
ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ И ЯЗЫКА

УДК 215

ВОСПРИЯТИЕ ИДЕЙ Ф.Д.Э. ШЛЕЙЕРМАХЕРА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.*

Статья вторая

О.К. Авдеев

Кафедра истории русской философии
Философский факультет
МГУ им. М.В. Ломоносова

Ломоносовский просп., 27-4, Москва, Россия, 119991

Эволюция философско-религиозной концепции Ф.Д.Э. Шлейермахера обозначила изменение подходов не только в методологии, но и в восприятии ее философами и общественностью России, начиная со второй половины XIX в. Она вызывала критику как пример редукционизма. На рубеже веков — XIX и XX — Ф.Д.Э. Шлейермахер воспринимается как *классик*, взгляды которого не злободневны, но значимы в качестве одного из исторических этапов развития человеческого знания.

Ключевые слова: религиозная философия, редукционизм, апологет, критика разума, деятельность духа, герменевтика.

История восприятия идей европейских мыслителей в русской философии изучена очень неоднородно: многие страницы этого культурного обмена остались за кадром историко-философских исследований. Особенно не повезло в этом отношении Ф.Д.Э. Шлейермахеру, прочтение которого в русской философии не становилось предметом специального изучения.

Русская философия познакомилась со взглядами Ф.Д.Э. Шлейермахера уже в первой половине XIX в. в лице П.Я. Чаадаева и И.В. Киреевского, но не поняла и недооценила их, проинтерпретировав как наследство XVIII в., как попытку совместить веру и рациональность путем сведения религии исключительно к эмоциональной сфере и тем самым спасти ее от разрушительной критики разума. Для первого периода восприятия наследия Шлейермахера в России характерна оценка его как апологета религии, порожденного рационалистической философией века Просвещения, а также как талантливой переводчика и проповедника.

* Рец.: проф. С.А. Нижников (РУДН); проф. О.И. Максименко (МГОУ).

Отчасти тенденция к такому пониманию продолжается и во второй половине XIX в. Так, философ-персоналист А.А. Козлов в своих статьях «Очерки из истории философии» и «Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви» (текстуально совпадающих в части вопроса о природе религии) критикует взгляды Шлейермахера как пример редукционизма.

Подводя читателя к собственному определению религии, понимаемой им как синтетическое единство деятельности духа, Козлов большую часть текста посвящает критике существовавших в истории концепций религии, сводящих ее к какой-то одной сфере духовной жизни или одному явлению. Начиная каждый абзац вариациями на тему формулы «религия не есть то-то, но включает его в себя как элемент», Козлов поочередно отвергает представление религии исключительно как мистики, как «продукта идеи и чувства бесконечного», как продукта художественного творчества и т.п. Получается своего рода «критика отвлеченных начал», в числе которых фигурирует и мнение Шлейермахера. «Религия не есть продукт чувств и специально чувства зависимости от абсолютного единства всего сущего, но включает в себя чувственную деятельность и специально чувство зависимости как элемент» [1. С. 80], — провозглашает Козлов и кратко пересказывает основную мысль «Речей о религии...». Сосредотачиваясь на одной из поздних формулировок Шлейермахера, который описывает лежащее в основе религии чувство множеством различных способов, Козлов пытается опровергнуть его тем, что, «по Шлейермахеру, это чувство зависимости относится к единству всего мира, следовательно, предполагает предварительную идею, знание об этом единстве» [1. С. 80].

Кроме того, из такой позиции, по мнению Козлова, необходимо следует признание чувства основной деятельностью духа, что он отвергает как недоказанное. В качестве последнего аргумента он отмечает, что чувство зависимости существует и в межчеловеческих отношениях, а не только в религиозных.

Приводимые Козловым контраргументы звучат не очень убедительно, поскольку обращены к отдельным выражениям и деталям, а не к сути концепции. Например, у Шлейермахера — причем не в «Речах о религии...», а в поздней работе «Христианская вера, детально изложенная согласно принципам евангелической церкви» — речь идет о «*Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*», чувстве безусловной зависимости, а не просто о чувстве зависимости.

Кроме того, формулировки Шлейермахера носят описательный характер, они скорее указывают, где искать это основание религии в собственном внутреннем опыте читателя, а не дают его философской характеристики — а значит, их бессмысленно пытаться опровергать буквально. Эта бросающаяся в глаза слабость и несправедливость критики Козлова свидетельствует о ее неверной направленности. Целью Козлова было не проанализировать и опровергнуть конкретную концепцию немецкого богослова, но показать ошибочность любого упрощающего понимания религии. Шлейермахер же потребовался ему для конкретизации доводов, как пример. Вместе с тем текст Козлова позволяет понять тот образ Шлейермахера, который сформировался в сознании большинства его читателей — «богослов, сводивший религию к чувству».

В то же время восприятие философии Шлейермахера во второй половине XIX в. уже не ограничивается этим образом. Так, в работах Г.Г. Шпета впервые в русской философии раскрывается другая сторона наследия Шлейермахера — его роль в создании и становлении герменевтики как философской дисциплины.

Например, характеризуя мышление одного из видных представителей герменевтики Вильгельма фон Гумбольдта в своей работе «Внутренняя форма слова: этюды и вариации на тему Гумбольдта», Г.Г. Шпет указывал, что «чтобы правильно понять и оценить философские основания теорий Гумбольдта, нужно не выискивать в них кантианские элементы, а просто поставить его в ряд с такими современниками, как Фихте, братья Шлегели, Шиллер, Гёте, Шлейермахер, Шеллинг, Гегель» [2. С. 347].

В «Очерке развития русской философии» Шпета Шлейермахер, наряду со всё тем же Гумбольдтом, а также Гёте, Шиллером и рядом других представителей немецкой культуры той эпохи, упоминается в числе ниспровергателей ложного классицизма и подлинных эллинизаторов немецкой культуры.

В то же время в работах Шпета можно найти критику немецкой школы интерпретации Платона, важнейшим представителем которой был Шлейермахер. Шпет отстаивает недопустимость смешения философских мифов и фактического содержания учения, утверждая, что «в признании истинно философского значения за мифами Платона, и в изображении его положительной философии как привеска на забаву немецким интерпретаторам Платона, несомненно, есть что-то восточное и христианское, ибо совершенно явным условием всего этого служит решительное непонимание того, что такое знание — в отличие от мнения» [3. С. 395].

Впрочем, даже критикуя Шлейермахера, Шпет высоко оценивает его заслуги перед историей науки. Так, в своей работе «Герменевтика и ее проблемы» [4. С. 231—268] он не соглашается с «узким» пониманием герменевтики Шлейермахером, с его представлениями об интерпретируемом. Но Шпет воздаёт ему должное как человеку, стоявшему у истоков современной герменевтики и заложившему ее основы.

Таким образом, можно констатировать, что восприятие Шлейермахера во второй половине XIX в. отличается от того, что было в начале тридцатых годов. Для Козлова Шлейермахер — автор одной из классических религиозно-философских концепций, мимо которого нельзя пройти, говоря о религии, так же, как нельзя пройти мимо Платона или Декарта, говоря об истории философии, или Евклида и Ньютона, говоря об истории науки. Для Шпета Шлейермахер — один из родоначальников герменевтики, видный деятель немецкой культуры, переводчик и интерпретатор Платона, мимо которого нельзя пройти, говоря о духовной истории Германии или истории «наук о духе». Иными словами, Шлейермахер воспринимается как *классик*, взгляды которого не злободневны, но значимы в качестве одного из исторических этапов развития человеческого знания.

Однако настоящее постижение наследия Шлейермахера в русской философии начинается с издания в 1911 г. его «Речей о религии...» и «Монологов» С.Л. Франком, который не только первый перевел работы Шлейермахера на русский язык, но и снабдил издание обстоятельной аналитической статьей. В противополож-

ность Ивану Киреевскому, находившему в самом Шлейермахере и его учении «раздвоенность», совмещавшую рационализм Просвещения и искреннюю веру, через все изложение биографии Франк проводит мысль о том, что главной особенностью этого мыслителя всегда были внутренняя цельность и самобытность личности, трезвость ума, выразившиеся, в том числе, и в его системе, впервые решительно порвавшей с рационалистической теологией Просвещения. Иначе понимает Франк и метод Шлейермахера: тот не ставил перед собой задачу «научить» религии, но хотел «путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, и путем логической критики признаваемых ими понятий и оценок довести их до сознания, что в них самих живет презираемое ими религиозное чувство и что их теоретические представления о религии неадекватны их непосредственному религиозному сознанию» [5. С. 18].

Обвинения Шлейермахера в отождествлении религии с чувством Франк считает необоснованными, и, напротив, полагает, что Шлейермахеру удалось глубже своих современников и критиков проникнуть в самобытную природу религии.

На самом деле, по мнению Франка (с которым, впрочем, трудно не согласиться), под словом «чувство» Шлейермахер «разумеет не обособленную, отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень всего сознания вообще; из этого корня позднее выделяются познавательная и практическая сферы, так что наряду с ними он действительно представляется *особым* началом, будучи на самом деле как бы лишь сохранившимся в дифференцированном сознании остатком или наследием первичного единства сознания вообще» [5. С. 21—22]. В таком пересказе становится очевидным и определенное сходство воззрений Шлейермахера в этом вопросе с русской религиозностью и русским менталитетом. Такое сходство можно обнаружить не только в описании русскими философами религиозного опыта, но и в русской поэзии. Так, практически идеальной иллюстрацией к описанию Шлейермахером религиозного чувства является стихотворение М.Ю. Лермонтова:

«Когда волнуется желтеющая нива,
И свежий лес шумит при звуке ветерка,
И прячется в саду малиновая слива
Под тенью сладостной зеленого листка;

Когда росой обрызганный душистой,
Румяным вечером иль утра в час златой,
Из-под куста мне ландыш серебристый
Приветливо кивает головой;

Когда студеный ключ играет по оврагу
И, погружая мысль в какой-то смутный сон,
Лепечет мне таинственную сагу
Про мирный край, откуда мчится он,—

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе,—
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога».

Стремясь опровергнуть «воинствующий психологизм» мысли «Речей о религии...», якобы отдающий в удел религии только эмоциональную сферу, Франк проводит параллель между «чувством» у Шлейермахера и «волей» у А. Шопенгауэра: ни то ни другое понятия не могут быть рассматриваемы как синонимы одноименных функций сознания в их обыденном понимании, но лишь «аналогичны» таковым. Концепцию Шлейермахера Франк считает родственной идеям Ф. Якоби, а его «чувство» — предшественником современных ему психологических новшеств — концепции «эмоционального знания» во всех его интерпретациях: «эмоциональной очевидности» Ф. Brentano, «вчувствования» эстетики, «интроекции» Р. Авенариуса, «эндопатических чувств» Г. Гомперца и т.д.

Интерпретация Франка оказывается противоположной не только пониманию Козлова, но и интерпретации Киреевского: если последний видел в концепции религии Шлейермахера следы борьбы с атеизмом XVIII в., то Франк подчеркивает принципиальное новаторство Шлейермахера, который не только опередил свой век, но и, фактически, выдвигал идеи того же уровня, что и У. Джемс в «Многобразии религиозного опыта» (1902!).

Одним из возможных объяснений этого различия оказывается тот факт, что Киреевский знакомился с лекциями и воззрениями именно позднего Шлейермахера, и не исключено — что и с поздними редакциями его работ. Франк в своей статье подчеркивает, что революционный тезис о роли индивидуальности отчетливо выражен только в первом издании «Речей», а в последующих — существенно ослаблен.

Еще один важный момент в работе Франка — то, что он особо отмечает глубокую связь «чувства» и религии у Шлейермахера с началом индивидуальности, личного своеобразия в человеке, через которое он и связан глубже всего с истинным и бесконечным бытием. Франк считает это одной из основных заслуг Шлейермахера, который тем самым первым вышел из-под господства «канто-фихтевского» жизнепонимания. Ту же мысль о персоналистическом характере философии Шлейермахера Франк проводит и в анализе «Монологов», одновременно сближая и противопоставляя взгляды Шлейермахера и Фихте.

Сходство между ними он видит в том, что оба выступают против объективизма, против представления о человеке как о случайном и преходящем продукте внешнего мира — за независимость и величие человеческого духа, а различие — в том, что для Фихте, как и для Канта, индивидуальная личность представляется лишь несколько ущербным проявлением всеобщего, а ее целью — наиболее полная реализация этого всеобщего. Главное же этическое требование Шлейермахера совершенно иное: не поступать так, чтобы каждый твой поступок мог стать основой всеобщего законодательства, но стремиться к личному внутреннему развитию и самовоспитанию.

В целом можно сказать, что работа, проделанная Франком, его перевод и вступительная статья — это и начало более глубокого проникновения идей Шлейермахера в Россию, и первая подлинно научная его интерпретация, лишенная односторонности и «партийной» предвзятости. В своей вступительной статье Франк не просто обошел, но и указал другим, расставил метки возле всех «подводных камней», вводящих интерпретаторов в заблуждение относительно

подлинных воззрений немецкого мыслителя. Франк отказывается от понимания Шлейермахера только как представителя одного из классических взглядов на религию или герменевтику — и тот предстает у него как абсолютно самостоятельный и своеобразный мыслитель.

Есть все основания полагать, что столь глубокое проникновение в суть взглядов Шлейермахера не осталось без последствий, и мировоззрение исследуемого мыслителя оказало непосредственное влияние на личную религиозную жизнь самого Франка. О многом говорит уже тот факт, что его перевод был закончен и опубликован в 1911 г., примерно за год момента, когда Франк решил принять крещение. Так, по мнению исследователя жизни и творчества Франка Ф. Буббайера, «замечание Франка в статье о Шлейермахере, что чувство и религиозная интуиция — одно, свидетельствует о роли, которую сыграло „чувство“ в его собственном обращении в православие» [6. С. 99], а И.И. Евлампиев описывает его как человека «шлейермахеровой веры», и, что особо любопытно, считает его в этом вопросе наследником Чаадаева, «почти за столетие до этого утверждавшего, что в религии главное — внутреннее переживание причастности человека к божественной силе, действующей в мире, а не формальная принадлежность к Церкви и ее материальным формам» [7. С. 346]. И действительно, хотя взгляды Франка менялись с течением времени (и доля церковности в них несколько увеличивалась), он до конца жизни не отошел от этой позиции.

Фамилия Шлейермахера встречается и в других работах Франка — примерно с теми же акцентами, что и в его предисловии. Так, рассуждая о сущности морали в одноименной статье (написанной как предисловие к переводному изданию книги Маргариты Бемэ «Дневник падшей»), он противопоставляет безличной рационалистической морали XVIII в. идею личности как конкретного существа: «Дж. Ст. Милль в своей книге „О свободе“ с восторгом отзывается о ее развитии в сочинении Гумбольдта „О границах деятельности государства“; она была положена в основу моральной философии Шлейермахера, которая была названа „философией своеобразия“ („Eigenthümlichkeitsphilosophie“); ее выдвинуло против рационалистического универсализма Канта этическое учение Фихте; ее духом, наконец, проникнута вся жизненная философия Гёте» [8. С. 133].

Дальнейшее изложение мысли Франка примерно соответствует уже написанному им в предисловии к переводу Шлейермахера: идея эта вновь воскресла лишь в наши дни, согласно ей, «моральные нормы должны быть обращены не на поступки, а на внутреннюю жизнь, и конкретно для каждой личности имеют иное содержание» [8. С. 134]. Шлейермахеровские мотивы можно усмотреть и в статье «Преодоление трагедии», и в других работах Франка.

В дальнейшем в русской философии можно проследить продолжение обеих тенденций восприятия Шлейермахера — как устаревшего философа-редукциониста, лишаящего религию ее подлинного значения, и как философа-новатора, значительно опередившего свое время.

Так, С.Н. Булгаков во вводном разделе книги «Свет Невечерний», озаглавленном «Природа религиозного сознания» и призванной стать своего рода «четвертой критикой» Канта, «Критикой религиозного опыта», фактически повторяет задачу и метод Козлова — и закономерно приходит к тем же выводам: «в своих „Речах

о религии к образованным людям, ее презирающим“ Шлейермахер ради того, чтобы убедить этих „образованных людей“, в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме» [9. С. 66—67].

Вывод этот, впрочем, Булгаков обосновывает скорее в духе Киреевского. Он обвиняет Шлейермахера в воинствующем психологизме и логической непоследовательности: по его мнению, «бросается в глаза, что религия чувства, основанная на ощущении бесконечного, космического единства, отнюдь не содержит в себе идеи Бога, которая, тем не менее, постоянно подразумевается Шлейермахером и вводится посредством „т.е.“ ... причем делается Спинозовское уравнение: *deus sive natura*» [9. С. 70]. Другими словами, провозгласив легко приемлемую кем угодно концепцию «религии чувства», Шлейермахер «контрабандой» протаскивает в нее несколько традиционных элементов в сильно ослабленной форме, что «маскируется благодаря бесспорной личной религиозности и религиозному темпераменту Шлейермахера, который сам, несомненно, религиознее своей философии» [9. С. 70]. На самом же деле чувство, взятое в отрыве от других сторон духа, «совершенно неспособно дать то, без чего нет и не может быть религии: ЕСИ, ощутить Бога, связь с которым и есть религия» [9. С. 73—73]. Вообще, сведение религии к чувству и хронический «имманентизм», недоверие к догмату как «метафизике» Булгаков считает характерной чертой протестантизма, проявляющейся не только у Шлейермахера. В числе других причин, определивших такой характер его философии религии, Булгаков называет влияние концепции Канта (отделившего религию от других сфер жизни) и одновременно обращение к Якоби (применявшего религию к любому познанию), вызванное страхом перед агностицизмом Канта.

В качестве условного продолжателя «франковского» понимания философии Шлейермахера можно, с оговорками, назвать И.А. Ильина. В своей ранней работе «Шлейермахер и его „Речи о религии“» он причисляет Шлейермахера к числу избранных, которые имеют моральное право писать на темы религии, поскольку «как бы ни относиться теоретически к тому пониманию религии, которое установлено им в его „Речах“, — нельзя не видеть в нем самом одного из тех немногих избранных „посредников и истолкователей“, которые черпали и черпают свое знание о религии из непосредственного касания к подлинному предмету — собственному, личному религиозному чувству» [10. С. 8].

Метод Шлейермахера он характеризует как феноменологический и отмечает, что Шлейермахер вплотную подошел к вопросу об очевидности, лежащей в основании религии (т.е. излюбленной теме самого Ильина), но, подойдя к ней вплотную, обошел ее, едва коснувшись. Основную идею Шлейермахера, понятую, как «освобождение личной, субъективной интуиции и оправдание ее в деле религиозного постижения» [10. С. 8], Ильин также сопоставляет с протестантизмом, но не в смысле конкретного религиозного течения, а с некими его начальными импульсами, со стремлением разрешить душе религиозную самодеятельность.

Пытаясь найти место концепции Шлейермахера, Ильин разделяет две возможных точки зрения на религию: взгляд верующего (единственность религиозной истины), в крайних формах превращающийся в фанатизм и нетерпимость, и взгляд философа (равноправность религиозных истин). Свою задачу оправдания рели-

гии в глазах образованных людей Шлейермахер решил не как верующий, а как философ, в результате он «обошел молчанием запросы верующего и оставил в стороне проблему религиозной очевидности», и «с легким и радостным вздохом закрывает его книгу философ и с разочарованием и протестом дочитывает ее верующий» [10. С. 14]. Однако религиозность самого Ильина в это время значительно отличалась от таковой в классическом периоде его философской деятельности — и из текста не видно, чтобы лично он закрывал книгу с разочарованием или протестом.

Влияние воззрений Шлейермахера на Ильина можно проследить, прежде всего, через развитие в его работах понятия духовной очевидности, которое впервые прозвучало в рецензии на книгу Шлейермахера и с тех пор стало важной составляющей мысли Ильина, постепенно изменяя свое содержание. В этом изменении нетрудно проследить влияние Гегеля, взгляды которого Ильин исследовал в своей диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

Вообще, в эволюции «духовной очевидности» у Ильина можно, по-видимому, проследить три этапа: на первом это религиозная очевидность, достаточно близкая к чувству у Шлейермахера, на втором, гегельянском, все чаще звучат термины «философский опыт» и «философский акт», на третьем, православно-церковном, слово «философский» понемногу вновь заменяется словом «религиозный», но уже с несколько другим содержанием.

С годами претерпевали изменения не только взгляды Ильина на духовную очевидность, но и его оценка «Речей о религии...». Так, в «Аксиомах религиозного опыта» Ильин вступает в полемику с «беспутностью» религиозного опыта у Шлейермахера, отстаивая необходимость верного религиозного *метода*.

Он обвиняет Шлейермахера как в том, что тот «рассуждает так, как если бы он ничего не знал в истории религии о религиозных извращениях, о человеческих жертвоприношениях, о священной проституции, об оргиях распутствах, о сатанизме, о хлыстовстве, скопчестве и т.д.», так и в «романтической переоценке чувства» [11. С. 182—183].

Тем не менее, эта критика, в отличие от критики Козлова или Булгакова, отнюдь не носит характера опровержения концепции, но, скорее, попытки уточнения понятий. Ильин все же понимает «чувство» предельно широко, как личную религиозную интуицию, и лишь утверждает, что смутное и непроясненное чувство нуждается в очищении и опредмечивании.

Подводя итог, можно отметить, что на протяжении XIX — начала XX в. в русской философии имел место длительный процесс осмысления взглядов Шлейермахера, высшей точкой которого стали перевод и издание его работ Франком и их анализ в предисловии к изданию. С течением времени философские воззрения Шлейермахера (прежде всего, его философия религии) были восприняты русской философией, переработаны ею, и, хотя и не имели того же успеха, что взгляды Шеллинга или Гегеля, все же оказали определенное влияние, прежде всего — на философию С.Л. Франка и И.А. Ильина.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Козлов А.А.* Очерки из истории философии. — Киев: Типография университета св. Владимира, 1887. — С. 80.
- [2] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на тему Гумбольдта // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — М.: РОССПЭН, 2007.
- [3] *Шпет Г.Г.* Скептик и его душа // Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. — М.: РОССПЭН, 2006.
- [4] *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы. — М.: Наука, 1989.
- [5] *Франк С.Л.* Личность и мировоззрение Шлейермахера // Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. — СПб.: Алетейя, 1994. — С. 18.
- [6] *Буббайер Ф.С. Л.* Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877—1950. — М.: РОССПЭН, 2001.
- [7] *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX — XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть I. — СПб.: Алетейя, 2000.
- [8] *Франк С.Л.* К вопросу о сущности морали // *Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания.* — М.: Московская школа политических исследований, 2001.
- [9] *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: АСТ; Фолио, 2001. — С. 66—67.
- [10] *Ильин И.А.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // *Собрание сочинений в 10 томах.* — Т. 3. — М.: Русская книга, 1994.
- [11] *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. — М.: АСТ, 2002.

THE PERCEPTION OF F.D.E. SCHLEIERMACHER'S IDEAS IN THE RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE LATE XIX — THE BEGINNING OF XX CENTURIES

Second Article

O. K. Avdeev

The Department of the Russian Philosophy History
Philosophical Faculty
The MSU n.a. M.V. Lomonosov
Lomonosov av., 27/4, Moscow, Russia, 119991

The evolution of F.D.E. Schleiermacher's religious philosophy revealed the development of approaches not just in methodology, but in its perception by Russian philosophers and society starting from the second half of the XIX century. It caused critics as a philosophy of reductionalism. At the turn of XIX—XX centuries F.D.E. Schleiermacher is treated as a classic, and though his views aren't reflecting the questions of the day, they are making up as one of the historic stages of human knowledge evolution.

Key words: religious philosophy, reductionalism, apologist, critique of reason, spiritual activity, hermeneutics.