

## ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ\*

*К.М. АНТОНОВ*

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, Россия*

### **Аннотация**

В статье анализируются основные моменты становления традиции психологической рефлексии о религии, сложившейся в светской русской религиозной мысли. По мнению автора, подход к анализу религии в психологических терминах сложился в русской мысли под влиянием 1) немецкой классики с ее тематизацией проблемы сознания; 2) романтизма, осуществившего реабилитацию религии и одновременно локализовавшего ее в сфере чувства. Автор анализирует три этапа (шага) этого развития. Первый как своего рода предыстория представлен П.Я. Чаадаевым и славянофилами (И.В. Киреевским, А.С. Хомяковым, Ю.Ф. Самариним). Здесь вводятся понятия «работа сознания», «вера», «личное откровение». Второй – Вл. Соловьевым, его учениками и рядом других мыслителей различных философских направлений, творивших главным образом в последней четверти XIX в. Здесь вводятся развернутые описания историко-религиозного процесса в психологических терминах. Третий период охватывает начало XX в. и связан с усилением влияния таких течений зарубежной мысли как неокантианство, философия жизни, феноменология и др., а также «психологической прозы» в русской литературе. Здесь развивается психологическая интерпретация индивидуальной религиозной жизни в форме литературной и/или художественной критики. В статье описываются методологические новации и основные результаты, достигнутые русскими мыслителями в рамках психологического осмысления религиозной проблематики. Основной тенденцией автор считает нарастание эмпиричности и историзма, переход от абстрактных философских схем к сложным техникам интерпретации конкретного исторического материала.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, сознание, вера, религия, история, психология религии, коллективное воображение, психологизм, Вл. Соловьев, С.Н. Трубецкой.

---

\* Публикация подготовлена в рамках научного проекта Российского Фонда Фундаментальных Исследований (РФФИ) «Психология религии в России: XIX – начала XXI века», грант № 16-03-00799.

**Антонов Константин Михайлович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

konstanturg@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

**Цитирование:** *АНТОНОВ К.М.* (2018) Психология религии в русской религиозной мысли: к постановке проблемы // Философские науки. 2018. № 5. С. 143–156.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-143-156.

В данной статье я бы хотел попытаться посмотреть на русских религиозных мыслителей не как на объект психологии религии (а они в этом отношении представляют несомненный интерес, и психологические исследования их как своеобразных религиозных личностей могли бы быть весьма продуктивны), а как на субъектов ее развития, возможно как на направление в становлении психологии религии в России. Возможно ли это? Мне кажется, что в какой-то степени – да. Даже беглое знакомство показывает, что русская религиозная мысль говорила о проблеме религии преимущественно в психологических терминах, среди которых центральным было понятие сознания.

Истоки такой постановки вопроса следует видеть: 1) в немецкой классике с ее тематизацией проблемы сознания; 2) в романтизме, осуществившем реабилитацию религии и, одновременно, локализовавшем ее в сфере чувства, опыта, переживания, усложнившем, по сравнению с Просвещением, внутренний мир человека; 3) со временем – в русской литературе с ее «психологической прозой».

Рассмотрим основные моменты становления этой психологической рефлексии о религии в русской мысли.

### **Первые шаги: Чаадаев и славянофилы**

На этапе формирования русской религиозной мысли отметим: П.Я. Чаадаева, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина.

У *Петра Яковлевича Чаадаева* (1794–1856) наибольший интерес представляет цикл так называемых «Философических писем к даме», среди которых особенно выделяются письма Первое и Пятое. В первом из них Чаадаев предлагает своей, только что пережившей религиозное обращение, адресатке что-то вроде

набора упражнений по отладке религиозного сознания, прежде всего, его эмоциональной стороны. Именно из сетований по поводу отсутствия в России набора культурных инструментов для осуществления такого рода отладки вырастает его знаменитая критика отечественной культуры. В Пятом письме предлагается подробный анализ сознания в соотнесении его личностных и интересубъективных аспектов, выводящий к понятию традиции, к идее откровения и т.д. Здесь формулируется учение о традиции как мировом сознании, элементом которого выступает личное сознание человека и вместе с тем – как совокупности религиозных идей. Усвоение этих идей есть вместе с тем и вхождение в традицию и, что особенно важно, размыкание индивидуального сознания, его приобщение к мировому, т.е. религиозное обращение. Этот процесс описывается Чаадаевым с помощью специфического понятия «работа сознания» [Чаадаев 1991, 321, 338, 381, 403, 440]. В 6–8 письмах этот комплекс идей кладется в основу религиозного осмысления истории.

Славянофилов зачастую представляют как православных оппонентов «филокатолика» Чаадаева, однако в аспекте философского понимания религии они движутся в целом в рамках одной и той же проблематики. Персоналистический ее аспект получает свое развитие в поздних «Отрывках» И.В. Киреевского. Здесь мы находим прежде всего учение о вере как «сознании об отношении Божественной личности к личности человеческой», при этом вера выступает как интегрирующая сила, действующая в сознании, как то, что обеспечивает единство и цельность психологической структуры личности [Киреевский 2002, 281–282].

Общение Киреевского с оптинскими старцами и его участие в издании творений восточных отцов Церкви, посвященных аскетике и анализу внутреннего мира человека, во многом предопределенные его интересом к культуре романтизма и немецкой классике, сыграли значительную роль в становлении его представления о религиозной жизни как, прежде всего, реальности «психологического» порядка. Он, несомненно, повлиял на психологизм подхода обращающихся к религиозной теме русских писателей: Гоголя, Жуковского, Толстого, Достоевского и др. [Концевич 1970, Котельников 2002, Еремеев 1996].

Если установку Киреевского на анализ личностного аспекта сознания действительно можно рассматривать как оппонирование чаадаевской идее традиции, то основные идеи А.С. Хомякова

скорее ее продолжают и развивают. Социальный аспект фиксируется им в понятии соборности, исторический – в описании двух базовых типов естественной религиозности, которые он условно именуется как «иранство» и «кушитство». Последние определяются мыслителем опять-таки в категориях сознания, более конкретно – в «категориях воли»: «иранство» вырастает из чувства свободы, «кушитство» – из переживания необходимости [Хомяков 1994, 188], причем из этого основополагающего определения вырастают затем целые комплексы эмоционально-волевых отношений к Божееству, религиозных практик и явлений культуры, в которых они находят свое выражение. Проследивая их развитие и взаимосвязи, Хомяков в своей «истории вер» дает фактически ни много ни мало как общую психологическую интерпретацию истории религии.

Важное место в становлении психологической по преимуществу направленности интереса к религии следует отвести ученику и последователю Киреевского и Хомякова, Ю. Самарину. Он систематизирует общеславянофильскую критику схоластики в богословии и этим способствует установлению взаимосвязей между догматическими положениями и внутренним миром человека [Самарин 1887, 327–370, Киреевский 2002, 283, Хомяков 1994, 25–71]. В своих поздних работах, посвященных полемике с М. Мюллером об основных принципах исторического изучения религии и спору с К.Д. Кавелиным о «задачах психологии» в центре его внимания находится религиозно-психологическая проблематика. Им вводится здесь понятие «личного откровения» как факта сознания, лежащего в основе любых религиозных переживаний и представлений, естественного фундамента всякого позитивного исторического Откровения [Самарин 1887, 513].

Резюмируя, можно сказать, что к 70-м гг. XIX в. светские религиозные мыслители сформировали устойчивый интерес к психологическим аспектам религиозной проблематики, который они противопоставляли с одной стороны духовно-академической догматике, а с другой – все более определяющемуся социологизму секулярных тенденций.

### **Второй шаг: Вл. Соловьев и другие**

Качественно новый этап может датироваться серединой 1870-х гг.: с одной стороны, в это время выходит трехтомная работа еп. Хрисанфа (Ретивцева) «Религии древнего мира и их отношение к христианству» (1872–1878) – первая развернутая история рели-

гии на русском языке, с другой – разворачивается философское творчество ряда авторов, позволяющее рассматривать это время как «период систем» в русской мысли [Зеньковский 2001, 449]. Среди них особое место занимает Вл. Соловьев.

Не обсуждая концепцию Соловьева в целом и его вклад в философию и историю религии, укажу несколько моментов, существенных именно с точки зрения движения в сторону психологии религии.

Так, в первой опубликованной статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» мы видим, как под влиянием Шеллинга, Мюллера и Хомякова развитие религиозных представлений рассматривается как имманентный сознанию, определяющий его развитие «мифологический или теогонический процесс» [Соловьев 1911, 4]. История религии, таким образом, получает психологическую окраску.

Этот подход получает развитие при рассмотрении истории религии в «Чтениях о Богочеловечестве», где это явно делается с опорой на психологические категории. Так, к примеру, греки выстраивают свое отношение к божеству в категориях созерцания или художественного творчества [Соловьев 1989, 65], в то время как иудеи – в категориях воли [Соловьев 1989, 69]. Общей парадигмой, в логике которой ведет свое рассмотрение Соловьев, оказывается феномен конверсии/деконверсии [Антонов 2004, 160–190]. Столь же «психологичен» структурный анализ религиозного отношения в «Духовных основах жизни», осуществляемый в категориях «желания», «совести», «благодати», «мысли», «воли» [Соловьев 1912, 274–283]. Я не ставлю своей целью полноценный анализ всех работ Соловьева так или иначе посвященных проблеме религии: сказанного достаточно, чтобы уяснить, в какую сторону он направлял мышление своих многочисленных последователей.

Среди тех из них, кто не только развивал его философские идеи, но и переводил их из сферы метафизики в область более конкретных исторических и теоретических изысканий, безусловно выделяется фигура кн. С.Н. Трубецкого (1).

Я остановлюсь на его концепции чуть подробнее и попытаюсь соединить два момента: концепцию религии, намеченную в известной статье «Религия» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, и анализ коллективного воображения, как он представлен в статье «О природе сознания».

Концепция религии, изложенная в статье, подчеркнута психологична, все обсуждение ведется в психологических терминах. Определяя религию как «организованное поклонение высшим силам», Трубецкой далее вскрывает основу этого поклонения в интенциональности «верующего сознания». В нем соотносительны предмет – высшие силы, обладающие *для верующего сознания* «несомненной реальностью» и акт веры, который далее рассматривается в его интеллектуальных, эмоциональных и волевых компонентах [Трубецкой 1908, 499]. При этом наибольшее значение придается именно вторым и третьим, в связи с чем религия определяется «как культ, а не как мифология» [Трубецкой 1908, 500]. Но и культ анализируется прежде всего с точки зрения психологии его участников: в культе объективируется «субъективное отношение верующего к предмету его почитания» [Трубецкой 1908, 500], культ может быть либо более или менее наполнен этим отношением, либо формальным, пустым. Здесь, естественным образом возникает вопрос о соотношении личного и коллективного момента в религии, который решается не социологически, а социально-психологически. Трубецкой очевидно использует здесь логику соотношения личного и коллективного (точнее говоря, «соборного» как «интерсубъективного»), описанную им в статье о природе сознания.

Связующим звеном здесь выступает понятие «откровение». При интерпретации его использования Трубецким кажется уместным использовать оппозицию эмического/этического подходов. Если эмически, с точки зрения инсайдера, откровение сознается как непосредственное общение личности с высшими силами, с которыми она вступает в отношение поклонения, то этически, с точки зрения исследователя, оно выступает как универсальный психологический факт, «основное явление религиозного сознания», обуславливающее его развитие, точка, в которой отдельная личность может внести в это развитие свой неповторимый вклад [Трубецкой 1908, 501]. При этом исследователю как исследователю следует соблюдать строгое эпохэ в отношении онтологического статуса источника этого вклада. Этот момент подробно представлен в методологическом разделе большого труда Трубецкого по истории религии [Трубецкой 1994а, 406–408].

Именно здесь начинает работать «коллективное воображение». Образы, входящие в его сферу через личное откровение начинают трансформироваться. Представления «живут в обществе умов

точно так же, как они живут в отдельных индивидах; и они развиваются и обобщаются в своей социальной жизни» [Трубецкой 1994b, 571].

Примеры, приводимые Трубецким, показывают, что его анализ психических функций, и в том числе воображения, с самого начала был нацелен на осмысление именно религиозной истории: «Дикарь поклоняется призракам богов, созданных коллективным воображением его племени» [Трубецкой 1994b, 570].

Исторический процесс задается не столько самими событиями, сколько их переработкой в мире социальных представлений, системой народных или/и общечеловеческих образов, которые и являются своего рода «откровениями» или даже «библиями» народов, их вкладами в копилку общечеловеческой духовной жизни, в общее «воспитание человеческого рода» [Трубецкой 1994b, 572].

Тем самым происходит дальнейшая психологизация истории религии: ее основными движущими силами оказываются борющиеся между собой в коллективном воображении человечества мотивы и связанные с ними образы: эгоистические мотивы страха и корысти и этические мотивы благоговения, почтения, благочестия; пугающие образы демонов и возвышенные образы богов, переходящие друг в друга вплоть до появления чистого образа единого Бога, в котором уже нет ничего демонического [Трубецкой 1908, 502–507].

В идеях Трубецкого очевидно влияние предшествующей традиции русской и немецкой мысли, но очевидно также, что влияние его концепции обусловило во многом психологическую направленность познавательного интереса русских мыслителей в области религии в дальнейшем.

Непосредственное (личное или через работы) влияние он оказал на таких значимых авторов как свящ. П. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Вяч. Иванов, Л.П. Карсавин, Ф.Ф. Зелинский, Н.С. Арсеньев, Б.П. Вышеславцев и др. Его косвенное влияние, учет проделанной им философской и исторической работы можно найти у Розанова, Мережковского, Франка.

Не подлежит сомнению, что Соловьев и его последователи не были в конце XIX в. единственной группой религиозных мыслителей, акцентировавших психологические аспекты религиозной жизни. Наряду с ними необходимо отметить такие направления, как неолейбницеанский спиритуализм Астафьева, Лопатина,

Козлова и др., гегельянство Чичерина и П.А. Бакунина, кантианство А.И. Введенского, не говоря уже о мыслителях духовных академий. Тем не менее, именно эта группа мыслителей оказалась наиболее влиятельной в следующий период – начала XX в.

### Третий шаг: начало века

Однако чтобы сделать следующий шаг, нам необходимо учесть два важных момента: рецепцию идей западных мыслителей конца XIX – начала XX в.: Ницше, Дильтея, Джеймса, Фрейда, Юнга, Вундта, неокантианцев – и во многом направляющую по тем же путям рецепцию художественного анализа религиозного сознания, предложенного великими русскими писателями, прежде всего, Толстым и Достоевским.

Характерные особенности этой эпохи, имеющие непосредственное отношение к нашей теме, можно описать примерно следующим образом. Здесь развивается углубленность, детализация, внимание к единичному, а не к общему, объяснение заменяется интерпретацией, растет подозрительность, практикуется «чтение между строк», получают распространение специфические герменевтические приемы, направленные на выявление подсознательных импульсов, обнаружение того, что анализируемый автор или деятель хотел бы скрыть (и именно это по умолчанию признается наиболее важным), развивается сложная и утонченная культура символистской герменевтики религиозной жизни [Эткинд, 1994]. Вместе с тем «религиозное» становится как бы привилегированным объектом интерпретации, его начинают специально искать даже там, где его казалось бы нет и не может быть, при этом оно тесно переплетается с «психологическим», они как бы взаимно объясняют друг друга. Характерным примером здесь может служить статья Булгакова о Герцене, где автор напрямую сопоставляет и фактически отождествляет «религиозное» и «душевное»: утверждая, что его интересует прежде всего «*Герцен как человек*», он далее указывает, что «истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его *религия*, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: *чем он живет, что он считает самым для себя святым и дорогим и как он живет, как он служит своей святыне. Узнать человека, значит узнать его религиозную жизнь, войти в эту храмину*» [Булгаков 1903, 162].

Постепенно развивается целая литература психологической интерпретации индивидуальной религиозной жизни, как правило,



в форме литературной и/или художественной критики. Безусловными лидерами в этой области можно считать таких выдающихся авторов, как Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Л.И. Шестов, однако, наряду с ними можно привести целый ряд имен авторов второго порядка, создававших по-своему не менее интересные и качественные анализы: Б.А. Грифцов, Г.И. Чулков, А. Закржевский, С.Н. Глинка-Волжский и многие другие.

Скажу очень коротко лишь о нескольких основных авторах и их результатах.

Об элементах психологии религии в мышлении Флоренского много писал Н.Н. Павлюченков [Павлюченков 2011, 92–112]. Безусловного внимания заслуживает параллель Вяч.И. Иванов – К.Г. Юнг (2).

Мне самому уже приходилось писать об элементах психолого-религиозного подхода у представителей религиозной мысли начала XX в. Так, у В.В. Розанова мы находим очень богатый материал в виде анализа психологии русского сектантства и раскола, тонкого, хотя и богословски глубоко ошибочного, анализа религиозной мотивации христианства, исследование связи религии и сексуальности, насыщенные психологической герменевтикой историко-религиозные экскурсы в историю религии Египта, Израиля и т.д. Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк создают свои философские теории религии, осуществляя продуктивную рецепцию идей Джеймса, Фрейда и Юнга, переосмысляя понятия «религиозный опыт», «сублимация» и т.п. Разработанную концепцию психологии религии как изучения субъективной стороны религиозного опыта, ее основных задач, предмета и метода в связи с проблематикой психологии детства и религиозного воспитания мы находим в трудах В.В. Зеньковского.

## **Выводы**

Прежде всего, необходимо соблюдать осторожность: речь не идет о том, что в русской религиозной мысли сложилась психология религии как научная дисциплина. Речь идет о становлении *психологизма* как определенным образом направленного на религию познавательного интереса и атмосферы, ключевыми концептами которой оказываются «переживание», «опыт», «чувство», «потребность», «мотив» и т.д.

Более того, для объективирующей, «научной» психологии религии такая атмосфера, с распространенной в ней критично-

стью в отношении научной рациональности, с подчеркиванием иррациональных или сверхрациональных элементов религиозной жизни, с пафосом «неизъяснимого» и одновременно упором на «онтологию» – может оказаться не только не подспорьем, но и, напротив, помехой.

Тем не менее следует заметить, что в рамках этого интереса зарождались оригинальные и значительные исследовательские проекты и продуктивные идеи (причем не только фактического, но и методологического свойства), к которым современной психологии религии имеет смысл время от времени обращаться, переводить их на наш язык, пытаясь получить их эмпирическое подтверждение или опровержение.

Однако данная традиция может получить и более общее значение. Именно она, в силу своей радикальной инаковости, может стать точкой отсчета для преодоления наследия марксистского социологизма, доставшегося нам от предыдущей эпохи, или, по крайней мере, для осознанного к нему отношения. Она может научить нас смотреть на религиозную реальность не только через призму цифр и общих категорий (я не говорю, что это не нужно), но в ее уникальной конкретности. Она может помочь осознанию того простого факта, что исследуемый, какими бы причудливыми ни были его верования, и исследователь – будь он верующий, атеист или агностик, в конечном итоге принадлежат к одному жизненному миру, в структуре которого коренится как значимость религии, так и осмысленность ее изучения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

(1) О его значении для становления отечественной науки о религии см.: [Мирошников 2010, 434–441, Антонов 2011, 17–26].

(2) До сих пор эта проблема ставилась либо в контексте истории психоанализа [Эткинд 1994], либо в ключе филологического анализа мифопоэтики [Титаренко 2012].

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Антонов 2011 – Антонов К.М. Кн. С.Н. Трубецкой и его программа исследования религии в контексте истории отечественного религиозноведения // Точки-Puncta. 1-2/10/2011. С. 17–26.

Антонов 2004 – Антонов К.М. Концепт религиозного обращения в философии Вл. Соловьева // Вестник ПСТБИ. 2004. № 2. Филология. История. Философия. С. 160–190.

Антонов 2015 – *Антонов К.М.* 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.

Бердникова 2016 – *Бердникова А.Ю.* Неолейбницеанство в России. Историко-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. – М., 2016.

Булгаков 1903 – *Булгаков С.Н.* Душевная драма Герцена // *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. – СПб.: Общественная польза, 1903. С. 161–194.

Еремеев 1996 – *Еремеев А.Э. И.В. Киреевский.* Литературные и философско-эстетические искания (1820–1830). – Омск: Изд-во Омск. гос. пед. ун-та, 1996.

Зеньковский 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.

Киреевский 2002 – *Киреевский И.В.* Отрывки // *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. – М.: Правило веры, 2002. С. 269–292.

Концевич 1970 – *Концевич И.М.* Оптиная пустынь и ее время. – Jordanville, N. Y.: Holy Trinity Monastery, 1970.

Котельников 2002 – *Котельников В.А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. – М.: Прогресс-плеяда, 2002.

Мирошников 2010 – *Мирошников И.Ю.* Иудейские истоки гностицизма: С.Н. Трубецкой и современное религиоведение // Античность и культура серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи / сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2010. С. 434–441.

Павлюченков 2011 – *Павлюченков Н.Н.* Психология религии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 99–112

Самарин 1887а – *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // *Самарин Ю.Ф.* Соч. Т. VI. – М.: Типография А.И. Мамонтова, 1887. С. 327–370.

Самарин 1887б – *Самарин Ю.Ф.* По поводу сочинений М. Мюллера по истории религии // *Самарин Ю.Ф.* Соч. Т. VI.

Соловьев 1911 – *Соловьев В.С.* Мифологический процесс в древнем языке // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. – СПб.: Просвещение, 1911. С. 1–26.

Соловьев 1912 – *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 3. – СПб.: Просвещение, 1912. С. 274–283.

Соловьев 1989 – *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989. С. 5–174.

Титаренко 2012 – *Титаренко С.Д.* «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. – СПб.: Петрополис, 2012.

Трубецкой 1994а – *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания // *Трубецкой С.Н.* Соч. – М.: Мысль, 1994. С. 483–593.

Трубецкой 1994б – *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории // *Трубецкой С.Н.* Соч. – М.: Мысль, 1994. С. 43–482.

Трубецкой 1908 – *Трубецкой С.Н.* Религия // *Трубецкой С.Н.* Соч. Т. 2. Философские статьи. – М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. С. 499–510.

Хомяков 1994а – *Хомяков А.С.* Семирамида // *Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. – М.: Медиум, 1994. С. 15–448.

Хомяков 1994б – *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // *Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. – М.: Медиум, 1994. С. 25–71.

Чаадаев 1991 – *Чаадаев П.Я.* Философические письма к даме // *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. С. 320–440.

Эткинд 1994 – *Эткинд А.М.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. – М.: Гнозис; Прогресс-Комплекс, 1994.

## THE PSYCHOLOGY OF RELIGION IN RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT: ON THE PROBLEM STATEMENT

*K.M. ANTONOV*

*St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia*

### Summary

The paper analyzes milestones in the development of psychological reflexion of religion, that took place in Russian religious thought. The author means that psychological approach to analysis of religion appeared in Russian thought under the influence of German idealism with its attention to the problem of consciousness as well as Romanticism, which implemented a rehabilitation of religion and at the same moment put it to the sphere of emotions. The author analyzes three steps in this process. First, the pre-history as represented by Chaadaev and Slavophiles. Such concepts as “work of consciousness”, “faith”, “personal revelation” are introduced here. Second, Solovyev, his disciples and other thinkers from various philosophical movements, who worked mainly in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century. One can see here detailed descriptions of historical-religious process, made in psychological terms. Third period encompasses early 20<sup>th</sup> century, with widening influence of such schools in foreign thought as neo-Kantianism, Lebensphilosophie, phenomenology etc., as well as “psychological prose” in Russian literature. The psychological interpretation of religious life of individual in the form of literary or art criticism grows up here. The paper describes methodological innovation and major results in psychological un-

derstanding of religious questions. The author views the following as the crucial trends: growing empiricity and historicism, moving from abstract philosophical schemes to more complicated interpretation techniques while researching concise historical matter.

**Keywords:** Russian religious philosophy, consciousness, faith, religion, history, psychology of religion, psychologism, collective imagination, V. Soloviev, S. Trubetsky.

**Antonov, Konstantin** – D.Sc. in Philosophy, Head of Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

konstanturg@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

**Citation:** ANTONOV K.M. (2018) The Psychology of Religion in Russian Religious Thought: On the Problem Statement. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018, no. 5, pp. 143-156.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-143-156.

#### REFERENCES

Antonov K.M. (2004) The Concept of Religious Conversion in V.I. Solovyev's Philosophy. In: *St. Tikhon's University Review. Philology. History. Philosophy*. 2004. Vol. 2, pp. 160-190 (in Russian).

Antonov K.M. (2011) Prince S.N. Trubetsky and his Program of Studying of Religion in Context of the History of Religious Studies in Russia. In: *Points-Puncta*. 2011. Vol. 1-2/10, pp. 17-26 (in Russian).

Antonov K.M. (2015) Philosophical Rationality between Religion and Science: Russian Hegelianism at the End of the 19<sup>th</sup> Century. In: *State, Religion, Church in Russia and Worldwide*. 2015. Vol. 33 (4), pp. 110-134 (in Russian).

Berdnikova A.Yu. (2016). *Neoleibnizianism in Russia. A Historic-Philosophical Analysis*. Thesis for Scientific Degree of Ph.D. Moscow (in Russian).

Bulgakov S.N. (1903) The Spiritual Drama of Herzen. In: *From Marxism to Idealism*. Obshhestvennaja polza, Saint Petersburg, pp. 161-194 (in Russian).

Chaadaev P.Ya. (1991) Philosophical Letters to a Lady. In: *Complete Works and Selected Letters of P. Chaadaev*. Vol. I. Nauka, Moscow, pp. 320-440 (in Russian).

Eremeev A.E. (1996) *I.V. Kireevsky. His Literary and Philosophical-Aesthetic Search (1820-1830)*. Omsk State Pedagogical University, Omsk (in Russian).

Etkind A.M. (1994) *Eros of Impossible. A History of Psychoanalyses in Russia*. Gnozis, Progress-Kompleks, Moscow (in Russian).

Khomyakov A.S. (1994) Semiramida. In: Khomyakov A.S. Collected Works in 2 Volumes. Vol. I. *Works in Historiosophy*. Medium, Moscow, pp. 15-448 (in Russian).

Khomyakov A.S. (1994) A Few Words of an Orthodox Christian on the Western Faiths. About Brochure of Mr. Lorance. In: Khomyakov A.S. Collected Works in 2 Volumes. Vol. II. *Works in Theology*. Medium, Moscow, pp. 25-71 (in Russian).

Kireevsky I.V. (2002) Fragments. In: *Understanding on its Way to Truth*. Pravilo very, Moscow, pp. 269-292 (in Russian).

Kontzevich I.M. (1970) *Optina Pustyn' and its Time*. Holy Trinity Monastery, Jordanville, New York.

Kotelnikov V.A. (2002) *Orthodox Ascetics and Russian Literature. On the Way to Optina*. Progress-pleyada. Moscow (in Russian).

Miroshnikov I.Yu. (2010) Jewish Origins of Gnosticism: S.N. Trubetskoy and Contemporary Religious Studies. In: *The Antiquity and Culture of the Silver Age: To 85 Anniversary of A.A. Taho-Gody*. Nauka, Moscow, pp. 434-441 (in Russian).

Pavluchenkov N.N. (2011) Psychology of Religion in P. Florensky's Works. In: *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy*. Vol. 5 (37), pp. 99-112 (in Russian).

Samarin Yu.F. (1887) Introduction to Theological Works of A.S. Khomyakov. In: Samarin Yu.F. Collected Works. Vol. VI. Tipografia A.I. Mamontova, pp. 327-370 (in Russian).

Samarin Yu.F. (1887) On the Works of M. Muller on the History of Religion. In: Samarin Yu.F. Collected Works. Vol. VI. Tipografia A.I. Mamontova, pp. 479-527 (in Russian).

Solovyev V.S. (1911) The Mythological Process in Ancient Paganism. In: Solovyev V.S. Collected Works. Vol. I. Prosveshchenie, Saint Petersburg, pp. 1-16 (in Russian).

Solovyev V.S. (1912) The Spiritual Foundations of Life. In: Solovyev V.S. Collected Works. Vol. III. Prosveshchenie, Saint Petersburg, pp. 274-283 (in Russian).

Solovyev V.S. (1989) Lectures on Godmanhood. In: Solovyev V.S. Collected Works. Vol. II. Pravda, Moscow, pp. 5-174 (in Russian).

Titarenko S.D. (2012) "Faust of our Era": Mythopoetics of Viacheslav Ivanov. Petropolis, Saint Petersburg (in Russian).

Trubetskoy S.N. (1908) Religion. In: Trubetskoy S.N. Collected Works. Vol. 2. *Philosophical Articles*. Tipografia G. Lissnera i D. Sobko, Moscow, pp. 499-510 (in Russian).

Trubetskoy S.N. (1994) On the Nature of Human Consciousness. In: Trubetskoy S.N. Collected Works. Mysl, Moscow, pp. 483-593 (in Russian).

Trubetskoy S.N. (1994) The Doctrine of the Logos in its History. In: Trubetskoy S.N. Collected Works. Mysl, Moscow, pp. 43-482 (in Russian).

Zenkovsky V.V. (2001) *History of Russian Philosophy*. Akademicheskii Proekt, Raritet, Moscow (in Russian).