахера, никого нельзя поставить рядом с ним» (Цит. по: Кюнг, 2020: 262).

Громко звучало имя Шлейермахера и в России, с его трудами были хорошо знакомы многие, особенно мыслители, близкие декабристскому кругу, например П.Я. Чаадаев (Авдеев, 2012: 7). Важнейшая работа Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799), где особое место занимала вторая глава, «О сущности религии», утверждала ее глубоко личный, интимный характер, чуждый «публичности» и внешней обрядовости (Шлейермахер, 1994: 67). Бога нельзя найти снаружи, в каких-то артефактах реальности, путь к нему пролегает через внутренний мир человека (Там же: 60–63). В 1822 году философом

была написана монография «Христианская вера, детально изложенная согласно принципам евангелической церкви», развивающая основные принципы его доктрины. В общем виде она звучит так: религия возникает из стремления человека к бесконечному, абсолютному единству. Она есть непосредственное постижение мировой гармонии. Она связывает человека с абсолютным, учит его чувствовать и сознавать себя частью целого. «Истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (Там же: 77), она вырабатывается в борьбе с «дерзостным, высокомерным самообманом» и «кощунственным заблуждением» (Там же). Поскольку бесконечное не может быть понято в конечных категориях, Бог непознаваем. Он не имеет лица, так как мера личности есть мера ограниченности (конечности), что недопустимо для Бога как принципиально безграничного существа-сущности. В мире существует одна единая религия, разнообразие конфессий есть лишь отражение культурных моделей, сложившихся при отправлении ритуалов. Истинных религий нет, каждая является истинной. Они есть дело чувства, и потому к практическому опытному знанию не имеют никакого отношения; догматы в них, по Шлейермахеру, не имеют религиозного значения. Вероучение и каноны — лишь внешняя оболочка, которую можно допустить, хотя лучше бы этого и не делать. Немецкий мыслитель мечтал о том времени, когда религия полностью очистится от ритуалов, и тогда она воцарится в своем истинном обличье как свободное от давления авторитетов чувство благоговения и восторга перед бесконечной вселенной, ее гармонией и красотой. Он замещал догматы словосочетанием «непосредственные высказывания» и находил их в религии только два: Божественная Сущность присутствует в Христе, Божество соединяется с человечеством в Духе, это и определяет существование Церкви. Любой человек, по мнению Шлейермахера, вправе обладать своей собственной религией, и было бы хорошо, если бы каждый стремился к этому и любая из них содержала бы нечто уникальное, соответствующее уникальности личности и неповторимому месту ее во Вселенной (Лавджой, 2001: 320).

По Шлейермахеру, религия — это не социальный институт, не способ действия и не определенный способ мышления. Это мировосприятие в чистом виде, устанавливающее созерцателя в том или ином бытийном статусе. Мерой религиозности является не количество часов, выстоянных на литургиях, но качество соприкосновения души человека с бесконечностью времени и пространства, освященными великим Смыслом. Такой верующий не нуждается в священнике, религиозное чувство которого не всегда оказывается мостиком к Богу.

Эта мысль глубоко проникла в сознание Достоевского, поэтому он, глубоко и осознанно верующий человек, редко посещал церковные службы, не слишком аккуратно соблюдал церковный календарь. Непосредственное религиозное чув-

ство он и имел в виду, говоря о «почве», вне которой ничего вокруг человека вырасти не может. Это «безусловное чувство зависимости» от Вселенной не имеет ничего общего с другими зависимостями, окружающими человека в обществе, угнетающими и стесняющими его, это зависимость освобождающая и продуктивная. Достоевский также воспринимал религию как способ связи с целым Мироздания, определяющим роль и значение в нем каждого человека.

Непосредственное осознание бесконечного, по Шлейермахеру, заставляет увидеть ценность конечного и тем самым определяет смысл человеческой жизни. Религиозный опыт полностью уходит в сферу нравственных выводов и нравственных действий, ничего не прибавляя к пониманию того, что есть Бог, и тем более не помогая осмыслить реальность окружающей жизни (Пылаев, Морозова, 2015). «Как нет ничего более нечестивого, чем требование единообразия в человечестве вообще, — писал Шлейермахер, — так нет ничего более нехристианского, чем искание единообразия в религии» (Шлейермахер, 1994: 216). В ней не должно быть ничего, кроме возможного и сугубо индивидуального контакта с Богом, кроме «возвышенных» чувств человека. На эту тему в духе немецкого мыслителя высказывался И.В. Киреевский: «Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)» (Киреевский, 1861: II, 341–342). Бог представляет собой нераздельное, абсолютное единство, а мир — разделенное единство всего конечного. Религия — это вкус и чувство вечного и бесконечного, «чувство абсолютной зависимости» (Шлейермахер, 1994: 229). Издеваясь над этим тезисом, равно дорогим для Шлейермахера, Киреевского и Достоевского, Гегель предположил, что наилучшим христианином в этом случае будет собака, чувственно переживающая свою преданность хозяину (Кюнig, 2020: 281). Отвечая на этот выпад, Шлейермахер указал, что только на высоком духовном уровне развития человека его разум становится «духовным» и способен прийти к «сочувственному» согласию с верой (Шлейермахер, 1994: 132).

Шлейермахер в юности воспитывался в традициях пиетизма, оставившего глубокий след на всех его писаниях, ставших классикой либерального богословия. Отличие заключалось лишь в том, что пиетисты видели свою «религию сердца» как нечто отдельное от догматического богословия, которое представлялось им едва ли не лишним. Шлейермахер сделал «чувственную связь с Богом» сердцевиной церковной догматики, отсюда его уверенность в том, что «мера знания не есть мера благочестия» (Там же: 74). Эту мысль разделял протоиерей Георгий Флоровский: «Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца»; «мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах» (Флоровский, 1983: 137).

Примерно по тому же пути шел и Достоевский. Славянофилам и «почвенникам» не могла не греть душу идея о том, что для настоящей религиозной просвещенности не обязательно университетское образование, достаточно внутренней душевной установки для прикосновения к Божественному. Отсюда у них вытекала мысль о природной богопривязанности народа, являющего собой «тело Божье» именно в силу естественной искренности обращения к Нему. Параллельно с этой идеей развивалось творческое кредо Достоевского, основанное на сближении нарратива с точкой зрения Христа, в результате чего рождается простое, безыскусственное, исполненное глубокого нравственного чувства повествование. В качестве образца такого типа нарратива он избрал себе книгу полуграмотного инока Парфения (Парфений, 1855), совершившего пеший переход на Афон. Писатель возил ее с собой во время путешествия по Западной Европе (1867–1871).

Шлейермахер пытался постичь учение о Боговоплощении, ментально устанавливая себя на место Христа. Примерно то же делал Достоевский, начиная с «Записок из Мертвого Дома», где впервые применил метод повествования в максимальном приближении к точке видения Иисуса Христа (Баршт, 2007). Это давало возможность поставить задачу описания «неисследимых глубин духа и характера человеческого» (Достоевский, 1972–1990: XXI, 82), «глубины души человеческой» (Там же: XXVII, 65). Заметим, что и Киреевский учился письму, сохраняя «бесмятежность внутренней цельности духа» (Киреевский, 1861: II, 258) у монахов и отцов церкви, с тем, чтобы каждое слово было связано «с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (Там же: 269). Это соответствует и практике Достоевского, и тому, к чему призывал Шлейермахер, — не простое совпадение, но одинаковые выводы из общей философской предпосылки.

Важнейшая мысль, усвоенная на лекциях Шлейермахера Киреевским и транслированная его трудами Достоевскому, — категорический отказ от «обучения религии». Она не может прийти к человеку извне, ибо зарождается внутри его самосознания, возрастая ресурсами личного отношения к Божественному Мирозданию. В полном согласии с идеей Шлейермахера о религии как непосредственном чувственно-ментальном прикосновении к вечности, «вкусе к бесконечному», Достоевский записывает:

Православное воззрение, в чем есть православие <...> непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, — есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания. <...> жизненное знание и сознание (т.е. непосредственно чувствуемое телом и духом, т.е. жизненным всем процессом) приобретается опытом pro и contra, которое нужно перетащить на себе.

(Достоевский, 1972–1990: VII, 154–155)

Отвечая на дилемму «рациональное знание / непосредственное интуитивное восприятие Бога», которая была в центре философии Шлейермахера и послужила опорным пунктом для многих рассуждений И.В. Киреевского (о русской и западноевропейской моделях просвещения, о соотношениях этих понятий в религии), Достоевский записывает: «Арифметики — губят, а непосредственная вера спасает» (Там же: 134). Здесь он согласен с Шлейермахером: любая человеческая деятельность, тем более творческая, есть применение к реальной жизни этой необходимой точки опоры, без которой наш конечный мир рассыпается на хаотический бессвязный набор предметов.

В романе «Бесы» описывается, как один офицер отказался принимать участие в дружеской попойке и, когда, «радостно визжа», его коллеги повели атеистические речи, встал и сказал: «“Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Взял фуражку, развел руки и вышел» (Там же: X, 180), на практике реализовав тезис Шлейермахера о полном обеспечении любых конечных сущностей бесконечностью, о необходимой органической связи существа человека с Богом. Мысль Достоевского здесь и в подобных местах двигалась в русле идеи о том, что «человек не сливается с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он в производном единстве сознания остается всегда отделенным от него» (Цит. по: Франк, 1994: 20). Непосредственное чувство Бога выявляет «глубочайшую связь и высшую основу человеческих сил и действий» (Шлейермахер, 1994: 56).

Эту мысль подтверждает в романе «Преступление и наказание» Соня Мармеладова, которая на саркастический вопрос Раскольникова, продолжает ли она молиться, отвечает: «Что ж бы я без Бога-то была?» А на вопрос: «А тебе Бог что за это делает?» — она категорично отвечает фразой в духе «капитана» из «Бесов»: «Всё делает!» (Достоевский, 1972–1990: VI, 248). «Идея народа русского, — писал Достоевский незадолго до смерти, — служение Христу и жажда подвига за Христа. Жажда эта истинная, великая и не переставаемая в народе нашем с древнейших времен, непрестанная, может быть, никогда, — и это чрезвычайно важный факт в характеристике народа нашего и государства нашего» (Там же: XXIV, 61).

Максимальную интенсивность такого рода высокодуховного чувственного порыва к Богу Достоевский описывает в романе «Братья Карамазовы», в сцене сошествия на Алексея Карамазова Духа Святого. Предварительно Алеша получил следующее наставление от старца Зосимы: Бог создал мир, однако «взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевают или уничтожаются в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслью так». (Там же: XIV, 290–291). Далее происходит следующее:

Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. <...> Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. <...> с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. <...> «Кто-то посетил мою душу в тот час», — говорил он потом...

(Там же: 328)

Обратим внимание, что именно это событие духовной жизни Алеши заставило его, будто бы повинуюсь крамольным мыслям Шлейермахера об «оболочке» религии, покинуть монастырь, чтобы затем попытаться воплотить в жизнь идею нового религиозного единения, по всем признакам более всего напоминающую собой свободные собрания первохристиан в Древнем Риме.

Эта «зависимость» от обязывающей связи с Богом имеет важные последствия для внутреннего мира человека, ее главный продукт — моральные нормы, которым неоткуда больше взяться. Внешние ограничения социальной свободы, например, полицейские, работают неважно, поэтому общественная необходимость действенных моральных норм остается актуальной в любом, даже самом авторитарно государстве. Важнейшая идея Шлейермахера об обусловленности нравственности непосредственной связью человека с Богом раскрывается на сотнях страниц произведений Достоевского, многократно комментируется в «Дневнике писателя». Принципиальная невозможность постижения Бога силами человеческого разума, по Шлейермахеру, ведет к установлению нравственной категории «благочестия». Если предположить, что Бог не только не познаваем и вообще не участвует в процессе религиозного действия, то центральной точкой такого рода религии становится нравственный вопрос, оправданный Духом Святым.

* * *

Встреча со Шлейермахером — профессором Берлинского университета стала для Ивана Киреевского важным этапом его духовного роста и оставила глубокий след в его мировоззрении. «Речи о религии», идеи о сущности отношения человека к Богу, религиозном воспитании, роли Церкви в жизни общества глубоко укоренились во взглядах Киреевского и со всей очевидностью проявились в его



Иван Васильевич Киреевский

писаниях 1830–1850-х годов. Сильнейшее впечатление от встреч с немецким мыслителем отразилось в его письмах к родным. 20 февраля (4 марта) 1830 года он сообщает: «я слышал проповеди Шлейермахера, славного переводчика Платона, одного из красноречивейших проповедников Германии, одного из замечательнейших теологов и философов, одного из лучших профессоров Берлина, и человека, имеющего весьма сильное влияние на высший класс здешней столицы и на религиозные мнения всей протестантской Германии» (Киреевский, 1861: I, 37).

Можно было бы принять эти слова за обычное восхищение ценностями западноевропейской фи-

лософии со стороны выбравшегося за границу русского, если бы Киреевский не добавил своего мнения о немецком обывателе: «они в массе так же бездушны и глупы, как наши соотечественники» (Там же: 38). Вероятно, это замечание касалось обывательской массы, которая, как пишет Киреевский, «с ужасом» рассказывала, что «профессор богословия и пастор ходит ботанизировать в зеленой куртке, цветных панталонах и с ружьем на плече» (Там же: II, 162).

Углубленно работая над трудами Шлейермахера, Киреевский учился у него не только системе аргументов, поддерживающих тот или иной тезис, но стилю мышления. Именно это второе удалось ему более всего. С благодарностью отмечает он «глубину, сосредоточенность» и «религиозность», с которыми смотрел немецкий профессор на жизнь и научное знание (Там же). Не всегда соглашаясь с его доводами по конкретным вопросам, Киреевский мыслил в унисон с лирической теологией Шлейермахера, особенно в отношении к сущности религии, образу Христа, роли церкви в жизни общества. Свое полное погружение в мир философии он описывает так:

Я встал сегодня в 6 часов. Вообще в Берлине я встаю рано. Два часа провел дома за умываньем, кофеем, одеваньем и Шлейермахеровой догматикой. В 8 часов я был

уже в университете у Шлейермахера же, который от 8 до 9 читает жизнь Иисуса Христа. Сегодня была особенно интересная лекция об воскресении. <...> он выказал *зерно* своих религиозных мнений. Говоря об главном моменте христианства, он не мог достигнуть до него иначе, как поднявшись на вершину своей веры, туда, где вера уже начинает граничить с философией.

(Там же: I, 41)

Доказательству их совпадения в общем предмете посвящена была лекция, которую Киреевский симптоматично называет «исповедью» (Там же). В целом преподавание Шлейермахера больше напоминало не столько университетский курс, сколько некий мастер-класс.

Темой «исповеди» был вопрос, ответ на который прямо обозначал модус христианской веры: «началось ли гниение в теле Иисуса или нет, оставалась ли в нем неприметная искра жизни, или была совершенная смерть?» (Там же: 42). И Киреевский не удерживается: «Так ли смотрит истинный христианин на воскресение Иисуса?» (Там же). Решение этой задачи принципиально важно для всего строя убеждений верующего, и русский мыслитель верно замечает, что в данном случае не имеет никакого значения, «разложилась ли кровь на свои составные части или нет, глубока ли была рана копьем, и точно ли в ребра». Размышляя далее о метафизических выводах из решения этого вопроса, Киреевский указывает, что фактически речь идет о достоверности Евангелия и об отношении чудесного к естественному. В результате обостряется тема чуда, априорно не укладывающегося «в известные законы природы» (Там же).

Не эти ли строки взволновали Достоевского, который 12 августа 1867 года специально посетил Базель, с целью увидеть в местном Художественном музее картину Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос» (1521–1522)? А.Г. Достоевская вспоминает:

Картина произвела на Федора Михайловича подавляющее впечатление, он остановился перед нею как бы пораженный. Я же не в силах была смотреть на картину <...> ушла в другие залы. Когда минут через пятнадцать-двадцать я вернулась, то нашла, что Федор Михайлович продолжает стоять перед картиной как прикованный. В его взволнованном лице было то как бы испуганное выражение, которое мне не раз случалось замечать в первые минуты приступа эпилепсии. Я потихоньку взяла мужа под руку, увела в другую залу <...> Федор Михайлович понемногу успокоился и, уходя из музея, настоял на том, чтобы еще раз зайти посмотреть столь поразившую его картину.

(Достоевская, 1971: 165)

В романе «Идиот», над которым шла работа писателя в тот период, стоя перед копией этой картины, на которую он «любит глядеть», Рогожин спрашивает Мышкина, верует ли он в Бога, на что тот отвечает: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть! — Пропадает и то», — подтверждает Рогожин (Достоевский, 1972–1990: VIII, 182). Много лет спустя Анна Григорьевна заметила, что эту фразу произнес Достоевский в Базельской галерее перед картиной Ганса Гольбейна Младшего (Гроссман, 1922: 59).

Смелость мышления Шлейермахера в подходе к важнейшим проблемам веры не пугали Киреевского, но заставляли его поставить вопрос о том, как «согласить эти противоречия». И он решил, что необходимо приступить к более тщательному изучению доводов немецкого философа, «познакомиться с его мнениями короче, нежели сколько я успел сделать до сих пор» (Киреевский, 1861: I, 43). Особенностью манеры Шлейермахера Киреевский называет своеобразные ментальные качели, где на одной стороне — «сердечные убеждения», а на другой — убеждения «умственные». Первые развились под влиянием «жизни, классического чтения, изучения св. Отцов и Евангелия», вторые выросли в борьбе с материализмом: «Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом» (Там же).

Нельзя не заметить поразительного сходства между этим тонким описанием внутренней раздвоенности Шлейермахера, его колебаниями между жаждой веры и аргументами логики, и подобными же состояниями Достоевского, зафиксированными им в письме к Н.Д. Фонвизиной после выхода из каторги в январе 1854 года:

Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая», веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных.

(Достоевский, 1972–1990: XXVIII, 176)

Будто бы комментируя внутренний мир Достоевского, Киреевский замечает, что такая мировоззренческая установка Шлейермахера напоминает ему языческий храм, внутри которого «раздаются песни Иисусу и Богородице» (Киреевский, 1861: I, 43). В нем есть место для любого, кто возвышается ментально и духовно над каждодневной суетой ради прикосновения к Вечности Мироздания. Первое, что открывается благочестивому сознанию в религиозном опыте, — Бог и мир находятся в отношении абсолютной зависимости. У всех людей под ногами есть почва для веры, но не все ею пользуются, и тогда она может беспорядочно за-

растать бурьяном. Кто же пользуется, часто имеет «замутненное богоощущение». У святых угодников оно проясняется до очень высокого уровня, приближаясь ко Христу, который имеет, по мнению Шлейермахера, абсолютный, определяющий контакт с Богом, непосредственное «богоощущение» (Кюнг, 2020: 299). Как и у Достоевского, категорической точкой религии для Шлейермахера, отрицавшего, что догмат о Пресвятой Троице передает истинное учение о Боге, является Христос. Оба не готовы были говорить о Боге как о «личности», но с большим энтузиазмом говорили о личности («образе») Христа.

Оборотной стороной такого подхода является принципиальное уважение к еретикам и атеистам как к духовно неудовлетворенным людям, стремящимся к вере, но в силу трудной преодолемости большого количества противоречий не обретших ее. И Достоевского, и Киреевского, и Шлейермахера интересовали эти люди, пользуясь выражением Г. Федотова, «святые, не верящие в Бога». Характерно, что Киреевский, усваивая неканонические рассуждения немецкого профессора о Троице, Искуплении, смерти Иисуса и проч., не сомневался, что он был искренне верующим христианином. Подобным образом сам Киреевский систематически слышал от своей жены Натальи Петровны Арбеновой упреки в «отсутствии веры». Такой вывод она делала из того, что муж относился с «полным пренебрежением к обычаям православной церкви». Преодолевая конфликт, супруги сошлись на обещании Киреевского при ней «не кощунствовать» (Лосский, 1991: 14). К такому «кощунству» вполне могла быть отнесена очередная цитата из Шлейермахера, например, если бы он сказал жене словами немецкого теолога: «<...> если вы сосредоточились лишь на религиозных догматах и мнениях, то вы еще совсем не знаете самой религии» (Шлейермахер, 1994: 60). Для ортодоксального взгляда ересь — это зло, караемое всеми возможными способами, для Шлейермахера она хороша и просто необходима для избавления от ошибок и нормального развития Церкви. К этой точке зрения присоединился Киреевский, который писал: «Почти все замечательные мыслители отвергались ею и преследовались. Каждое движение ума, несогласное с ее условными понятиями, было ересью; ибо ее понятия, заклеенные авторитетом иерархии, официально проникали во все области разума и жизни» (Киреевский, 1861: II, 287). Продолжая мысль Шлейермахера о том, что вера не может основываться на доверии к чужому мнению, являясь действительным событием личной жизни человека, с помощью которого он входит в контакт с Мирозданием, Киреевский записывает: «Вера — взор сердца к Богу» (Там же: 343).

Критикуя систему догматов католической церкви, Шлейермахер указывал, что признаком религиозности не является вера в Священное Писание, но скорее наоборот — способность вовсе не нуждаться в нем. Вере в авторитет он проти-

вопоставлял веру в Бога, Иисуса Христа, очищенную от посторонних влияний. Как и у Спинозы, у него отсутствует понятие о «личном Боге», как совершенно лишнее для настоящей религиозности. Высшей из всех возможных точек и решающим импульсом актуализации связывания себя с Богом является Христос, олицетворяющий абсолютную связь с Богом. Согласно его логике, человек, реализуя в себе «интуицию Вселенной», соединяется с Богом не напрямую (конечное не может войти в непосредственное соприкосновение с бесконечным), но через «посредников», одним из которых Шлейермахер считает Христа.

В этом идейном русле мыслил и Достоевский. Он со вниманием на протяжении всей жизни изучал личность Христа по Евангелиям и научным исследованиям (книги Штрауса, Ренана и др.), редко посещал церковь, прохладно относился к церковной обрядовости и церковному календарю. Фраза князя в черновиках «Бесов» о том, что в христианстве «нет учения», выглядит как цитата из трудов Шлейермахера:



Ф.М. Достоевский, 1861. Фотография М.Б. Тулинова

Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение. <...> Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин.

(Достоевский, 1972–1990: XI, 192–193)

Шлейермахер, говоря о религии, также сосредотачивался на ее центральной точке — созерцании и религиозном чувстве, игнорируя внешнюю атрибутику.

То, что он пишет о религии, в равной степени подходит и к буддизму, и к христианству, и к верованиям якутских шаманов. В сторону уходят культурно-обрядовая атрибутика конкретных религий, любая из них не нуждается в каком-либо «учении», внешнем откровении, чудесах и выполнении специальных мистических обрядов. Все религиозное, по мнению философа, находится внутри человека и зависит исключительно от него. Внешние обстоятельства и причины в лучшем случае играют роль второстепенную, в худшем — задавливают религиозное чувство.

За эти мысли — об отсутствии в христианстве «учения» и самой возможности ситуации когда «все христы» — немецкий философ подвергался особенно жесткой критике с самых разных сторон: и от сторонников канонического католицизма, и от последователей «религии сердца». Шлейермахер настаивал, что Христос такой же человек, как и все, «в меру одинаковости человеческой природы». Отличие его от всех других лишь в высоком напряжении богосознания, которая есть «непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства» (Шлейермахер, 1994: 124). Он полагал, что Иисус Христос есть божественное мировое начало, воплощенное в человеческой личности. Поэтому Христос и есть само Откровение, Истина в своем непосредственном проявлении. Развивая эти пункты, Шлейермахер доказывает, что Священное Писание, представляющее собой набор сказаний и мифов, является своего рода культурно-историческим футляром для религии, претендующим на то, чтобы стать ее содержимым. Сама же религия как таковая — это личное переживание человеком своего отношения к вечности, Мирозданию и осмысление своей роли в нем, осознание своей конечной жизни в «бесконечном и вечном» (Там же: 75). Бог присутствует везде и во всем, в то время как Иисус является человеком, отличающимся от других несравненным уровнем богосознанием, свободным от всех догматов и обрядов, которые, по мнению немецкого философа, есть сворачивание пути на территорию язычества. Эту мысль Шлейермахер доказывал с помощью филологических исследований связи Евангелия от Луки с фольклором древнехристианских общин. Он обнаружил в Евангелии от Матфея целую россыпь цитат из Евангелия от Марка (Кюнг, 2020: 271). Другим подтверждением своей гипотезы Шлейермахер считает молитву Иисуса в Гефсиманском саду, когда Он был реально «оставлен» Богом: «<...> пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк. 14: 36); «<...> если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня!» (Лк. 22: 42), далее предсмертный возглас Иисуса на кресте: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15: 34). Этот диалог с Богом, в котором Иисус выступает в роли другого по отношению к Богу лица, лишает нас возможности их отождествить, рассуждал Шлейермахер, но именно это и придает Его личности эпохальное значение.

Сконцентрированная на «лице Христа» религия обеспечивает максимальную свободу от мешающих проявлению настоящего религиозного чувства факторов. В их число может входить любое действие, включая парадоксальным образом и посещение церкви. Если религия есть «созерцание универсума», то для нее необходимы лишь две вещи: универсум и заинтересованный созерцатель, и чем меньше помех, тем лучше. По этому пути продвигалась и мысль Достоевского, в «Братьях Карамазовых» он уводит «русских мальчиков», вместе с Алешей, к реальности «живой жизни» и «краеугольному камню» Новой веры с опорой на «почву, внутреннюю потребность в причастности к Вечному Смыслу, куда уходит и Илюша Снегирев. Никаких признаков обращения к Священному Писанию в этом ритуале не обнаруживается, все происходит далеко от церкви в обоих смыслах этого слова. Продумывая эту ситуацию, Достоевский в «Дневнике писателя» предложил православия новые приоритеты и идейные ориентиры: «<...> вникните в православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство. <...> В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» (Достоевский, 1972–1990: XXIII, 130). Под этими требованиями, неисполнимыми тогда и неисполняемыми сегодня, без колебаний подписался бы Шлейермахер, который считал, что во Христе образовалась «чудесная ясность» осознания великой идеи о «высшем содействии Богу». Позднее она была развита в трудах Вл. Соловьева, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева и др.

Общее в религиозных взглядах Достоевского и Шлейермахера — стремление очистить веру в Бога от языческих наслоений и лишней обрядовости, вернуть ей истинно христианскую роль и значение как устойчивого морально-онтологического единения со Смыслом Вселенной. Шлейермахер полностью погружал религию в чувственное созерцание бесконечности, от чего возникал пугавший многих тезис: «сколько людей, столько и религий». Достоевский соглашался с идеей, что каждый имеет свой путь к Богу, однако указывал, что, связывая свою судьбу с Провидением, человек имеет несокрушимую и общую для многих точку опоры в лице Иисуса Христа, на этой основе происходит братское единение людей. Оно возможно лишь на почве синтеза традиционной народной религиозной практики и культурной реальности современной ему России.

Главной особенностью религиозной модели, сближающей Достоевского и Шлейермахера, является то, что оба сдвигали свои системы в сторону христочентричности. Причем первый — потому, что ему была важна формула нравственного идеала, а второй — из-за смешения Бога-Отца с Духом Святым, из-за

чего Бог-Отец как лицо скрывался в области непознаваемого, а на первый план выходил Иисус Христос как полное человеческое воплощение Божественного. Достоевский писал: «<...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (Там же: XXVIII₁, 176). Такая постановка вопроса — «истина вне Христа» — выглядит цитатой из сочинений Шлейермахера, в «диалектике» которого Христос есть чистое воплощение принципа связи человека с Богом, вне которого все ложь и беда.

Любимая тема Киреевского, возникшая, вероятно, не без влияния Шлейермахера, который уделял этому вопросу большое внимание, — противоречие между разумом (логикой) и непосредственным чувствованием, интуитивным познанием. Согласно русскому мыслителю, открытые немецким профессором новые дороги для религии и философии связаны с доказательством того, что:

Истинное познание <...> положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса, и потому живое; оно выше понятия вечной необходимости, и потому положительное; оно существеннее математической отвлеченности, и потому индивидуально-определенное, историческое.

(Киреевский, 1861: I, 69)

Борьба чувственного порыва, основанного на «интуиции Вселенной», и прагматической житейской логики, составляет устойчивый мотив всех произведений Достоевского. В этой дихотомии «сердечной веры», определяемой ею естественной нравственностью, с одной стороны, и сухой и жестокой «арифметики» — с другой, проходят свой мучительный путь Родион Раскольников из «Преступления и наказания», Иван из «Братьев Карамазовых» и другие герои-философы Достоевского.

Для обозначения механизма отвлеченной логики Киреевский использовал слово «математика» (Там же: 69, 133, 158). Разрабатывая ход мыслей Раскольникова, готовящего убийство, Достоевский записывает: «И для чего живет эта вчерашняя старуха? Математика. Неужели несправедлива моя мысль <...>» (Достоевский, 1972–1990: VII, 138). «Есть преступление? — Есть. Но ведь тут математика. (Если сердце мучит, перенеси)» (Там же: 142). «Идея эта уже давно сидела у него в голове; как она забрела к нему, трудно и рассказать. Математика» (Там же: 146). Оба мыслителя в таких случаях имеют в виду отвлеченное от нравственного чувства умствование, холодный расчет, «логическое убеждение» — тенденция,

которая, по Киреевскому, почти что «задавила» христианство в Священной Римской империи» (Киреевский, 1861: I, 193). Сетуя на засилье безбожного прагматического расчета в большей степени в Европе, в меньшей — в России, Киреевский надеется, что скоро его родина и весь мир вернутся к «истинному христианству». И появится «новый слугитель христианской красоты» (Там же: 198).

Вероятно, таковым ощущал себя Достоевский, неоднократно возвращаясь в своих статьях и произведениях к вопросу о связи между искусством и религией, утверждая образ Иисуса Христа как сияющий образец красоты нравственной. Не исключена преемственная связь его идей с эстетикой Шлейермахера и писаниями Киреевского, это же можно сказать и о «почвенническом» идеале общественного устройства, которое стало важнейшей темой «Дневника писателя». Он рисовал его практически теми же фразами, каким изображал и Киреевский: «Это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писанных кодексов, <...> эти святые монастыри, расадники христианского устройства, духовное сердце России <...>» (Там же: 199). Вряд ли это случайность. Тема влияния трудов И.В. Киреевского, в частности, его идеи обновленного Православия, на формирование сюжетов произведений Достоевского заслуживает дальнейшего изучения.

Литература

Авдеев, 2012 — *Авдеев О.К.* Восприятие идей Ф.Д.Э. Шлейермахера в русской философии первой половины XIX в. // Вестн. РУДН. Сер. «Теория языка. Семиотика. Семантика». 2012. № 4. С. 7–12.

Баршт, 2007 — *Баршт К.А.* Повествователь Достоевского: «зеркальная наррация» и апостольское свидетельство // Литературоведческий журнал. 2007. № 21. С. 75–87.

Временник, 1872 — Временник Демидовского юридического лицея. Ярославль: Тип. Г. Фальк и Губ. зем. управы, 1872. Кн. 1. 37, 57, 69, 101, 176 с.

Гроссман, 1922 — *Гроссман Л.П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.-Пг.: Гос. изд-во, 1922. 118 с.

Гроссман, 1935 — *Гроссман Л.П.* Жизнь и труды Ф.М. Достоевского. Биография в датах и документах. М.-Л.: Academia, 1935. 382 с.

Достоевская, 1923 — *Достоевская А.Г.* Дневник. 1867 г. М.: Новая Москва, 1923. XVI, 390 с.

Достоевская, 1971 — *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Худож. лит., 1971. 518 с.

Достоевский, 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 6: Преступление и наказание. Роман в 6 ч. с эпилогом. 1973. 423 с.; Т. 7: Преступление и наказание. Рукописные ред. 1973. 416 с.; Т. 8: Идиот. Роман. 1973. 511 с.; Т. 10: Бесы. Роман. В 3 ч. 1974. 518 с.; Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона». Рукопис. ред. 1974. 412 с.; Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. 1–10. 1976. 510 с.; Т. 21: Дневник писателя, 1873. Статьи и заметки, 1873–1878. 1980. 551 с., Т. 23: Дневник писателя за 1876 год, май–октябрь. 1981. 423 с.; Т. 24: Дневник писателя за 1876 год, ноябрь–декабрь. 1982. 518 с.; Т. 27: Дневник писателя 1881. Автобиографическое. 1984. 463 с.; Т. 28, кн. 1: Письма, 1832–1859. 1985. 551 с.

Катков, 1853 — *Катков М.Н.* Очерки древнейшего периода греческой философии. М.: Унив. тип. 1853. 156 с.

Киреевский, 1861 — *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. I–II. М.: А.И. Кошелев, 1861. Т. 1. 112, 200 с.; Т. 2. 343 с.

Кюнг, 2020 — *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. СПб.: Алетейя, 2020. 444 с.

Лавджой, 2001 — *Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 372 с.

Лосский, 1991 — *Лосский Н.О.* История русской философии / пер. с англ. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.

Макарий, 1874 — *Макарий [Булгаков М.П.]*. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. 2-е изд, доп. СПб.: Синод. тип., 1874. 378, X с.

Парфений, 1855 — *Парфений [Аггеев П.]*, иеромонах. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле. В 4 ч. М.: Тип. Александра Семена, 1855.

Пылаев, Морозова, 2015 — *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // *Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Сер. I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68.

Соловьев, 1869 — *Соловьев Н.И.* Искусство и жизнь. Критич. соч. Ч. 1–3. М.: С.П. Анненков, 1869. Ч. 2. IV, 329 с.

Старчевский, ред., 1847–1855 — *Справочный энциклопедический словарь.* В 12 т. / ред. А. Старчевский. СПб.: Издание К. Крайя, 1847–1855. Т. 6: И, I, К–Кях. 1847. С. 497–996; Т. 9, ч. 2: Р и С. 1855. 624 с.

Толль, ред., 1863–1864 — *Настольный словарь для справок по всем отраслям знания.* В 3 т. / сост. под ред. Ф. Толля. СПб.: Издание Ф. Толля, 1863–1864. Т. 1: А–Двина. 1863. 801 с.; Т. 2: Дви–Офрис. 1864. 1132 с. Т. 3: П–V. 1864. 1171 с.

Флоровский, 1983 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

Франк, 1994 — *Франк С.Л.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. С.Л. Франка. М.: Алетейя, 1994. С. 7–34.

Шлейермахер, 1994 — *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. С.Л. Франка. М.: Алетейя, 1994. 336 с.

PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF F. SCHLEIERMACHER AND RELIGIOUS REFORMATION IN THE WORKS OF I.V. KIREEVSKY AND F.M. DOSTOEVSKY

Konstantin A. Barsht — Doctor of Philology, Professor, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. 4 Makarova Embankment, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation. E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru



Abstract. The article offers an analysis of the continuity between the philosophical theology of Friedrich Schleiermacher, who attended his university course, I.V. Kireevsky and F.M. Dostoevsky, who studied the works of Slavophiles in the early 1860s, and paid special attention to the two-volume book by Kireevsky (1861), with reference to or quoting almost all of his works on the pages of works of art, as well as letters, critical articles and the “Writer’s Diary”. Particular attention is paid to the issues of Christology of these thinkers, as well as the problem of combining faith and knowledge in the formation of a religious model. The article puts forward the hypothesis about the influence leermakers the concept of “feeling God” on the formation of the storyline Zosima — Alexei (“The Brothers Karamazov”), Rogozhin — Myshkin (“The Idiot”), and the impact of developed by the German philosopher dichotomy “sense / intelligence (arithmetic)” on the inner conflict of Raskolnikov (“Crime and Punishment”).



Keywords: F. Schleiermacher, I.V. Kireevsky, F.M. Dostoevsky, Hans-Holbein Jr., “Religion of the heart”, Christology, “Arithmetic”, infinite and finite



Acknowledgments: The article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project No 18–012–90010 “Textological research and diplomatic transcription of F.M. Dostoevsky 1869–1871 with preparatory materials for the novel ‘Demons’”.



For citation: Barsht, K.A., 2021. Philosophical theology of F. Schleiermacher and religious reformation in the works of I.V. Kireevsky and F.M. Dostoevsky. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 57–79. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-57-79

References

Avdeev, O.K., 2012. The perception of F.D.E. Schleiermacher's concept in the Russian philosophy of the first half of the XIX century. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, (4), 7–12. (in Russ.)

Barsht, K.A., 2007. Povestvovatel' Dostoevskogo: "zeral'naya narratsiya" i apostol'skoe svidetel'stvovanie [Dostoevsky's Narrator: "Mirror Narration" and Apostolic Testimony]. *Literaturovedcheskii zhurnal*, 21, 75–87.

Dostoevskaya, A.G., 1923. *Dnevnik. 1867 god* [The Diary. 1867]. Moscow: Novaya Moskva Publ.

Dostoevskaya, A.G., 1971. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.

Dostoevskii, F.M., 1972–1990. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Florovskii, G., 1983. *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology]. 3rd ed. Paris: YMCA-PRESS Publ.

Frank, S.L., 1994. Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Shleiermakhera [Personality and worldview of Fr. Schleiermacher]. In: Schleiermacher, F. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi* [Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues]. Translated from German by S.L. Frank. Moscow: Aleteiya Publ. 7–34.

Grossman, L.P., 1922. *Seminarii po Dostoevskomu. Materialy, bibliografiya i komentarii* [Seminaries on Dostoevsky. Materials, bibliography and comments]. Moscow-Petrograd: Gosudarstvennoe Publ.

Grossman, L.P., 1935. *Zhizn' i trudy F.M. Dostoevskogo. Biografiya v datakh i dokumentakh* [The life and works of F.M. Dostoevsky. Biography in dates and documents]. Moscow-Leningrad: Academia Publ.

Katkov, M.N., 1853. *Ocherki drevneishego perioda grecheskoi filosofii* [Essays on the earliest period of Greek philosophy]. Moscow: Universitetskaya tipografiya Publ.

Kireevskii, I.V., 1861. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 2 vols. A.I. Koshelev, ed. Moscow: A.I. Koshelev Publ.

Küng, H., 2020. *Velikie khristianskie mysliteli* [The Great Christian thinkers]. Translated from German by O.Yu. Boitsova. St Petersburg: Aleteiya Publ.

Lovejoy, A., 2001. *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea*. Translated from English by V. Sofronova-Antomoni. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ. (in Russ.)

Losskii, N.O., 1991. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Translated from English. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ.

Makarii [Bulgakov, M.P.], 1874. *Rukovodstvo k izucheniyu khristianskogo pravoslavno-dogmaticheskogo bogosloviya* [Guide to the Study of Christian Orthodox Dogmatic Theology]. 2nd added ed. St Petersburg: Sinodal'naya tipografiya Publ.

Parfenii [Aggeev, P.], ieromonakh, 1855. *Skazanie o stranstvii i puteshestvii po Rossii, Moldavii, Turtsii i Svyatoi zemle* [Legend of the wandering and journey through Russia, Moldova, Turkey and the Holy Land]. 4 vols. Moscow: Tipografiya Aleksandra Semena Publ.

Pylaev, M., Morozova, E., 2015. The philosophical theology of Friedrich Schleiermacher. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 57, 56–68. (in Russ.)

Schleiermacher, F., 1994. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi* [Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues]. Translated from German by S.L. Frank. Moscow: Aleteiya Publ.

Solov'ev, N.I., 1869. *Iskusstvo i zhizn'. Kriticheskie sochineniya* [Art and life. Critical works]. 3 vols. Moscow: S.P. Annenkov Publ.

Starchevskii, A. ed., 1847–1855. *Spravochnyi entsiklopedicheskii slovar'* [Reference encyclopedic dictionary]. 12 vols. St Petersburg: Izdanie K. Kraiya Publ.

Toll', F. ed., 1863–1864. *Nastol'nyi slovar' dlya spravok po vsem otraslyam znaniya* [Desktop dictionary for references on all branches of knowledge]. 3 vols. St Petersburg: Izdanie F. Tollya Publ.

Vremennik, 1872. *Vremennik Demidovskogo yuridicheskogo litseya* [Annals of Demidov Juridical Lyceum]. Yaroslavl': Tipografiya G. Fal'k i Gubernskoi zemskoi upravly Publ.