

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
Минский государственный лингвистический университет

Н. Г. Севостьянова

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАЗВИТИЯ**

Минск МГЛУ
2019

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)4
С28

Рекомендовано Редакционным советом Минского государственного лингвистического университета. Протокол № 7 от 21.05.2019 г.

Рецензенты: *Я. С. Яскевич*, доктор философских наук, профессор (БГУ); *Т. П. Короткая*, доктор философских наук, профессор (БГЭУ)

Севостьянова, Н. Г.

С28 Русская философия: основные вехи развития / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2019. – 308 с.
ISBN 978-985-460-921-8.

В монографии системно реконструированы основные этапы развития русской философии XI–XVII вв. и российской философии XVIII–XX вв. как духовного и отечественного любомудрия, содержательно представленного во множестве идейно-философских и религиозно-философских течений. На материале источников и современных исследований освещены учения основных представителей русской философии в их взаимосвязи с интеллектуальной культурой Беларуси.

Книга адресована студентам, магистрантам, аспирантам, преподавателям и специалистам-гуманитариям, а также широкому кругу читателей, которые интересуются родной историей философской мысли.

В оформлении обложки использована картина М. В. Нестерова «Философы».

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)4

ISBN 978-985-460-921-8

© Севостьянова Н. Г., 2019
© УО «Минский государственный
лингвистический университет», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 4 |
| 1. ПРЕДМЕТНЫЙ СТАТУС И ПЕРИОДИЗАЦИЯ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ..... | 10 |
| 1.1. Отечественная и западная историография русской философии | 11 |
| 1.2. Существенные характеристики русской философии | 21 |
| 2. СВЕТЛЫЙ ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: XI–XVII вв. | 29 |
| 2.1. Архетипы духовного опыта отечественной культуры и философии ... | 30 |
| 2.2. Генезис русской философии в киевском периоде развития: книжность и духовное любомудрие | 52 |
| 2.3. Конституирование русской философии в московском периоде развития: богословско-философская мысль эпохи централизации..... | 70 |
| 2.4. Метаморфозы духовной философии в западнорусской культуре | 112 |
| 3. ЗОЛОТОЙ ВЕК РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: XVIII–XIX вв. | 124 |
| 3.1. Философия русского Просвещения: основные направления профессионализации..... | 124 |
| 3.2. Российская социальная и политическая философия XIX в. | 131 |
| 3.3. Западничество и славянофильство в отечественном любомудрии..... | 140 |
| 4. СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: конец XIX– начало XX в. | 148 |
| 4.1. Цельное знание в метафизике всеединства | 152 |
| 4.2. Апологетика духовного опыта в философии русского зарубежья | 179 |
| 4.3. Моральная философия русского персонализма..... | 225 |
| 5. НОВЫЙ ВЕК РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: XX– начало XXI в. | 251 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 272 |
| ЛИТЕРАТУРА | 277 |
| ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ | 305 |

ВВЕДЕНИЕ

Русская философия есть там,
где есть искание единства духовной жизни
на путях ее рационализации.
В. В. Зеньковский.
История русской философии

Познавательный интерес к истории отечественной философии определяется не только ее самобытностью и уникальностью, но и теми социокультурными процессами бытия, которые показывают его разнообразие, нестабильность и кризисный характер. «Единая духовная купель» восточнославянских народов трансформировалась в современном геополитическом и геокультурном пространстве. Русскоязычная интеллектуальная культура в условиях глобализации и интеграции мирового сообщества, а также его альтерглобализации и деглобализации находится в поиске новых стратегий укрепления и развития. Парадигма единения Беларуси и России и перспектива формирования малой евразийской интеллектуальной культуры детерминируют системное изучение социально-экономических, историко-культурных, этнических, идеологических, философских оснований отечественной мысли. Этому немало способствует исследование истории и теории русской философии, основные вехи становления и развития которой изложены здесь хронологически.

Метафора *светлый век* первоначальной русской философии используется в значении света веры, которую принесло христианство в его православной ипостаси на земли восточных славян. *Золотой век* российского просвещения, разума и героев (XVIII в.), не веры, но культуры (XIX в.); *Серебряный век* персональной свободы и цельного знания, *Новый век* культуры общества – эти опорные обозначения в целом позволяют изложить основное содержание русской философии в ее взаимовлиянии с философией российской и белорусской.

Ограничения проблемного поля исследования связаны с определением его ключевых понятий.

Отечественное в широком смысле этого слова означает первичное восточнославянское (русское, белорусское, украинское) единство от времен Киевской Руси X в. до XVIII в. петровской европеизации, а также последующее символическое восточнославянское русскоязычное единство вплоть до 2014 г. социально-политических событий в независимой Украине. Современный широкий смысл отечественного раскрывает восточнославянское русскоязычное единство России и Беларуси. Узкий смысл термина *отечественное* показывает родное, белорусское, этнонационально дифференцированное начало и историческое развитие родной культуры.

Методология *евразийства* позволяет рассмотреть эту дифференциацию в диалектике различных фаз этногенеза восточных славян, преемственности и разрывов отечественной традиции и духовного опыта.

Философия как форма духовной культуры имеет поливалентный характер в отечественной *русскоязычной* традиции и предметно развивается как *русская* (религиозная по сути), *российская* (научная по преимуществу) и *белорусская*, переплетенная с ними. Философия является основой интеллектуальной культуры общества.

Интеллектуальная культура как таковая служит интегральным показателем научно-образовательного капитала и потенциала государства и общества. Так, интеллектуальная культура Беларуси – выразитель духовного наследия и инновационного развития белорусского общества. Одновременно она воплощает в себе культурно маркированное отражение мирового философского процесса, его взаимосвязи с достижениями науки в Республике Беларусь и в Российской Федерации, на постсоветском пространстве, в евразийском социокультурном регионе.

Традиция интерпретирована как универсальная форма систематизации, статусного закрепления, охранения и преемственной трансляции социокультурного опыта. *Восточнославянская культурная традиция* означает первичное этническое единство белорусского, русского, украинского народов, духовно скрепленное православием («оязыченным христианством»), а социально — идеей «русскости». Ее трансформация в «российскость» после присоединения к России Украины в 1654 г., Беларуси в 1795 г, после петровской европеизации и секуляризации начала XVIII в. совпала с процессами этнонационального самоопределения и поликонфессиональной спецификой.

Отечественная философия центрирована *русской и белорусской идеями*. Сформулированная русским политическим деятелем и президентом Императорской Академии наук, «просвещенным консерватором и реакционером» [317, с. 529] С. С. Уваровым (1786–1855), русская идея выражается формулой «православие, самодержавие, народность».

Известна и точка зрения, согласно которой «русская идея – философский термин, введенный В. С. Соловьевым в 1887–1888 гг. для обозначения восточно-западного единства. Широко использовался русскими философами Е. Н. Трубецким, В. В. Розановым, С. Л. Франком, Г. П. Федотовым, И. А. Ильиным для интерпретации русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности» [317, с. 421]. По В. С. Соловьеву, русская идея совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра, красоты, синтезом восточных и западных культурных начал. Это соответствовало идее Ф. М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души. Е. Н. Трубецкой отождествлял русскую идею с мессианством. Вяч. Иванов – с соединением «родного и вселенского» без «национального фатализма» и «народного эгоизма».

На это же обстоятельство указал и Г. П. Федотов: «Нет более распространенного недоразумения среди нас, как смешение “православного” и “русского”. Православное – это вселенское, это для всех. Русское –

только для нас. Не горделивое спасение мира, а служение своему призванию, не “мессианство”, а миссия, путь творческого покаяния, трудовой трезвенности, переоценка, перестройка всей жизни – вот путь России, наш общий путь» [395, с. 34–35]. И. А. Ильин связывал русскую идею с русским национализмом и патриотизмом.

Не соглашаясь с В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяев заявил о собственных национальных интересах России, подчеркнул, что «русская идея соответствует характеру и призванию русского народа» [27]. Исследуя метафизику русского национального духа как целостную интеллектуальную историю, философ утверждал, что Россия не смогла принять новоевропейский гуманизм с его формальной логикой и «секулярной серединой», потому что русские – «или нигилисты, или апокалиптики». Эмпирически неудавшийся синтез восточного содержания и западной формы русской культуры объясняется также ее «женственностью» и «анархизмом» в пространстве «ни Европы, ни Азии».

Традиционная формула русской идеи – «православие, самодержавие, народность» – согласуется как с философемой Ф. Псковского «Москва – третий Рим», так и с выводами современных исследователей. «Соборность – подлинная основа русской цивилизации», – утверждают авторы сборника научных статей «Русская цивилизация и соборность» [320], а также автор термина «православная цивилизация» А. С. Панарин [269; 270]. В целом «религиозная философия “русская идея” несет на себе печать своеобразия метафизического духа ее классических разработчиков – от Соловьева до Бердяева и И. Ильина и отражает более чем столетний опыт философских дискуссий вокруг нее, не прекращающихся и поныне» [317, с. 423].

Что касается *белорусской идеи*, то в последнее десятилетие активизировались ее исследования в экологическом и культурологическом (национально-этническом с художественно-эстетической доминантой) аспектах с теми оговорками, что национальная идея едина с идеей белорусской государственности и гражданственности, а значит, не предполагает национализма. Так, получены научные выводы об *экофильном характере* белорусской идеи: отождествлении в ней представлений о родине и природе вплоть до сакрализации родной земли; переживании укорененности бытия в жизни природы; ее человекоразмерном масштабе и хуторской модели природопользования; о глубокой патриотической привязанности к «тутэйшаму» месту; идеализации деревенской жизни и сельскохозяйственного труда. Подобные экофильные мотивы свойственны и украинской хуторской идее природопользования с тем отличием, что в ней акцентированы рассуждения о страдании и смерти как едином законе жизни; восприятие родного края как смысла человеческих стремлений; критика цивилизации в пользу деревенской жизни. Напротив, русская имперская модель природопользования отличается мощно разработанным образом земли-матери и философии космизма; персонификацией природных явлений; тематизацией отношения к природе в логике «храм – мастерская – сфинкс» [118].

Под белорусской идеей можно понимать и своеобразную душу национальной культуры; самосознание, в котором есть «мы-пачуццё». Многие исследователи отмечают, что к целостности духовно-нравственных идеалов белорусы подошли ближе, чем русские, для которых всеединство так и осталось нереализованным, и эта особенность белорусской духовности сохраняется нерушимо. На деле восточнославянское братство архетипично для белорусской идеи наряду с глубоким национально-государственным самосознанием, идеей общего блага и народовластия: «Вместе за сильную и процветающую Беларусь».

Философы единодушны в признании основополагающей роли белорусского языка и фольклора в сохранении традиций народа, но разобщены в оценках роли культурных влияний на страну. При этом констатируется полилингвистичность духовной культуры Беларуси как одна из причин противоречий и зачастую латентного, невыраженного характера белорусской идеи. А именно: древнерусский язык X–XII в. единой Киевской Руси рассматривается как способ существования белорусской идеи; древнебелорусский язык и латынь XIV–XVI в. – как фактор национального возрождения; польский, латинский и белорусский языки XVII – первой половины XIX в. – как показатель денационализации; белорусский и русский языки второй половины XIX–XX в. – как основа возрождения духовной культуры.

Наряду с этим, этногенез белорусов в V–X в., исторический факт колонизации ими балтских племен обозначил изначальную открытость Беларуси для внешних культурных влияний, которая затем, с XVII в., «отлучала» страну от культуры. Денационализация белорусского народа, начавшаяся в XVI в., означала полонизацию с запада и русификацию с востока и привела к редукции белорусской идеи. 70–90-е годы XVIII в. названы «тихой языково-культурной польской» интервенцией, а 150 лет вхождения Белоруссии в состав России – провинциальным существованием в условиях Москвы как «третьего Рима». Аутентичными для истории белорусской культуры многие ученые считают времена Полоцко-Кривичского государства и Великого Княжества Литовского. Утверждают, что с XVIII в. в глубинах народного духа происходит «драматическая тихая борьба» за возвращение в систему европейской и общечеловеческой цивилизации.

Этапы национального возрождения непосредственно связываются с периодами доминирования белорусского языка над другими языками, и при этом современное двуязычие именуется полуязычием. В подобном положении вещей усматривается и один из способов сохранения самобытности отечественной культуры и духовности, ее противостояние процессам ассимиляции. Хорошо изучено гуманистическое содержание таких форм белорусского духовно-нравственного опыта, как «высокая общечеловеческая мораль» и художественная культура в многогранности их национальных проявлений.

Первый этап белорусского национального возрождения и белорусской философии соотносится с просветительской деятельностью Ф. Скорины; второй – со становлением новой белорусской литературы и профессионального национального искусства в XIX – начале XX в. Именно эта «вторая волна» обнаружила существенные характеристики белорусской идеи: ее органичную народность, демократизм, моральный ригоризм, направленность на «в себя углубленное» развитие, а не на экстенсивно-зрительное, ассимилятивное расширение. Третий этап белорусского национального возрождения показывает плюрализм мнений 20-х годов XX в. социалистического строительства и конституционное признание белорусского языка государственным. Четвертый этап национального возрождения оказался «сдвинутым» на вторую половину 60-х – начало 80-х гг. в связи с «политической весной» в СССР второй половины 50-х – начала 60-х гг. Вероятность пятой волны национального возрождения непосредственно связывается с преемственностью в развитии белорусского языка, фольклора, традиций деревни. Таким образом, белорусская национальная идея выступает в единстве с идеей независимой белорусской государственности и гражданственности.

В книге проводится мысль, что философия вырастает из *духовно-нравственного опыта*, который концентрируется в творчестве религиозных мыслителей, таких как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. *Моральная философия* выражает суть отечественного умозрения на каждом из этапов его развития.

Понятия *мораль* и *нравственность* используются здесь как равнозначные, что соответствует их лексической этимологии. Древнегреческое *ethos* (нрав, обычай) в переводе на латинский язык дает *mos, mores, moralis* (нравственный). В первоначальном значении *этика, мораль, нравственность* – разные слова, но один термин, смысловая калька. В дальнейшем мораль (нравственность) становится предметом изучения этики как науки. В монографии используется и термин *эмос*, который характеризует практическое нравоисповедание, систему ценностных ориентаций личности и общества.

Попытки разграничения понятий *мораль* и *нравственность* «не вышли за рамки академических опытов»: Г. В. Ф. Гегель соотносил мораль с умыслом, виной и намерениями; а нравственность – с семьей, гражданским обществом и государством. Однако моральная позиция человека не только субъективна, но и всегда социальна. В культурно-языковой и этической традиции под нравственностью часто понимают основополагающие принципы, под моралью – изменчивые нормы поведения. Тогда религиозные заповеди воспринимаются как установки нравственности, а различные формы морали – как относительные и множественные вопреки «сущностной природе и универсальной нацеленности нравственности» [228, с. 85].

В белорусской философской школе есть мнение, что «христианством был предложен абсолютный образец нравственного сознания, модель нравственности как таковой» [228, с. 19], которая в пределах европейской цивилизационной общности обнаружила компромиссные формы сочетания идеальной нормативности и социального прагматизма. В учебной и просве-

тительской литературе также прописаны разграничения морали как формы проявления личностного сознания и нравственности, которая имеет социальное и практическое наполнение. В общекультурной лексике все три слова продолжают употребляться как взаимозаменяемые. Даже в научном языке этику называют моральной (нравственной) философией, а для определения нравственных (моральных) феноменов используют термин *этика*: этика права, этика политики.

Мораль (нравственность) рассматривается в данной работе как внутренняя осмысленность жизни, соединяющая личностный смысл с высшим смыслом. *Религиозная мораль (нравственность)* определяется как самоценная репрезентация религиозной духовности, что означает новое качество и/ни религии, и/ни морали – уникальное совмещение тех и других ценностей. *Духовность* выступает планом бытия философской традиции, а религиозно-нравственная духовность – способом конституирования интегративного опыта в отечественной культуре. *Христианская мораль (нравственность)* является жизнеучением о духовном спасении с помощью веры, надежды, любви. *Православная мораль* в культуре восточных славян представляет собой самобытную репрезентацию христианской нравственности, будучи генетическим феноменом и семантическим регулятивом отечественной культурной и философской традиции.

Функциональный статус русской философии определен ее поливалентным характером, благодаря которому она обеспечивает содержательную, культурно-историческую, рефлексивную интегративность и преемственность различных эталонов духовного опыта в самобытном прошлом и современности. Подосновами отечественного духовного опыта и философии выступают *язычество, византизм и евразийство*. Опосредование развития русской философии в процессах идентичности выполняют канонически-неканонические и восточно-западные архетипы, а также многоплановая толерантность, вариативность которой периодически вызывает кризис мировоззренческого самоопределения и активизирует нравственные идеалы традиционной духовности и философии.

Вобравшие в себя автохтонные и рецептивные интенции, эти устои являются ресурсом и преимуществом отечественной философии, показывают возможности ее уникального обратного влияния на мировую интеллектуальную культуру.

1. ПРЕДМЕТНЫЙ СТАТУС И ПЕРИОДИЗАЦИЯ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Ничто так определенно не подтверждает самостоятельность и оригинальность русской философии, как наличие развития. В нем можно проследить диалектическую связность, а не только одну историческую последовательность.
В. В. Зеньковский. История русской философии

Русская философия – пласт мировой интеллектуальной культуры, отмеченный идейным и концептуальным своеобразием. Феномен интеллектуальной культуры братских восточнославянских народов, русская философия несет в себе научное и вненаучное (софийное, литературно-художественное, религиозное и внерелигиозное) содержание, которое раскрывается в системе знаний о фундаментальных законах и принципах бытия человека в его отношениях к природе и культуре, обществу и личности, самому себе, духовности.

Открытый вопрос о предметном статусе русской философии в отечественной интеллектуальной культуре традиционно рассматривается посредством выделения «сквозных линий» развития *русскоязычной* философии восточных славян как философии русской, российской и белорусской, а до недавнего времени и украинской.

Русская философия, религиозная по сути, возникла вместе с христианизацией Руси в X в. и обретением ею государственности, письменности, книжности, церковности. Иначе называется отечественным *любомудрием*, т.е. философией, так и не достигшей профессионального, системного уровня развития. Русская философия пережила духовный ренессанс в начале XX в., но была прервана в 1922 г. депортацией инакомыслящих религиозных философов за пределы советской России, сохранилась в условиях русского зарубежья и вернулась на родину в 90-е годы XX в. В постсоветский период происходит возрождение «самобытно-русской философии» как духовно-религиозной, не однажды игравшей важную роль в патриотическом сплочении восточнославянских народов.

Российская философия, научная по сути, возникла в XVIII в. европейского Просвещения, наследовала марксизм; в советский период истории развивалась как марксистско-ленинская философия, тождественная идеологии; в настоящее время составляет основу образовательных стандартов по философии в Республике Беларусь.

Философия Беларуси переплетена в своем происхождении и развитии как с русской, так и с российской философией, наряду с бытием самобытной, белорусскоязычной философии.

В специальной литературе обоснована и концепция русской философии до XVIII в. как философии *духовного любомудрия*, российской философии – как *отечественного любомудрия* [110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117]. Это позволяет избежать крайностей понимания русской философии как рели-

гиозной, а российской философии – как научной. В большинстве современных исследований русская философия рассматривается как явление русскоязычной интеллектуальной культуры, уходящее корнями в богословско-дидактическую литературу Древней Руси.

1.1. Отечественная и западная историография русской философии

Историография русской философии – предметная и проблемная область истории русской философии, имеющая две основные задачи: изучение русскоязычной философии в контексте национальной и мировой истории и исследование русской философии как таковой, т.е. ее самопознание.

В первом значении историография русской философии ведет свое начало с XIX в., хотя известны историко-философские экскурсы М. В. Ломоносова (1711–1765). В трактате А. Н. Радищева (1749–1802) «О человеке, его смертности и бессмертии» [295] упоминается около сорока имен европейских философов. Во втором значении историография русской философии представлена в концептуально выдержанных монографиях, очерках истории русской философии, охватывающих значительный объем источников и персоналий.

Отечественная историография русской философии. «Первым опытом исторической систематизации отечественного любомудрия стала “Русская философия” архимандрита Гавриила (В. Н. Воскресенского) (1795–1868), вышедшая в Казани в 1840 г. Ставя развитие философии в зависимость от “направления умственных сил” общества, автор признавал основными деятелями русской мысли духовные лица, занимавшие высшие места в церковной иерархии» [115, с. 5–6]. Национальной особенностью русской философии Гавриил называл сочетание веры и знания, рассудочности и набожности. Исходя из этого, он проследил зарождение русской христианской философии со времени принятия Русью православия [45; 46].

Автор очерка «Философия у русских» (1890) Я. Н. Колубовский был привержен идее заимствованного характера русской философии, тесными узами связанной с французским просвещением, немецкой классической философией и марксизмом. Церковный историк русской философии А. Никольский в исследовании «Русская духовно-академическая философия» (Харьков, 1907) доказал определяющую роль в русском умозрении философов-теистов.

Многие другие авторы также признали характерной чертой русской философии разработку всеобъемлющего христианского мировоззрения. Она противопоставлялась западноевропейской, прежде всего немецкой философии. В. Ф. Эрн (1882–1917) в работе «Борьба за Логос» [448, с. 11–296] отмечал, что «русская философская мысль бессильна творить в стихии рационализма» и творит только в стихии божественного предопределения [448, с. 123]. Русский ум жаждет общения с Абсолютом и осознает условность приближения к нему. С этим связано господство панморализма в русской философии, равнодушие к теории познания [121, т. 1, с. 18].

Об этом писал выдающийся русский философ-феноменолог А. Ф. Лосев (1893–1988) в работе «Русская философия» [50, с. 67–96]: «Русская самобытная философия представляет собой борьбу между западно-европейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [50, с. 73]. Различая самостоятельную и подражательную русскую философию, А. Ф. Лосев утверждал, что «впервые философские интересы пробуждаются в России в XVIII веке, когда русский ум был затронут идеями французского Просвещения и одновременно идеями просвещенного абсолютизма» [50, с. 68]. В это же время начинается история самобытной русской философии, первым представителем которой был Г. С. Сковорода (1722–1794), «истинный Сократ на русской почве» [50, с. 74], учивший о человеке, его сердце, символах Библии.

Затем, по мысли А. Ф. Лосева [213; 214], последовали немецкий идеализм, славянофильство и западничество, идеалистическое направление – и в целом «острая нехватка философских систем». «Причина этого не только во внешних условиях, но прежде всего во внутреннем строении русского философского мышления» [50, с. 69]. Высоко оценивая приближение В. С. Соловьева [215] к системному мышлению, А. Ф. Лосев отметил: «Русской философии, в отличие от европейской, и более всего немецкой философии, чуждо стремление к систематизации взглядов. Она представляет собой интуитивное, чисто мистическое познание сущего. Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, которая берет начало в общем духе времени, со всем его порядком и хаосом. Художественная литература является кладезем самобытной русской философии» [50, с. 71].

Западноориентированная отечественная историография отказывает русской философии в самостоятельном развитии. Исходя из западного понимания философии как рационально-теоретического знания, Г. Г. Шпет (1879–1937) в работе «Очерк развития русской философии» [50, с. 217–570; 444, с. 11–344] рассматривает ее «ученические этапы»: «невегласие», «около школы», «по прописям», «по линейкам», «первые испытания», «первые ученики». Очерк наполнен уничижительными оценками русской философии. «Невегласие есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русского в философии, не отсутствие живых творческих сил, не неспособность к научному аскетизму, а исключительное невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая. Удивительно, что она все-таки росла» [50, с. 255–256], испытывая гнет со стороны церкви и государства.

Подобных взглядов придерживался и неокантианец А. И. Введенский (1861–1913), рассматривая «Судьбы философии в России» и считая русскую философию всецело заимствованной [50, с. 26–66]. Он указал три периода развития русской философии: подготовительный, господство германского идеализма, период вторичного развития. «Даже сама греческая философия была пробуждена перенесением с Востока разнообразных научных сведе-

ний. Чуткость к чужим учениям – наилучший залог успешного развития философии. Без заимствований и влияний извне возможна только неподвижная схоластика. Чтобы правильно судить о нашей философии, надо обращать внимание на то, при каких условиях заимствование совершалось и распространялось» [50, с. 27].

Критиком данной историко-философской концепции выступил гегельянец Э. Л. Радлов (1854–1928). В «Очерке истории русской философии» он предложил двучленную периодизацию истории русской философии: подготовительный период (до Ломоносова) и построительный (после Ломоносова) [50, с. 96–216]. Подчеркнул, что первое шло от «чужой мысли» (византийской, польской, западноевропейской); второе (славянофильство) пыталось под чужим влиянием создать оригинальную философию.

В традициях западной историографии были выдержаны и очерки по истории русской философии Б. В. Яковенко (1884–1949) и М. Н. Ершова. Первый связал подъем русской философии с именами П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, отмечая их «конкретный творческий идеализм». «Отрицательный приговор» Б. В. Яковенко философскому потенциалу русского народа связан, тем не менее, с практической революционной философией [50, с. 13–14]. М. Н. Ершов, напротив, ограничил развитие русской философии стенами университетов и духовных академий.

В народнической школе историографии отечественной мысли выделяется двухтомная «История русской общественной мысли» Р. И. Иванова-Разумника (1878–1946). Он следующим образом структурировал историю русской философии, подчеркивая ее этико-социальную ориентированность. «Борьба за индивидуальность» как содержание русской философии определяет семь этапов ее развития. «1) господство мистических теорий прогресса в 20–30-е гг. 19 в.; 2) выработка позитивной теории прогресса (40-е гг., Белинский); 3) начало «имманентного субъективизма» (50-е гг., Герцен); вульгаризация «имманентного субъективизма» (60-е гг., Чернышевский, Писарев); 5) возврат к идеалам «имманентного субъективизма» Герцена (70-е гг., Лавров, Михайловский); 6) новый уровень позитивной теории прогресса (80-е гг., марксизм); 7) утверждение «имманентного субъективизма» (начало XX в.)» [50, с. 16]. Народническая историография представлена и очерками М. М. Филиппова (1858–1903) «Судьбы русской философии», в которой основное внимание уделено творчеству В. Г. Белинского.

Фундаментальным вкладом в самоосмысление русской философии выступает ее историография в философии русского зарубежья. Прежде всего, она представлена трудами В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева. Во многом находится под определяющим воздействием историософских рассуждений Н. А. Бердяева (1874–1948), выдающегося русского философа и публициста, пассажира «философского парохода» 1922 г. Историософия излагается им в работах «Судьба России» [24], «Смысл истории» [25], «Русская идея» [27], «Философия неравенства» [328], переведенных на основные европейские языки.

Рассуждая о судьбах России и русской философии, Н. А. Бердяев стремился сформулировать так называемую «русскую идею», в которой выражается характер и призвание русского народа. «Русский народ не есть народ западноевропейский, он – в большей степени народ восточно-азиатский. Душа русского народа – сложная и запутанная душа, в ней столкнулись и смешались два потока мировой истории, восточной и западной. И западники и славянофилы не могли понять тайны русской души. Россия есть великий и цельный Востоко-Запад по замыслу Божьему. Революционеры – восточники по своей стихии и западники по своим учениям, загубили великий замысел Божий о России, помешали претворению двух стихий и двух начал в подлинную всечеловечность. Тайна души России и русского народа – в недолжном соотношении мужественного и женственного начала» [328, с. 18–19], – отмечал Н. А. Бердяев в работе «Философия неравенства». Западная культура завершила гуманистическую стадию своего существования, но Россия так и не смогла принять этот гуманизм. «Русские или нигилисты, или апокалиптики».

«Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей» [29]. В русском народе сочетаются жестокость и человечность, индивидуализм и безликий коллективизм, искание Бога и воинственное безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт. В истории проявились такие черты национального характера, как покорность власти, мученичество, жертвенность и склонность к разгулу и анархии. Говоря о событиях 1917 года, Н. А. Бердяев подчеркивает, что либеральнобуржуазная революция в России была утопией, и могла быть только социалистической. По мысли философа, русская идея коренится в идее братства людей и народов, ибо русский народ по своей душевной структуре религиозен, открыт и коммунитарен. Тем не менее, напоминает Н. А. Бердяев, не стоит забывать о поляризованности природы русского человека, способного к состраданию и ожесточению, стремящего к свободе, но порой склонному к рабству.

Впоследствии Н. А. Бердяев «сумел перевести внешнюю событийность, по крайней мере ту, что развернулась в связке “Россия – История – Космос”, во внутренний и личностно-экзистенциальный план» [24, с. 6]. «Он свободно изберет патриотизм как любовь к своему народу и как веру в его “призвание”, противостоящую национальному мессианству. Это глубоко пережитый и продуманный личный выбор» [24, с. 7].

Историография русской философии в философии русского зарубежья представлена фундаментальным двухтомным трудом В. В. Зеньковского (1881–1962) «История русской философии» [121], изданным в Париже в 1948–1950 гг. и в 1953 г. переведенным на французский и английский языки. Выдающийся русский философ, богослов и религиозный деятель, эмигрант 1919 г., В. В. Зеньковский трудился в Югославии (г. Белграде), Чехословакии (г. Праге), а с 1926 г. и до конца жизни был профессором Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже.

Мыслитель разработал собственную философскую систему, состоящую из трех разделов: гносеологии, метафизики и антропологии. Общая концепция истории русской философии В. В. Зеньковского оригинальна

и коренится в глубинах православного мирозерцания. Русская мысль направляется ко все большему уяснению православия и приближению к истине, но этот процесс периодически нарушается вторжением западной философии и уточнением самой техники философствования, в которой большую роль сыграло неокантианство. Структурируя историю русской философии, В. В. Зеньковский рассматривает ее пролог (до середины XVIII в.), первый период возникновения систем (XIX в. до 70-х годов), второй период возникновения систем (конец XIX–первые два десятилетия XX в.), третий период (XX в. после 1917 г.).

Цитируемое репрезентативное издание истории русской философии [121] содержит четыре части. Часть I. На пороге философии: до эпохи Петра Великого; XVIII в. и философия Г. С. Сковороды; XVIII век и философия А. Н. Радищева, М. В. Ломоносова [121, т. 1, с. 538–539].

Часть II. XIX век: философия в высших школах; философия В. Ф. Одоевского и П. Я. Чаадаева; начало славянофильства и философия А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова; гегельянские кружки; А. И. Герцен; философское движение в высших духовных школах; перелом в русской жизни (эпоха Александра II) и философия Н. Г. Чернышевского; полупозитивизм в русской философии XIX в. и философия К. Д. Кавелина, П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, Н. И. Кареева; Н. И. Пирогов и Л. Н. Толстой; «почвенники» и философия Ф. М. Достоевского; К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов [121, т. 1, с. 539–542].

Часть III. Период систем: В. С. Соловьев; В. Д. Кудрявцев; В. И. Несмелов, М. М. Тареев, М. И. Каринский; Н. Ф. Федоров; М. А. Бакунин; Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский; неокантианство в русской философии и А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун; новейший позитивизм и В. И. Вернадский, И. И. Мечников [121, т. 2, с. 537–539].

Часть 4. XX век: материализм, неомарксизм и Г. В. Плеханов, А. А. Богданов, В. И. Ленин; религиозно-философское возрождение в XX в. и Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов; С. и Е. Трубецкие; метафизика на основе трансцендентализма и Б. П. Вышеславцев, П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев; метафизика всеединства и системы Л. П. Карсавина и С. Л. Франка; П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков [121, т. 2, с. 539–540].

Труд В. В. Зеньковского «История русской философии» отличается широким историко-философским кругозором, использованием большого количества источников религиозного и внерелигиозного содержания. Полагая, что христианство в его православной форме определило своеобразие русской философской мысли, ученый отмечает антропоцентризм отечественного умозрения, рассматривает также проблематику социальной философии в нем.

Н. О. Лосский (1870–1965) – выдающийся русский философ, основатель интуитивизма и представитель персонализма в России, пассажир «философского парохода» 1922 г. – является автором фундаментального

исследования «История русской философии» [218] и множества других не менее основательных трудов. В эмиграции профессиональная деятельность Н. О. Лосского проходила главным образом в Чехословакии, но в 1946 г. он переехал в США, где стал профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке.

О своих философских воззрениях мыслитель пишет следующее: «Лосский называет свою теорию познания интуитивизмом. Этим словом он обозначает учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания» [218, с. 321]. «В своих книгах Лосский занимался разработкой системы метафизики, необходимой для христианского истолкования мира» [218, с. 339]. Основными разделами его философской системы стали: учение о предмете, методе и структуре философии; гносеология; персоналистская онтология и метафизика; философская антропология; логика; теория свободы воли и христианская теонимная этика; эстетика; социальная философия; история философии.

Труд Н. О. Лосского «История русской философии» опубликован в 1951 г. на английском языке, а в переводе на русский язык – в 1991 г. Ученый датирует начало русской философии XVIII – первой половиной XIX в. и далее рассматривает творчество славянофилов (И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина); западников (П. Я. Чаадаева, Н. В. Станкевича, В. Г. Белинского, А. И. Герцена); русских материалистов (М. А. Бакунина, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, И. М. Сеченова); позитивистов (П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, К. Д. Кавелина и др.).

«Вырождение славянофильства» связывает с учениями Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева. К метафизике относит концепции П. Д. Юркевича, В. Д. Кудрявцева, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, П. А. Бакунина, С. Н. и Е. Н. Трубецких и др. Далее рассматривает учения русских персоналистов (Л. М. Лопатин и др.), неокантианцев (А. И. Введенского, И. И. Лапшина), религиозных философов (П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова). К интуитивистам относит себя наряду с С. Л. Франком, А. Ф. Лосевым и др. Выделяет творчество Л. П. Карсавина как «одну из форм пантеизма» [218, с. 397]. Рассматривает трансцендентально-логический идеализм В. Ф. Эрна, Л. И. Шестова. Раскрывает философские взгляды ученых, в том числе юристов; поэтов-символистов (А. Белого, Д. С. Мережковского, В. В. Розанова и др.). Три главы посвящает диалектическому материализму в СССР [218, с. 557–559].

Марксистские исследования истории русской философии ведут свое начало от Г. В. Плеханова (1856–1918). Его «История русской общественной мысли» [276] содержит подробный анализ учения А. Н. Радищева и его воззрений на человека, его смертность и бессмертие [295].

В советское время обобщающие очерки по истории русской философии были выполнены Г. Васецким, М. Иовчуком, Б. Ананьевым. Двухтомные «Очерки по истории философии и общественно-политической мысли

народов СССР» (М., 1955–1956) подготовлены большим авторским коллективом, который рассматривал в основном историю материализма в России, а также истории философии народов СССР. Коллективный пятитомный труд «История философии в СССР» (М., 1968–1988), выполненный в русле конкретно-исторического подхода, содержал изложение вклада русских философов-материалистов и идеалистов, но не историю собственно русской философии [149].

Только в 1961 г. ленинградские историки философии А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров опубликовали «Историю русской философии», а затем книгу «Русская философия IX–XIX веков» (Л., 1970; Л., 1989), которая явилась ее первым систематическим, аналитическим и критически направленным курсом [60] и стала первым марксистским очерком историографии русской философии. Авторы структурируют ее следующим образом: предыстория русской философии (IX–XIV вв.); становление русской философии (XIV–XVII вв.); обособление философии от религии и возникновение материализма (первая половина XVIII в.); утверждение философии как теоретической науки (вторая половина XVIII в.); разработка проблем методологии науки и социального преобразования (первая четверть XIX в.); идейно-философская борьба 30–40-х годов XIX в.: материализм и диалектика революционной демократии; обоснование и дальнейшее развитие материализма в борьбе революционных демократов с различными школами идеализма (50–60-е годы XIX в.); философия и социология 70–90-х годов XIX в.: распространение марксизма в России [60, с. 741–744]. «В книге Галактионова и Никандрова прослеживаются в основном идеологические аспекты русской философии, вне связи с общими метафизическими и религиозными тенденциями» [115, с. 8].

Однако в 80-е и 90-е годы XX в. вышли содержательные работы по истории древнерусской и средневековой мысли Д. С. Лихачева [205; 206; 207; 208; 209; 210; 266; 267; 349] и далее по алфавиту: С. С. Аверинцева [2], В. Н. Акулинина [5], М. М. Бахтина [12; 13; 14; 15; 16], С. Б. Бернштейна [30], В. С. Библиера [33], Е. М. Верещагина [51], И. Н. Голенищева-Кутузова [61], В. С. Горского [62], М. Н. Громова [68], Н. К. Гудзия [71; 72], Л. Н. Гумилева [73; 74; 75; 76; 77;], А. С. Демина [83], Н. С. Демковой [84], Л. П. Жуковской [107], А. Ф. Замалеева [110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117], Н. С. Козловой [176], Ю. М. Лотмана [223; 224; 225], Я. С. Лурье [226; 227], М. А. Маслина [231], Н. А. Мещерского [236], А. М. Панченко [89; 271], Н. В. Поньрко [284], А. Н. Робинсон [299; 300], Б. А. Рыбакова [188; 330; 331; 332].

Получили освещение этническая [4; 35; 44; 49; 57; 134; 152; 186; 187; 195; 238; 272; 297; 310; 311; 312; 313; 314; 324; 339; 342; 345; 347; 367; 409; 410; 430] и церковная история и этика восточных славян, благодаря работам М. Н. Бессонова [31], В. В. Болотова [34], В. И. Буганова [38], П. Евдокимова [98], А. В. Карташева [164; 165], А. И. Клибанова [329], И. Кронштадского [182], Н. М. Никольского [249], Никона (Н. И. Рождественского [250], Платона (Игумнова) [274], П. Попова [285], Д. В. Поспеловского

[287], Д. В. Рождественского [301], В. Свешникова [337], И. К. Смолич [353], А. Д. Шмеман [443]. Предметом современного изучения стали русская история [427; 441; 442], религиозная философия [117; 185; 325], история этики [79; 240; 261; 449], социологии [262], эстетики, логики [211; 239], литературы [36; 125; 128; 194].

Опубликованы информационно-справочные издания по русской философии [9; 204; 260; 313; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 371; 382; 401], христианству [423; 424; 425; 426], хрестоматии по древнерусской литературе [90; 91; 92; 93; 94; 123; 146; 422].

Современные системные работы по истории русской философии выполнили И. И. Евлампиев [99], А. А. Ермичев [29; 102], О. Т. Ермишин [103], А. Ф. Замалеев [110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117], А. А. Корольков [178], С. А. Левицкий [199], В. С. Никоненко [251], А. М. Панченко [271], В. В. Сербиненко [341], Л. Н. Столович [372], К. В. Фараджев [391], С. С. Хоружий [421], Л. Е. Шапошников [435], Т. Щедрина [445].

Благодаря трудам С. А. Подокшина [263; 264; 265; 268; 279], А. С. Майхровича [228] и др. о белорусской философской мысли началось систематическое изучение философии Беларуси [8; 143; 144; 145; 151; 175; 179; 244; 333; 346; 398; 399; 417; 418; 447].

Тема *периодизации* истории развития русской философии является дискуссионной как в ее историографии, так и в источниковедении. Разногласия подходов продиктованы прежде всего уникальностью предмета изучения, особенно заметной в контексте мировой, в том числе западно-европейской мысли, имеющих более длительную историю и профессиональные качества системности. Русская философия как вид духовной деятельности и опыта зачастую носила не теоретический, а религиозный, моральный, эстетический характер. Поэтому диапазон различий в подходах к изучению истории русской философии в отечественных и зарубежных [47; 231] исследованиях достаточно широк.

Так, современные исследователи М. Н. Громов [67; 68] и В. Н. Топоров [381] считают, что русская философия имеет свою предысторию (дописьменную, дохристианскую), собственно историю (конец X–XVII в.) и постисторию (после XVII в.). Н. В. Солнцев выделяет периоды предфилософии (XI–XII вв.) и философии (с XVIII в.) [316, с. 4–5], утверждая, что русскую философию определяет спор славянофилов и западников. Только в 40-х годах XIX в. возникает самостоятельная русская философия как материализм в лице А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова и др., а также религиозно-идеалистическое направление, представленное П. Д. Юркевичем, В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским, В. В. Розановым, Н. О. Лосским, Н. А. Бердяевым и др.

Как полагает Л. В. Поляков, русская философия типологически адекватна античности и проходит в своем развитии периоды древнерусской философии (XI–XIV вв.), средневековой (XVI–XVII вв.), ренессансной (XVIII в.) и русской (XIX–начало XX в.). А. Д. Сухов [374] рассматривает

русскую философию как размышление о судьбах своей страны. А. И. Новиков раскрывает периоды становления средневековой русской философии, философскую мысль Киевской Руси и Московского государства, философию века просвещения, русскую философию от П. Я. Чаадаева до В. С. Соловьева, русский религиозно-философский ренессанс, философию в послеоктябрьской России [253, с. 318–319].

Солидаризируясь с историографической концепцией русской философии А. Ф. Замалеева, отметим ее основные установки. Так, в «Лекциях по истории русской философии (XI–XX вв.)», третьем издании 2001 г. [115], ученый рассматривает четыре этапа развития русской философии: религиозно-философские представления русского средневековья, философию и идеологию русского Просвещения, идейно-философские течения XIX – начала XX в., развитие русской философии в пореволюционный период [115, с. 395–396]. В более ранних работах [110; 111] выделяет этапы становления русской философии (до XV в), Московского ренессанса (XV–XVII вв.), философию русского Просвещения (XVIII в.), русский материализм и русское воззрение, новое религиозное сознание рубежа XIX и XX вв., русскую философию в советский период развития.

Основные историографические установки А. Ф. Замалеева сводятся к следующему. «В развитии русской философии можно выделить четыре периода. Первый охватывает эпоху средневековья, т. е. время от начала христианизации Руси до церковных преобразований середины XVII в. На протяжении этих семи веков складывается самобытная традиция религиозной философии, достигающая своего апогея в “русском духовном ренессансе” конца XIX – начала XX в. Второй период проходит под знаком секуляризма, вызванного как вероисповедными трансформациями самого русского православия, так и воздействием философии западноевропейского Просвещения. Он длится более полутора веков, соответственно распадаясь на ряд самостоятельных этапов: петровский, екатерининский, преддекабристский. Русская просветительская философия сыграла исключительную роль в обосновании идеологии российской государственности, русского национального самосознания. Из ее недр вышли все основные идейные течения, которые составили интеллектуальную атмосферу России в XIX столетии. Это прежде всего либерализм, радикализм и консерватизм. Их политическая борьба, конфронтация определяла характер третьего периода, завершившегося “октябрьским переворотом” 1917 г. и торжеством марксизма-ленинизма. Четвертый период приходится на пореволюционное (советское) время. Русская философия развивается в двух формах: “диаспорной” и “апокрифической”. Философия русского зарубежья в основном оставалась в пределах религиозного сознания. В СССР продолжалась глубинная работа философской мысли, органично связанной с передовой наукой, с общегуманитарными исканиями русской литературы» [115, с. 8–9]. Таковы основные факты самопознания русской философии.

Западная историография русской философии. Первые работы западных историков русской мысли появились в начале XX в. Они принадлежали чешскому философу и политику Т. Масарику, американскому историку

Дж. Геккеру, французским ученым А. Койре и Р. Лабри [317, с. 199–201]. Философы русского зарубежья Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский опубликовали свои фундаментальные труды по истории русской философии на основных европейских языках. Резонанс в западном научном сообществе получили переведенные исследования С. Н. Булгакова [454], В. Кувакина [451], Г. Федотова [457], Г. Флоровского [405; 406; 407; 408; 460].

В послевоенный период возникли россиеведение и советология как междисциплинарные исследования, выполненные Й. Бохенским, Г. Веттером, Т. Блейкли, Дж. Клайном, Дж. Скенленом [470]. Значительное количество работ зарубежных ученых было посвящено компаративным исследованиям русской и западной философии. Среди них наиболее известна монография В. Гейвина и Т. Блейкли «Россия и Америка» [458].

Ряд исследований западных ученых посвящены источниковедению и персоналиям. Это работы Дж. Хэнни [464], Э. Лэнжеле [466] о Максиме Греке; Р. Ф. Лилиенфельда о Н. Сорском [467]; русском исихазме [467]; Р. Макнэлли о Чаадаеве; А. Макконнэлла о Радищеве; У. Уорлина, Дж. Скенлена, Ф. Рэндалла о Н. Г. Чернышевском; Э. Эктона об А. И. Герцене [452]; П. Христоффа о славянофилах; М. Хагемейстера о Н. Ф. Федорове [462]. Наиболее подробно в западной историографии русской философии освещено творчество В. С. Соловьева [459; 472]. В Германии в 1953–1980 гг. издано 8-томное собрание сочинений В. С. Соловьева.

В ряду системных исследований русской философии – труд английского философа Ф. Коплстона «Философия в России» [457]. Академическую известность имеют работы А. Валицкого, американского историка польского происхождения, посвященные славянофильству, народничеству, философии права в России. Наибольшей известностью пользуется его книга «История русской мысли от Просвещения до марксизма» [474].

Необходимо упомянуть и работы Д. Ваньчыка «Польская историография русской философии» [47], В. Гёрдта «Русская философия» [462], Г. Дама о русских мыслителях, И. Берлина «Русские мыслители» [454], М. Раева о русской интеллигенции [296], Г. Подскальского о древнерусской философии [280; 470], Дж. Феннел о средневековой Руси [396].

Таким образом, обширная отечественная историография русской философии опирается на труды В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, А. Ф. Замалеева. Значительный интерес к русской философии на Западе является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в мировой интеллектуальной культуре. В последние годы стало очевидно, что русская философия объединяет «в одно целое весьма различные, подчас противоположные, заостренные друг против друга идеи и концепции» [150, кн. 3, с. 249]. В последние годы получила распространение самая лаконичная *периодизация* истории русской философии на допетровский/древнерусский и послепетровский/ просвещенческий периоды. В данной монографии предлагается не менее компактная периодизация развития русской философии в отечественной истории и культуре. Это ее Светлый век (XI–XVII вв.), Золотой век (XVIII–XIX вв.), Серебряный век (конец XIX – начало XX в.), Новый век (XX – начало XXI в.).

1.2. Существенные характеристики русской философии

У философии не один, а несколько корней, и все ее своеобразие именно этим и определяется.
В. В. Зеньковский. История русской философии

Для отечественной философии как русскоязычной (русской, российской, белорусской) характерны:

- онтологизм как «смыслоискание», реалистичность в исследовании духовного опыта человека и общества;
- религиозность, соборность и метафизичность;
- антропологизм моральной философии («оправдание добра»);
- историософия, мессианство и эсхатологизм;
- патриотизм и идеологизм;
- социальность и поиск справедливости и правды как эквивалентов истины;
- эстетизм («красота спасет мир») и литературоцентризм;
- академическая форма самовыражения;
- эпистолярная и трактатная традиции;
- творческий характер заимствований идей западных мыслителей и оригинальность.

Прежде, чем раскрыть названные основные характеристики русского умозрения, необходимо сделать несколько предварительных замечаний.

Отечественная философия исторически подвержена *трем* основным влияниям. Это рецепции 1) восточно-западная (византийская и афоно-византийская как исихазм, южнославянская как болгаро-византийская); 2) западноевропейская (германская и польская в контексте Реформации и контрреформации, французская эпохи Просвещения, германская как марксизм); 3) евразийская. Однако процесс заимствований в отечественной философии всегда имел творческий характер и отличался «*новомыслием*». В принципе «понятие *влияние* может быть применимо лишь там, где имеется доля самостоятельности и оригинальности – нельзя же влиять на пустое место» [121, т. 1, с. 21].

Кроме того, развитие русскоязычной философии всегда наталкивалось на сопротивление официальных властей: религиозно-мистического со стороны церкви, реалистического – со стороны церкви и государства. Поэтому в русской философии представлены различные формы секуляризма. Точнее, внутренняя секуляризация лежит в фундаменте русской религиозной философии; внешняя секуляризация дает начало светскому философствованию.

Христианское начало русской философии оправдывает медленное пробуждение славяно-русского логоса, долгое (вплоть до второй половины XVIII в.) «философское молчание». Аргументированные патриотические версии такого философского «запаздывания» восточнославянской философии представлены Д. С. Лихачевым, В. В. Зеньковским, Г. В. Флоровским.

Академик Д. С. Лихачев исследовал единую восточнославянскую духовность «в пределах до XVI в.», показал, что способом ее бытия является древнерусская литература. В ней и проявлялись «общие умственные течения», складывалась русская философия. Ученый констатирует, что русской литературе без малого тысяча лет, и поэтому она является одной из самых древних литератур Европы. Она древнее, чем литературы французская, английская, немецкая. Ее начало восходит ко второй половине X века, а из этого великого тысячелетия более семисот лет принадлежит периоду, который принято называть «древней русской литературой» [205; 206; 207; 208; 209; 210]. «В течение многих веков русская философия теснейшим образом была связана с литературой и поэзией. Поэтому изучать ее надо в связи с Державиным, Тютчевым, Владимиром Соловьевым, Достоевским, Толстым, Чернышевским».

Историк русской философии В. В. Зеньковский полагает, что «кроме языковой изолированности, отсутствия прямых связей с античностью, наконец, кроме вековой подозрительности к Западу, который постоянно стремился церковно подчинять Россию Риму, – была в церковном сознании русском, в стиле и типе “русской веры” дополнительная причина медленного пробуждения “логоса” в церковном сознании. Период “молчания” был периодом накопления духовных сил, а вовсе не дремоты духовной» [121, т. 1, с. 39]. В церковном русском сознании не было пустоты, но имело место развитие в пространстве священной истории, затем – вне всякой истории, далее – внутри себя. «А тот факт, что христианство появилось на Руси тогда, когда в Византии уже закончилась эпоха догматических движений, объясняет нам, отчего русское религиозное сознание воспринимало христианскую доктрину, как нечто завершенное и не подлежащее анализу» [121, т. 1, с. 41]. Однако русская философия выражалась в иконописи как богомыслии, как «умозрении в красках», проявлялась и в агиографии, книжности, трактовке святоотеческого учения православными богословами.

Историк русского богословия Г. В. Флоровский (1893–1979) утверждает, что богословские ретроспекции подчеркивают творческую развитость и духовное богатство Византии в X в. христианизации Руси и, следовательно, показывают, что «древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности. Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей, или «апорий» Это был подлинный кризис культуры, кризис Византийской культуры в русском духе» [405, с. 2].

Однако Византийские традиции прервались на фазе русского национально-исторического самоопределения, и патристическое наследие было утрачено при сохранении христианского опыта. Духовнонравственным итогом XVI в. явилась победа «бытового» морального идеала, акцентирующего вероисповедную практику, и поэтому крайне дидактичного, назидательного. Бесспорно, в московский охранительный синтез не

вошли византийские предания, созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV в., сам святоотеческий метод философствования. Идеологическая программа приоритетов духовного развития русской философии и богословия оказалась тенденциозной, поскольку Стоглав был задуман как реформационный собор, а осуществился как реакционный.

Онтологизм русской философии. «Предмет русской философии – смыслоискание, метафизическое познание действительности. В равной мере это касается и православия, которое иногда чересчур сближается с русской философией. Но сущность религии выражается в установке на сакрализацию бытия, тогда как философия видит свою задачу в секуляризации познания. Так зарождается философский дискурс, сугубо философское вопрошание о мире и человеке» [115, с. 3]. «Русские философы склонны к онтологизму. Познание признается лишь частью нашего действия в мире. Русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру» [121, т. 1, с. 18].

Ключевая проблема русской философии во всех ее модификациях – это проблема смысла жизни человека. Несравненное интеллектуальное богатство ответов на этот вечный вопрос философии вообще сводится в данном случае к высказыванию русского философа-эмигранта С. Л. Франка (1877–1950). «Смысл жизни – в ее утвержденности в вечном» [414, с. 205], – полагает мыслитель.

Ему вторит Н. А. Бердяев в блестящем исследовании «Самопознание: опыт философской автобиографии»: «Ничего нельзя любить, кроме вечности, и нельзя любить никакой любовью, кроме вечной любви. Если нет вечности, то ничего нет. Мгновение полноценно, лишь если оно приобщено к вечности, если оно есть выход из времени» [26, с. 49]. «Жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом. Совершенство достижимо лишь в бесконечном. Стремление к бесконечному и вечному не должно быть пресечено иллюзией конечного совершенства. Всякая реализация есть лишь символ устремленности к вечности. Дух хочет вечности. Материя же знает лишь временное. Настоящее достижение есть достижение вечности» [26, с. 50].

Реалистичность в исследовании духовного опыта человека и общества как характерная черта русской философии раскрывается Н. А. Бердяевым следующим образом: «Я не верю в возможность рациональной онтологии, я верю лишь в возможность феноменологии духовного опыта, символически описываемого. Творчество для меня не столько оформление в творческом продукте, сколько полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование» [26, с. 207]. «В Западной Европе все проблемы рассматриваются не по существу, а в их культурных отражениях. У нас в России дело шло о последних, предельных, жизненных проблемах, о первичном, а не об отраженном, не о вторичном» [26, с. 158]. «Моя философия рождается из духовного опыта. Все определяется для меня этим внутренним духовным опытом. Практический же вывод оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории» [26, с. 295].

Религиозность, соборность, метафизичность русской философии проявляется не только в рассуждениях о вечном, но и в исконноправославном. «Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится религиозной. Любая философская система, поставившая перед собой великие задачи познания сокровенной сущности бытия, должна руководствоваться принципами христианства. Ряд русских мыслителей посвятил свою жизнь разработке всеобъемлющего христианского мировоззрения» [218, с. 516], – утверждает Н. О. Лосский.

Не с сомнением, а с религиозным мирозерцанием связывает зарождение русской философии и В. В. Зеньковский. Он замечает при этом, что «русская духовная культура до второй половины XVIII в. очень близка по своему стилю к западному средневековью с его основной религиозной установкой. Религиозное сознание неизбежно порождает философское творчество. Философская мысль движется изначальными интуициями, которые уходят своими корнями в религиозное мирозерцание, но несут в себе свои собственные вдохновения» [121, т. 1, с. 13]. «С одной стороны, русская мысль навсегда осталась связанной со своей религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия в развитии русской философской мысли. С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму. Дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания» [121, т. 1, с. 14].

Изучая «вечное в русской философии», философ-эмигрант Б. П. Выше-славцев (1877–1954) именуется его рецепцией эллино-византийской традиции, соотносит с интересом к теме абсолютного, рассуждениями о жизни, смерти и бессмертии. «Русская философия постоянно привлекает религию к решению философских проблем. В этом смысле центральна для русского философского сознания проблема смерти и бессмертия, которая стоит, в сущности, в центре всех религий» [59, с. 324].

По рефлексии Н. А. Бердяева, «православие гораздо менее определимо, чем католичество и протестантизм. Я считал это преимуществом православия, его меньшей рационализированностью и видел в этом его большую свободу. Я, по совести, не могу себя признать человеком ортодоксального типа, но православие мне было ближе католичества и протестантизма, и я не терял связи с Православной церковью, хотя конфессиональное самоутверждение и исключительность мне всегда были чужды» [26, с. 173].

Соборность как характеристика православного духовного опыта также выступает неотъемлемым признаком отечественной философии. «Русскому народу присущ своеобразный коллективизм. У нас совсем не было индивидуализма, характерного для европейской истории и европейского гуманизма, хотя для нас же характерна острая постановка проблемы столкновения личности с мировой гармонией (Белинский, Достоевский). Но коллективизм есть в русском народничестве, левом и правом, в русских религиозных и социальных течениях, в типе русского христианства. Хомяков и славянофилы, Вл. Соловьев, Достоевский, народные социалисты, религиозно-общественные течения начала XX века – все ищут культуры коллективной, органической, “соборной”, хотя и по-разному понимаемой.

И осуществилось лишь обратное подобие этой “соборности” в русском коммунизме» [26, с. 152], – пишет Н. А. Бердяев. «Наиболее близка мне идея Богочеловечества, которую продолжаю считать основной идеей русской религиозной мысли» [26, с. 159].

Что касается метафизики всеединства как главного направления русской философии начала XX в., то она представлена в цельном знании о Софии и Богочеловечестве, в русском космизме. Цельное знание в русской философии означает не только внутреннюю логику системосозидания, но и проявляется в стремлении постичь цельный духовный опыт. «Идеал цельного познания, т.е. познания как органического всеобъемлющего единства, провозглашенный Киреевским и Хомяковым, привлек многих русских мыслителей. Только собрав в единое целое все свои духовные силы, человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей», – утверждает Н. О. Лосский [218, с. 514–515]. «Философские начала цельного знания» В. С. Соловьева увязывают теургию, теософию и теократию, науку, философию и теологию; логику, метафизику и этику.

«В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, в идеале целостности заключается одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [121, т. 1, с. 20].

Антропологизм русской моральной философии сказывается не просто в приоритете темы человека, но становится сутью ряда учений: «нравственной философии» В. С. Соловьева, «философии христианского творческого антропологизма» Н. А. Бердяева, философии «метафизического иерархического персонализма» Н. О. Лосского и других значительных систем знаний. «Если давать какие-либо общие характеристики русской философии, то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия не теоцентрична, не космоцентрична – она больше всего занята темой о человеке. Всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот панморализм, который выразил Лев Толстой, может быть найден почти у всех русских мыслителей» [121, т. 1, с. 18], – утверждает В. В. Зеньковский.

Кроме того, отмечает Н. А. Бердяев: «Русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования. Это наиболее верно по отношению к Достоевскому как философу, а также к Л. Шестову» [26, с. 107].

Историософия, мессианство и эсхатологизм русской философии бесспорны. «Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросу о смысле истории, конце истории. Эсхатологические концепции XVI века перекликаются с утопиями XIX века, с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это чрезмерное внимание к философии истории коренится в тех духовных установках,

которые исходят от русского прошлого, от особенностей русской души» [209, с. 19]. Они начинаются с деятельности Илариона Киевского и старца Филофея, автора философемы «Москва – третий Рим», и далеко не заканчиваются спорами славянофилов и западников, марксистов и анти-марксистов, коммунистов и инакомыслящих – историософия всегда была в центре отечественной мысли.

Ссылаясь на работу Н. А. Бердяева, отметим следующее. «Русский народ, подобно народу еврейскому, – народ мессианский. В лучшей своей части он ищет Царства Божьего. Трагично для русской судьбы было то, что в революции, готовившейся в течение целого столетия, восторжествовали элементарные идеи русской интеллигенции. Русский культурный ренессанс провалился в эту раскрывшуюся бездну. Деятели русской духовной культуры в значительной своей части принуждены были переселиться за рубеж. Отчасти это была расплата за социальное равнодушие творцов духовной культуры» [26, с. 164]. «Мое понимание христианства всегда было эсхатологическим, и всякое другое понимание мне всегда казалось искажением и приспособлением» [26, с. 281]. «Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспектив времени. В этом я очень русский мыслитель и дитя Достоевского. При этом нужно сказать, что у меня никогда не было особенной любви к Апокалипсису. Я исповедую религию духа и твердо на этом стою. Я исповедую активно-творческий эсхатологизм, который призывает к преображению мира» [26, с. 282].

Патриотизм и идеологизм русской философии проявился не только в ходе ее исторического развития, но и в испытаниях эмиграцией философов русского зарубежья. Каждый из них оставил тексты, вдохновленные воспоминаниями о покинутой родине. Так, Н. А. Бердяев писал: «Русский национализм был для меня максимально неприемлем. Но сам я горячо люблю Россию и верю в великую, универсалистическую миссию русского народа. Я не националист, но русский патриот. Я также защищаю русский восток. Меня тем более поражал национализм в Европе, что я был убежден в универсалистическом характере нашей эпохи» [26, с. 261].

По утверждению А. Ф. Замалеева, «в отношении к русской философии преобладающей тенденцией всегда оставался идеологизм. В результате русская философия превращалась в подмости для идеологических декораций, которые менялись в зависимости от политической конъюнктуры. Объективное историческое исследование не может игнорировать ни того, что русская философия глубоко укоренена в православно-христианской традиции, ни того, что ее связывают кровные узы с западноевропейской мыслительностью» [111, с. 5].

Социальная доминанта русской, но в особенности российской философии присутствует как в самобытно-русской, так и в творчески рецептированной мысли. Главным образом XVIII и XIX века ее развития показали идеологию русского Просвещения и вольтерьянство; радикализм и декабризм; разночинство и народничество; кантианство и гегельянство; русский марксизм Г. В. Плеханова, А. А. Богданова, В. И. Ленина. «Марк-

сизм увлек на первых порах людей самых разных ориентаций – от промышленных пролетариев до университетских профессоров; всем им казалось, что найдена окончательная истина, и социализм из народнической утопии превратился в научную теорию. Однако судьба марксизма на русской почве не была однозначной: он прошел через целую серию идейных превращений, закрепившись в трех основных формах: ортодоксальной, позитивистской и большевистской» [115, с. 184–185]. «Апелляция к практике как критерию истины стала едва ли не главной причиной дефилософизации, достигшей предельной черты в сталинизме» [115, с. 192].

Вместе с тем славянофильство и западничество, рассуждения о духовных основах общества в пределах социальной философии разнообразят ее позитивистские интенции. Так, С. Л. Франк полагает, что главными темами отечественной мысли являются философия истории и социальная философия с ключевым словом *правда*, в котором сливаются истина и справедливость. В понимании общества мыслитель ориентируется на его духовную основу, в качестве которой выступает триединство: солидарность, свобода, служение [413].

Эстетизм и литературоцентризм русской философии известны от времен софийской книжности, агиографии и иконописи («умозрение в красках») до времен таких властителей дум, как А. С. Пушкин, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, а в советское время Б. Л. Пастернак, А. А. Ахматова и др.

В особенности писатели-классики Ф. М. Достоевский (1821–1881) и Л. Н. Толстой (1828–1910) стали выразителями отечественной мысли и глубоко повлияли на современную интеллектуальную культуру восточных славян и всего думающего мира.

Философская позиция Ф. М. Достоевского носит название «почвенничество» и выражает цель мирного объединения высших слоев общества с «почвой» как русским народом, который живет православием, сохраняя христианские идеалы «всебратского единения в любви». «Не в коммунизме заключается социализм народа русского. Он верит, что спасется лишь всесветным единением во имя Христово» [88, т. 27, с. 19]. Отсюда и «всемирная отзывчивость» русской души, которую многие исследователи называют причиной подражательного характера русской философии. Рассуждая о «тайне человека» и «подполье человека», писатель подчеркивает «демоническое» и «божественное» в нем. Душа человека – поле битвы добра и зла: в человека «надо выделаться». «Полифонический роман» Ф. М. Достоевского стал предметом творческого осмысления литературоведа и философа М. М. Бахтина (1895–1975) и привел к открытию философии диалога, имеющей мировой резонанс.

Философские воззрения Л. Н. Толстого [379; 380] включают в себя и историософию («история – это жизнь народов и человечества в целом, столкновение свободы и необходимости»), и моральную философию, и религиозное проповедничество. Он является разработчиком парадигмы ненасилия, широко востребованной в современном обществе.

Академическая форма самовыражения русской философии напрямую связана с ее бытованием. На эту особенность отечественного мировоззрения обращает пристальное внимание выдающийся историк русской философии

В. В. Зеньковский. Он посвящает несколько глав своего исследования философии XIX в. в светских и духовных высших школах: Московском университете, духовных академиях, гегельянских кружках. Называет имена и рассматривает учения университетских профессоров и богословов. Духовно-академическая философия проанализирована и А. Ф. Замалеевым. Он отмечает, что в XIX в. «в академиях сосредоточились значительные философские силы, такие как Ф. Ф. Сидонский и В. Н. Карпов – в Петербургской; Ф. А. Голубинский и В. Д. Кудрявцев-Платонов – в Московской; П. Д. Юркевич – в Киевской; В. И. Несмелов – в Казанской. Их влияние отразилось не только на учениях славянофильства, но и течениях “русского духовного ренессанса” конца XIX – начала XX в.» [115, с. 244].

Таким образом, полученные в первом разделе исследования результаты позволяют сделать следующие выводы.

1. *Предметный статус* русской философии как феномена мировой интеллектуальной культуры, отмеченного идейным и концептуальным своеобразием, определяется в отечественной истории и культуре взаимодействием трех направлений *русскоязычной* философии как философии русской, российской, белорусской. Русская философия возникла во времена и в результате христианизации Руси и одновременного обретения ею государственности, церковности, письменности, книжности. Далее развивалась как религиозная философия в различных ее модификациях и прошла в течение Светлого века (XI–XVII вв.) а) киевский *период генезиса* (любомудрие, философия оязыченного христианства, гуманистическая философия) и б) московский *период конституирования* богословско-философской мысли. Профессионализация российской философии в Золотом веке (XVIII–XIX вв.) ее развития сменилась Серебряным веком (конец XIX – начало XX в.) духовного возрождения и возникновением философии русского зарубежья. Новый век (XX – начало XXI в.) русской философии раскрывает актуальные интенции ее самопознания.

2. Обширная *отечественная историография* русской философии опирается на труды В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, А. Ф. Замалеева. Значительный интерес к русской философии на Западе является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в мировой интеллектуальной культуре.

3. *Существенными характеристиками* русскоязычной философии выступают: онтологизм как «смыслоискание», реалистичность в исследовании духовного опыта человека и общества; религиозность, соборность и метафизичность; антропологизм моральной философии; историософия, мессианство и эсхатологизм; патриотизм и идеологизм; социальность и поиск справедливости и правды; эстетизм и литературоцентризм; а также академическая форма самовыражения; эпистолярная и трактатная традиции; творческий характер заимствований идей западных мыслителей и оригинальность. «Русская философия всякий раз обновляется и возрождается в новой исторической перспективе, в соответствии с идеалами той или иной эпохи» [115, с. 8].

2. СВЕТЛЫЙ ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: XI–XVII вв.

Существуют культуругенетические скрепы,
и главная из них – вера. Без нее
в исследовании русского пути не обойтись.
А. М. Панченко. Чтобы свеча не погасла

Возникновение русской философии в киевском периоде ее развития и конституирование в московском рассматриваются на основе анализа философских источников¹ и современных исследований² по отечественной истории и культуре, с использованием богословских источников³ и апологетических исследований⁴ по проблеме.

¹ К. С. Аксаков, Д. С. Аничков, Н. А. Астафьев, Н. Я. Аристов, П. Г. Васенко, Д. М. Буланин, А. И. Введенский, Н. Н. Глубоковский, Ф. А. Голубинский, Н. Я. Данилевский, И. Е. Евсеев, В. В. Зеньковский, К. Д. Кавелин, Н. М. Карамзин, В. О. Ключевский, Н. И. Костомаров, М. О. Коялович, П. А. Кропоткин, К. Н. Леонтьев, К. И. Логачев, А. Ф. Лосев, Н. О. Лосский, П. Н. Милуков, С. Ф. Платонов, Э. Л. Радлов, С. М. Соловьев, Н. Г. Устрялов, Филарет (Дроздов), К. В. Харлампович, И. А. Чистович, Г. Г. Шпет.

² С. С. Аверинцев, А. П. Андреев, В. П. Адрианова-Перетц, В. В. Болотов, С. Г. Бочаров, В. А. Бубнова, В. И. Буганов, Д. М. Буланин, А. А. Быков, В. В. Ванчугов, Е. М. Вере-шагин, Т. А. Волошина, А. А. Галактионов, П. И. Гнатенко, И. Н. Голенищев-Кутузов, В. С. Горский, М. Н. Громов, М. М. Громыко, К. Я. Грот, Л. В. Губерский, Н. К. Гудзий, Л. Н. Гумилев, А. Я. Гуревич, А. А. Демин, Н. С. Демкова, А. А. Гусейнов, Н. С. Державин, Л. А. Дмитриев, М. В. Дмитриев, Э. К. Дорошевич, А. Г. Дугин, И. И. Евлампиев, С. Л. Епифанович, И. П. Еремин, А. А. Ермичев, А. Я. Ефименко, В. М. Живов, Л. П. Жуковская, А. Ф. Замалеев, А. И. Зеленков, А. А. Зимин, А. С. Лапте-нок, Я. С. Лурье, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, В. М. Конон, В. А. Кувакин, Г. Л. Курбатов, В. В. Кусков, С. А. Левицкий, Д. С. Лихачев, А. С. Майхрович, М. А. Маслин, Н. А. Мещерский, М. А. Можейко, П. Ф. Никандров, М. Е. Никифорова, В. С. Никоненко, А. И. Новиков, Л. И. Новикова, И. В. Огородник, В. П. Оргиш, А. С. Панарин, А. М. Панченко, В. Я. Петрухин, С. А. Подокшин, М. В. Попович, Г. Подскальски, Л. В. Поляков, Н. В. Поньрко, М. Д. Приселков, М. И. Рижский, А. Н. Робинсон, Б. А. Романов, Б. А. Рыбаков, В. Н. Сагатовский, В. В. Седов, В. В. Сербиненко, Н. В. Сеницына, Л. Н. Столович, А. Д. Сухов, В. Н. Топоров, К. В. Фараджев, Дж. Феннел, Б. Н. Флоря, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов, З. И. Хижняк, С. С. Хоружий, А. А. Шахматов, А. Б. Широкопад.

³ Аввакум Петров, В. В. Болотов, Василий Великий, Владимир Мономах, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Григорий Палама, Даниил Заточник, Добротолубие, житийная литература, Иларион Киевский, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст, Иоанн Лествичник, Иосиф Волоцкий, А. В. Карташев, И. Кронштадский, Киево-Печерский патерик, Книга степенная царского родословия, Киприан, Климент Смолятич, Макарий, Максим Исповедник, Мартос Афанасий, Климент Смолятич, Максим Исповедник, Н. М. Онкольский, И. К. Смолич, Нил Сорский, Платон (Игумнов), Повесть временных лет, Симеон Полоцкий, Феофан Затворник, Филофей Псковский, П. А. Флоренский, Франциск Скорина, Священное Писание.

⁴ Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. Н. Бессонов, Б. П. Вышеславцев, П. Евдокимов, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, М. Концевич, А. В. Кураев, И. Мейендорф, А. Мень, Макарий (Булгаков М. П.), Г. Нефедов, Никодим (А. Канонов), О. Николаева, П. И. Новгородцев, Д. П. Огицкий, А. И. Осипов, Платон (Игумнов), Е. Попов, Д. В. Пospelовский, Д. В. Рождественский, В. Свешников, Г. П. Федотов, Феофан (Говоров), Г. В. Флоровский, Ф. Хопко, Г. К. Честертон, А. Д. Шмеман.

История русской философии и традиционной духовности укладывается в своей репрезентативной трактовке в *три периода*: киевский (домонгольский), московской централизации и петербургский. При этом московский период развития русской философии включает в себя отдельное двухсотлетнее развитие западнорусской духовности и церкви (1458–1687) и три этапа развития Русской православной церкви, вехами в истории которой являются отпадение юго-западной митрополии в 1458 г., установление патриаршества в 1589 г., учреждение синодального управления в 1721 г.

Светлый век русской христианской философии озарен верой, является «светом невечерним» [41] Фаворским, светом преображения и обожения.

Созерцание этого света, скрытого в самом человеке, называется истинным богопознанием, а сияние Божественной славы изливается только на чистую, свободную от земных помыслов душу. Такие рассуждения в русской богословско-философской мысли отечественного средневековья, во времена Древней и Московской Руси, выражают основную ее идею.

2.1. Архетипы духовного опыта отечественной культуры и философии

Я не верю в возможность рациональной онтологии,
я верю лишь в возможность феноменологии
духовного опыта, символически описываемого.
Н. А. Бердяев. Самопознание

Социокультурная идентичность духовного опыта и русской философии в отечественной культуре пронизана архетипами (восточно-западными и неканоническими), которые развиваются в сложном опосредовании религиозной и светской духовности, рецептивного и автохтонного начал традиции.

- *Этническая идентичность* проявляется как *евразийская*, в которой отмечена интерференция восточнославянского и русского народов с их последующим национально-культурным самоопределением.

- *Ментальная идентичность* формируется в границах средневекового хронотопа и проявляется в метаморфозах *язычества* как симбиоз радикализма и толерантности («всемирной отзывчивости») русской души.

- *Конфессиональная православная идентичность* отечественной культуры дана как восточно-западная (*византийская*, болгаро-византийская, афоно-византийская) и неканоническая (оязыченное христианство, свободомыслие, схизмы).

Этническая идентичность духовного опыта в отечественной культуре и философии: евразийство. Этническая идентичность отечественной культуры, в которой доминирует евразийское начало, основательно изучена в самобытной философии русской истории «последнего евразийца» Льва Николаевича Гумилева (1912–1992). Его концепция, соединившая историко-

географические, этнопсихологические и духовно-культурные подходы к исследованию восточнославянского общества, сама по себе стала открытием в обществоведении, хоть поначалу и не принятым официально. Данное обращение к методологическим установкам евразийства аргументировано наличием в нем концепции хронологии восточнославянской истории; разработкой диалектики идей «восточно-славянскости», «русскости» и «российскости» в плане этноминации; основоположениями о качественно новом этапе в истории страны, связанном с процессами европеизации и секуляризации начала XVIII в.

Ученый базирует свою оригинальную теорию на понятиях «этнос», «этногенез», «фазы этногенеза», «пассионарность», «ландшафт» и других; делает вывод о том, что «при большом разнообразии географических условий для народов Евразии объединение всегда оказывалось гораздо выгоднее разъединения. Евразийские народы строили общую государственность, исходя из принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни. На Руси этот принцип воплотился в концепции соборности и соблюдался совершенно неукоснительно» [75, с. 298]. Л. Н. Гумилевым постулировано, и вывод этот весьма созвучен фундаментальным западноевропейским трудам по философии истории, что в течение 1500 лет, за исключением тех случаев, когда агрессия иноплеменников нарушает нормальный ход этногенеза, развитие этноса переживает начальную фазу толчка этногенеза; и далее фазы подъема, акматическую, надлома, инерционную; наконец, фазу обскурации, в которой процессы распада становятся необратимыми, и мемориальную фазу, при которой этнос окончательно утрачивает способность к творчеству.

С точки зрения евразийца, в отечественной истории действуют *два разных этноса: восточнославянский и собственно русский*. Первый образовался в начале нашей эры и создал обширное государство с центром в Киеве. Свой исторический путь он закончил в конце XV в., когда была уничтожена независимость последнего осколка Киевской Руси – Новгорода. Второй, русский этнос, начал свою историю в XIII–XIV вв. и сформировался в Московском царстве и Российской империи. Ученый называет XIII–XV вв. временем интерференции завершающей стадии этнокультурной истории Киевской Руси и начальной истории российского этноса. Благодаря социокультурной интерференции и преемственности православной традиции эти две истории воспринимаются как единая.

Рассуждая об историческом пути «от Руси к России», Л. Н. Гумилев отмечает, что русский этнос на 500 лет моложе западноевропейских народов и поэтому не в состоянии воспроизвести формы их культурной жизни в инерционной фазе развития, и в целом попытки войти в состав другого суперэтноса чреваты полной ассимиляцией. Россия является особым культурно-историческим миром, связанным не с Западом, а с судьбой входящих в нее и участвовавших в ее историческом формировании народов. При этом русские, белорусы, украинцы принадлежат особому многонациональному суперэтносу – евразийскому.

Философ различает историю Древней Киевской Руси и историю Московской Руси, ключевым периодом которых являются три века (XIII, XIV и XV) интерференции двух разных процессов этногенеза. По отношению к ним все предшествующее есть «законченная» историческая традиция восточно-славянского этногенеза, а все последующее – трансформация некогда возникших культурных доминант. Ученый отмечает, что Москва не продолжила традиций Киева (или продолжила в символическом смысле), подобно Новгороду, а уничтожила традиции вечевой вольности и княжеских междоусобиц, заменив их другими нормами поведения, во многом заимствованными у монголов: системой строгой дисциплины, этнической терпимостью и глубокой религиозностью.

В IX—X вв. в Киеве сложилась славяно-русская этническая общность; при этом сближение русов и славян было настолько тесным, что русы передали славянам и свое имя, и своих князей. Земля полян стала называться Русью, но конфликты в ней по-прежнему не были редкостью. Государственный раздел Руси отражал и распад этнической системы восточного славянства, т. е. в конце XII в. восточные славяне вступили в фазу этногенеза, именуемую обскурацией. Пассионарность Руси неуклонно снижалась, и потому разнообразие ландшафтов, народов, традиций вело к торжеству центробежных тенденций. В силу этого обстоятельства страна оказалась разорванной на отдельные княжества и уделы, которым в этническом смысле соответствовали различные этносы и субэтносы. Такой она и вступила в тринадцатое столетие – век своей трагической гибели.

Времена монголо-татарского нашествия Л. Н. Гумилев называет «набегом» и отмечает, что в начале XIII в. на территории Руси имел место пассионарный толчок, инкубационный период которого составил 180 лет. Этот импульс «задел» и Литву: после трагической смерти Миндовга, ровесника Александра Невского, литовские князья весь XIII в. боролись между собой за власть. В начале XIV в. победил Гедимин, и начался процесс активного формирования *Великого Княжества Литовского*. При этом характерно, что литовская пассионарность оказалась «оттянутой» Польшей: при Ягайло состоялась Кревская уния 1386 г., обязавшая нехристиан Литвы принять католичество.

Победа в Куликовской битве закрепила факт возникновения *Московской Руси*, в которой начались богословские споры XVI и XVII вв., обусловленные подъемом пассионарности русского этноса. Стране предстоял *тройкий выбор*: изоляционизм (путь Аввакума); создание теократической вселенско-православной империи (путь Никона); вхождение в «концерт» европейских держав (выбор Петра). Однако «православие Аввакума» не стало духовно-нравственной связующей основой восточнославянского суперэтноса как скопления близких, но разных народов. Едва ли возможным было и создание православной державы по причине различия религиозных стратегий России, Беларуси и Украины, двести лет пребывавших под влиянием католической Польши и Запада. Присоединение *Украины к России* (1654 г.) произошло во времена царствования Алексея Михайловича, а присоединение *Белоруссии*

к России (1795 г.) – в годы правления Екатерины II Великой. Решающим для судеб восточного славянства, его духовного опыта и философии оказался выбор Петра I, подготовленный предшествующим социокультурным развитием православной империи.

XVIII в. стал завершающим столетием акматической фазы российского этногенеза и *началом фазы надлома*, длящейся до настоящего времени, близкой к финалу и означающей кристаллизацию ценностей культуры в артефактах цивилизации. Следовательно, России и входящим в ее состав народам еще предстоит пережить инерционную фазу – 300 лет золотой осени, эпохи собирания плодов, когда этнос создает великую культуру и духовно-нравственные ценности.

Ментальная идентичность духовного опыта в отечественной культуре и философии: средневековый хронотоп, язычество, симбиоз радикализма и толерантности. Ментальная идентичность отечественной культуры и философии формируется в границах средневекового хронотопа и проявляется в метаморфозах язычества и толерантности как «всемирной отзывчивости» русской души.

Средневековый хронотоп означает тринитарное понимание и психологическое переживание мироустройства, центрированного идеей Бога, приоритетом времени и вечности в *религиозной* картине мира; а также приоритетом пространства и бинарными оппозициями в *церковно-религиозной* картине мира.

Для религиозной картины мира характерны приоритет времени и вечности; тринитарное понимание мироустройства; восприятие пространства жизни как промежуточного в событии Бога и человека; интерпретация вечности как пространства бытия, доступного человеку уже при жизни. Для церковно-религиозной картины мира наиболее характерен приоритет пространства и бинарность как первичная интенциональная связь. В целом для средневекового хронотопа характерны *симбиоз времени и пространства*, их явленность в категориях микрокосма и макрокосма. При этом первый осознается и переживается как столь же целостный и завершенный в себе, как и большой мир. Микрокосм представляется в виде человека, который может быть понят только в рамках параллелизма «малой» и «большой» вселенной.

В средневековом хронотопе противопоставлены цикличное время языческой античности и разомкнутое к вечности время христианской религии; языческая мера и христианская безмерность; мифология космоса и мифологии Священной истории; идея фатума и призыв к покаянию и спасению; феномен прекрасного и переживание возвышенного; поиск человеком Бога и взыскующий человеческой любви Бог.

Средневековый хронотоп имплицитно определяет способы пространственного изображения русской истории, нравственного совершенствования, борьбы с абсолютным злом. Например, «Книга степенная царского родословия» фиксирует восточнославянскую историю в монументальных, величественных пространственных формах «иконы всех святых» Московского государства.

Подобным образом организуются и религиозно-нравственные отношения: привидевшаяся библейскому Иакову лестница, по которой с небес на землю и обратно снуют ангелы, иллюстрирует координаты средневековой картины мира и религиозной морали. Наряду с этим пространство и время приобретают человеческий облик: пространство (*locus*) изображается в виде женской фигуры, а время (*tempus*) – в виде старца.

Представления о нравственном совершенствовании также принимают *пространственную форму* топографического перемещения и чаще всего рассматриваются как уход в пустыню или монастырь из «мира». Достижение святости осознается как движение в пространстве, поскольку святой попадает в рай, а грешник ниспровергается в преисподнюю. И в целом положение человека в мире соответствует его нравственному статусу. Нормативной становится «трехсмысленность» толкования Священного Писания как аллегорического, тропологического (морального) и духовно-мистического (анагогического) текста, что приводит к расслоению интерпретаций догматических сюжетов. Так, Иерусалим рассматривается в буквальном значении как земной город; в аллегорическом смысле – как церковь; в тропологическом – как праведная душа; в анагогическом – как небесная родина. Изучая *поэтику художественного пространства*, Д. С. Лихачев отмечает: «Мир подчинен в сознании средневекового человека единой пространственной схеме, всеохватывающей, недробимой и как бы сокращающей все расстояния, в которой нет индивидуальных точек зрения на тот или иной объект, а есть как бы надмирное его осознание – такой религиозный подъем над действительностью, который позволяет видеть действительность не только в огромном охвате, но и в сильном ее уменьшении» [205, с. 340].

Время в средневековой реальности отражает финалистское движение от сотворения мира до его слияния с вечностью, и в этом сказываются принципиальные отличия дохристианской и христианской версий истории. В известном смысле для варвара существует только настоящее время, но многослойное настоящее время включает в себя и прошлое и будущее. Все три времени располагаются как бы в одной плоскости и образуют так называемое «пространственное» понимание времени. Эта «вневременность» ощущения времени язычниками, вневременность, с точки зрения современного сознания характеризующаяся ощущением быстротечности и невозвратимости момента, реальности одного лишь настоящего, отражает присущее им особое чувство полноты бытия. Время и пространство в восприятии язычников – не априорные понятия, потому что они даны в самом опыте и составляют его неотъемлемую часть, которую невозможно выделить из жизненной ткани. Поэтому время не столько осознается, сколько непосредственно переживается. В своей знаменитой «Исповеди» Августин Блаженный, претерпевший на собственном опыте трагическую эволюцию от языческого воззрения к христианскому, утверждает, что время всегда настоящее. Настоящее прошлого он называет памятью, настоящее настоящего – созерцанием, настоящее будущего – ожиданием.

Библейское время переживается как ветхозаветное эсхатологическое ожидание и новозаветная осуществленность прихода мессии. «Христианская временная ориентация отличается как от античной ориентации на одно лишь прошлое, так и от мессианской, пророческой нацеленности на будущее, характерной для иудео-ветхозаветной концепции времени, – христианское понимание времени придает значение и прошлому, поскольку новозаветная трагедия уже свершилась, и будущему, несущему воздаяние» [78, с. 121], – отмечает известный медиевист А. Я. Гуревич.

Средневековому человеку, вероятно, было присуще напряженное, немислимое по интенсивности переживание ожидания «конца света», включенности во всемирно-историческое движение, надежды на спасение и страха перед гибелью. Однако «векторное» время христианства еще не преодолело особенностей циклизма, о чем свидетельствуют факты культурно-исторического развития традиционного общества, тотальный контроль социального времени церковью, каноны агиографической литературы, драматические апокалиптические ожидания.

Поэтика художественного времени в древнерусской литературе также имеет свою специфику, поскольку «из общего течения времени изъято то, что относилось в сверхсознательной области единственно ценного с религиозной точки зрения “вечного”, и то, что не осознавалось во времени, что казалось от века установленным, раз и навсегда созданным богом» [205, с. 249]. Эти ограничения художественного времени следует рассматривать как «компактность в пользовании художественным временем», как тенденцию к цельности художественного изображения, означающую повествование о событии от начала до конца, без возвратных и опережающих описаний, с последующим живописанием посмертных чудес, если речь идет о святом.

Древнерусская литература как первоначальная отечественная философия стремится ко вневременной их интерпретации, к преодолению времени в изображении высших проявлений бытия. Вместе с тем низшая форма вневременного – это неизменность некоторых его проявлений: социального, политического, бытового укладов жизни, трансформации которых иногда попросту не замечаются в эпоху Средневековья. Эта неизменность миропорядка, мироустройства, установленная Богом, содержит в себе и вечный смысл единичных явлений, соотнесенность Божественного и земного миров. Характерно, что парадоксальным образом древнерусский писатель в случайном и временном зачастую видел знаки вечного, а в неизменном и постоянном – не заслуживающее внимания временное и земное. Ментальность людей восточнославянского средневековья, времени автохтонного развития отечественного культурного опыта, во многом определяет ее содержательную амбивалентность и формальный антиномизм.

Языческие архетипы отечественной культуры. «Славяно-русскую часть обширного общечеловеческого языческого массива ни в коем случае нельзя понимать как обособленный, независимый и только славянам присущий

вариант первобытных религиозных представлений. Вычленение славяно-русского происходит лишь по этногеографическому, локальному принципу, а не по каким-либо специфическим чертам. Хронологические рамки рассмотрения материалов по язычеству не могут быть ограничены заранее намеченной эпохой: корни многих явлений уходят в каменный век, а их пережитки могут сохраняться вплоть до XIX в.» [330, с. 753]. В мифологии восточных славян представлены содержательные бинарные оппозиции нравственного свойства: счастье (доля) и несчастье (недоля), жизнь и смерть (живая и мертвая вода), белый и черный. Человек дан как «коллективная личность»; отсутствуют идеи фатальной предопределенности и посмертного воздаяния; космос понимается как гармония, а не борьба добра и зла; наличествуют оптимистические взгляды на жизнь.

В IX в. своего развития автохтонное языческое мировоззрение претерпевает определенную монотеизацию: выделяется Перун как верховное божество небес и владыка Вселенной, Бог-громовержец. «Ранний “единый Бог” славян еще близок к природе, он непосредственно связан с людьми, их нуждами и мольбами. Напротив, “Бог богов” совершенно удален от мира, это уже существо исключительно небесное, глава целой иерархии порожденных им богов, безропотно исполняющих его волю. Отсюда ясно, что славянское язычество отнюдь не было косной, застывшей религией; оно претерпело определенную монотеизацию, вызвавшую разрушение традиционных пантеистических структур и сблизившую его с монотеистическими системами иудаизма и христианства» [113, с. 9].

Пантеон Владимира 980 г. был интересным религиозно-идеологическим явлением, свидетельствующим о глубоких разработках, ведшихся верховными жрецами Руси, которые ранжировали божества следующим образом: Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл, Макошь. В литературе прописано пять существенных характеристик этого пантеона [330]. Так, ни одно из имен славянских божеств не имеет аналогии ни в скандинавской, ни в германской мифологии; заметно преимущественное воздействие иранской мифологии; главенствующее место Перуна освящает царскую власть; пантеон отражает важнейшие элементы древней картины мира. В ней Стрибог олицетворяет небо, а Дажьбог – «белый свет» и солнце; посредником между небом и землей является Семаргл; плодоносящая земля называется Макошью. К тому же в пантеон не входят архаичные божества, не совпадающие с внешним благообразием христианства; но в нем представлены аналогичные божественной троице образы: Стрибог подобен богу-отцу, Дажьбог напоминает бога-сына, женское божество Макошь олицетворяет богородицу.

Об этом пантеоне и о языческих нравах великого киевского князя Владимира «Повесть временных лет» (Начальная летопись) сообщает под 980 г.: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Семаргла, и Макошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей и дочерей,

и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот. Но преблагий Бог не захотел гибели грешников, и на холме стоит ныне церковь святого Василия» [278, с. 174].

Свидетельства Начальной летописи о языческих нравах княгини Ольги, к примеру, об ее мести за смерть мужа, князя Игоря, также контрастируют с описаниями ее жизни после крещения в 955 г., в Царьграде, у Константина Великого. «И было наречено ей в крещении имя Елена, как и древней царице – матери Константина Великого» [278, с. 166]. Умерла Ольга, как сообщает «Повесть», в возрасте 80 лет, в 969 г. «Была она предвозвестницей христианской земле, как денница перед солнцем, как заря перед рассветом... Она первая из русских вошла в царство небесное, ее и восхваляют сыны русские – свою начинательницу, ибо и по смерти молится она Богу за Русь» [278, с. 169].

Конфессиональная идентичность духовного опыта в отечественной культуре и философии. Конфессиональная православная идентичность отечественной культуры дана как восточно-западная (византийская, болгаро-византийская, афоно-византийская) и неканоническая (оязыченное христианство, свободомыслие, схизмы). *Византизм* выступает архетипом духовного опыта в отечественной культуре и философии. «Византизм – это, несомненно, вселенский феномен, интегрирующий в себе духовные влияния латинского Запада, Ближнего Востока, Египта. В этой синкретичности духовно-религиозных традиций, составивших имманентную сущность феномена византийской культуры, славяне обрели своеобразный аксиологический стандарт, образец архетипического уровня, предопределивший глубинные интенции восточнославянского менталитета на синтетизм и толерантные формы отношения к различным культурным влияниям» [118, с. 7–8].

Решающим показателем конфессиональной идентичности и духовно-нравственного самоопределения восточного славянства стало принятие им *православной веры по греко-византийскому типу ортодоксии*. Так в отечественной культуре соединились «два Востоко-Запада». Точнее, восточно-западная автомодель византизма (с учетом болгаро-византийского перевода Библии и афоно-византийского исихазма) геополитически и мировоззренчески совпала с восточно-западной культурой славян. Это было подмечено Н. А. Бердяевым в частности. «Россия может сознать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблемы Востока и Запада. Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как Востоко-Запад» [24, с. 131]. Резонанс этой «встречи» вызвал оформление традиционной духовности восточных славян и культуuroобразующей, культуuroгенной православной философии и богословско-философской мысли.

Церковь укрепила своей санкцией значение и авторитет государства; возникновение письменности и книжности; достижение качественно нового уровня идеалов, ценностей и норм. Получивший неоднозначную оценку в исследовательской литературе данный исток восточнославянской культуры, традиции и философии не является дискуссионным. Тем не менее христиани-

зация Руси была либо языческой рецепцией христианства, либо христианской рецепцией язычества. Важнее, что христианство обрело в языческих землях восточных славян свою уникальную историю: «языченное христианство» стало архетипом духовного опыта в отечественной культуре. Впоследствии, ввиду языческой толерантности с ее открытостью и отзывчивостью, общеприемлемостью различных способов индивидуального спасения души, в родной культуре станет возможным и греко-католицизм.

Событие *Крещения Руси* отображено в систематической истории Русской православной Церкви. Так, А. В. Карташев называет первоучителем русского христианства апостола Андрея, ссылаясь на повествование византийского монаха Епифания, жившего в конце VIII–начале IX в. и предпринявшего археологическое путешествие по прибрежным странам Евксинского Понта с целью изучения местных памятников и преданий, касающихся богочитания во времена апостолов. В то же время Начальная летопись указывает на первоучителя апостола Павла, а в специальной литературе русское православие нередко называется иоанновым христианством.

«Византии самой нужна была легенда об ап. Андрее в таком полном ее развитии. Нужно было, во-первых, оградить свою независимость от римских притязаний и доказать свою равночестность Риму; во-вторых, обеспечить себе самой господство над всеми по возможности церквями Востока» [165, т. 1, с. 54]. Сопоставляя летописные материалы, А. В. Карташев выделяет пять крещений русского народа: при апостоле Андрее; при Кирилле и Мефодии; при патриархе Фотии; при княгине Ольге; при князе Владимире. Наряду с этим «зарождавшаяся русская государственность прошла несколько фаз инородного засиления: 1) государство греко-римское, 2) готское, 3) аварское, 4) хазарское, 5) варяжское и только 6) свое, русское» [165, т. 1, с. 93]. К тому же, с первых веков христианство распространялось на исконные славянские земли через культурный мост к Византии (Скифию и Крым) посредством греков, тиверцев, угличей, готов.

В этой связи 855 г. назван датой изобретения славянского письма и начала славянской литературы, 860 г. стал временем прибытия солунских братьев в Крым. «Константин Философ тут нужен был не только как знаток иудейства, но и как славянский миссионер, в руках которого уже был свой перевод Евангелия и Псалтиря на славянский язык. Потому и сопровождал Константина брат его Мефодий, т.к. он был губернатором славянской провинции» [165, т. 1, с. 104]. Славянскими первоучителями была основана епископия русская, но на какой территории и с каким городом – неизвестно. Так что в специальной литературе нередко называют 862 г. годом создания славянской письменности, крещения Руси и основания Русской Церкви с епископом во главе. Характерно, что факту начала «русского» христианства от самих славянских первоучителей противились сначала княжившие над русским народом варяги-язычники, а затем и сами греческие киевские митрополиты.

В «Повести временных лет» событие крещения Руси излагается под 988 г. Сам же Владимир, по свидетельствам писателей XI в., «лично крестился еще в 987 г. и, вероятно, у себя дома, в Василеве [под Киевом. – Н. С.]. А Корсунь

[Херсон. – Н. С.] взял “на третье лето по крещению”, т.е. минимально в 989 г. Следовательно, крещение киевлян не могло совершиться в 988 г., а лишь позже взятия Корсуня, т. е. или в 900, или в 991 г.» [165, т. 1, с. 141]. Начальная летопись связывает крещение Владимира и с его стремлением жениться на сестре царей Константинопольских (Василия и Константина) Анне; с болезнью глаз, с тайной личного обращения; с целью укрепления великокняжеской власти.

Отметим и показанный в Лаврентьевском списке «Повести временных лет» под 986 г. процесс «испытания вер» и «выбора веры» киевским князем Владимиром Святославовичем. Сказано, что приходили в Киев болгары магометанской веры; иноземцы из Рима; хазарские евреи; философ, который посоветовал креститься, чтобы приблизиться к праведникам. Владимир же решил испытать все веры, о чем под годом 987-м в летописи сообщают, что его послы «ходили в Болгарию, смотрели, как молятся в мечети... Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать. Сказали же бояре: “Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей”» [278, с. 186].

В ходе подготовки христианизации Киевской Руси важны были не только военные и дипломатические победы киевского князя Владимира над Константинополем, но и стремление молодого государства приобщиться к средневековому цивилизованному миру. К тому же, традиционные политические связи между столицами способствовали успеху миссионерской деятельности Византии. Привлекательными оказались идеи зависимости византийской Церкви от светской власти, возможность вести богослужения на языке страны (Рим признавал «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки).

Начальная летопись представляет акт крещения Руси как единократный, хотя исторические события, подобные данному, являются скорее символическим указанием на имевший место факт и располагаются в «размытом» социокультурном контексте. Согласно распространенной в исследовательской литературе версии крещения Руси, «христианское вероучение задолго до принятия его Русью в качестве официальной идеологии глубоко пустило корни в древнерусском государстве» [49, с. 97], и поэтому нет оснований считать христианскую акцию Владимира Святославовича «начальной фазой» крещения Руси.

С утратой сознательной веры восточных славян в прадедовских богов закончился первый период двоеверия и начался второй период бессознательного двоеверия, объясняемый широтой и толерантностью языческих представлений. Первоначальная *христианская философия* основывается на оязыченном христианстве и богородичном православии. «Богородица, в отличие от Христа,

являвшегося «спасителем» только человеческой души, «спасает» весь мир и тем самым делает «тварное бытие» сопричастным к святости и небесному блаженству. Природное, вообще мирское перестает быть источником греха. Под влиянием этой языческой этики древнерусский человек иначе осмысливает и самое христианское благочестие: благочестивым он признает не того, кто проводит время в постах и молитвах, но того, кто добродетелен в жизни» [113, с. 19–20].

В целом нравственные заповеди христианства воспринимаются бывшими язычниками со стороны их обрядности, что показывает упрощенное внешнее понимание праведности. В течение киевского периода своей истории христианство становилось «все более народной религией, переходило в крепкую религиозную привычку к новому культу, развивало благочестивые чувства, создавало новое религиозное самосознание, с которым она встретила азиатских монголов уже как Русь христианская» [165, т. 1, с. 191]. Канон православия – Библия – определяет не только древнерусскую философию, но и в целом отечественную мысль.

Библия – собрание богодухновенных древних текстов, канонизированное религиозными традициями иудаизма и христианства, включает в себя книги Священного Писания Ветхого (получившего это название у христиан) и Нового Завета. Особый исследовательский интерес представляет тема *переводов Библии* на церковнославянский и русский языки.

Первый перевод Библии на славянский язык выполнили Константин Философ (*Кирилл* после пострига в монахи) и его брат *Мефодий* – греки, родившиеся и выросшие среди славянского населения Македонии в г. Солуни (Салоники). Кирилло-мефодиевское дело сохраняло связь с византийской традицией, которая «имела облик западно-восточной культурной программы». «Это было становление и образование самой души народа. Славянский язык сложился и окреп именно в христианской школе и под сильным влиянием греческого церковного языка, и это был не только словесный процесс, но именно сложение мысли» [405, с. 6]. В то же время «нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишённого культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль. И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке? Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения» [444, с. 28–29].

«Действительно, создание Кириллом и Мефодием славянской письменности, совпавшее по времени с христианизацией южных и восточных славян, сыграло до некоторой степени негативную роль в их культурной эволюции. Сама по себе славянская книжность могла стать величайшим духовным благом; но поскольку она послужила очень ограниченной задаче – распространению только церковной, богослужебной литературы, – то, к сожалению, с самого начала превратилась в преграду на пути освоения действительно общечеловеческой культуры. Славянский язык вообще приводил

к духовной изоляции, самоограничению славян восточнохристианского вероисповедания» [113, с. 216]. В итоге славянский язык обеспечил самобытный способ трансляции восточно-западной византийской программы в отечественной культуре.

К XI в. в Киевской Руси обнаружилось несколько переводов Библии с греческого языка на славянский: кирилло-мефодиевский, более поздний симоновский, другие южнославянские версии и русский. К тому же, при переписывании книг допускалось множество ошибок не всегда образованными «справщиками»; изъяны процесса были связаны и с такими особенностями древнего письма, как отсутствие прописных букв в начале предложения, сокращения, не отделяемые друг от друга слова. Возникшие искажения потребовали новых редакций Библии, и первой из них стало *Остромирово евангелие* 1056–1057 г. новгородского диакона Григория.

Затем была подготовлена *Геннадиевская Библия* 1499 г. усилиями новгородского архиепископа Геннадия, «гонителя еретиков», его толмача Дмитрия Герасимова и католического монаха-доминиканца Вениамина. Они выполнили эту работу по переводу Библии с латинской Вульгаты. Геннадиевский свод был принят Русской церковью и составил основу всех последующих изданий Священного Писания.

Новая попытка исправления сакрального текста была предпринята в Москве в первой половине XVI в. афонским монахом Максимом Греком, переводившим с греческого. Кроме того, Стоглавый собор 1551 г. признал факты неупорядоченности священных книг, и в этом заключалась моральная санкция на меры к их исправлению, но возможность книгопечатания при этом не была учтена. Вместе с тем еще в начале XVI в. восточнославянский мыслитель-книжник Франциск Скорина напечатал в Праге «Псалтырь», «Библию Руску», «Апостол» и другие книги. Известно также, что московские первопечатники Иван Федоров и Петр Мстиславец, начиная с 1564 г., выпустили книгу «Апостол» и многие другие канонические книги.

Но самым крупным и известным изданием этого периода стала *Острожская Библия* 1581 г., подводившая итог целой эпохе развития восточнославянской книжности и первоначальным переводам Библии. Ее основу составил Геннадиевский свод, «менее схизматичный». Эта редакция Библии была использована Епифанием Славинецким при подготовке первого печатного издания русской Библии 1663 г. Острожская Библия в течение двух веков оставалась единственно принятой на Руси версией Священного Писания, а язык книги стал нормой церковнославянского языка на все последующее время.

Однако канун европеизации России в начале XVIII в. обусловил необходимость новой редакции Библии, и она – *Петровско-Елизаветинская*, – состоялась после долгого и противоречивого периода согласований и уточнений в 1751 г. Выходу в свет этой двухтомной Библии предшествовали Указ Петра I об издании Библии *на славянском языке* и учреждение царем в 1721 г. Святейшего синода. Переводы Библии *на русский язык* стали

возможными с возникновением в России в 1813 г. Библейского общества. Получили известность и несанкционированные переводы Священного Писания, но только в 1876 г. появился *Русский синодальный перевод* Библии, за которым последовали новые редакции Петровско-Елизаветинского славянского и русского переводов Библии (1956 г., 1968 г.). В данной монографии Священное Писание цитируется в переводе на русский язык издания Московской Патриархии 1956 – 1968 гг. (синодальный перевод).

Духовный опыт христианского жизнеучения в культуре и философии восточных славян. *Моральная философия религиозного плана*, которая возникла в культуре восточных славян одновременно с христианизацией в 988 г., оформлением государственности, церковности, письменности, книжности, *архетипична* для отечественной культуры. Различные версии русской моральной философии представлены на каждом из этапов ее развития – в первоначальном любомудрии Светлого века, славянофильстве и западничестве Золотого века, цельном знании и метафизике Серебряного века, философской антропологии Нового века. Будучи феноменом духовной культуры, философия как таковая выступает способом бытия *духовности* в ее религиозном и светском воплощениях. Различные способы мироуяснения образуют религиозную и научную философию во множестве модификаций, но всегда взаимодополнительно функционируют в духовной культуре общества.

Конкретно-исторически заданная в опыте отечественной идентичности, духовность обеспечивает критериальный отбор жизнеспособных ориентиров. Значение традиционных приобретают статусные и повторяющиеся, выдержавшие испытания временем, регулятивы духовного опыта.

Философия как форма духовного опыта, религиозного и светского, выражается в традиции. *Духовный опыт* показывает основное содержание традиции, способы наследования образцов жизнедеятельности и миропонимания. Будучи совокупностью социокультурных программ деятельности, поведения и общения, опыт претерпевает системную организацию, проверку на общезначимость и повторяемость воспроизведения, нормативное применение, последующее избирательное сохранение в культуре и затем транслируется *традицией* как механизмом преемственной передачи образцов мироуяснения. Интегративная природа социокультурного опыта народа раскрывается в архетипах и символах, в практиках и теориях, в комплексе различных характеристик деятельности (знания, умения, навыки), в способах наследования обычаев и норм, в содержании внутреннего мира личности.

Закрепление опыта и придание ему ценностной нравственной значимости происходит именно в лоне духовности, центрированной религиозной верой и/или гуманистическими идеалами. Духовность предполагает трансцендирование, интенциональность, идентичность, направленность, что позволяет рассматривать ее во взаимодополнительности религиозного и светского начал.

Трансцендирование – обращение к запредельным, непостижимым измерениям бытия, может быть связано с религиозной верой, поиском абсолютных критериев смысла жизни; потребностью в мировоззренческих идеалах и знании

должного, стремлением к высшим ценностям добра, истины, красоты, любви. Высота неба, глубина и полнота бытия раскрываются в духовном устремлении человека и связаны с его экзистенцией, осознающей свою неполноту. Трансцендирование атрибутивно присуще религиозному и светскому типам и формам духовности, религиозно-нравственному и гуманистическому духовному опыту, хотя и на различных основаниях.

Интенциональность духовности содержит рефлексию сознания о своих собственных основаниях; самопознание, в котором отсутствует субъект-объектная оппозиция. Возможность духовного сущего «соприсутствовать» иному сущему, его несамодостаточность – это изначальное свойство духовной реальности. *Идентичность* духовности раскрывает ее социокультурную принадлежность; автомодель самоосознания, самоописания и самоотождествления с определенными архетипами; способ сохранения семантико-аксиологического единства в процессах самоопределения, периодически сопровождаемых кризисами. Конструктивная и/или деструктивная *направленность* духовности обозначена в религиозном опыте как светлая и темная, божественная и дьявольская. Согласно христианскому заверению, «свет во тьме светит, и тьма не объяла его». В культурной традиции направленность духовности показывают ее созидательные или разрушительные силы, а также метаморфозы толерантности.

Духовность является способом закрепления социокультурного опыта в качестве *традиции*. Универсальная форма систематизации, сохранения и преемственной трансляции опыта в историческом процессе, традиция является механизмом передачи социально значимой информации, нормативно регулирующей деятельность, поведение и общение. *Культурная традиция* обеспечивает историческую преемственность программ и процессов деятельности, воспроизводит их ценностно-смысловое единство и обладает вариативностью внутреннего содержания, т.е. возможностями перекомпоновки стереотипов социокультурного опыта и сдвига его значений. Точнее, нерелексивное архетипичное содержание традиции, совокупность норм и обычаев, дополняется рефлексивным опытом, в котором возможно обоснование выбираемого будущего с учетом значимого прошлого. В особенности эффективно такая задача решается в *философской традиции* посредством переинтерпретации базовых ценностей в соответствии с настоящим и будущим.

Религиозный и светский типы духовности, религиозная и светская философия комплементарно взаимодействуют в культурном пространстве. Основанием *религиозного типа духовности и философии* в отечественной традиции является христоцентричная вера. «Осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), она раскрывает именно обладание Духом святым. «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9). Известна богословская точка зрения на духовность, согласно которой она рассматривается в кардинальном противопоставлении человеческой душевности. Та, «сентиментальная, дряблая и мутная», как правило греховна и нечиста;

означает не то же самое, что сердечность и настроение «блаженных чистым сердцем». По данной логике душа способствует самовыражению индивидуальности, а это значит, что в ней через грех реализуются совместные действия дьявола, мира, плоти. Более того, в христианской морали имеется правило: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет свою душу ради меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк. 8, 35).

Основанием *светского типа духовности и философии* выступают гуманистические идеалы и ценности. При этом гуманизм развивает человеческое в человеке, а христианский гуманизм поддерживает его божественное начало. По мысли В. В. Зеньковского, так совершается одна из известных ошибок имманентизма, при проведении которого божественное ставится на службу человеческому, а не наоборот, как принято в богословии («Царство мое не от мира сего»). Кроме того, гуманистические ценности самодостаточны, по большей части экстравертны и ресентиментны (имеют подосновой борьбу за выживание). Христианские нормы по-хорошему несамодостаточны, интровертны и нересентиментны (центрированы любовью).

К *формам духовности*, как религиозной, так и светской, следует отнести философию, мораль, искусство. Апологетическая духовность составит специфику первой, сциентистская – второй. *Богословскими учениями* о духовности выступают сотериология, амартология, агиология, нравственное богословие, пастырское богословие, литургия и гомилетика, основное и социальное богословие, христианская этика. *Учениями о светской духовности* являются философия, в том числе религиозная; этика, эстетика, в определенной мере наука.

Характерно, что *мораль и моральная философия* – всепроникающие формы духовности, уникальные способы нормативной регуляции и ценностного закрепления духовного опыта в качестве традиции. При этом религиозная мораль – самоценная репрезентация религиозной духовности; внерелигиозная – мировоззренческое измерение светской духовности. В отличие от основных типов нормативной регуляции (право, обычай, традиция), требования нравственности (как и обычаи) формируются в практике массового поведения и общения, выступают внеинституциональным способом управления, поддерживаются силой «неписаного» закона. Императивный характер морали, ее долженствование, свободное самоопределение жизнедеятельности, безличный характер требования, равенство всех людей в нравственном отношении, универсальность норм, незаинтересованность мотивации поведения характеризуют эту всеобъемлющую, вездесущую форму духовности. Будучи внутренней осмысленностью жизни, соединяющей личностный смысл с высшим смыслом, мораль возможна в религиозной и внерелигиозной формах.

Самоценная природа религиозной морали, которая выступает предметом осмысления в *религиозной философии*, уникально совмещает религиозные и нравственные ценности, генерируя новое качество духовности – и/ни религию, и/ни мораль. Эта тема основательно изучена в классической

философии. «Для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [154, с. 78], – учил И. Кант. Тем не менее «неизбежно ведет к религии», которая есть познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей. «Но это было бы невозможно, если бы они не основывались на необходимом существе, как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное единство» [154, с. 252]. Поступки следует считать обязательными не потому, что они являются заповедями Бога, а потому, что мы внутренне обязаны осуществлять их.

«Все, что только может принадлежать к связи возможного опыта, должно рассматриваться так, как если бы опыт составлял абсолютное единство, и тем не менее в то же самое время, как если бы совокупность всех явлений (сам чувственный мир) имела вне своего объема одно-единственное высшее и вседостаточное основание. Мы должны заимствовать из идеи высшей причины правило, сообразно которому следует наилучшим образом применять разум для его собственного удовлетворения при связывании действий в мире» [155, с. 388].

В *русской философии* известна презумпция религиозной морали перед всеми другими формами духовности: «Существо нравственности есть само по себе одно – это целость человека» [357, с. 233–234], – утверждал В. С. Соловьев, автор труда «Оправдание добра. Нравственная философия». «По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания – с теоретической философией» [357, с. 100]. Вместе с тем «при сведении существа религии к нравственности игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Больше того, религия, которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее. Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т.е. религиозна ее санкция. Как связанная не с субстанциональностью, но модальностью человеческого существа, нравственность вообще не представляет собой вершины, ибо святость находится по ту сторону добра и зла» [41, с. 46–47], – отмечал С. Н. Булгаков, автор книги «Свет невечерний».

В западноевропейской философии разработана концепция несовместимости, «двух источников морали и религии». «Между моралью социальной и моралью человеческой различие не в степени, а в сути. Первая – та, которую мы обычно имеем в виду, когда чувствуем себя обязанными естественным образом. Преданность, самоотдача, дух самопожертвования, милосердие – таковы слова, которые мы произносим, когда думаем об этих других обязанностях» [21, с. 36], – рассуждал А. Бергсон, автор исследования «Два источника морали и религии».

Общество, мораль и душа, придающие пространственный смысл бытию, рассматриваются в оппозиции «закрытый – открытый». Религия как временное измерение жизни – в оппозиции «статический – динамический». Между ними возможна дивергенция, но не переход одного в другое. Закрытая мораль основана на принуждении и безличных социальных нормах,

открытая – на любви, примере личности героя, устремлении в жизненном порыве к Богу. Подобные черты присущи статической и динамической религиям. Христианство сохраняет в себе элементы статической религии, но наиболее полно воплощает мистические черты. В открытой морали и динамической религии происходит преодоление фундаментального дуализма, именно они воплощают полную мораль и полную религию. «Мораль Евангелия – это главным образом мораль открытой души; не были ли правы те, кто заметил, что она граничит с парадоксом и даже с противоречием в самых точных своих рекомендациях?» [21, с. 61–62].

Этический канон православия в контексте отечественной философии. Этический канон православия образуют мораль закона и мораль благодати. Десять заповедей по содержанию делятся на провозглашающие монотеизм и запрещающие культ других богов, а также заповеди нормативно-регулирующего свойства. Закон содержит положительные и отрицательные императивы, но не идеалы и принципы. В Новом завете центр тяжести нравственного мира личности переносится с собственных усилий на действующую в нем благодать. Отсюда и уверенность в том, что «с нами Бог».

Мораль закона исповедует добро, а не уникальность человека. Мораль благодати основана не на добре, а на любви и прощении, страхе и совести, чувстве вины. Призывает никого не судить, прощает грешников, утверждает даже, что «последние будут первыми». Евангельское отношение к нравственной жизни предполагает прежде строгость к себе, затем снисходительность к ближнему, и лишь затем обличение.

Нагорная проповедь, или заповеди блаженства (Мф. 5, 3–12), благодати, сообщают, что «Блаженны нищие духом». Это не награда и не требование, а дар людям. Тема духовной нищеты и смирения открывает мистические глубины жизни человека: показывает ненасытимое духовное развитие и отсутствие самомнения, означает, что нищий духом – это самый духовно богатый человек. Блаженны плачущие, кроткие, жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем. Блаженны миротворцы, изгнанные за правду, «блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать». Логика заповедей блаженства выстраивается от покаяния к смирению и терпению, к любви и исцелению, к духовному рождению.

В апостольской морали Веры-Надежды-Любви раскрываются три главные темы: противопоставление закона и благодати; проповедь новой веры; мистика спасения. В святоотеческой литературе и доктрине исихазма [48; 63; 64; 65] проповедуется соединение человека с Богом в его энергиях (благодати), преображение с помощью «умной молитвы» и «духовного трезвения».

Христианский канон отечественного мировоззрения включает в себя рассуждения о данности и заданности образцов духовного опыта.

1. Данность человеку образа Божьего и заданность богоподобия является ключевой темой христианской философии. Она сообщает о сотворенности человека по образу и подобию Божию, но и том, что свободный человек

в грехопадении «отпал» от Бога и получил спасающую благодать. Образ дан (подарен) личности; а подобие задано. Является заданием обожения как цели спасения. Согласно богословско-философской мысли, человек сотворен духовным существом, и в грехопадении его суть не уничтожена, а лишь повреждена. На узком и тесном пути снискания благодати, в попытках победы над страстями возможно «усыновление раскаявшегося грешника», который возвращается к Отцу. Спасение рассматривается как внутреннее и соборное преобразование, совпадающее с образом жизни. В православном нравственном богословии интегрируются основоположения о трех началах человека (естественном, разумном и божественном) сообразно трем сферам его бытия (природного, социально-культурного и религиозного), трем дарам (свободы, ценностной ориентации и смысла жизни) и трем его отношениям (к самому себе, к другим людям и к Богу). Соответственно, рассматриваются три ступени духовного восхождения человека (норма, ценность и благо) к совершенству, святости и обожению.

2. Монодуальный догмат о нераздельности и неслиянности Божественного и человеческого получил свое полновесное развитие только в философии Серебряного века. В метафизике всеединства личность рассматривается как занимающая промежуточное положение между сущим абсолютным и становящимся (В. С. Соловьев); как «идущая крестным путем» к неосуществимому идеалу обожения (Е. Н. Трубецкой); способная к «живой теодицее» в страданиях и раскаянии (С. Л. Франк); преодолевающая посредством свободы и любви греховное эмпирическое бытие (Л. П. Карсавин); достойная оправдания (П. А. Флоренский); неспособная к самоспасению (С. Н. Булгаков); идущая к духовной очевидности (И. А. Ильин); сублимирующая эрос, свободу и творчество (Б. П. Вышеславцев).

В персоналистской философии понятие личности раскрыто Н. А. Бердяевым в аспекте сверхбожественного, несмотря на тезис о пребывании человека в трех мирах – природном, дьявольском и божественном. Л. И. Шестов рассматривает свободную личность, которая спасается «только верой». Для Н. О. Лосского личность – это действительный субстанциальный деятель, ответственно идущий от ценностей земных к абсолютным ценностям. В целом человек неисправимо несовершенен, даже в границах праведной жизни.

3. Данность и заданность благодати и свободы выступает ключевой темой христианской философии. Даровав человеку свободу, Бог воздействует на него непринуждающей силой любви и даром благодати, которая предполагает со стороны человека встречное движение. Это один из парадоксов христианской сотериологии, подмеченный самими православными богословами: чтобы приносимый Богом дар оказался действенным, он должен уже действовать в человеке. «Небеса снижаются к земле в ответ на горние взлеты человеческого духа», – писал о. Г. Флоровский. Подлинная свобода состоит не в свободе выбора, которая порабощает, а в снискании благодати с помощью веры, в которой преодолеваются альтернативные вопросы.

«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5, 5). Этот дар человеку непосредственно связан с *благоговением* (страх и мистическая любовь), *благоволением* (направление воли к Богу), *благодатью* (переживание Божественного блага и добра), *благочестием* (дела веры) и *благодарением* (таинство евхаристии). Проявлениями благодати Божией в нравственной жизни человека выступают благоразумие, благородство, благодушие, благонравие, благожелательство, благоверие, благочиние, благословение, благовестие, благопристойность, благоустройство, благотворность, благообразие – блаженство. При этом следует быть готовым к любому действию благодати и «духа не угашать», «стоять в свободе».

Христианская философия рассматривает свободу воли, но не свободу выбора, которая чревата предпочтением зла и поэтому является одной из причин грехопадения.

В русской метафизике всеединства В. С. Соловьев допускает свободу человека в выборе зла, но именно это допущение ведет к антропологическому дуализму, несмотря на исходные положения о цельном знании. Е. Н. Трубецким свободное самоопределение личности рассматривается как апофатическая надежда. С. Л. Франк учит о свободе как способе духовного самобытия. Л. П. Карсавин называет свободу способом совершенствования бытия. П. А. Флоренский характеризует свободу как пребывание человека в восходящей и нисходящей благодати. С. Н. Булгаков рассуждает о мистике свободного уподобления первообразу. И. А. Ильин утверждает свободу как аксиому духовной очевидности. Б. П. Вышеславцев пишет о преображении эроса как проявлении свободы человека.

Бердяев Н. А. рассматривает абсолютность свободы и творчества. Полагает, что над свободой даже Бог не властен, и поэтому стихия свободы создает неразрешимые моральные проблемы. Л. И. Шестов развивает мысль о свободе как единственном способе переживания «ужасов бытия». Н. О. Лосский настаивает в теории онтологических ценностей на ключевой установке ответственности, невозможной без свободы.

4. Монодуальный догмат о любви к грешнику и ненависти ко греху определяет причинами грехопадения дьявольское искушение, прародительское грехопадение, мир, плоть. Основные грехи: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, гордость, тщеславие. Вменение греха трудно: нельзя судить других (Мф. 7, 1; Лк. 6, 37; Ин. 7, 24; Рим. 2, 1.), следует укреплять и возвышать в себе нравственную жизнь.

5. Взаимоопределяемыми способами спасения выступают вера, надежда, любовь. Бог есть любовь. Главной при этом является призывающая сила божественной любви, отмеченная страхом и трепетом. Милосердная любовь к ближнему предписана «золотым правилом морали», вплоть до любви к врагу.

Смысл божественной любви раскрыт апостолом Павлом в его Посланиях (1 Кор. 13, 4–8), где сказано также: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13). «Любовь непритворна», «братолюбива» и «духом пламенеет»; человек без любви ничто, «медь звенящая» (1 Кор. 13, 1–3).

В метафизической философии «нераздельная организация триединой любви» составляет смысл жизни (В. С. Соловьев). Любовь как самооткровение от «я» к «ты» и «я есмь» рассматривается в философии непостижимого С. Л. Франка. Любовь как двуединство самоотдачи и самоутверждения исследуется в учении Л. П. Карсавина. Любовь в единстве с истиной, добром и красотой раскрывается П. А. Флоренским. Жертвенная любовь представляется единственным способом спасения в учении С. Н. Булгакова. Духовная любовь – «главное дело жизненного выбора» в творчестве И. А. Ильина; оновной путь к богоподобию – в философии Б. П. Вышеславцева. Любовь порождает искупление (Н. А. Бердяев). Недостаток любви и эгоизм являются главным ущербом земного бытия (Н. О. Лосский).

Вера как способ спасения души – это «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), «блаженство не видевших и уверовавших» (Ин. 20, 29). Будучи духовным даром, вера является и плодом духовной работы, своеобразным жизненным подвигом онтологической связи с Богом вопреки «стихиям века сего». Живая вера всегда дополняется верой-уверенностью, верой-доверием, верой-верностью, верой-спасением. Ей противоплагаются неверие, малoverие, многоverие, фанатичная (слепая) вера, суeverие, атеизм и пантеизм, ересь и богоотступничество.

С 381 г. Православная Единая Святая Соборная Апостольская Церковь Символа веры хранит истину, которую не доказывают, но о которой свидетельствуют ввиду ее преображающей силы. Евангельская вера по самоназванию христоцентрична: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Для нее существенно важен «свет не вечерний» восьмого дня воскресения Христа, дня, который является исходом из времени и причастием вечности. Православная вера эсхатологична, она содержит постулат о неизбежности своего собственного исторического поражения. Христианство несет в себе моральную веру, затрагивающую основы и смысл бытия человека в мире. Вера определяет и надежду на то, что все совершаемое не бессмысленно. Предметом надежды являются благодать и спасение, результатом действия – успокоение в земной суete, поскольку для Бога нет невозможного (Лк. 1, 37). Надежда – результат духовной работы: она смиренномудра и безропотна, терпелива и послушна, поскольку страдания даются во благо.

6. Взаимоопределяемые пути спасения – покаяние, смирение, терпение – показывают, что только «чистые сердцем узрят Бога» (Мф. 5, 8), и «кому дано, с того и спросится».

Этос русской моральной философии. Понимаемый как система ценностных предпочтений, «порядок любви и ненависти», этос отечественного любомудрия определяется любовью, в то время как ненависть является источником ресентимента – негативного посыла враждебности и злобы. «От желания мести через злобу, зависть и недоброжелательство к коварству – таков прогресс чувств и импульсов, вплотную подводящий к ресентименту» (М. Шелер).

Этос православия выступает как *нересентиментный* и духовно последовательный, социально состоятельный, что образует важнейший ресурс самобытной отечественной философии. Вопреки ницшеанской критике христианской морали как выражения ресентимента, т.е. скрытой ненависти к людям, богословско-философская мысль православная содержит ценность любви – духовной силы, а не слабости. Последовательность христочцентричного мировоззрения является интеллектуальной проблемой. Запрет на убийство доведен в ней до заповеди не гневаться; запрет на прелюбодеяние – до невозможности его даже в мыслях; запрет на клятву – до ненужности заклинаний вообще; запрет на вражду – до призыва любить врагов; милосердие – до всепрощения. Поэтому критиками христианской философии добро рассматривается как проявление бессилия, смирение как подлость, послушание как подчинение, прощение как отсутствие самоуважения. Но «против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви»: зависть и месть являются самоотравлением души.

В христианской любви благодать нисходит на каждого, и вторично ответное стремление к ней. Любовь рассматривается как интенциональный акт духа, а не потребности. В ней нет страха смерти из-за полноты собственной жизни и переживания спасения души. Любовь ценна сама по себе и порождает самоценный этос. «Здесь нет ни грана ресентимента. Только благостное снисхождение и способность к нему от избытка силы и величия» (М. Шелер). Что касается альтруизма, то он подобен эрзацу любви, потому что требовательную любовь к самому себе, умение решать задачи собственной жизни не подменишь помощью другим людям. Нельзя положиться в спасении собственной души на другого. Этос православия возвышает ценности духовной жизни и любви над прагматичными и утилитарными установками, имплицитно социально благополучную жизнедеятельность.

Любовь в единстве с верой и надеждой выступает способом духовного спасения в христианской моральной философии и раскрывается в сотериологии как учение о спасении души. «Православие взывает к свободному человеческому сердцу. Католицизм – взывает к воле. Православие ищет пробудить в человеке живую творческую любовь и христианскую совесть. Католицизм требует от человека повиновения и соблюдения предписания (законничество). Православие спрашивает о самом лучшем и зовет к евангельскому совершенству. Католицизм спрашивает о “предписанном”, “запрещенном”, “позволенном”, “простительном” и “непростительном”. Православие идет в глубь души, ищет искренней веры и искренней доброты. Католицизм дисциплинирует внешнего человека, ищет наружного благочестия и удовлетворяется формальной видимостью доброделания» [320, с. 227].

«Православие не выводит новых догматов через умозаключения, не разделяет мнения о вышечеловеческом достоинстве богоматери, не приписывает святым «сверхдолжных заслуг». Непогрешимой признается

лишь церковь. Православие не признает чистилища. В таинствах видит не только знаки благодати, но и саму благодать, которая действует в человеке согласно с его свободной волей. Нравоучение православия отвергает протестантское спасение только верой. Оставляет неприкосновенной деятельность государства в сфере его власти» [424, т. 2, с. 380]. Духовное спасение рассматривается в православии как онтологическое и соборное преображение; в католичестве – посредством благочестивых дел; в протестантизме – только верой; в иудаизме – как справедливое возмездие; в исламе – как путь совершенствования. Православная мораль обращена к сердцу и совести человека; католическая – к воле; протестантская – к самодисциплине; иудейская – к интуиции добра; мусульманская – к мировоззрению в целом.

Упрек православию в его неизменности и застылости необходимо соотносить с чудом его сохранения и выживания в культуре восточных славян после прохождения сквозь «смутные времена». «В православии все рассчитано на движение, на трудное восхождение. Там, на духовных высотах, станет понятно, зачем пост и зачем церковно-славянский язык, зачем столь долгие богослужения и почему в храмах не ставят скамеек, о чем говорит почитание святых и что дает человеку икона. Истина здесь дается на вырост» [191, с. 175].

Богословско-философская мысль предупреждает: «разница религий – это различие духовной практики. Различие духовных традиций – это прежде всего различие их молитвы, которое ведет к созданию различных антропологических ликов конфессий» [190, с. 115]. В православном нравоисповедании смиренная вера раскрывается в покаянной молитве, которая «держит в узде воображение», не провоцирует острых религиозных переживаний, не ищет видений и чудес. Об этом писал Феофан Затворник [397] в своих наставлениях на духовную жизнь и умную молитву. Но эмоциональная католическая молитва удерживает в сознании зримый образ мучений душ в аду, благоухание Девы Марии, возбуждает воображение и страсти сердца. «После того, как западное богословие стало на путь схоластики, рациональная дедукция категорий оказалась деятельностью, отделенной от собственно духовного подвига. В итоге богословская аналитика оказалась без контроля со стороны сердца, а порывы сердца – без цензуры со стороны разума» [190, с. 151–152]. Для православных литургий написаны хоры Чайковского и Рахманинова, иконопись Рублева и исихастов. Основные философские исследования православия принадлежат С. Н. Булгакову, П. А. Флоренскому, Е. Н. Трубецкому, В. Н. Лосскому.

Таким образом, архетипы духовного опыта в отечественной культуре и философии определяются многоплановой *социокультурной идентичностью*. Этническая идентичность проявляется как евразийская, в которой отмечена интерференция восточнославянского и русского народов с их последующим национально-культурным самоопределением. Ментальная

идентичность формируется в границах средневекового хронотопа и проявляется в симбиозе языческой толерантности как «всемирной отзывчивости» русской души и радикализма. Конфессиональная православная идентичность отечественной культуры дана как восточно-западная (византийская, болгаро-византийская, афоно-византийская) и неканоническая (оязыченное христианство, свободомыслие, схизмы). Событие крещения Руси в 988 г. привело к формированию духовного опыта христианского жизнеучения в отечественной культуре, которое опирается на этический канон Библии и этос русской моральной философии.

2.2. Генезис русской философии в киевском периоде развития: книжность и духовное любомудрие

Сладко бо медвенный сот и добро сахар,
обоего же добрее книгий разум:
сия убо суть скровища вечныя жизни.
Кирилл Туровский

Основными каноническими заимствованиями киевского периода восточнославянской истории и культуры являются крещение и христианизация Руси в 988 г. по восточному, греко-византийскому обряду; сопутствовавшее им «кирилло-мефодиевское дело», т.е. перевод Библии на славянский язык; преемство этического канона Священного Писания и Священного Предания (Символа Веры и святоотеческой Традиции); канона агиографии (житийной литературы). Основными культурными влияниями на отечественную духовную традицию киевского периода ее развития выступают восточно-западное по своей природе византийское влияние, а также южнославянское (болгаро-византийское) и евразийское влияния, принесшие не только «чин православия», но и схизмы манихейства, арианства, богомилства.

Краткая хронология основных событий дохристианской отечественной истории. 325 г. – Первый Вселенский (Никейский) собор христианской церкви: а) провозглашение христианства государственной религией; б) принятие Символа веры; в) осуждение арианства. 381 г. – Второй Вселенский (Константинопольский) собор: утверждение окончательной редакции Символа веры. 787 г. – Седьмой Вселенский (Никейский) собор: утверждение иконопочитания.

Генезис *автохтонной* русской философии был единовременным с возникновением государственности, церковности, письменности, книжности, древнерусской агиографии («Киево-Печерский патерик» и житийный жанр «Повести временных лет»). Однако на этапе становления русской философии в ней преобладали *неканонические* тенденции. Духовно-нравственный опыт в культуре восточных славян содержал ценности оязыченного христианства (богородичного православия), для которого характерны внешняя обрядность, пантеистическое содержание и бессозна-

тельное двоеверие; гуманистические представления, воплощенные в Начальной летописи; свободомыслие вплоть до схизмы; обрядоверие и суеверие; космоцентризм и эоцентризм. Именно неканонические тенденции определяют процессы генезиса русской философии в киевском периоде развития отечественной культуры.

Киевский период развития русской философии простирается от времени крещения Руси до монголо-татарского нашествия и включает в себя процессы христианизации, объективированной в письменной культуре, а также процессы становления, кризиса и разрушения централизованной великокняжеской власти. Наряду с этим утверждает свою духовно-патриотическую и культурно-воспитательную миссию церковь. Формируется морально-религиозный тип личности, все более принимающей христоцентричную душеспасительную благодатную веру.

Осознаются нормативные запреты и укрепляется моральная вера. Однако идеальный тип православного человека формируется в духовном опыте богоподобия и даже святости, развивается на узком и тесном пути снискания благодати и соборного духовного преображения. Такое не могло произойти сразу: прошли тяжкие века испытаний, духовных поражений и побед, прежде чем в святой Московской Руси такой морально-религиозный тип личности заявил о себе фактически.

Первоначальные процессы обретения православной нравственной идентичности показали самобытную ментальность восточных славян, в которой государственность доминирует над священством, сочетаются патриотизм и толерантность. В контексте богородичного православия получили развитие обрядоверие и суеверие восточных славян, их следование нормам внешнего богопочитания, непонимание евангельской сути любви и прощения. Об этом свидетельствуют письменные источники первоначального христианства на Руси.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии IX–XI вв.

862 – создание славянской письменности солунскими братьями Кириллом (Константином) и Мефодием.

Призвание первого русского князя Рюрика (862–879) северными славянами и финскими племенами «княжить и володеть ими» ради устранения раздоров. По происхождению Рюрика из племени «русь» земля стала называться Русью. Поселился он в Новгороде. Престол оставил сыну Игорю, но по его малолетству власть перешла к родственнику Рюрика, первому князю киевскому Олегу (879–912). Столицей он сделал Киев и назвал его «матерью городов русских». Предание об Олеге воплощено А. С. Пушкиным в поэме «Песнь о вещем Олеге».

Великий князь Игорь (912–915), сын Рюрика, способствовал своими походами распространению христианства на Руси. Был убит древлянами во время сбора дани.

Великая княгиня Ольга (945–957), жена Игоря, жестоко отомстила за его смерть. Была мудрой правительницей и в конце жизни приняла христианство в Царьграде (Константинополе). «Как луна сияет ночью, так она *светилась* среди язычников».

Великий князь Святослав (957–972) северной и южной России, сын Игоря и Ольги, был убит печенегами у днепровских порогов.

Великий князь Владимир Святославович (980–1015), Владимир «Красно Солнышко», любимый герой народных былин, внук Ольги, взял в жены сестру греческого императора Анну. На Русь пришло христианство.

980 – языческая реформа князя Владимира Святославича: попытка установления культа варяжского дружинного бога Перуна.

986 – «Речь философа» (Повесть временных лет): анонимное сочинение византийского миссионера, которое содержит «вопрошания» князя Владимира Святославича.

988 – Крещение Руси по византийскому обряду: а) признание примата светской власти над духовной; б) право богослужения на национальных языках. Одновременное возникновение государственности, церковности, письменности, книжности.

Великий князь Ярослав Владимирович (1019–1054), Ярослав Мудрый, сын Владимира «Красно Солнышко», объединил русскую землю, кроме Полоцкого княжества, отнял у поляков Галицию. Строил новые города и софийские соборы в Киеве и Новгороде, развивал книжное дело.

1051 – Иларион Киевский. «Слово о Законе и Благодати»: торжественная проповедь по случаю завершения князем Ярославом Мудрым строительства храма святой Софии в Киеве.

1054 – разделение христианства на православие и католицизм; повод – принятие западным христианством догмата о филиокве – исхождении Святого Духа «и от Сына».

Великий князь Изяслав Ярославович (1054–1078), первый князь удельно-вечевого периода, княжил в Киеве, боролся с удельными «князьями-изгоями», потомками старшего сына Ярослава.

1074 – кончина Феодосия Печерского, зачинателя антилатинской полемики в древнерусском православии.

Великий князь Всеволод Ярославович (1078–1093), отец Владимира Мономаха, был славен своей образованностью, говорил на пяти языках.

Великий князь Святополк Изяславович (1093–1113) правил во время междоусобиц между князьями.

Великий князь Владимир Всеволодович, Владимир Мономах (1113–1125), получивший прозвище в честь деда по матери, Византийского императора Константина Мономаха, смирил удельных князей. При нем Руси принадлежали Киев, Новгород, Смоленск, Переяславль, Волынь, Суздаль, Ростов и другие земли. «Поучение» Владимира Мономаха: нравоучительное сочинение, ответом на которое явилось «Послание Владимиру Мономаху о посте» митрополита-грека Никифора.

Гуманистическое содержание первоначальной русской философии воплощено в литературном творчестве Ярослава Мудрого, Луки Жидяты, Илариона Киевского, Иоанна Грешного, Владимира Мономаха, Климента Смолятича, Кирика Новгородца, Кирилла Туровского.

Характерно, что в пору княжения Я. Мудрого в Киевской империи появляются антивизантийские настроения: он испрашивает в 1037 г. учреждения в Киеве особой митрополии константинопольского патриархата, несмотря на то, что митрополит по-прежнему назначается из греков. Эти преобразования совпадают с подъемом патриотических настроений восточно-славянского народа и в особенности духовенства, начавшего борьбу за церковную независимость и каноническое освобождение от Византии с опорой на государственные начала Руси. В заботах об укреплении национального духовного наследия Я. Мудрый стремится канонизировать русских святых. Однако Константинополем отклоняется запрос о почитании княгини Ольги, варягов-мучеников (отца и сына, убитых язычниками в Киеве при Владимире), но канонизируются князья-страстотерпцы Борис и Глеб. Их память торжественно празднуется шесть раз в году, а день 24 июля причисляется к великим праздникам. Этот культ принимается в самой Византии, а в константинопольской Софии размещается икона Бориса и Глеба. Так, канонизировав своих братьев, Я. Мудрый увенчал ореолом святости и собственную власть.

Широко развернутое им «книжное дело» направляется великокняжеской властью на переводы святоотеческой литературы и византийские тексты. В Киеве разворачивается строительство Софийского храма и библиотеки, о чем «Повесть временных лет» нравоучительно сообщает под годом 1016-м: «Велика бо бывает полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ. Се бо суть реки, напаяюще вселеную, се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неисчетная глубина; сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью» [278, с. 66]. Число книг Софийской библиотеки определялось в пятьсот томов, и фонд этот непрерывно увеличивался: в X–XIII вв. в обращении находилось около ста сорока тысяч книг нескольких сот названий.

Известный среди ярославовых книжников Л. Жидята, новгородский епископ и автор «Поучения к братии», настаивал на использовании этического канона Ветхого Завета: «В церкви стойте со страхом Божиим, разговоров не ведите и даже не помышляйте ни о чем, но всем своим разумом молитесь Богу... Не убий, не укради, не солги, лжесвидетелем не будь, не ненавидь, не завидуй, не клевети» [123, с. 152]. В дальнейшем, в XV в. московской государственности, появится и ересь жидовствующих, которые проповедовали не только предпочтительность императивов Ветхого Завета, но и псевдоученость (астрологию и магию). Эта ересь осталась непобежденной в контексте церковных событий большего социального

масштаба и трагизма, таких как Раскол. Однако богословская интуиция и русский абсолютизм всегда составляли непримиримую оппозицию свободомыслию: иудейская конверсия первоначальной моральной философии была официально признана неканонической.

После смерти Я. Мудрого усиливается влияние византизма, книжная деятельность храма Софии приходит в упадок, образовательно-просветительский центр перемещается с середины XI в. в Киево-Печерский монастырь. С его деятельностью связаны фундаментальные события отечественной истории: генезис автохтонной идеи святости и этического канона русского православия, весь начальный период летописания.

Иларион Киевский, первый русский митрополит, возведенный в 1051 г. в сан без разрешения византийского патриарха в киевской митрополии, патриотически провозглашает в «Слове о законе и благодати» вероучительные основания морали и нравственные нормы богопочитания. По сути, в его рассуждениях оформляется *неканоническая моральная философия*, подосновой которой выступает оязыченное христианство. В творчестве И. Киевского прослеживаются основные тенденции развития восточнославянского первохристианства как такового. Митрополит оценивает русское православие как равноправное в христианском мире; соотносит образ великого князя Владимира с образом Константина и даже называет киевского владыку равноапостольным; ратует за выборность высших иерархов и их широкие полномочия; не разделяет интереса к ветхозаветной моральной тематике.

«Слово о законе и благодати» входит в золотой фонд отечественной литературы, сказано с литературным мастерством и имеет трехчастную композицию. В первой части произведения излагается основной вопрос средневековой христианской духовности о соотношении двух заветов; во второй части характеризуется русское христианство; в третьей части даны восславления князю Владимиру. При этом мыслитель рассматривает каноническое значение Благодати в противовес Закону; а языческую нравственность приравнивает к христианской, подспудно демонстрируя арианство. К примеру, о троичном догмате Иларион рассуждает следующим образом: «Один из Святой Троицы, Он – в двух естествах, Божестве и человечестве, совершенный, а не призрачный человек – по вочеловечению, но и совершенный Бог – по Божеству. Как человек, Он пришел воспринять крещение, – но, как Бога, устранившись Его, Иордан обратился вспять» [123, с. 111].

Согласно митрополиту, язычники наследуют Благодать, которая свободна, универсальна, истинна и спасает, а не только оправдывает, подобно Закону, имеющему смысл узконациональной правовой нормы. «И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу, а Иудея молчит; Христос прославляется, а иудеи проклинаются; язычники приведены, а иудеи отринуты» [123, с. 113–114]. Немногие русские литературные источники свидетельствуют о человеческих жертвоприноше-

ниях в дохристианской Руси, уподобляя при этом свободно избранное Владимиром восточное православие дню по сравнению с ночью язычества. «И уже не идолопоклонниками зовемся, но христианами, не без упования еще живущими, но уповающими на жизнь вечную. И уже не капища сатанинские воздвигаем, но церкви Христовы созидаем. И уже не как прежде, жертвенную кровь вкушая, погибаем, но, пречистую Кровь Христову вкушая, спасаемся» [123, с. 114].

Патриотизм моральной философии оязыченного христианства проявляется в лейтмотиве «Слова о законе и благодати», а также в систематизации фактов вселенской истории по образцам средневековой картины мира. На основе богословской аргументации Иларион создает национальную концепцию всемирной истории, прославляя Русь, «о которой знают и слышат во всех четырех концах земли». Митрополит подчеркивает значение новых народов в истории христианского учения, приводит многочисленные доказательства того факта, что время замкнутости религии в одном народе прошло и наступило время свободного приобщения к христианству всех народов без исключения; что все люди равны в своем общении с Богом, но русским предначертана в будущем великая историческая миссия.

Именно патриотическая идея составляет смысл «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского, а не догматическое противопоставление этического канона Ветхого и Нового Заветов. Но в древнерусском государстве складывается своеобразное положение церкви, которая «не подчинилась целиком княжеской власти (как у византийских императоров), но и не соперничала с нею (как у римских пап). Она оказалась по отношению к государству в положении духовного вассала и духовника одновременно» [299, с. 171].

«И заповеда (князь Владимир Святославович) по всей земли своей креститися... и не бысть ни единаго же противящася... да аще кто и не любовию, но страхом повелеваго крещахуся, понеже бе благоверие его с властью съпряжено» (Цит. по: [113, с. 7]). Эта *русская симфония государства и церкви*, имеющих словно бы одну цель (спасение человеческих душ в Царстве Небесном при помощи земного царства), продлится до XVIII в. Затем теократические культурные тенденции станут архаичными, государство окончательно сменит свои идеалы на светские, а церковь станет приютом верующих.

Великокняжеская власть поддерживала моральные представления народного язычества, и эта тенденция получила развитие в «Изборнике 1076 года», составленном И. Грешным для Святослава Ярославича. Источником данного текста явились переписанные печерским книжником с болгарского оригинала «Изборника 1073 года» выдержки из патристических сочинений византийско-греческого архетипа. В целом древнеболгарская книжность, получившая наибольшее развитие во времена царствования Симеона, привнесла в древнерусскую литературу гуманистические тенденции и свободомыслие. Исследуя взаимоотношение двух Изборников, можно сделать вывод о том, что труд Иоанна основательно интегрирован

в восточнославянскую культуру. Это проявляется как в языковой адаптации, так и в произведенной идеологической правке, в приспособлении к запросам читателей из числа мирских жителей Киевской Руси.

«Изборник 1076 года», как и «Поучение» В. Мономаха, развивает неканоническую моральную философию в императивно-дидактической модальности, является своеобразным справочником по вопросам раннего восточнославянского умозрения. И. Грешный отвергает учение о монашеском ангелоподобии как условии спасения, по проповеди печерских старцев; считает, что вера должна дополняться благими делами. Призывая любить мир, философ-богослов исходит из двойственной природы Христа, божественной и человеческой, где последняя доказывает негреховность плоти и возможность благочестия. Далекое от ортодоксального вероучения, подобное решение вопросов морали было отвергнуто церковниками, и «Изборник 1076 года» дошел до нас в одном списке.

Следующей важной вехой в развитии автохтонной философии Киевской Руси является эпоха княжения В. Мономаха и его труд-завещание «Поучение», сохранившийся в составе Лаврентьевского списка «Повести временных лет». Подытоживая нравственный опыт своей долгой и успешной жизни, в которой были победы над половцами, подчинение Новгорода, укрепление международных позиций древнерусского государства, В. Мономах дает наставления главе государства, князю, своим детям. В контексте его знаменитой «теории трех малых дел» складывается гуманистическая философия оязыченного христианства.

«Поистине, дети моя, разумеите, како ти есть человеколюбець Богъ милостив и премилостив. Мы, человеци, грещни суще и смертни, то оже ны зло створить, то хошемъ и пожрети и кровь его прольяти вскоре; а Господь нашъ, владея и животомъ и смертью, согрешенья наша выше главы нашея терпить, и паки и до живота нашего. Яко отецъ, чадо свое любя ... тако же и Господь нашъ показал ны есть на врагы победу, 3-ми делы добрыми избыти его и победити его: *покаяньемъ, слезами и милостынею* [выделено мною. – Н. С.]. Да то вы, дети мои, не тяжька заповедь Божья, оже теми делы 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися. А Бога доля не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дель техъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодь, яко инии добрии терпятъ, но малым делом уллучити милость Божью» [278, с. 100]. Назидательность нравоучения великого князя и предложенный им способ преодоления естественной греховности свидетельствуют о языческом подходе к покаянию; о вере как следствии страха перед наказанием Божьим, а не духовном исцелении. «Се же вы конецъ всему: страхъ Божий имейте выше всего» [278, с. 101].

В. Мономах пишет о смерти как о находящейся в человеческой воле и не отрицает случайность, несмотря на Божественный промысел: «А мы что такое, люди грешные и худые? – сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты, – другие собранное нами разделят» [278, с. 243]. Церковные иерархи нашли взгляды князя опасными, потому что в них отражалось дохристианское мировоззрение, а суеверие доминировало над богословской просвещенностью.

В корпусе *переводной софийской книжности* большой популярностью пользовались *флорилегии* – сборники афоризмов и сентенций этического содержания, наиболее известными среди которых являются «Диоптра», «Пчела» и «Толковая Палея». Первая составлена Ф. Пустынником, византийским писателем второй половины XI в., который рассуждал о необходимости совершенствования тела, «темницы души», и единственном условии ее земного существования. Характерна неканоническая, рационализированная интерпретация им темы нравственного богоподобия. «А то, что по подобию, – то мы осуществляем в зависимости от желания нашего и произволения, путем уподобления возводясь к нему. То, что по образу, бог даровал тебе – иметь разум и власть, а также свободу своей воли. Прекрасно для души спастись за подвиги и труды, получив спасение как долг и награду, а не как подарок и милостыню, подобно неразумному и ленивому рабу» [267, с. 97].

«Пчела» представляет собой светски-ориентированный дидактический сборник православной этики, составленный русскими книжниками в XII в. В нем проводится серия схизматических моральных идей: о равенстве праведного человека Богу и о смертности души грешника; о жизненном практическом опыте как главном условии нравственной оценки состоятельности личности; о необходимости учителя в деле духовного совершенствования. «Толковая Палея», компиляция киевского книжника начала XIII в., содержит гуманистически интерпретированные идеи о самовластии человеческой души, возвышающейся над животным миром, но далекой от божественного по причине греховности.

Санкционированный В. Мономахом интерес древнерусских книжников к античной традиции (греческой натурфилософии, раннехристианской патристике) и древнеболгарской мысли получил свое развитие в так называемых ранних формах пантеистического рационализма и неканонической моральной философии свободомыслия. Это направление русского христианства достигает расцвета в XI–XII вв. в этических воззрениях Киевского митрополита *Климента Смолятича* и новгородского монаха Кирика Новгородца. Запись их бесед сохранилась в каноническом богословском труде последнего «Вопрошание Кириково», где утверждается своеобразный компромисс между античной и христианской духовностью в духе двоеверия.

Из трудов К. Смолятича, первого восточнославянского философа, сохранились два произведения – «Послание, написанное Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и «Поучение в субботу сыропустную». К богословским открытиям митрополита Киевского относят метод символического аллегоризма (притчевой экзегезы) в толковании религиозных текстов. «Не в том ли, любимец, моя философия, которую я ищу славы от людей, что описанные у евангелиста чудеса Христовы хочу разуметь иносказательно и духовно?» – вопрошает К. Смолятич. Под философией он понимает не столько увлечение внешней мудростью, сколько личную мудрость и праведную жизнь в соответствии с полученными

знаниями, «ибо закон упразднил завет, а благодать упразднила и то, и другое – завет и закон» [123, с.184]. «Аз писах от Омира и от Аристотеля и от Платона, иже во елиньских нырех славне беша» (Климент Смолятич).

«Послание» К. Смолятича сфокусировано на обоснования нарождающейся идеологии и моральной философии нестяжательства, которому суждено было пережить в восточнославянской духовности не только драму непризнания, но и национально-символическое будущее в качестве одной из основ исихастской нравственности. В тексте рассматриваются проблемы человеческого греха и спасения: мыслитель отрицает возможность свободы выбора между добром и злом в силу предопределенности бытия и утверждает, что сам Бог является и спасителем, и карающим судьей. Однако «Поучение» К. Смолятича исповедует простые нормы нравственности, а не способы достижения аскезы и святости, что, вероятно, послужило одной из причин неприятия идеологии митрополита русским православием.

Репрезентативным примером генезиса неканонической моральной философии в отечественной культурной традиции является и учение Кирилла Туровского, древнерусского церковного деятеля, причисленного к лику святых. Исследователи различно квалифицируют духовное творчество мыслителя: как идеологию русской церковной ортодоксии, как последовательный антропоцентризм, как предвестие антицерковных движений московского периода государственности. Для этих выводов имеются достаточные основания, но ознакомление с творчеством монаха позволяет выявить в его воззрениях *гуманистическую философию* в трансцендентально-мистической модальности.

Авторитет К. Туровского, русского Златоуста, сохраняется на протяжении славянской истории благодаря созданным им шедеврам оригинальной русской богословской мысли – произведениям «Сказание о черноризчестемь чину», «Притча о человечесей души и о телеси» («Притча о слепце и хромце»), «Повесть о белоризце и мнишестве», «Слово о премудрости» и др. Мыслитель является приверженцем строгих форм монашества: затворничества, столпничества и заточения. Именно монастырское служение он отождествляет с угодной Богу жертвенной нравственностью.

Для творческой манеры и этического учения К. Туровского характерны идеи примирения веры и разума, равной ответственности духовной и светской власти перед Богом и законом, обоюдной ответственности души и тела за человеческие прегрешения. Спасение от них книжник усматривает в смиренномудрии и аскетизме, которые предполагают удаление личности от мира. Используя для толкования Писания метод символического аллегоризма, К. Туровский показывает иерархию христианских добродетелей. «Что такое древо жизни? Смиренномудрие, начало которому покаяние. Ствол того корня – благоверие. От того ствола много различных ветвей, много ведь, сказано, видов покаяния: слезы, пост, чистая молитва, милостыня, смирение, воздыхание и прочее. Тех ветвей добродетельный плод: любовь, послушание, покорение, нищелюбие, – много путей спасения. Видишь: не в раю было древо жизни, не в эдеме, но в изгнанье» [123, с. 199].

Таким образом, генезис древнерусской философии в киевском периоде ее развития имеет социокультурную детерминацию, а первоначальный духовный опыт, рецептивный и автохтонный, формируется как канонический и неканонический. Моральная философия в духовном опыте Киевской Руси носила по преимуществу неканонический характер, была представлена в творчестве Ярослава Мудрого (развернул «книжное дело»), Луки Жидяты («Поучение»), Илариона Киевского («Слово о законе и благодати»), Иоанна Грешного («Изборник 1076 г.»), Владимира Мономаха («Поучение»), Климента Смолятича («Послание» и «Поучение»), Кирика Новгородца («Вопрошание»), Кирилла Туровского («Сказание», «Притча», «Повесть», «Слово»). В корпусе переводной софийской книжности большой популярностью пользовались флорилегии – сборники афоризмов и сентенций этического содержания («Диоптра», «Пчела», «Толковая Палея»).

Гуманистическая философия любомудрия в древнерусской книжности

Велика бо бывает полза от ученья книжнаго.
Се бо суть реки, напаяюще вселеную,
се суть исходища мудрости;
сими бо в печали утешаеми есмы.
«Повесть временных лет»

Древнерусская философия киевского периода развития эксплицитно представлена в древнерусской книжности. Предметом первоначальной русской философии выступает родная история в священном и патриотическом восприятии, методом – мистический реализм (В. В. Зеньковский) [121]. Исследователи определяют данный метод как синкретический (А. Ф. Замалеев) [113], предреалистический (И. П. Еремин), символический (А. Я. Гуревич) [78], как метод символического историзма (А. Н. Робинсон) [299].

«Русской литературе без малого тысяча лет. Это одна из самых древних литератур Европы. Она древнее, чем литературы французская, английская, немецкая. Ее начало восходит ко второй половине X века. Из этого великого тысячелетия более семисот лет принадлежат периоду, который принято называть “древней русской литературой”», – отмечает Д. С. Лихачев [128, с. 4]. Географически это была единая славянская литература, а хронологически она качественно отлична от так называемой новой литературы первой трети XVIII в. «Существовали единая литература, единая письменность и единый литературный (церковнославянский) язык у восточных славян (русских, украинцев и белорусов), у болгар, у сербов, у румын. В литературах православного славянства можно наблюдать общие смены стиля, общие умственные течения, постоянный обмен произведениями и рукописями. Вполне может быть создана единая история литературы южных и восточных славян в пределах до XVI в.» [205, с. 6–8].

Древнерусская литература принадлежит к типу *средневековых литератур*, а новый порядок художественного развития в России вступает в силу со второй четверти или со второй трети XVIII в., бурно развиваясь по

причинам применения книгопечатания и возникновения периодики. Жанры древней литературы сохраняются в старообрядческой, церковной и народной среде, перестраиваясь на католический манер или уходя в андеграунд. Но в целом «древнерусская литература существует для читателя как единое целое; библиотека, в которой имеется только систематический каталог, но нет каталога хронологического» [205, с. 20].

Древнерусская литература по сути религиозна: иное не представляется возможным в пределах средневековой духовности. Однако в первоначальных текстах прослеживается и мирское начало рассуждений, что обусловлено языческой ментальностью восточных славян. В целом древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы (смысл человеческой жизни) и одного сюжета (мировая история). Весьма характерен для книжности и *панэтизм*: последовательная морализация всех тем. При этом в экзегетической литературе развивается недостижимый идеал нравственно совершенной личности; а в апокрифической литературе проводится тема оправдания греховности человека. Особенностью древнерусской литературы является *рукописная форма* ее бытования и распространения. При этом то или иное произведение существует не в виде отдельной, самостоятельной рукописи, а входит в состав различных сборников, сводов и списков.

Необходимо отметить и *анонимность* древнерусской литературы, ее надындивидуальный характер, отражающий коллективный опыт миропонимания. «Безымянность древнерусской литературы тесно связана с ее традиционностью и с тем, что произведения веками жили, дополняясь и перерабатываясь» [128, с. 6]. Вместе с тем известны имена крупных писателей в Древней Руси: это Иларион, Нестор-Летописец, Симон и Поликарп, Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет, Кирилл Туровский, протопоп Аввакум и многие другие. Показательно, что средневековая русская книга-сборник имела *коллективного автора*. Что называется, над составителем господствовал читатель, который зачастую был и переписчиком книги, и соредактором, и соавтором. Отсюда множественность редакций и изводов одного и того же сочинения; с этим связаны и добавления, вставки, переделки произведений. В результате сводный характер древнерусских исторических текстов является особенностью не только формы, но и документального содержания, т.е. летопись фактически не имеет конца, она продолжается в настоящем.

Историзм древнерусской литературы сказывается во «вписанности» истории Руси в мировую и Священную историю. Сквозными темами выступают *патриотическая* и героическая, религиозно-нравственная и «властная».

Непревзойденным памятником отечественной духовной культуры, запечатлевшим и метаморфозы христианской философии, является «Повесть временных лет» (Начальная летопись) – саморепрезентирующий факт традиции. Национальный, самобытный характер «Повести» доказывают

следующие аргументы: погодное изложение событий, в отличие от византийских хроник по годам царствования императоров; использование византийских сочинений как источников по отечественной истории; русский язык написания. «Повесть временных лет» сохраняется в основе практически всех летописных сводов до XVI в., причем точность воспроизведения древних текстов позволяет создавать реконструкции первоначальных чтений.

Известно *три редакции* Начальной летописи и множество ее списков. Первая редакция, составленная монахом Киево-Печерского монастыря Нестором, не сохранилась. Вторая редакция, представляющая собой обработку первой и принадлежащая перу игумена Выдубицкого монастыря Сильвестру, также не сохранилась, но ее возможно представить по Лаврентьевскому и Радзивиловскому спискам. Третья редакция «Повести» показана Ипатьевским и Хлебниковским ее списками, доводящими повествование до 1292 г.

Само перечисление названий летописей доказывает масштабность древнерусской книжности. *Авторство* первой редакции «Повести» приписывают Нестору, монаху Киево-Печерского монастыря, но традицию летописания, по мнению Д. С. Лихачева, заложил Никон. Сама Начальная летопись принадлежит эпохе, в которой уже определились характерные черты Московской Руси, но еще жизнеспособными оставались традиции древнерусского государства. «Повесть временных лет» стоит на грани двух общественных укладов (патриархально-общинного и феодального), двух исторических сознаний (эпического и летописного), двух литератур (устной и письменной).

В реконструкции летописного свода А. А. Шахматовым текст обнаруживает два слоя: церковные сказания о первых христианах и народные предания о первых русских князьях-язычниках. Эти слои различаются идейно и стилистически и явно не принадлежат одному автору. В церковных сказаниях проводится мысль о начале русской истории вместе с принятием христианства, а язычники называются «невегласами». В тех же частях летописи, которые составлены на основании устных преданий, говорится диаметрально противоположное: «невегласы» оказываются и умны и «смысленны». Народные предания повествуют о мудрости-хитрости русских князей-язычников: Вещего Олега, Игоря, Ольги и других. Однако известно предположение, что повествование о начале христианства на Руси «древнее прикрепляемых к нему устных преданий».

Единой темой прославления христианства на Руси и единым стилем объединены шесть произведений «Повести»: сказание о крещении и кончине Ольги, сказание о первых русских мучениках-варягах, сказание о крещении Руси (включая «речь философа» и похвалу Владимиру), сказание о князьях Борисе и Глебе и похвала Ярославу Мудрому под 1037 г. Все шесть сказаний пронизывает единая терминология («новые люди») и мысль о постепенной христианизации Руси.

Темы родины, русской земли, происхождения и расселения славянства, его морали и верований развиваются в Начальной летописи сквозь призму христианской идеи противоборства добра и зла. Летописец рассматривает русскую историю в традиционном ветхозаветном стиле утверждений

о наказании народа как следствии прегрешений. Не менее традиционно монах связывает отечественную историю со Священной историей; отстаивает идею единого государства под властью церкви. «Повесть» начинается библейской легендой о разделении земли после потопа между сыновьями Ноя. Славяне названы в ней потомками Яфета, поскольку они, как и греки, принадлежат единой семье европейских народов. Под годом 862-м летопись сообщает: «И пошли за море к варягам, к руси. Те варяги назывались русью... И принял всю власть один Рюрик, и стал раздавать мужам своим города – тому Полоцк, этому Ростов, другому Белоозеро. Коренное население в Новгороде – словене, в Полоцке – кривичи. Аскольд и Дир стали владеть землею полян. Рюрик же княжил в Новгороде» [278, с. 149].

Христианскую судьбу восточных славян летопись определяет под годом 988-м: «Поэтому учитель славян – апостол Павел, из тех же славян – и мы, русь; поэтому и нам, руси, учитель Павел, так как учил славянский народ и поставил по себе у славян епископом и наместником Андроника. А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались русью, а прежде были славяне; хоть и полянами назывались, но речь была славянской. Полянами прозваны были потому, что сидели в поле, а язык был им общий – славянский» [278, с. 152].

Начальная летопись содержит наиважнейшие факты дохристианского прошлого Руси и формирования в глубинах самосознания восточнославянских народов предпосылок к принятию ими православной веры. Повествуя о языческом прошлом, летописец отмечает: «Поляне бо своих отецъ обычай имуть кротокъ и тихъ. А древляне живяху звѣринскимъ образомъ, живуще скотски: убиваху другъ друга, ядаху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше. И радимичи, и вятичи, и съверъ одинъ обычай имяху: живяху в лъсь, яко же и всякий звѣрь. И аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ, и по семь творяху кладу велику, и възложашуть и на кладу, поставляху на столпъ на путехъ, еже творять вятичи и нынѣ. Си же творяху обычая кривичи и прочии погани, не въдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ» [278, с. 10–11]. В целом текст «Повести временных лет» показывает неканонические интерпретации христианской сотериологии и функциональные метаморфозы христианской философии, а уподобление родной истории фавле Священной истории раскрывает вневременность и духовную реальность отечественного мировоззрения и его идеалов.

Историческая реконструкция генезиса русской философии в киевском периоде развития предполагает и обращение к книжности, прославляющей *местные святыни* и духовные устои Владимиро-Суздальской, Новгородской, Киево-Черниговской, Галицко-Волынской, Полоцко-Смоленской и Турово-Пинской земель. Так, «Слово о полку Игореве» посвящено неудачному походу в половецкую степь в 1185 г. новгород-северского князя Игоря Святославовича и было написано вскоре после этого трагического события. Обнаруженное в конце XVIII в., «Слово» оказывается сравнимым с лучшими произведениями западноевропейского средневекового эпоса, что провоци-

рует подозрения в его неподлинности. Неизвестен и автор произведения, хотя никем не оспаривается его патриотическая позиция и языческое мировосприятие. В целом же доказан оригинальный, самобытный характер сочинения, выполненного в народно-поэтических традициях.

Текст «Слова» содержит многочисленные образы *философии оязыченного христианства*, о чем позволяет судить и следующий отрывок: «Всеслав-князь людям суд правил. Великому Хорсу волком путь перерыскивал. Для него в Полоцке позвонили к заутрене рано у святой Софии в колокола, а он в Киеве звон тот слышал. Хоть и вещая душа у него в храбром теле, но часто от бед страдал» [128, с. 91]. Знаменитый «плач Ярославны» излагается в фольклорных традициях: «Светлое и трижды светлое Солнце! Всем ты тепло и прекрасно: зачем, владыко, простерло ты горячие свои лучи на воинов моего лады?» [128, с. 92].

«Слово» или «Моление» Даниила Заточника создано во Владимиро-Суздальском княжестве и адресовано новгородскому князю Ярославу Владимировичу. Этот сборник «принадлежит к публицистическим дидактическим произведениям, которые в лапидарной форме гномий-афоризмов, наполненных философским нравственным содержанием, раскрывают быт и нравы Руси накануне монголо-татарского нашествия» [194, с. 134]. По поводу личности составителя этого текста существуют разные мнения, но сам автор пишет о себе: «Я ведь не в Афинах рос, не у философов учился, но как пчела, припадая к различным цветам, выбирал сладость словесную, собирал мудрость как в мех воду морскую. Если и не мудр я, то облачился в одежды премудрых и умных сапоги носил» [422, с. 50–52].

Писатель показывает идеальный образ добродетельного князя, к которому он обращается с просьбами-молениями, слагает своеобразный панегирик человеческой мудрости, выражая свои мысли в жанре притчи. Нравственными добродетелями сочинитель называет ум и мудрость сердца, грехами и пороками – нравы монашества, лицемерие друзей, «злообразие» жены, самоуправство боярства, неприглядность нищеты. Императивно-дидактический пафос «Моления» достигает экзальтации в обличительных речах автора: «Ибо многие, отошедшие от мира сего в монашество, снова возвращаются к мирской жизни, ангельский имеют на себе образ, а блудный нрав; святительский имеют на себе сан, а обычай похабный» [422, с. 54].

Подобная философия свободомыслия обусловлена зарождающимся интересом восточнославянских мыслителей к античной философии и тем формам европейской просвещенности, которые несли с собой болгаро-византийские влияния. В границах неканонического христианства формируется и философия гуманизма, впоследствии оппозиционная ортодоксии. Возникают начала критического мышления в отечественной философии.

Автохтонный канон отечественного духовного опыта формируется, благодаря подвижнической жизни и литературному творчеству монахов Киево-Печерского и Троицкого монастырей. В их стенах создаются «Киево-Печерский патерик», корпус древнерусской агиографии и летописания.

Принято считать, что первостроителями восточнославянского монашества являются колоссы аскетики Антоний и Феодосий Печерские, их же праотцом был Иларион. Монастырь стал местом творчества таких выдающихся русских писателей, как Никон (заложивший традицию летописания), Нестор (автор «Повести временных лет»), Иоанн, Агапий, Григорий. Крупнейший памятник монастырской идеологии и морали, «Киево-Печерский патерик», созданный в XII–XIII вв., сохранился в двух редакциях: Арсеньевской, составленной в Твери по инициативе епископа Арсения, и Кассиановской, составленной монахом Киево-Печерского монастыря Кассианом. Основное содержание патерика составляют рассказы-новеллы о подвигах благочестия печерских монахов – «храбрых божиих». Эти рассказы не только хранят устные монастырские легендарные предания, описывающие чудеса, борьбу с бесами и т. д., но и показывают реальную картину монастырского быта. Во времена кризиса и раздробленности Руси патерик напоминал о былом величии Киева, общерусском и общеславянском значении Киево-Печерского монастыря.

Сонм восточнославянских святых включает в себя, согласно Г. П. Федотову [393], «страстотерпцев» Бориса и Глеба; отца русского монашества Феодосия Печерского; 118 святых Киево-Печерского монастыря; 50 святых благоверных князей; 70 святителей-епископов; заволжских старцев; юродивых, святых мирян и жен. Их уникальный духовный опыт описан в древнерусской житийной литературе. Так, *каноническую моральную философию святости* с достаточным на то основанием можно охарактеризовать как аскетико-героическую, смиренно-послушную и социально-карикативную. Ее аксиология содержит ценности внешней аскезы, постничества, трудничества, социального служения, любви, всепрощения, но главное – кротости как образа униженного Христа в контексте русского церковного евангелизма.

К собору белорусских святых относят святителей Полоцкой земли Мину, Дионисия, Симеона и преподобную Евфросинию, игумению Полоцкую; святителей Туровской земли Кирилла и Лаврентия, преподобного Мартина и благоверного Ростислава-Михаила; а также Смоленских, Киевских, Литовских святителей; Брестских и Пинских мучеников и других.

Около 30 святых получили повествования в «Киево-Печерском патерике», отражающем *древнерусскую святость* XIII в. Из памятников литературы известны смиренное трудничество Николая Святоши (Святослава) из князей Черниговских; своеобразное служение миру Прохора Лебедника, жившего в конце XI в. и прославившегося тем, что ел хлеб из лебеды; усердие просвирника Спиридона, твердившего Псалтырь; дар Агапита, лечившего больных молитвой и зельем; духовная сила Григория Чудотворца, имевшего власть над бесами, и другие нравственные качества и подвиги русских святых.

«Повесть временных лет» сообщает под 1074 г. о подвижниках Киево-Печерского монастыря: «Вот какие это были люди – полные любви, воздержники и постники... Первый среди них, Демьян пресвитер, был такой постник и воздержник, что, кроме хлеба и воды, ничего не ел до смерти своей...

Был также другой брат, именем Еремия, который помнил крещение земли Русской. Ему был дар дарован от Бога: предсказывал будущее... Был же и другой старец, именем Матвей: был он прозорлив» [278, с. 219]. Летопись раскрывает аскетическую жизнь и каноническую мораль священномучеников, в которой значительное место принадлежит евангельской любви. «В любви ведь все совершается. Любви ради и грехи исчезают. Любви ради и Господь сошел на землю и распял себя за нас грешных; взяв грехи наши, пригвоздил себя к кресту, дав нам крест свой, чтобы отгонять им ненависть бесовскую. Любви ради мученики проливали кровь свою» [278, с. 225].

Создателем печерской идеологии и *морали святости* является преподобный Феодосий, судьба и творчество которого отражены в «Патерике». В «Слове о вере христианской и о латинской» Феодосий демонстрирует ортодоксальное неприятие иных вер и нравственности, нежели православная: «И те, спасая, спасут душу свою, кто в правоверной вере живет; нет ведь иной веры лучше нашей, так как чиста и свята наша вера православная – живущие в этой вере от грехов избавятся и мук вечных избегут, а к жизни вечной причастятся и со святыми радоваться бесконечно будут. А живущим в другой вере – или в латинской, или в сарацинской, или в армянской – не видать жизни вечной. Не подобает же, чадо, хвалить чужую веру. Если хвалит кто чужую веру, то оказывается своей веры хулителем. Если же начнет непрестанно хвалить и свою веру, и чужую, то оказывается такой двоеверцем, и близок он к ереси. Ты же... свою веру непрестанно хвали» [123, с. 161–162].

В «Патерике» содержатся и *послания* епископа владимирского и суздальского Симона к иноку Поликарпу, которого он обвинял в иноческой жизни, и послания самого Поликарпа к настоятелю Печерской лавры Акиндину. Подчеркивая ортодоксальную приверженность этическому канону, Симон пишет Поликарпу: «Не в том совершенство, брат, чтобы славили нас все, но чтобы правильно вести житье свое и чистым себя соблюсти. Поэтому-то, брат, из Печерского монастыря пречистой Богоматери многие епископы поставлены были, как от Христа, Бога нашего, во всю вселенную посланы были апостолы, и, как светила светлые, осветили они всю русскую землю святым крещением» [123, с. 223].

Как восточнославянское сообщество монастырь сосредоточил в себе два потока духовной жизни: один — пещерный, другой — общественный. Это сказывается и в двух литературных источниках отечественной духовности: каноническом «Патерике» и неканонической, запечатлевшей гуманистические идеалы, Начальной летописи. Исследователи сообщают, что традицию летописания заложил Никон, за фигурой которого многие видят посхимившегося митрополита Илариона. Соединяя устные предания (киевские, киево-печерские, северочерноморские, новгородские) со свидетельствами «Сказания о первоначальном распространении христианства», Никон создает первую систематическую историю русского народа. Именно он придает своему произведению форму погодного изложения событий, что

становится затем традиционным для русского летописания. Антивизантийскую идею независимости Русской земли Никон развивает посредством изложения ее собственной церковной и светской истории; рассказывает, к примеру, о подвигах Святослава и о хазарской дани. Далее летописец отмечает, что и Киево-Печерский монастырь основался без помощи митрополита-грека. В итоге Никон утверждает авторитет летописания во всех слоях киевского общества, а после его смерти забота о ведении летописи переходит к монастырю в целом.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XII–XIII вв.

1110 – монах Киево-Печерской обители Нестор завершает работу над составлением «Повести временных лет» – первого древнерусского летописного свода.

1119 – перевод византийского флорилегия (сборника афоризмов) «Пчела», содержащего высказывания Платона, Аристотеля, Сократа, Эпикура и др.

Великий князь Мстислав Владимирович (1125–1132) завладел Полоцком и расширил владения дома Мономахов.

Великий князь Ярополк Владимирович (1132–1139) боролся за власть, но утвердился великий князь Всеволод Олегович (1139–1146).

Изяслав II Мстиславович (1146–1154), старший внук Владимира Мономаха, княжил в Киеве от имени Вячеслава.

1147 – митрополит Климент Смолятич. «Послания пресвитеру Фоме»: о необходимости разумного толкования Св. Писания.

1056–1057 – Остромирово евангелие: перевод Библии с греческого языка на славянский.

Великий князь Юрий Владимирович Долгорукий (1154–1157) усилил северные княжества Руси.

Великий князь Андрей Юрьевич Боголюбский (1169–1174), подлинный великорусский князь, перенес столицу из Киева во Владимир.

Великий князь Всеволод Юрьевич Большое Гнездо (1176–1212) получил прозвище за свое многочисленное семейство.

1182 – кончина Кирилла Туровского, «русского Златоуста», составителя многочисленных слов, поучений, молитв.

Великий князь Юрий Всеволодович (1219–1238) расширял свои владения на северо-восток: «при нем татары хлынули на Русь».

Великий князь Ярослав Всеволодович (1238–1246) правил во Владимире во время татарского периода (Золотой Орды) русской истории.

Александр Невский (1252–1263), «солнце земли русской», освободил западную Русь от порабощения шведами и ливонцами, грозившими окатоличить ее. Одержал над ними победу на Неве, за что и получил прозвище Невский. С него началась «великорусская история» (Л. Н. Гумилев).

Великий князь Ярослав Ярославович Тверской (1263–1272) и его брат, великий князь Василий Ярославович Костромской (1272–1276), отвратили татарское нашествие от Новгорода.

Великий князь Дмитрий Александрович Переяславский (1276–1290) был пособником татарам. Андрей Александрович Городецкий (1290–1304) правил Русью с титулом великого князя после смерти брата Дмитрия.

XIII век взаимодействия восточнославянской и русской культур, получивший диаметрально противоположные оценки в отечественной историографии культуры и философии, был веком либо «монголо-татарского набега» (Л. Н. Гумилев), «нашествия» (А. В. Карташев); либо «народным бедствием и государственной катастрофой» (Г. В. Флоровский), либо «татарским периодом развития Руси» (Г. П. Федотов). Важнее другое: в развитии восточнославянской культурной традиции XIII век не был временем упадка и оскудения, поскольку именно в этом веке стали возможными значительные духовные начинания: и формирование патриотической парадигмы мировоззрения, и появление основных литературных памятников, и создание Великого Княжества Литовского.

К середине XIII в. идея объединения русских земель уже стала иллюзорной, Русь окончательно распалась на юго-западную, северо-восточную и Новгородскую земли. В первых двух правили две линии Мономашичей, между которыми шли жестокие войны. Кроме того, жители Минска, Гродно и других городов северо-запада Русской земли требовали от своих князей проведения политики сепаратизма. По мысли Л. Н. Гумилева, наступившая фаза обскурации обрекала на неудачу попытку воссоздания единой Руси в XIII в. С падением пассионарности отдельные подсистемы ослабшего суперэтнуса вошли в состав более молодых этнических миров. Северо-восточная Русь вошла в монгольский суперэтнос, поскольку сформулированная А. Невским доминанта поведения — *альтруистический патриотизм* — на несколько столетий вперед определила принципы устройства державы. «Заложенные князем традиции союза с народами Азии, основанные на национальной и религиозной терпимости, вплоть до XIX столетия привлекали к России народы, жившие на сопредельных территориях... Те русские княжества, которые отказались от союза с татарами, были захвачены частично Литвой, частично Польшей, и судьба их была очень печальной. В рамках западноевропейского суперэтнуса русичей ждала участь людей второго сорта» [75, с. 135].

Юго-западная Русь была присоединена к Великому Княжеству Литовскому (ВКЛ), Русскому, Жемойтскому. Процесс образования этого одного из крупнейших государств Восточной Европы эпохи Средневековья был сложным и длительным по времени. В середине XIII в. территориальные границы ВКЛ простирались от Балтийского моря до Черного с севера на юг, от Берестейщины до Смоленщины с запада на восток. Основой полиэтничной державы стали земли русского, украинского, белорусского, литовского народов. Кстати, под «русскими» подразумевались современные украинские и белорусские земли Подвинья и Поднепровья [143].

В эти времена упадка Византийской империи и борьбы Римской курии и Польского королевства (проводника ее линии в Восточной Европе) за религиозную принадлежность княжества, возможного преемника Византии, произошла прозападная, прокатолическая конверсия ВКЛ. В 1387 г. Литва приняла католичество в государстве, на девять десятых состоявшего из восточных славян, которые поддерживали православие. Исследователи рассматривают и другую причину смены вер — внутреннюю слабость империи Гедиминовичей, из-за которой к середине XV в. Литва была вынуждена отказаться от общерусской программы с целью сохранения принадлежавших ей земель. Свою новую тактику она закрепила обращением в католичество, болезненно отразившимся впоследствии на судьбах западнорусского православного населения, более чем на двести лет отделенного от Русской православной церкви.

Таким образом, гуманистическая философия любомудрия в древнерусской книжности раскрывается как христианская. Программными летописными памятниками киевского периода развития русской философии выступают «Повесть временных лет» (Начальная летопись) и «Слово о полку Игореве» (московского периода — «Книга степенная царского родословия»). Канон отечественного духовного опыта содержится в «Киево-Печерском патерике». *Книжность* олицетворяет собой отечественную (восточно-славянскую) философию в условиях «спящего логоса» и накопления рациональных и рефлексивных сил для умозрительного постижения духовной реальности. Древнерусская литература, которой без малого тысяча лет, относится к типу средневековых литератур и характеризуется религиозностью, панэтизмом, историзмом, патриотизмом, символизмом, а также рукописной и безымянной формой подачи материала, коллективным сочинительством. По методу символического историзма (мистического реализма) в книжности находит отражение христианская философия восточных славян.

2.3. Конституирование русской философии в московском периоде развития: богословско-философская мысль эпохи централизации

Царь убо естеством подобен есть всем человеком,
а властью же подобен есть вышнему Богу.
Иосиф Волоцкий

И вот теперь третьего, нового Рима,
державного твоего царства святая соборная
апостольская церковь во всех концах вселенной
в православной христианской вере
больше солнца светится.
Филофей Псковский. Послания

«Московские князья любили выражение: “свеча бы не погасла”. Они собирали, а не расточали, строили, а не разрушали» [77, с. 4]. «Но в истории случилось так, что ветер гасит свечу. Этнос рождается, мужает, стареет

и умирает. Затухающая вибрация отвечает параметрам этнической истории. Наши предки великорусы в XV–XVII веках смешались с татарами Волги, Дона, с бурятами, монголами, тюрками, которые восприняли русскую культуру. Русские землепроходцы прошли без сопротивления от Урала через Сибирь до Тихого океана. Россия вышла к Аляске и захватила северный берег Америки и Алеутские острова, где жили эскимосы и алеуты» [77, с. 5–7], – сообщает евразиец Л. Н. Гумилев об историческом пути от Руси к России. «Само становление Москвы не может быть оторвано от истории Евразийского континента» [77, с. 11].

«Крестились не великороссы, не русские, а русичи. Это разные этносы. Русичи, как и вообще славяне, появились на исторической сцене в результате пассионарного толчка I–II веков» [77, с. 44]. «В этот суперэтнос, который мы условно называем “византийским”, славяне вошли в IX–X веках» [77, с. 46]. Между Киевской и Московской Русью был разрыв этнической, но не культурно-религиозной традиции: Русь домонгольскую и Великороссию объединяет духовная преемственность.

Московский период развития русской философии включает в себя этапы

- от монголо-татарского нашествия до отделения в 1458 г. западно-русской митрополии с ее особой исторической судьбой;
- от установления в 1589 г. патриаршества до начала петербургского, синодального периода (с 1721 г.) развития отечественной культуры.

Автохтонная русская философия периода московской централизации в XV–XVII вв. находится под влиянием афоно-византийской доктрины исихазма и европейской Реформации. Включает в себя богословские споры стяжателей и нестяжателей, никониан и старообрядцев, идеологемы вселенского характера – не только богословско-философскую мысль, но и философию схизмы, свободомыслия.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XIV–XVI вв.

Великий князь Михаил Ярославович Тверской (1304–1319) был замучен в Орде. Великий князь Иоанн Данилович Калита (1328–1340), *первый князь московский*, «собиратель Руси» и «великий князь всея Руси», замирился с татарами. Пригласил митрополита св. Петра из Владимира в Москву. «Москва перехватила инициативу объединения Русской земли, потому что именно там скопились страстные, энергичные, неукротимые люди – пассионарии» [78, с. 20]. Великий князь Симеон Гордый (1340–1353), сын Калиты («мешок с деньгами»), купил себе ярлык на княжение у хана. Иоанн Кроткий (1353–1359), брат Симеона, отстаивал свои права против суздальского князя.

Великий князь Дмитрий Иоаннович Донской (1363–1389) собрал под свои знамена всех князей восточной Руси, получил благословение от св. Сергия Радонежского, основателя Троицкой лавры, и сразился с Мамаем на Куликовом поле у реки Дон. Русь объединилась под властью Москвы.

1371 – инок Исаяя перевел на русский язык корпус сочинений, написанных именем Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника.

1375 – казнь новгородского еретика-стригольника Карпа и двух его сподвижников.

1380 – *Куликовская битва*. Начало московского «собрания» Руси. «На Куликово пошли рати москвичей, владимирцев, суздальцев и т. д., а вернулась рать русских. Это было началом осознания ими себя как единой целостности – России. Мы можем датировать *толчок великорусского этногенеза* началом XIII века, инкубационный период – XIII– XIV веками, а осознание русскими себя как целостности – 8 сентября 1380 года» [77, с. 21–22]. «Куликовская битва в одном ряду с Полтавским и Бородинским сражениями. Дмитрий Донской – рядом с Петром и Кутузовым. Нация запомнила и сделала символами победы на грани поражений» [77, с. 24].

Василий I (1389–1425), сын Дмитрия Донского, продолжил «собрание русской земли», вел войны с литовским князем Витовтом. Василий II Темный (1425–1462) получил свое прозвище из-за слепоты, вызванной злодеянием.

1439 – Флорентийская уния: а) попытка религиозного сближения Константинополя и Рима; б) изгнание из Руси митрополита Исидора за поддержку унии.

1453 – завоевание Константинополя турками-сельджуками.

При великом князе Иване III (1462–1505) Россия окончательно освободилась от татарского ига (1480) и возобновила отношения с западной Европой, во многом благодаря женитьбе Ивана на греческой принцессе Софье Палеолог.

1458 – разделение русской митрополии и установление православной юго-западной митрополии, которая будет более двухсот лет развиваться относительно автономно, вплоть до ее соединения с московским патриархатом в 1687 г.

1490 – суд над еретиками-жидовствующими.

1492 – наступление «конца света» согласно расчетам церковных пасхалий.

1494 (1499) – появление Геннадиевской Библии (так названа по имени инициатора составления первого русского свода Священного Писания новгородского архиепископа Геннадия) как перевода с латинского языка на славянский.

1500 – кончина Ф. В. Курицына, посольского дьяка Ивана III, еретика-просветителя, автора «Сказания о Дракуле воеводе».

Василий III (1505–1533) уничтожил удельную систему, присоединив к России Псков и Рязань, и стал самодержцем. Вел победные войны с Литвой, отняв у нее Смоленск, и с казанскими татарами.

XVI в. – богословский спор стяжателей (И. Волоцкий) и нестяжателей-исихастов (Н. Сорский).

1503 – Московский церковный собор, размежевавший русское монашество на иосифлян и нестяжателей.

1506 – Иосиф Волоцкий. «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих».

1507 – переход Иосифа Волоцкого из-под удельной юрисдикции под «московское государство».

1508 – кончина главы нестяжателей Нила Сорского; основное сочинение которого – «Предание о жительстве скитском».

1515 – кончина Иосифа Волоцкого.

1517 – «Библия Руска» Ф. Скорины.

1518 – приезд в Москву афонского монаха Максима Грека (светское имя Михаил Триволис). В 1520 г. по подозрению в шпионстве в пользу Турции он подвергся монастырскому заключению до конца жизни (1556). Оставил обширное литературное наследие: более 120 произведений богословского, философского и публицистического плана.

1521 – псковский монах Филофей в послании к Василию III формулирует теорию «Москва – третий Рим».

1531 – судное дело Вассиана Патрикеева, публициста-нестяжателя, ученика Нила Сорского.

Царь Иван IV Грозный (1533–1584), сын Василия III, женился на Анастасии Романовой. Заботился о просвещении Руси. Завоевал Казань и Астрахань, Сибирь (благодаря Ермаку). Учредил опричнину. 1547 – венчание на царство Ивана IV Грозного.

1541 – новгородский кружок просветителей-книжников во главе с архиепископом Макарием (с 1542 г. – митрополит Московский и всея Руси) подготовил первую редакцию Великих Миней Четых – свода агиографических текстов в 12 больших рукописных томах общим объемом в тринадцать тысяч листов.

1549 – И. С. Пересветов подал царю челобитную с просьбой оказать ему содействие в устройстве мастерской по изготовлению македонских щитов; к ней он приложил свои философско-публицистические трактаты «Сказание о Магмете-салтане», «Сказание о Петре, воеводе Волосском» и др.

1551 – с благословения митрополита Макария Иван Грозный созвал земский собор для обсуждения государственных и церковных дел. По официальному документу, состоящему из ста глав, собор именуется *Стоглавым*: а) канонизация «обрядовой старины»; б) реакция вместо реформации.

1553 – ближайший сотрудник Ивана Грозного протопоп придворного Благовещенского собора в Кремле Сильвестр создал первую редакцию «Домостроя» – основного нравственно-назидательного трактата русского средневековья.

1558 – инок Новгородского Отенского монастыря Зиновий подготовил сочинение под названием «Послание многословное», содержащее критический разбор религиозно-философских воззрений крупнейшего древнерусского ересиарха Феодосия Косого.

1564 – начало переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским: два письма царя и три князя. Последнее письмо Курбского датируется 1578 г.

1566 – Зиновий Отенский завершает работу над новым трактатом «Истины показание к вопросившим о новом учении», также посвященном критике Феодосия Косого.

1581 – издание Острожской Библии; за основу была взята Геннадиевская Библия. В свою очередь Острожская Библия была использована Е. Славинецким при подготовке первого печатного издания русской Библии 1663 г.

Федор Иванович (1584–1598), сын И. Грозного, при котором возвышается Борис Годунов, способствовал закреплению крестьян к земле; учреждению в 1589 г. патриаршества на Руси (до того времени русское духовенство управлялось греческими патриархами). Первым русским патриархом стал Иов.

1596 – Брестская уния.

«Русская церковь, жестоко пострадав от военного варварства татар во время самого завоевания Руси, в мирное время и под монгольским владычеством получила на законных основаниях полнейшую свободу и самые широкие льготы» [165, т. 1, с. 339]. Причина тому – религиозный индифферентизм или языческая толерантность монголов, которые считали все религии одинаково истинными, поскольку намеревались собрать все народы в единую монархию. Кроме того, монголо-татарский этнос нуждался в культурно-воспитательном воздействии христиан.

В годы иноземного нашествия уже не существовало государственного единства Руси с центром в Киеве: выделились Северо-восточная и Юго-западная Русь, началось формирование русского этноса в XIII – XIV вв. и фаза интерференции восточнославянской и русской культур в XIII–XV вв. Это совпадение финальных фаз этногенеза восточных славян и зарождения русского этноса придает особый драматизм всей истории отмеченного периода и сообщает естественный антиномизм процессам развития духовно-нравственной философии. Однако Москва не продолжила традиций Киева, а заменила их жесткой дисциплиной и глубокой религиозностью.

В борьбе за единство русской земли и «святой Руси» прославляются не только русские князья, но и митрополиты XIII в. Кирилл и Максим; XIV в. – Петр, Феогност, Алексей, Михаил, Пимен, Киприан; XV в. – Фотий, Герасим, Иона. Во время правления последнего происходит окончательное разделение русской митрополии (1458 г.) и установление православной юго-западной митрополии, которая будет более двухсот лет развиваться относительно автономно, вплоть до ее соединения с московским патриархатом в 1687 г.

Словом, Куликовская битва 1380 г. положила начало Московскому государству, а московский князь Дмитрий Донской получил прозвание собирателя русских земель, как и наследовавшие ему Василий I, Василий II,

Иоанн III, Василий III. Падение Константинополя в 1453 г. и факт Флорентийской унии 1439 г., не принятой русским духовенством и великим князем Василием II, а вскоре отвергнутой и в самой Византии, активизируют процессы борьбы русской православной митрополии, ее иерархии и верующего народа за свою автономию, что и вызывает к жизни внутриканоические разногласия и многочисленные конверсии духовного опыта восточных славян. С поставления Феодосия начинается фактическая автокефалия русской митрополии, и русские митрополиты начинают именоваться «московскими и всея Руси».

В одно и то же время Русская церковь заявляет свои права на независимость от Константинопольского патриархата, и русский царь занимает по отношению к ней место византийского императора: церковь становится полностью подчиненной государству, но и право собирания русских земель получают, наряду с князьями, иерархи. «Несомненным признаком принятия идеи о К-Пльском наследстве московскими князьями служит усвоение Иваном III герба восточной Римской империи – двуглавого орла в качестве русского государственного герба» [165, т. 1, с. 477–478] и официальное принятие Иваном IV Васильевичем (Грозным) титула самодержца.

Разногласия богословских споров и поливалентность русской философии. На сути русской философии московского периода ее развития принципиальным образом сказались

- богословские споры XVI в. (стяжательство и нестяжательство);
- раскол в РПЦ XVII в. (никониане и старообрядцы);
- идеологемы вселенско-теократического характера;
- ереси стригольников, жидовствующих, протестантов.

В истории русского теократического государства названные движения показывают *кризис идентичности*, а именно: а) согласования автохтонного канона православия с его византийской подосновой, б) ортодоксальный радикализм по отношению к ересям.

Магистральный богословский спор нестяжателей и стяжателей в XVI в. в полной мере показывает как внутриканоические разногласия, так и схизматическое противостояние им. Следует заметить, что феномен нестяжательства в русской истории детерминирован *официальной доктриной исихазма*, разработанной в Византии в XIV в. Г. Паламой, Г. Синаитом, Н. Кавасилой и др. Наиболее последовательными носителями этой доктрины в восточнославянской культурной традиции стали Сергей Радонежский, Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, а также Васиан Патрикеев и Максим Грек.

Классика богословского спора нестяжателей и стяжателей показывает имена и учения Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Важно отметить, что оба мыслителя представляют русское монашество. Но первый провел на Афоне «время довольное» и отстаивал «пустынножительское» личное спасение, а второй исповедовал общежительный монастырский устав; и было бы неверно представлять монополистом евангельского христианства преподобного

Н. Сорского, а его искажителем – преподобного И. Волоцкого, которому принадлежит творческая заслуга фундаментальной идеологемы «третьего Рима», определявшей события восточнославянской истории вплоть до XVIII в.

«Вызванные фактом греческой унии к религиозной самооценке, русские нашли, что они не только сохранили чистоту православия, утраченную греками, но что русское православие выше греческого, что русские более богочестивый православный народ, чем кто-либо» [165, т. 1, с. 454]. Это вытекало из своеобразного невежества русских, их повышенного внимания к церковным обрядам, которые отождествлялись с вероучением; а также из особенностей патриотичной национальной ментальности. Богословский спор обнаружил разногласия в догматике московского христоцентризма, которые проявились в столкновении канонического (по афоно-византийски) духовного опыта нестяжателей (философема исихазма как священнобезмолвия) и канонической же духовности, но «по-русски», в философеме стяжателей с ее установкой на социальное служение.

Философия исихазма (священнобезмолвия) была рецептирована отечественной культурой в ее изначальном, греческом варианте. Ортодоксальное этическое учение времени распада Византийской империи, исихазм в узком смысле означает религиозно-философское учение византийского богослова Григория Паламы и иначе называется паламизмом; в широком смысле исихазм – это философско-этическое учение о соединении личности с Богом в его энергиях или благодати. Как феномен метаантропологического преобразования человека исихазм предполагает духовное восхождение с помощью «умной» молитвы, сосредоточенности ума, духа любви и требует от человека интенсивных волевых усилий, поскольку между покаянием и обожением лежит борьба со страстями и исихия. Кроме того, созерцание нетварного Фаворского света предполагает трансформацию перцептивной сферы и уменьшение в ней роли человеческого начала ввиду высвобождения возможностей для действия Божественной благодати. Такой опыт самопревосхождения является по сути нравственным подвигом в «пограничном энергийном бытии».

Философия священнобезмолвия имеет своей целью ряд соединений: *апофатического* очищения разума и *катафатического* боговидения; покаяния и смирения; аскезы и благодатного Фаворского света. Основатели исихазма рассуждают о нравственно преобразующей силе этого света, просиявшего, согласно Евангелию от Луки, на Христа во время молитвы на горе со своими учениками. Созерцание этого света, скрытого в самом человеке, называется истинным богопознанием, а сияние Божественной славы изливается только на чистую, свободную от земных помыслов душу.

Суть канонической философии священнобезмолвия раскрывает следующее высказывание Г. Паламы: «Поэтому мы, противостоя “закону греха”, изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа... и этот раздел умного закона именуем

“трезвением”. Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать» [65, с. 42]. Цель нравственного совершенствования достигается с помощью «умной молитвы». Однако «свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным, а божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания, приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию» [65, с. 61–62].

В результате духовно-нравственного преображения человек получает «незнание, которое выше знания», а вместе с ним и «награды вечного мира». Так апофатика, связанная с идеей рациональной непостижимости Бога, дополняется катафатикой, допускающей возможность познания Бога по результатам творения и по вмешательству в дела сотворенного мира. Именно принципы катафатического богословия и этики, разработанные И. Дамаскиным [135] и Г. Нисским [64], получили широкое распространение в славянской ортодоксии.

Среди русских богословов исихазм пользовался особой популярностью ввиду характера православной веры. Недаром древнерусская литература конца XIV – начала XV в. наполнена переводными сочинениями созерцательно-аскетического характера. К тому же, эсхатологические настроения времени, связанные с ожиданием скорого конца света, усиливали народный интерес к исихазму. Его олицетворением на Руси стал Сергей Радонежский, основатель и игумен Троице-Сергиевой лавры под Москвой, национальный герой, канонизированный в 1447 г., один из самых почитаемых святых русской церкви [195]. Он пробудил волну монашеского возрождения, проповедуя «удаление от всякой привязанности» в «неприступное святилище исихии». Каноническую философию священнобезмолвия развивали также Андрей Рублев (образами живописи) и Епифаний Премудрый (посредством «благодатного ведения»).

Окончательно афоно-византийская мистика и философия священнобезмолвия утвердились на Руси с появлением *нестяжательства* – идеологии монастырской оппозиции, сосредоточившейся в Заволжье. Лидером нестяжателей стал Нил Сорский, монах Кирилло-Белозерского монастыря на новгородской земле, последователь С Радонежского. Из рукописного наследия Н. Сорского известны его трактат «Предание ученикам», письма и завещание, излагающие вопросы иноческого самосовершенствования. Монах учил о недопустимости обмирщения церкви, мистической по своей природе.

Философия исихазма Н. Сорского. Учение Нила Сорского (1433–1508), христианского экзегета мировой известности, монаха и поневоле церковного деятеля, первого русского писателя-исихаста и ревнителя чистоты православия, главы движения нестяжателей, входит в золотой фонд отечественного любомудрия. Мистико-аскетическое учение, базированное на духовном

опыте византийского исихазма (православное мистическое учение о безмолвии), имеет следствием идеологию нестяжательского исихазма, пресеченную властями на двести лет ввиду ее расхождения с «русским царством» и «православным священством», официальным церковным богословием и обрядовым христианством. Тем не менее правда «умного делания» возродилась в духовном христианстве еще в XVIII в. и обрела свою новую жизнь в русской философии всеединства. Произошло это отчасти потому, что в учении Н. Сорского сфокусированы архетипы, а не архаика православной духовности: его сочинения прочитываются как прошлое настоящего и настоящее прошлого. Религиозно-нравственный проект пассионария духа имеет проекции и в современных условиях обновления русской философии, восприятия учений «отцов-исихастов как отцов-пастырей».

Сквозь время жизни и творчества Нила Сорского проходят магистральные линии развития богословско-философской мысли эпохи московской централизации. Эти линии обусловлены как лейтмотивами «симфонии» государства и церкви, так и внутриканоическими разногласиями богословских споров XVI в., идеологемами вселенско-теократического характера. Точнее, патриотическая зависимость государства и церкви в киевском периоде развития богородичного православия сменяется доминированием «священства над царством» в московском периоде развития христоцентризма, подготавливая приоритет государства в Санкт-Петербурге, синодальном периоде развития христианского тринитаризма.

В такой последовательности событий концепт православной духовности Н. Сорского выступает своеобразным антитезисом и дает свой ответ на вечный вызов Царствия Небесного в условиях кризиса историко-культурной идентичности. Формирует русский логос, метафизичный и божественный, направленный на поиск «истины-знания». «Его рационализм обременен отрицательной тенденцией», он служит не средством познания, а «способом возвышения веры» [115, с. 60]. Более того, протест Н. Сорского, а монашество всегда представляет собою протест в пользу неотмирности церкви, несет в себе серию двойных отрицаний как утверждений основ православной духовности в условиях сдвига автохтонного канона христианства и кризиса книжной культуры.

Отрицание «обмирщения церкви» переутверждает ее в качестве духовного пастыря. Отрицание монашеского общежития в пользу скитской жизни предполагает нравственное самоуглубление и практику преображения через исихию. Молчание (священнобезмолвие) само по себе является двойным отрицанием, поскольку «мысль изреченная есть ложь». Отрицание монастырского землевладения как причины нравственной деградации монашества влечет за собой создание идеологии нестяжания по принципу «возлюби нищету и смирение».

«Грешный Нил и неразумный». Жизнеописание Н. Сорского (в миру Николая Майкова) известно, хоть и изобилует разночтениями. «Он происходил из боярского рода Майковых, который в XIX в. выдвинул еще двух видных литераторов – поэта Аполлона и критика Валериана Майковых»

[115, с. 58]. Н. Сорский был «дитя нарочитое чади», как называли родителей, у которых князь Владимир, крестив Русь, брал детей «на учение книжное». Отсюда и родство будущего писателя с высшими слоями московской знати, для которых он всегда оставался неоспоримым авторитетом в делах веры.

В миру Н. Сорский был «скорописцем», т.е. занимался переписыванием книг. Двадцати лет отроду он постригся в монахи Кирилло-Белозерского монастыря в Северном заволжье, на новгородской земле, а отнюдь не в близкой к Москве Троице-Сергиевой лавре. В «заволжской обители» монах общался с ее игуменами Кириллом и Кассианом, с Пахомием Сербом, широко известным в христианском мире. Учителем Н. Сорского в монашестве был старец Паисий Ярославов, что находился в особой чести у русских царей. После пострига Н. Сорский в течение нескольких лет путешествовал вместе со своим учеником, иноком Иннокентием из московского княжеского рода Охлебниных, по христианским местам и познакомился «на Святой Горе Афонстей» с учением греческих исихастов. Русские монахи были на Афоне (уже населенном турками вскоре после разрыва отношений Руси с Константинопольской патриархией и падением Константинополя) тринадцать лет и вернулись на Русь «другими людьми». В хвойном болотистом лесу, в пятнадцати-двадцати верстах от Кирилло-Белозерского монастыря, на реке Соре, монах основал свой скит, «благодатию Божию обретох место, моему угодно разуму, занеже мирской чади маловходно» [292, с. 25], за что и был назван Сорским.

Он стал первым на Руси организатором скитской формы монашеской жизни, с которой познакомился на Балканах, и тем самым как бы порывал с традициями русского монашества, а на самом деле «лишь поставил препятствия процессу перерастания своего скита в общежитие». «Великий старец» выбрал средний, «царский» скитский путь, который предполагал «с одним или с двумя братьями житие» [292, с. 197]. Н. Сорский принимал участие в работе церковных соборов. Отличаясь веротерпимостью, на соборе 1490 г. он выступил против казни еретиков, а на соборе 1503 г. объявил свою программу обновления церкви. В том же году он преставился, завещая не чтить себя как святого, и это завещание было выполнено с избытком, вплоть до полного забвения сути его учения и «засыпания» основанного им движения нестяжателей. Несмотря на то, что «в 1515 г. Нило-Сорский скит начал получать от великого князя государево обеспечение», «жития Нила Сорского, написанного знавшими его людьми, мы не знаем. В этом разительный контраст Н. Сорского с его противником в вопросе о монастырских стяжаниях Иосифом Волоцким, которому в XVI в. было посвящено по крайней мере три жития, и все они до наших дней сохранились» [292, с. 403]. Идеи духовного учителя оказались востребованными в долгосрочной перспективе.

Исследователи оспаривают некоторые события жизнеописания Н. Сорского. Дискутируется причина его пострижения в монахи далекого северного Кирилло-Белозерского монастыря, предмет послушания как переписчика житий, не установлена длительность странствования на Афоне, не

засвидетельствовано его отношение к еретикам (но почти не подвергается сомнению факт участия Н. Сорского в создании антиеретической книги И. Волоцкого «Просветитель»), не имеют атрибуции некоторые тексты как самого писателя-исихаста, так и его прямых последователей. «Возможно, что некоторые послания из числа бесосновательно приписывавшихся Н. Сорскому на деле принадлежат Нилу Полеву, но этот вопрос нуждается в изучении» [292, с. 36].

Сочинения главы нестяжателей основательно изучались Г. В. Флоровским, А. Ф. Замалеевым, Г. М. Прохоровым, А. С. Архангельским, Я. С. Лурье, Н. А. Казаковой, Е. В. Романенко и многими другими учеными; издавались М. С. Боровковой-Майковой в 1912 г. с разночтениями по разным спискам. История исследования творчества Н. Сорского прослежена в современном «Словаре книжников и книжности Древней Руси». Его перу принадлежат небольшое по объему «Предание», обширный «Устав о скитской жизни», три больших «Послания» ученикам Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину, Герману Подольному и одно маленькое «Послание брату, пришедшему с восточной стороны», «Синодик или Молитва Кирилла Иерусалимского в переводе и редакции Нила Сорского», «Завещание».

«Дерзнул отчасти пересказать святыя писания духоносных слов» [292, с. 123]. «Хорошо потрудился он в монашеской жизни, стремясь к добродетели постом и молитвой, чистотой и смирением, воздержанием и трезвением, терпением, беззлобием, послушанием и любовью, а особенно внимательным отношением к божественным Писаниям, поучаясь день и ночь, как дерево плодоносное, посаженное при источнике вод» [292, с. 36].

Демонстрируя «прецедентный дискурс» и мастерски владея методом «риторической экзегезы», «евлогической (хвалебной) риторики», Н. Сорский «не истолковывает вероисповедный текст, а догматизирует его. Но этот же догматизм легко переливается в критическое умонастроение, коль скоро реальность расходится с идеократией канона» [117, с. 37]. «Прецедентное сознание всегда дуалистично и не смешивает противоположности. Это вытекает из апофатической сущности риторической экзегезы» [117, с. 41].

Сам же писатель-исихаст сообщает, что он «не делатель никакого блага», но только «божественная Писанія глаголю приемлющимъ сѣя и хотящимъ спастися», «воздвигая совесть к лучшему и сохраняя от небрежения, от порочной жизни, от преданий обманых, от лености». Всего лишь «малое из многого собрал, как пес из крошек, падающих с трапезы словесной господ своих, блаженных отцов» [292, с. 82–83].

Рамки учения Н. Сорского заданы исихазмом (афонским и древнерусским) и мистической идеологией нестяжания, а по сути – византизмом на русской почве. Его исследователи акцентируют то свет, то мрачность этого восточно-западного влияния. К. Н. Леонтьев, автор книги «Византизм и славянство», утверждает, что нравственные устои славянства, выбравшего православную веру как «религию страха и спасения», показывают напряженность духовной жизни в период расцвета формы, и ставят под угрозу национальную самобытность в условиях «разрывов византизма» и унификации формы [203].

Что касается исихазма, течения мистического православия, возведенного в ранг официальной церковной доктрины в XV в. падения Византии, то он был достаточно полно рецептирован в Святой Руси как в точном значении паламизма, так и в широком понимании мистико-аскетического учения. Ссылаясь на И. Сирина, И. Лествичника, С. Богослова, Г. Синаита, «заволжский старец» пишет: «Да познаем хоть немного, каким окаянством объаты мы и какому безумию предаем себя, стремясь к преуспеянию в нем, приобретая тленные вещи, и ради них пускаясь в смятения и брани и производя опустошение наших душ» [292, с. 123].

С одной стороны, среди русских богословов исихазм пользовался особой популярностью ввиду интуитивного, по преимуществу, характера православной веры восточных славян. С другой стороны, ортодоксальное христианство на Руси всегда вело борьбу с мистическими тенденциями [115, с. 58]. При этом духовное православие было развито и в богородичном христианстве восточных славян: житийном жанре «Повести временных лет», киево-печерской идеологии, автохтонной русской агиографии. Данную линию «богословия власти» поддержал в полемике с Н. Сорским его «оппонент» Иосиф Волоцкий.

«*Вижу свет, которого мир не имеет*» [292, с. 119]. Исихазм предполагает духовное преображение с помощью «умной» молитвы, сосредоточенности ума и духа любви. Требуется от человека «самопонижения», волевых усилий, поскольку между покаянием и обожением лежит борьба со страстями и исихия. Кроме того, созерцание нетварного Фаворского света предполагает трансформацию перцептивной сферы и уменьшение в ней роли человеческого начала ввиду высвобождения возможностей для действия Божественной благодати. Такой опыт самопревосхождения является по сути нравственным подвигом и имеет своей целью серию соединений: апофатического очищения разума и катафатического боговидения; покаяния и смирения; аскезы и благодатного Фаворского света, поскольку сияние Божественной славы изливается только на чистую, свободную от земных помыслов душу.

«Поэтому мы, противостоя “закону греха”, изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа, и этот раздел умного закона именуем “трезвением”» [65, с. 42]. Об этом же пишет в Уставе скитской жизни, ссылаясь на И. Сирина, «великий старец»: «Зажигается внезапно в тебе радость, кипит из сердца непрестанно сладость некая и влечет человека всего из всего неощутимо на время и время. Нисходят на все тело некие блаженство и радость, так что язык плотский не может это высказать, пока все земное не сочтет пеплом и сором при памяти об этом. Тогда убежден таковой в тот час, что ничто иное есть Небесное царство, только – это. Любовь Божия сладостнее жизни» [292, с. 119].

Подобные суждения Н. Сорского и составляют суть мистического концепта православной духовности, который засвидетельствован и современными богословами: «Средоточием православной духовности является сердце,

внутри которого неотлучно должен действовать ум человека. Энергия души – ум – должна вернуться в сущность души – сердце – и, соединенные таким образом, эти силы при помощи благодати Божией обретают единение со Святой Троицей. Всякая духовность вне этой перспективы не православна, но лишь моралистична, лицемерна, абстрактна и рассудочна» [126, с. 37–38]. «Ум должен быть возвращен внутрь сердца, что и является делом православной духовности» [126, с. 122]. Для этого следует осознать ненормальность собственной природы, покаяться и смириться. Сердце рассматривается в православной антропологии как центр природный, противоположный и сверхприродный, а «страсти – это энергии души, которые повреждены и нуждаются в преображении» [126, с. 104].

«Подобает молчать мыслью и смотреть в глубину сердечную» [292, с. 111]. Враг «всякой внешности» Н. Сорский исповедовал идеал «внутреннего человека» и показал это в «Уставе скитской жизни» как заповеди борьбы подвижника со страстями с помощью «мысленного», «сердечного делания». Местом нравственного подвига, по мнению «заволжского старца», является сердце и мысль, а не тело. Целью – совершенствование души. Мистический аскетизм Н. Сорского направлен не на истощение плоти, а на моральное самопревосхождение: «Здоровые и юные да утомляют тело постом, старые же и немощные пусть дают себе немного покоя», поскольку слабое тело не в силах вынести бремя духовного подвига. Пост должен быть умеренным, чтобы тело не потеряло работоспособность, ведь следует жить плодами своих рук.

«Подобает стараться молчать мыслью и постоянно смотреть в глубину сердечную и говорить: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня”». И так говори прилежно, будь то стоя, или сидя, или и лежа, ум в сердце затворяя и дыхание сдерживая насколько возможно». Молись с желанием, терпением и ожиданием – не малодушествуй. «Устами беспрестанно долгое время говори молитву, твердо и терпеливо. Когда же утишится ум от помыслов, вновь сердцу внимай и твори молитву душевно, или умственно». «Зрительных же мечтаний и образных видений не принимай никаких, да не будешь прельщен». При усталости следует «час молиться, час читать, час петь, и так проводить день».

Монах методично повторяет евангельскую заповедь, согласно которой «Царство небесное силою берется». «Не требуются ведь кораблю весла, когда ветер натягивает паруса и переносит его через море страстей, а если он стоит, приходится с помощью весел или лодкой переправляться». В «Предании» Н. Сорский пишет: «я рассудил так: подобает им предания святых знать, хранить заповеди Божии и исполнять предания святых отцов, а не выставлять отговорки. Если же кто-то не решается на это, пусть перестанет докучать моему окаянству. Я отсылаю таковых безуспешными. За их самочиние я неповинен».

«Немощны мы и страстны и умом готовы поскользнуться». Осуждая греховность, Н. Сорский говорит об этапах развития страсти в душе человека и объясняет механизм ее действия. «Различна ведь борьба против нас

в мысленной брани с победами и поражениями, сказали отцы: прежде – прилог, затем – сочетание, потом сложение, затем пленение и потом страсть» [292, с. 103]. («Прежде прилогъ, таже с'четаніе, потом съложене, таже плененіе и потом страсть»).

«Прилог есть простой помысел или образ случившегося, внове в сердце вносимый и объявляющийся уму», от врага исходящее побуждение. «Сочетанием называют приятие помысла, врагом внушаемого, обдумывание какой-либо мысли, принесенной в ум. Сложение – услаждающее склонение души к явившемуся помыслу или образу. «Пленение же для нашего изящного устройства губительное. Страсть же сама потом к человеку приходит», перерастая в нрав, и страшно, если человек «сам печь страстей разжигает». «Это у всех подлежит или соразмерному покаянию, или будущей муке».

«Разумная же и искусная борьба состоит в том, чтобы отсекал начало пришедшего помысла, каковой называется прилогом, и беспрестанно молиться. Ибо все последующее разом отрезает». «Если не отсечет кто-то прилог лукавого помысла, то враг прилагает усилия, чтобы он страстно о том помышлял». Борьбу со страстями Н. Сорский называл главным подвигом монашеской жизни, требующим сохранения ума и сердца без дурных помыслов посредством Иисусовой молитвы.

Таковы условия исцеления человека с помощью молитвенной практики, способы удержания данной каждому «неизгладимой печати» образа Божьего и заданного как цель богоподобия. Таков «внутренний человек» в представлении и жизненном опыте Н. Сорского, мера смирения которого превосходит самые смелые ожидания каждого, берегущего свой духовный мир. В «Завещании» он просил: «Молю вас, бросьте тело мое на пустом месте, да съедят его звери и птицы, поскольку согрешило оно против Бога много и недостойно погребения» [292, с. 281].

«Помни окаянство природы своей». Философия русского исихаста содержит размышления о восьми грехах, отягощающих душу человека. Он называет «восемь помыслов, от которых рождаются другие страстные помыслы: чревообъядения, блудный, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия, гордости». Сегодня общеизвестный перечень грехов человеческих составляют: гордыня, чревоугодие, прелюбодеяние, сребролюбие, зависть, гнев, уныние. Богословы утверждают, что душа есть основа личностного бытия. Она не вечна (потому что у нее есть начало, как у всякого творения), но бессмертна (поскольку неотделима от человека ни при жизни, ни после смерти). Имеет троичную ипостасную природу: включает в себя ум как средоточие жизни; слово, порождаемое умом, и дух – «умную любовь человека». «Не тело содержит в себе душу, а душа содержит тело, с которым соединена» [126, с. 28]. Дух рассматривается как действие, энергия, дар, качество, и в этой связи он не принадлежит человеку: может «оживотворять» его душу, а может и покинуть ее, быть отнят. Дух не принадлежит человеку онтологически. Он пользуется плодами духа, но не владеет ими, поскольку дух не входит в человеческую

свободу. Чтобы ею обладать, надо приложить усилия, стяжать благодать. Способность к разделению существования и сущности образует характерный признак человеческого духа. Еще важнее понимать сердце как сущность души, а ум – как энергию души и центр духовности.

«Возможны три ступени духовного совершенствования: очищение сердца как делание, просвещение ума и обожение как созерцание». Эти три стадии действия благодати означают для человека, во-первых, необходимость очищения сердца от страстей в покаянии с помощью «делания». Во-вторых, важность просвещения ума посредством «умной молитвы» (созерцания). В-третьих, возможность спастись в обожении и обрести «неизреченные глаголы» веры, надежды и любви. Так, через очищение, просвещение и обожение, исцеляются душевные силы человека: его ум, желания и воля «освобождаются от тирании наслаждений во имя духовной радости».

В социальном плане это означает смягчение нравов, миролюбие, понимание, преодоление страха смерти, возрастание любви без агрессии и ревности, укрепление семьи, создание позитивных культурных ценностей. Пожалуй, только этим и разнятся взгляды приверженцев мистического православия пятьсот лет спустя.

«Обрести слезы и плакать». Как все исихасты, Н. Сорский рассуждает о слезах и плаче. Полагает, что непостижимость Бога не омрачает ум, а уравнивает его. Рассказ об этих вымоленных, выпрошенных слезах раскрывает хвалебную риторику монаха: «Какой язык изречет? Какой ум скажет? Какое слово выразит? Ибо страшно, воистину страшно и выше слова: вижу свет, которого мир не имеет. Внутри себя вижу Творца мира, и люблю, и небеса превосхожу. И знаю это достоверно и истинно. Где же тогда тело, не знаю». «Подобает сохранять себя от духа гнева и прочих помыслов», которые требуют отсечения и беспопечения. Нельзя отвлекаться на внешнее: «Начало чистоты души – безмолвие» [292, с. 189]. Ссылаясь на И. Сирина, старец запрещает многословие и предлагает следующую метафору: «О, какое зло – лицемерие и беседа для истинно пребывающих в безмолвии! Как суровость заморозка иссушает верхушки растений, так беседы человеческие, хотя и предельно малые и к добру ведущие, иссушают цветы добродетелей».

В «Посланиях ученикам» монах также советует: «Сохраняй себя от бесед, и слышания, и видения неподобающего, что возбуждает страсти и укрепляет нечистые помыслы». Призывая последователей к подвижнической жизни, укрепляет в них надежду. «От лености, любви к миру и небрежения нашего говорим, что это подобало древним святым, а нам это не требуется и невозможно. Но не так это, не так! Невозможно это для тех, кто своей волей вметает себя в страсти, не хочет истинно покаяться и постараться ради дела Божия и любит бесполезные попечения мира».

«Возлюби нищету и нестяжание». «Но ни в XIII, ни в XIV в. византийская аскеза не затронула в полной мере древнерусскую церковь. В ней все оставалось по-прежнему: она была снизу доверху охвачена симонией. В народе множились ереси, открыто порицалось духовенство» [115, с. 58]. Светскую власть «вполне устраивало ослабление авторитета церкви, ее

внутреннее саморазрушение». Именно в это время Н. Сорский выступает за духовное обновление церкви и «идет дальше своих афонских учителей: выступает против монастырского “стяжания”, рассматривая владение монастырями собственностью как нарушение Иисусовой заповеди об оставлении мира и всего, что в мире» [117, с. 36].

Нестяжательский исихазм Н. Сорского является не только новым словом в христианской культуре, но и неподражаемым делом нравственного оздоровления русского православия. С одной стороны, «нестяжание выше подаяний», – как рассуждает Н. Сорский, полагая, что «от праведных трудов нашего рукоделия и работы ежедневную пищу и прочее необходимое иметь. Можно принимать немного милостыни от христороубцев – необходимое, а не излишнее. При покупке или при продаже скорее самим иметь ущерб». «Нам сосуды золотые и серебряные не подобает иметь. Также и прочие украшения излишни».

С другой стороны, церковный деятель Иосиф Волоцкий обосновывает концепцию социального служения церкви, базированную на идее монастырского стяжания, согласно которой все богатства монастыря, его земли и села, признаются средствами для благотворительности. «Но Иосиф не только защищал общежитие, – и в этом предпочтении его вся сущность его богословской системы. В уме и сердце своем он носил теократическую идею неразделимости единого организма церкви и государства» [165, т. 1, с. 560]. С высоты этой идеи он не отрицал скитский путь личного спасения, но считал его несовершенным по сравнению с общежительным уставом монашеской жизни.

Монахи были втянуты в идеологическую борьбу, потому что отрицаемое ими монастырское землевладение было использовано Иваном Грозным в его планах секуляризации церковных земель, составлявших третью часть всех земель русского государства начала XVI в. Царь стал инициатором безуспешного выступления Н. Сорского в соборе 1503 г., который (усилиями И. Волоцкого) сохранил право монастырского землевладения.

Исследователи называют данный канонический богословский спор «столкновением двух правд»: правды монашеского священнобезмолвия (Н. Сорский) и монашеского же социального служения (И. Волоцкий). Победа осталась за последней, но неверно представлять защитником греческой веры Н. Сорского, а ее искажителем – И. Волоцкого, которому принадлежит творческая заслуга создания идеологемы «третьего Рима», определившей события истории восточных славян вплоть до XVIII в.

Важно и то, что у «заволжского старца» нашлись преданные ему ученики: Вассиан Патрикеев (князь Василий Косой), которого «уморили голодом» за ересь; игумен Артемий Троицкий и писатель Андрей Курбский, вынужденные скрываться в эмиграции; Максим Грек, прилежный переводчик христианской литературы, полжизни проведенный в заключении. По существу, движение нестяжательского исихазма было разгромлено. Иосифлянство стало официальной идеологией Русской православной церкви,

реформа середины XVI в. определила исторический выбор восточных славян в пользу неканонических гуманистических ценностей. Из двух обозначившихся тенденций духовной культуры – нестяжательства от Н. Сорского и стяжательства как развития автохтонных идеалов – московское самодержавие выбрало вторую.

Последователи И. Волоцкого разработали учение о превосходстве русского православия, о богоустановленности великокняжеской и царской власти, которое вошло в мировую историю под названием «Москва – третий Рим». Эта идеологема обосновала мировое значение не только русского государства, но и русского царства, доказала правомерность притязаний православной церкви на патриаршую форму правления, аналогичную римской и константинопольской.

В этом ореоле православного царства и «заснуло» учение Н. Сорского, в котором происходила подготовка к богословию и философии. Трагедия русской святости была в разрыве социальной ипостаси. «Обобщающие инстинкты национально-государственного опыта продолжали культивировать монашество народно-бытовое, земельное, хозяйственное. Через это закреплялся, замедлялся средневековый, теократический период в истории Русской церкви и русского народа вообще» [165, т. 1, с. 510].

Иосифляне воздвигали величественные храмы, но были равнодушны к богословскому творчеству. Их победа была замыканием византийской традиции: в московский охранительный синтез не вошли византийские предания, созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV в. «Стоглавый собор 1551 г. был задуман как реформационный, но осуществился как реакционный» [405, с. 19].

Философия исихазма Н. Сорского получила известность в условиях кризиса идентичности русского теократического государства и богословских споров по согласованию автохтонного канона с его византийской подосновой. Победу над духовным православием одержало обрядовое христианство. «Невозможно сближение официального церковного богословия и православного философского любомудрия. Каждое из них пошло своим путем: одно в направлении ортодоксального охранительства, другое – духовного универсализма и всеединства» [117, с. 131]. Но резонанс запрета идеалов праведности и святости, веротерпимости и бессребренничества, нарабатанных Н. Сорским, имел результатом духовную правду его последователей. «Пока существует мораль, существует и парадоксальное торжество нищих духом в нашем сознании» [270, с. 364].

Духовный последователь Н. Сорского Паисий Величковский, переводчик христианской аскетической литературы, канонизированный в 1988 г., ученик Киево-Могилянской академии, перевел вместе со своими учениками на славянский язык «Добротолюбие», пятитомную антологию православных аскетических текстов, составленную и изданную в 1782 г. на греческом языке Н. Святогорцем [86]. Благодаря П. Величковскому, в России в XIX в. возродилось старчество и нравственные идеалы Н. Сорского.

Максим Грек (Михаил Триволис), идеолог нестяжательства, переводчик христианской литературы, личность европейского и мирового масштаба, предвестник русского духовного возрождения, «всего в России прожил 38 лет. Из них 26 лет в заключении; первых 6 лет это заключение было строго тюремным» [165, т. 1, с. 585]. Литературное наследие М. Грека составляет несколько сот переводов и оригинальных сочинений, различных по жанрам: это слова («Слово воспоминательно об исправлении иноческого жития к неким честным старцем»), сказания, речи, диалоги, послания, повести («Повесть страшна и достопамятна о совершенном иноческом жительстве»), письма. Мыслитель разрабатывал проблемы онтологии, гносеологии, социально-исторического познания, философской антропологии и этики.

Однако за несогласие с автокефалией Русской православной церкви его осудили на Соборе 1525 г. и заточили в монастырь. Суть обвинений, предъявленных богослову, сводилась к искажению им Священного Писания и отрицательному отношению к восточной политике русского государства. На деле корректировка М. Греком славянских переводов Библии и книг Священного Предания обнаружила арианскую трактовку Иисуса Христа в контексте общехристианской ереси, осужденной Первым Вселенским (Никейским) Собором еще в 325 г. Но подобные интерпретации были традиционными для Руси и вели свое начало от Илариона Киевского. В труде «Исповедание православной веры» М. Грек осудил эти подходы и отметил: «Так следует и нам прилежно держаться данных нам самим Спасителем нашим, и святыми его учениками, и апостолами, и вселенскими соборами догматов и заветаний и отнюдь ничего к ним не прибавлять и не убавлять» [267, с. 465].

Духовно-нравственные воззрения М. Грека содержат идеи зависимости морали от естественных религий, равноценности морали житейскому противостоянию добра и зла, Божественной природы свободной воли человека. По данному учению, Бог творит только в силу своего совершенства, которое несовместимо со злом. Идеологический противник мыслителя, Иосиф Волоцкий, именно в коварстве Бога усматривает доказательство его силы в сотворении добра. «Перед нами, таким образом, два разных теологических подхода к обоснованию добра и зла, однако их объединяет то, что оба они были нацелены на признание свободы воли как неперемennого атрибута человеческой духовности» [113, с. 169].

Максим Грек сравнивал иосифлян с латинами, которые исповедуют внешний путь богопознания. Оставаясь церковным ортодоксом, мыслитель не отрицал значения науки и философии, что в сочетании с образованностью богослова предопределило авторитетность его учения как среди непосредственных учеников, так и среди отдаленных во времени адептов. К числу первых относят великого князя Василия III и царя Ивана Грозного; известных переводчиков церковной литературы Н. Курлятьева, М. Медоварцева, Д. Герасимова; а также А. Троицкого и А. Курбского, З. Отенского

и В. Патрикеева. «Добро убо воистину достолюбно словес внешних ведение, но елико к навичению, яже праве глаголати и к наощрению разума и очищению, а не во обречение божественных догмат и в разсуждение» (Максим Грек).

В *богословском споре* стяжателей и нестяжателей, а также в борьбе с ересью жидовствующих прославился Иосиф Волоцкий, глава церковного и духовно-нравственного движения, близкий к «государю всея Руси»; вдохновитель философии «Москва – третий Рим». Последовательно развивая свое учение, мыслитель обосновал концепцию социального служения церкви, базированную на идее монастырского стяжания, согласно которой все богатства монастыря, его земли и села, признаются средствами для благотворительности. «Но Иосиф не только защищал общежитие, – и в этом предпочтении его вся сущность его богословской системы. В уме и сердце своем он носил теократическую идею неразделимости единого теократического организма церкви и государства» [165, т. 1, с. 560]. С высоты этой идеи он не отрицал пустынножительский идеал Н. Сорского о личном спасении, но считал этот идеал стоящим ниже по сравнению с общежительным уставом. «Аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание» [165, т. 1, с. 560].

Характерно, что внешний порядок и послушание, страх Божий, а не убеждение признавались И. Волоцким нравственно состоятельными, а милосердие к отступникам веры он считал недопустимым, «поскольку теперь новоявленные новгородские еретики сотворили много зла, которого ни высказать устами, ни описать словом, ни объять умом, такую хулу изрекли они на святую животворную Троицу, устрашились они ревности православных о благочестии» [267, с. 325]. «Ведь очевидно, что следует не только осуждать, но предавать жестоким казням, и не только еретиков и вероотступников: знающие про еретиков и вероотступников и не донесшие судьям, хоть и само правоверны окажутся, смертную казнь примут» [267, с. 335]. Только в самодержавной власти видел мыслитель источник социальной дисциплины и порядка, гарантию высоты морального идеала и благополучия нравов.

Церковная реформа середины XVI в. определила исторический выбор восточных славян в пользу неканонических гуманистических ценностей. Из двух обозначившихся тенденций духовной культуры – нестяжательства от Ф. Печерского, Н. Сорского, митрополитов-исихастов Киприана и Г. Цамблака и стяжательства в поддержку церковной собственности и развития идеалов Илариона Киевского, В. Мономаха, К. Смолятича – московское единое государство выбрало вторую.

Особый исследовательский интерес представляет анализ богословского спора стяжателей и нестяжателей, запечатленная в специальной литературе. Так, А. В. Карташев отмечает полное поражение, «засыпание» нестяжательства в новом ореоле православного царства, и в целом подчеркивает творческие заслуги И. Волоцкого.

В этом споре Г. В. Флоровский усматривает две правды: правду социального служения и хождения в народ И. Волоцкого и правду христианского подвига молчания. «Но при всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре. Он только то приемлет, что подходит под идеал благочиния и благолепия, но не самый пафос культурного творчества. Вот почему иосифляне совсем не редко воздвигали величественные и художественные храмы, и украшали их вдохновенным иконным письмом. Но к богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны. Деятельность иосифлян не благоприятствовала культурному подъему. Всегда “хождение в народ” ведет скорее к культурному равнодушию, по каким бы мотивам в народ не уходили. И замысел социальной справедливости легко может выродиться в идеал равновесия и уравнивания, против которого творческий пафос вообще покажется опасным беспокойством» [405, с. 19].

Поэтому победа иосифлян была перерывом и замыканием византийской традиции, а заволжское движение стало органическим продолжением ортодоксальной нравственности. «Нестяжание и есть именно этот путь из мира. Правда заволжского движения именно в этом уходе, – правда созерцания, правда умного делания. В миру остались действовать иосифляне» [405, с. 20–21]. В заволжском движении происходит аскетико-мистическая подготовка к богословию, просвещению и философии, но в этом просматривается трагедия духовного опыта русской святости. Она переживает разрыв своей социальной ипостаси и уходит в духовную изоляцию и нравственный подвиг индивидуального самоуглубления. Уделом нестяжательского исихазма, традиционно русского идеализма и религиозности, остается мистика, отрекшаяся от мира. Деятельность двух духовных центров Московской Руси – Оптиной пустыни и Сарова – подтверждает это.

Духовным итогом XVI в. явилась победа «бытового» назидательного морального идеала. В московский охранительный синтез не вошло лучшее и самое ценное из Византийских преданий: не вошла созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV в. Идеологический синтез был избирательным, тенденциозным, а Стоглавый собор 1551 г. был задуман как «реформационный», но осуществился как реакционный.

Последователи И. Волоцкого разработали учение о превосходстве русского православия, о богоустановленности великокняжеской и царской власти, которое вошло в мировую историю под названием «Москва – третий Рим». Эта идеологема обосновала мировое значение не только русского государства, но и русского царства, доказала правомерность притязаний православной церкви на патриаршую форму правления, аналогичную римской и константинопольской. Влияние доктрины И. Волоцкого на судьбы восточного славянства оказалось радикальным, потому что совпало с национальной идеей централизации власти. Его мысли оригинально развивали новгородский митрополит Зосима, псковский старец Филофей, митрополит Даниил, митрополит Макарий и сам Иван Грозный.

Кризис идентичности восточнославянской культурной традиции в условиях московской централизации и нарождающейся российской империи обнаружил эсхатологический характер названной теории. Ее апокалиптический минор в восточнославянском восприятии означал установку на большее усердие в соблюдении нравственных заповедей. «И уже недалеко и до полного перерыва самой греческой традиции, до забывания о и греческой старине, то есть об отеческом прошлом. Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным» [405, с.11–12].

Вместе с тем в XVI в. возникает историософия особой миссии русского народа, учение о «святой Руси» и всемирном значении России. Только патриарх Никон приближается к идеям западной теократии о том, что духовная власть выше светской, «вся же остальная церковная мысль решительно чужда этому взгляду». Следует уточнить, что идея преемственности царств восходит к ветхозаветной книге пророка Даниила, согласно которой с падением четвертого мирового царства, римского, на земле должен появиться антихрист, но, как было сказано русским старцем Филофеем, два Рима (Западный и Восточный) пали, а третий вступает в свои права. В «Посланиях старца Филофея великому князю Василию» эта стратегия представлена следующим образом: «Ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова-града, церковные двери внуки агарян секирами и оскордами рассекли. И вот теперь третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится» [267, с. 437].

В историософской концепции Филофея эсхатологические настроения сдерживаются Москвой как оплотом мирового христианства, а мессианская идея предполагает смену богоизбранного народа, как это предвещал еще в XI в. митрополит Иларион. В дальнейшем идеологи самодержавия рассуждали о новом Риме, а не о третьем, но в том подходе доминировали уже церковные настроения, а не государственные. К слову, в конце XIX в. эта идея будет представлена В. С. Соловьевым таким образом, что третий Рим (Русь) «лежит во прахе», четвертому же Риму не бывать. В *пасхалии Зосимы* впервые факт падения Восточной Римской империи и взятия Константинополя турками в 1453 г. был проинтерпретирован как передача власти Москве в годы ожидания конца света на исходе седьмого тысячелетия от сотворения мира.

Данная теория центрирует оформившуюся этическую доктрину русского православия, придает ей ортодоксально-мессианский характер, детерминирует воинствующее отношение к неканонической философии, утверждает приоритет вероисповедной нравственной практики над глубинными ценностями моральной веры. Иван IV Грозный, последователь И. Волоцкого и митрополита Макария, изложил в своей духовной системе церковно-монашеской этики. При этом церковь и государство являлись для него антиподами, и именно на их противопоставлении он выстроил теорию абсолютизма, заложив основы секулярной идеологии государства.

Далее митрополит Макарий, которого с полным правом можно назвать собирателем Русской церкви, усовершенствовал этическую доктрину московского самодержавия и славянской ортодоксии, нашел «все книги чтомья, которыя в русской земле обретаются» и создал сборники «Великих Четий-Миней» и «Книги степенной царского родословия». Макарий провел в целях церковной реформы Стоглавый собор 1551 г., на котором, среди прочего, были канонизированы все русские святые. Собор подверг пересмотру все стороны русской церковной жизни с целью установления ее соответствия роли мирового гегемона; дал ряд исправительных предписаний для высшего и низшего духовенства, монашествующих и мирян.

Спустя век, в ситуации раскола Русской церкви, пойдет речь об отмене решений этого эпохального Собора обрядовой старины в угоду греческой ортодоксии. Принимая за основу философию третьего Рима, старообрядцы продолжают патриотическую линию стяжателей содержательно-каноничным, но формально-неканоничным образом, санкционируя эсхатологическую философию в ее патриотической и императивно-дидактической модальностях.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XVII века.

Борис Годунов (1598–1605) был избран на царство народом. Заботился о его просвещении. Сын Федор был убит боярами, и Лжедмитрий вступил в Москву.

Василий Шуйский (1606–1610) – один из царей «смутного времени».

Михаил Федорович Романов (1613–1645), родоначальник дома Романовых, был всенародно избран на престол после того, как Минин и Пожарский освободили Русь от поляков. При совместном правлении со своим отцом Федором Романовым (Филаретом) заключил мир с поляками и шведами, усилил отношения с западной Европой.

1632 – учреждение Киево-Могилянской академии, которая в 1817 г. была преобразована в Киевскую духовную академию. Лекции читались на латинском языке, к настоящему времени сохранилось 172 профессорских курса по философии и 127 курсов по риторике.

Алексей Михайлович (1645–1676), известный под именем Тишайший, правил в эпоху подготовительную к реформам Петра, своего сына.

1649 – «Соборное Уложение» царя Алексея Михайловича.

1652 – избрание Никона патриархом Московским и всея Руси; начало церковного раскола.

1654 – присоединение Украины (гетман Богдан Хмельницкий) к России. В 1795 – присоединение Белоруссии к России.

1663 – Юрий Крижанич. «Политика»: Россия должна стать просвещенным государством и возглавить объединение славянского мира.

1664 – по приглашению царя Алексея Михайловича в Москву приезжает Симеон Полоцкий: а) занимается обучением царских детей, в том числе малолетнего Петра; б) составляет ученые стихотворные своды «Вертоград многоцветный», «Рифмологион» и др.

1666 – «греческий собор»: Великий раскол в РПЦ.

Федор Алексеевич (1676–1682) уничтожил местничество бояр. По Бахчисарайскому миру с турками окончательно удержал за Россией Малороссию и Запорожье.

1682 – 14 апреля в Пустозерске сожжен в срубе протопоп Аввакум Петров вместе со своими «соузниками» дьяконом Федором, иноком Епифанием и священником Лазарем.

Правительница Софья (1682–1689) – дочь Алексея Михайловича, ученица Симеона Полоцкого, сводная сестра Петра I.

1685 – открытие в Москве Славяно-греко-латинской академии. Ее первыми профессорами были греки Иоанникий и Софроний Лихуды, прибывшие из Италии, где они обучались в Падуанском университете.

Раскол, трагический богословский спор XVII в., произошел ввиду многих причин. «Теократическая идеология “единого вселенского православного царя всех христиан” толкала московских царей на пути сближения с греками и всеми другими православными. А доморощенная Москва не пускала своих царей на вселенское поприще. Отсюда и вышел старообрядческий раскол» [165, т. 2, с.168–169]. Его определили также внутренние процессы введения патриаршества в Русской церкви в 1589 г., последующее смутное время и присоединение Украины к России в 1654 г.

«За столетия разрозненного существования между московским и западнорусским православием сложилось немало различий в обрядах и исповедании. Однако формальное “превосходство” было на стороне западнорусской церкви: она всегда оставалась под юрисдикцией константинопольского патриарха. Это служило как бы гарантом ее вселенской значительности. Напротив, московская церковь, достигшая с падением Византии полной автономии, все более трансформировалась в поместное образование, пронизанное “новинами” и “уклонениями” от общеправославных традиций» [113, с. 238].

Реформа, предпринятая царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном (Никитой Миновым) в середине XVII в., ставила задачей унифицировать русский богослужебный обряд с греческим и выверить русские тексты Священного Писания и богослужебных книг по современным греческим образцам. Церковные преобразования седьмого патриарха Московского и всея Руси касались и основы обрядового действия – крестного знамения, которое заменялось с двуперстного на трехперстное. Кроме того, запрещались иконы в стиле западноевропейской живописи; наряду с восьмиконечным крестом признавался четырехконечный; вместо «Исус» необходимо было писать «Иисус» и т.д. В поддержку реформы активно строились монастыри, прирастало церковное имущество. «Я русский, сын русского, – говорил Никон, – но мои убеждения и моя вера греческие». Превознося священство выше царства, патриарх поначалу пользовался особым доверием царя: Алексей Михайлович называл его своим «вторым я» и надежным соправителем. Однако вскоре Никон впал в немилость, самовольно оставил кафедру, был заточен в монастырь, затем по жестокому суду лишен патриаршего сана, но посмертно был причислен к лику святых.

«Никон оглушил своей торопливостью и упрощением метода книжно-обрядовых исправлений». К тому же, его «справщики» воспроизвели все изменения, происшедшие в новогреческой церкви после крещения Руси, что повлекло за собой некритический отказ от древнерусских церковных установлений. Крайне решительно повел себя патриарх, едва сдерживаемый царем, и в борьбе с иконами франкского письма («брал икону за иконой в свои руки и резко бросал и разбивал ее о чугунный пол, а все осколки приказывал собирать, чтобы вскоре сжечь их»), и в борьбе с двуперстием.

«Между тем на Руси изначально существовало двуперстие, символизировавшее две природы Христа: божественную и человеческую. Оно пришло непосредственно из Византии и прочно срослось с представлением о «правой вере». Сами греки позднее отошли от этого обычая, приняв трехперстное крестное знамение» [114, с. 59]. Греков принудила изменить форму крестного знамения борьба с еретиками-антитринитариями, проповедовавшими человеческую природу Христа и на этом основании отрицавшими Страшный суд и второе пришествие. Стремление усилить Божественное начало Христа повлекло за собой тринитаризацию византийской ортодоксии. Примеру греков последовала западнорусская церковь, а после присоединения Украины к России стала очевидной необходимость унификации церковного обряда. Однако в православном учении знаково-символическое выражение догмата о двух естествах во Христе в сложении двух перстов для крестного знамения так же важно, как словесная формулировка догмата, и изменение обряда угрожало изменением веры и философии.

В народном протесте и сказалась «трогательная любовь к старине и наивное историческое невежество». Это был «чистый беспримесный голос идеалистических глубин народной души, старой святой Руси. В их буяте нет ни капли своеволия, тем более славолубия, все упование их возлагается на воздаяние в жизни будущей. Они борются потому, что верят в неодолимость церкви, которая даже и “до днесь непреклонна и недвижима”» [165, т. 2, с. 235–236]. Ведь истинная церковь незыблема, а исправление да искривление не к лицу хранительнице истины – «Москве как третьему Риму». В расколе столкнулись две философии: каноническая философия священства никониан и эсхатологическая философия старообрядцев.

Движение протеста, возглавленное протопопом Аввакумом (Иваном Нероновым), нашло поддержку в различных слоях русского общества: крестьянства, посадских низов, боярства (боярыня Морозова, Хованский, Милославский), стрельцов, у части черного и белого духовенства. В расколе проявилось активное отношение народа, который боялся обмирщения церкви, к своей вере. Ведь для старообрядчества решался «вопрос всей мировой истории» и потому тема Антихриста не была случайной в их богословском сознании. В результате раскола старообрядцы (представители Древлеправославной церкви) стали считать новообрядцев («никониан» Московской патриархии) еретиками, а новообрядная церковь, поддерживавшаяся триста лет силой государственной власти, прозвала староверов раскольниками.

Старообрядчество представляло собой оппозицию веры, эсхатологическую, и потому трагическую. Это было сопротивление не властям и не Никону, а нарождающемуся царству Антихриста. Русское православие слишком серьезно приняло путеводную звезду третьего и последнего Рима и свое избранничество, но не могло отказаться от цельной веры. «Оказались шутки плохи с “душой народа”. Генеральное принятие греческого авторитета и греческой мерки было столь же потрясающей и неожиданной операцией для русского самосознания, как и последующая Петровская реформа» [165, т. 2, с. 243–244].

Протопоп Аввакум, идеолог старообрядчества и автор множества истолковательных бесед, челобитных, полемических и поучительных посланий, а также знаменитого «Жития», был казнен через сожжение. Однако он не стал общепризнанным авторитетом в богословско-догматических вопросах русского старообрядчества, и связано это с тем, что он был поповцем, взгляды которых считались неприемлемыми для беспоповцев; а также с тем, что не создал систематического богословского сочинения. В философии Аввакума доминируют преимущественно негативные константы ввиду его склонности к отрицательной рефлексии и по причине выбора в качестве главного мыслительного сюжета темы страдания, проблемы многогрешного человеческого бытия. Для него защита «старой веры» была не просто религиозной задачей; он ставил вопрос шире, имея в виду вообще «отеческие предания» и русскость, с которой связывал бытие самого православия.

Противники реформы были преданы анафеме и подверглись жестоким репрессиям. Часть из них бежали в глухие места Севера, Поволжья, Сибири, на юг России. Произошло множество самосожжений, бунтов (Соловецкий, стрелецкий), восстаний (К. Булавина, Е. Пугачева) и крестьянская война под предводительством С. Разина, что дает основания для рассмотрения сути раскола как народно-демократического движения, облеченного в религиозную форму. Поражение народных выступлений привело к усилению религиозного фанатизма защитников «старой веры».

Характерные для раннего старообрядчества отрицание мира и государства, в котором царствует Антихрист; «мирских занятий» (еда, питье) вплоть до полного аскетизма; а также надежда на близкий «конец света» сменились рассуждениями о том, что истинное духовенство давно истреблено. В конце XVII в. старообрядчество распалось на два направления: поповщину и беспоповщину. Первые признавали необходимость священников при совершении богослужений и обрядов; допускали таинство священства и церковную иерархию. Вторые настаивали на исчерпании духовных возможностей священства.

«Спасаются теперь уже не благодатию, и даже не верою, а скорее упованием и плачем. Слезы вменяются вместо причастия. Здесь новая антиномия раскола. Когда благодать взята, все зависит от человека, от подвига или воздержания. Эсхатологический испуг, апокалиптическая мнительность, вдруг оборачиваются своего рода гуманизмом, самоуверенностью, практическим пелагианством. И самый обряд получает в это исключительное время оставленности особую важность. Ведь только быт

и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит, и тайны оскудевают», – отметил Г. В. Флоровский [405, с. 70]. Он оценил раскол как очередной разрыв с византийской традицией и призвал вернуться к патрологическому наследию, поскольку «грекофильство Никона не было возвращением к отеческим основам, не было даже и возрождением византинизма. Главная острота Никоновой «реформы» была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть» [405, с. 64–65].

Постановление Собора 1666 г. было вполне корректным, хоть и запоздалым. В нем говорилось: «Если кто не послушает нас, мы таких накажем духовно, а если и духовное наказание наше начнут презирать, мы к таким приложим и телесное озлобление» [165, т. 2, с. 246]. Несмотря на отсутствие в данном постановлении осуждения старых книг и обрядов, оно все же последовало на Соборе 1667 г., когда «посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, соборно осудили и отменили ее. Вот так отвергнута была главная веха русской обрядовой старины, т.е. Стоглавый собор. Это была в своем роде искусно для греков разыгранная церемония постановки на колени всего периода русской автокефалии от 1449 до 1667 г., столь неприятной для греков» [165, т. 2, с. 250–251]. Лояльные к царю русские епископы постановления «греческого» Собора подписали, и это была «горькая расплата за покой невежества». Старообрядчество превратилось в народное движение, и началась отдельная история русского раскола, длящаяся и поныне.

Эта веха отечественной истории показала предельное духовно-нравственное напряжение народа в защите исконных моральных идеалов. Однако выводы исследователей о сути Раскола были и остаются противоречивыми: от квалификации его как движения необразованного люда, не покорившегося иерархам, до признания патриотического характера народного сопротивления. Так, В. С. Соловьев настаивает на протестантской сущности русского раскола. В. В. Розанов видит в нем доведенное до логического завершения мрачное византийское православие. В новейших исследованиях А. Ф. Замалеев утверждает, что раскол обнаружил конфронтацию византийско-русской духовности и новоевропейского рационализма, искажил традиционные моральные идеалы восточнославянского сообщества, удалил его от святоотеческого наследия как «своего другого». Византийская подоснова православной моральной духовности обрела в ходе кризиса идентичности, в московском периоде развития самобытный облик и ригористическое самовыражение нравственного абсолютизма христианской ортодоксии.

«И только Петр I окончательно рассекает гордые узел двоевластия, завязанный Волоцким игуменом» [117, с. 47], автором «богословия власти» и «идеала богообразной монархии». Вызов Петра I русскому монашеству не остался без ответа: появились «добротолубие» П. Величковского, учения Ф. Затворника и оптинских старцев, духовный ренессанс начала XX в., богословие «отцов-исихастов как отцов-пастырей».

Негативные моральные системы и поливалентность русской христианской философии. С XIV в. русскому православию угрожают внутрицерковные негативные моральные системы, или ереси, передающие неканонический потенциал духовного опыта народа. В первое столетие после монголо-татарского нашествия в особом духовно-покаянном настроении а) сказывается здоровая реакция нации на унижительный разгром; б) формируются моральные оценки произошедших событий. Ригористический пафос философии схизмы, а также философии свободомыслия и гуманизма московского периода развития основательно изучен в специальных исследованиях.

«Русская душа поражена не только первородным грехом, отравлена не только “природным дионисизмом”. Еще более обременена она своими историческими грехами. Действительный источник русской болезни – в неверности и непостоянстве народной любви. Слишком часто заболела она мистическим непостоянством. Слишком привыкли русские люди празднично томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры. Душа двойится и змеится в своих привязанностях» [405, с. 501–502].

Поливалентность русской христианской философии объясняется радикализмом восточнославянской ментальности, этой «трагедией вольного греха и ослепшей свободы», богоборчества и богоотступничества. «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Все меньше в ней непосредственной целостности» [405, с. 500]. В то же время «русская идея как осуществление всех идей» показывает восприимчивость, в том числе и некритическую, различных культурных программ. Они уникальным образом осваиваются в отечественной философии на началах взаимодополнительности.

Антиномии «русской души» исследованы в творчестве Н. А. Бердяева как сущностные для «свергосударственного и сверхнационального народа», который не приучен к законам, но жаждет нравственной правды и упивается абсолютной христоцентричной моралью. Крайности «ангельской святости и зверской низости» свойственны «женственному» русскому духу. «Русская мораль проникнута дуализмом, унаследованным от нашей своеобразной народной религиозности. Недостаток характера чувствуется в этом вечном желании укрыться в складках одежды Богородицы, прибегнуть к заступничеству святых. Божественное начало не раскрывается изнутри, в самой русской воле, русском жизненном порыве. Переживания своей слабости и своего окаянства и представляются религиозными переживаниями по преимуществу» [24, с. 77].

Отзывчивая языческая славянская душа выбрала именно моральную веру и моральную философию, в которой есть избыток духовного, есть богочеловеческое и соборное начало, нравственно-онтологическая сотериология, взывающая к сути личности и образу ее жизни как таковому. Это

предопределило богатство отечественного духовного наследия, моральные идеалы патриотизма и служения, милосердия и сострадания, долготерпения и толерантности – культуру «длинных фраз и духовно серьезных настроений».

Толерантностью зачастую называют благоразумие человеческого бытия и меру его цивилизованности. Нередко толерантным называют белорусский характер, а радикальным – русский и украинский. Сообщают, что «для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся в среднем и относительном. Ангельская святость и зверская низость – вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам» [24, с. 25–27].

Возможно, в этом сказываются абсолютизм и ригористическая семантика русского православия и его моральной доктрины, в которой все срединное объявлено дьявольским. Возможно, в радикализме выражаются сила и самодостаточность русской культуры, которая «может быть лишь выходом за границы культуры» [24, с. 29]. Однако необоснованным было бы и отказывать русской духовной культуре в толерантном развитии. Языческая толерантность выступала гарантом приемлемости многообразия различных ценностей. Веротерпимостью отмечен и исторический путь от Руси к России.

Симбиоз радикализма и толерантности раскрывает глубинную психологию русского народа, показывает протестные настроения, но и доброжелательность сдержанность, открытость и сострадание, взаимопонимание и примирение. Означает нравственные качества: доброту и совесть, самокритичность и неамбициозность, способность к диалогу и разумному компромиссу. Имеет отношение к религиозным настроениям веротерпимости и свободомыслия. Следует отметить, что периодически переживаемый отечественной культурой кризис идентичности во многом обусловлен вариативностью толерантности – диапазоном приемлемости и качеством согласования различных эталонов духовного опыта.

Нередко толерантное мироуяснение делает возможными некритические заимствования и суррогатную духовность, пассивность и незнание собственного наследия. Недаром этимология слова содержит и признак снижения иммунитета. В логическом плане толерантность выступает как проблема (дилемма) с конструктивным и деструктивным содержанием. В моральном отношении – как особенность жизненной позиции, компромиссной до индифферентности. В религиозном смысле – как веротерпимость, доходящая до аморфности. В идеологическом аспекте – как угроза национальной безопасности ввиду экспансии нетрадиционной духовности.

При этом положительные характеристики толерантности убедительно перевешивают ее возможные издержки и во многом зависят от семантической интерпретации. Традиционализм, не связанный с национализмом, подчеркивает достоинство самосохранения в испытаниях истории и гордость за богатство духовного наследия. Консерватизм, зачастую воспринимаемый как мракобесие и обскурация, может быть рассмотрен в плане стабилизации

общества. В контексте парадигмы ненасилия это означает поиск справедливого мироустройства и ответственного бытия, достижение целей в рамках дозволенного, самозащиту без агрессии. В связи с институтом свободы совести – гарантии самостоятельности мировоззренческого выбора и невмешательства в религиозное либо атеистическое самоопределение граждан. Однако противоречивая «русская душа» несет в себе и радикализм.

Философия схизмы и ересь стригольников, которые возникли в Новгородско-Псковской земле в середине XIV в., были противоиерархическим движением и захватили в Новгороде верхи клира, переместившись в Москву и оказавшись под покровительством царя. Это было обусловлено тем, что реализация идеи «собирания Руси» московскими князьями оказалась невозможной как без поддержки духовенства, так и без контроля над провоцируемыми им нестроениями. Категорически отрицая сложившийся институт церкви, стригольники напоминали об идеалах апостольской морали, в которой каждый мог быть учителем веры, независимо от принадлежности к духовному сословию. Еретики критиковали симонию, а значит, безблагодатность и «духопродавство» иерархов, по сути отрицая священство.

Несмотря на то, что тексты стригольников не сохранились, и даже этимология названия этого движения достоверно неизвестна, о сути их воззрений сообщают история церкви и полемические сочинения. Такие, как московский памятник времен И. Калиты «Книга, нарицаемая Власфимия, рекше хула на еретики, главы различныя от евангелия и от канонов святых отец, в нихже обличения Богу ненавистных злочестивых духопродажных ересей». Показательно, что не вполне ясен источник вдохновения автора данной книги: это либо внутрицерковные, либо сектантские разногласия. Однако известно, что предтечами стригольников были еретики-богомилы из Византии и из балканских славянских стран. В народно-апокрифическом творчестве, в так называемой «Книге Голубиной», излагается дуалистическая догматика богомилов о сотворении мира как светлым, так и темным богом. Причем в сотворении человека наибольшая роль отводится Сатанайлу, потому что в душе человека остается лишь светлая точка от Бога.

Из полемической литературы известно, что стригольники советовали исповедоваться матери сырой земле, запрещали отпевать мертвых. «В таком же порядке пассивного укрывательства от церковных таинств они надеялись реализовать свою доктрину: по возможности избегать крещения, говения и браковенчания в церкви, или делать это по тайному богомильскому преданию наружно и обманно, почитая такой обман вынужденным гонением со стороны церкви» [165, т. 1, с. 601]. Церковные иерархи и светские власти казнили лидеров движения в 1375 г., но ересь оказалась на редкость живучей и давала о себе знать и полвека спустя.

Первым тайным сообществом, проникшим в русскую духовную культуру, являются павликиане-богомилы, соблюдающие свое тайное предание вплоть до XVII и XVIII в., когда они почти открыто превратились в секты хлыстов и скопцов. Вторым по времени тайным обществом уже не

восточного, а западного происхождения, надо признать жидовствующих. Известно, что в конце XV в. новгородцы пригласили на кормление по сговору с «польской короной» православного киевского князя Александра Михайловича Олельковича. С ним приехали Схария (о нем И. Волоцкий писал в «Просветителе»: «Сей бяше диаволов сосуд и изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологии»), Моисей Хануш, Иосиф Шмойло Скарабей. Они и создали в Московской Руси тайное, хорошо законспирированное общество.

«Жидовствующие» признавали богодухновенность только Ветхого Завета, отрицали на этом основании Троицу (Христос еще не родился). Кроме того, они считали неприемлемыми иконы и церковные реликвии; призывали к веротерпимости и свободе религиозных мнений. Такое мировоззрение одни специалисты называют последовательным антиринитаризмом, популярным во времена европейской Реформации в среде западнорусских богословов; а другие именуют псевдогносисом, псевдонаукой и псевдомагией. Кстати, литература жидовствующих была главным образом астрологическая.

Зачастую ересь жидовствующих отождествляют с *новгородско-московской ересью* как реформационно-гуманистическим движением, отрицавшим духовную монополию церкви во имя равенства народов и вер. Лидеры движения в Москве – дьяки Федор и Иван Курицыны (богословы широкой европейской образованности), писец И. Черный – пользовались покровительством Ивана III и митрополита Зосимы. Однако с жидовствующими боролся новгородский архиепископ Геннадий, инициатор (вместе с толмачом Д. Герасимовым) предприятия по переводу Библии и полному собранию библейских книг. Против ереси выступал и И. Волоцкий, терпеливо собирая разносторонний материал о лжеучении и настраивая против него государя. Распространение еретического движения было настолько широким и угрожающим для духовных судеб восточных славян, что в 90-х годах XV в. церковь и великокняжеская власть пошли на компромисс. Церковь полностью признала авторитет светской власти; в свою очередь Иван III отказался от поддержки еретиков. Собор 1504 г. учинил расправу над лидерами движения, заточив их в монастыри или принудив покинуть страну.

По мысли Л. Н. Гумилева, еретические движения конца XV в. пришлось на начало акматической фазы русского этногенеза, и потому их распространение было не таким широким. Но власть проявила себя в подавлении инакомыслия, потому что «идеалом стал не человек, выполняющий долг, а человек, занявший первое место и получивший власть над соперниками и обстоятельствами» [75, с. 197]. Вместе с тем во времена акматической фазы этногенеза многие стремились к идеалу знания. Для русских пассионариев, стяжателей и нестяжателей в особенности, вопросы веры и свободы совести составляли наилучшее приложение сил.

Особое место в философии схизмы и православных «нестроениях» XVI в. занимает *протестантская ересь* Матвея Башкина и Феодосия Косого. Они утверждали, что Христос не Бог, поскольку Бог один, а иерархия состоит из лжеучителей. Церковь, в свою очередь, является простым собранием верующих; иконы подобны идолам; покаяние равноценно самообману и т.д. Ересь снискала себе на Руси немалое количество сторонников, однако частое уподобление Ф. Косого харизматическим личностям неправомерно: «Мухаммед явился создателем новой мировой религии, которая была связана с фазой пассионарного подъема целого суперэтноса – мусульманского мира. Лютер, напротив, был деятелем фазы спада пассионарного напряжения – фазы надлома» [75, с. 210–211]. В открытом противостоянии Ф. Косому много лет находился игумен Кирилло-Белозерского монастыря, нестяжатель А. Троицкий, который эмигрировал в Литву и нашел себе единомышленников в борьбе с протестантизмом среди «православных белорусского края».

Антиномизм моральной философии московского периода развития проявился также в *опричнине* 1565–1572 гг., созданной Иваном Грозным. «В опричнине мы в чистом виде сталкиваемся с тем, что характерно для каждой антисистемы: добро и зло меняются местами. Антисистемный характер мироощущения опричников выразился не только в их поведении, но даже в названии. Старинное русское слово *опричь*, то есть *кроме*, дало современникам повод называть соратников Грозного *кромешниками*, а слово это имело вполне определенный натурфилософский смысл. Кромешники – это люди, одержимые ненавистью к миру, слуги метафизического абсолютного зла» [75, с. 214].

Всеобщее недовольство делами веры и повседневностью нашло выражение в поддержке самозванца, и первой жертвой европейского противостояния Реформации и Контрреформации стала Россия: на престоле оказался Лжедмитрий. Схватка за власть между представителями разных субэтносов севера и юга страны, находившихся в акматической фазе этногенеза, вызвала первую *русскую Смуту*. «В России же все европейцы были чужими, равно как и русские в Европе. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, какие последствия вызвала попытка посадить на московский престол польского короля» [75, с. 229]. Национальные спасители пришли с северо-восточной окраины Руси, из Нижнего Новгорода: ими оказались «безымянные пассионарии», князь Дмитрий Пожарский, профессиональный военный, участвовавший во всех войнах Смутного времени, и купец Козьма Минин.

В первой четверти XVII в. генофонд русского суперэтноса начал восстанавливаться после смут конца XVI – начала XVII в., и повторилась ситуация начала акматической фазы первой четверти XVI в. «Период времени от смерти Ивана III в 1505 г. до начала царствования Михаила Романова в 1613 г. представляет собой первый максимум пассионарности в акматической фазе, причем в первой половине этого периода пассионарность возрастала, а затем начала убывать. Новый подъем обозначился

лишь в 20-х годах XVII в. и, естественно, был похож на такой же подъем пассионарности акматической фазы начала XVI в.» [75, с. 235]. Смута была следствием пассионарной депрессии после «перегрева» середины XVI в., естественным было и стремление народа избавиться от антисистемы, которая проникла с Запада в царствование И. Грозного.

Таким образом, конституирование русской философии в московском периоде развития отечественной культуры происходит в контексте богословских споров. Русская христианская философия раскрывается как вид богопознания, проявляется ее внутрикано́нический антиномизм, а также взаимодействие рецептивного и автохтонного содержания. Характерными при этом являются противоречия богословской философии, обусловленные афоно-византийским и западноевропейским влияниями, а также акматической фазой развития русского этноса. В споре стяжателей (И. Волоцкий) и нестяжателей (Н. Сорский) сталкиваются философия социального служения и философия исихазма. Победу одерживают иосифляне, а идеология московской централизации воплощается в философии «Москвы как третьего Рима». Эта идея вдохновила в ситуации раскола в РПЦ (XVII в.) старообрядцев (Аввакум), носителей эсхатологической философии, в их безуспешной борьбе с никонианами (Никон), сторонниками церемониальной реформы и богословской философии. Одновременно с данными процессами развивается философия схизмы и философия свободомыслия, представленная в текстах приверженцев ересей стригольников, жидовствующих, русских протестантов; в сопротивлении народных войн, опричнине и смуте. Гуманистическая философия обеспечивает критический подрыв одного из устоев ортодоксальной духовности. Затем гуманисты интерпретируют традиционное вероучение и предъявляют ригористические требования к пастве. Прослеживается рецептивный характер названных ересей, но еще более характерно их пассионарно-этническое своеобразие в условиях кризиса идентичности и понижения уровня толерантности при одновременной активизации идеалов русской христианской философии. Речь идет о долготерпении и нестяжании, патриотизме и служении, соборности и обожении, святости и несуетности, милосердии и сострадании, справедливости и свободе.

Богословско-философская мысль отечественной агиографии

Не осквернавшими си душа своя и съзищем
Богарыданиемь, слъзами, пощением и бѣдением,
да тако обрящем милость от него.
Феодосий Печерский

Агиография как житийная литература (жития святых) выступает предметом осмысления в русской *патристической философии* (святоотеческая традиция) и представляет собой попытку постижения феномена святой Руси, которая достигла апогея своего развития в XV в. Основной метод данной философии, как

и метод древнерусской литературы, – мистический реализм. В количественном отношении русская агиография масштабна: картотека академика Н. К. Никольского насчитывает 5 508 названий оригинальных древнерусских житий [194, с. 35].

Хронотоп житийной литературы задан *идеей Бога*, которая обуславливает вертикальные, а не горизонтальные отношения между земными явлениями и их трансцендентными прототипами. Эти функциональные отношения остаются стабильными и неизменными, придают тотально нравственный, онтологичный характер средневековому мировоззрению. В этой «модели мира нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотнесены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения. Поэтому время и пространство имеют сакральный характер; неотъемлемый признак права – его моральная добротность; труд мыслится либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; не менее ясно связано с нравственностью и обладание богатством – оно может таить погибель, но может стать источником добрых дел» [78, с. 296–297].

Идеал святости показывает канонический максимум русской христианской философии московского периода ее конституирования и находит воплощение в житийной литературе с ее вековой темой уподобления Спасителю. Данный образ появляется в духовно-нравственном опыте христиан во времена его земного служения и искупительной жертвы, и поначалу смешивается с образами ангелов, мучеников, праведников, образцовых слуг. Далее в средневековой культуре с ее бинарными оппозициями идеал святости становится парадоксальным, поскольку действует тенденция к перевертыванию верха и низа, небесного и земного. «Поклонение святому могло принимать такие гротескные формы, когда верующие, озабоченные тем, чтобы обеспечить себя на будущее чудотворными останками праведника, решают умертвить его. Святость выступает как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости» [78, с. 23]. Агиография богата и примерами расправ святых над обидчиками.

Характерно, что в *философии русской святости* доминирует феномен *юродства*, в то время как греческая церковь насчитывает всего шесть юродивых. Конечно, не все русские юродивые достигают уровня святости, но сам подвиг их нарочитого безумия показывает своеобразное религиозное вдохновение, презрение к суетному миру, поиск высшей правды. Известны мужество и экспрессивность национального юродства, обличающего несправедливость государственной власти; известен и трепет русских царей, в особенности Ивана IV, перед моральным величием юродства.

Идеал святости с необходимостью предполагает аскетизм, первоначальный образ которого задан земной жизнью Христа. Затем в Европе появляются нищенствующие монашеские ордены, братства самобичевателей (флагеллантов), догмат целибата. Реформация выдвигает идеал мирского аскетизма с его внутренней религиозностью, не исключаящей деловую активность человека.

Что касается восточнославянской святости, то ей не достает аскетизма по причине конструктивного, а не деструктивного, как в других христианских конфессиях, характера данного идеала. В. В. Зеньковский утверждает, что «русский аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению к плоти. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира. Не случайно праздник Пасхи, этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужебной жизни русской церкви. Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания» [121, т. 1, с. 42–43], и именно это видение небесной правды и красоты вдохновляет к аскетизму. Его крайние формы, проявившиеся в русском расколе как самосожжению, объясняются не отречением от мира, а навязчивой идеей о конце света и пришествии Антихриста.

На недостаток аскетизма в русской святости, на ее отождествление с постом, с трудом и подвижничеством, обращает внимание Г. В. Флоровский. «Изъян и слабость древнерусского духовного развития состоит в недостаточности аскетического накала, в чрезмерной душевности, поэтичности, стихийности. Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположность византийской “сухости” и славянской “мягкости”. Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения. В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается прежде всего трагедия русского духа» [405, с. 3–4].

На недостаток мистицизма в русской святости указывают Г. П. Федотов и другие исследователи. «Мистика, как в смысле созерцательности, так и особых методов “умной” молитвы, не является характерной для русской святости. Быть может, она менее свойственна ей, чем святости греческой или католической. Но нельзя забывать, что величайшее столетие русской святости (XV) проходит под знаком мистической жизни, и что у истоков ее стоит преподобный Сергий. Вместе с тем иссякание этого потока означало вообще обмеление святости. Однако это мистическое направление оказалось у нас весьма прикровенно – настолько, что, если бы нашелся критик, пожелавший начисто отрицать существование русской мистической школы, его трудно было бы опровергнуть: настолько тонки, почти неуловимы следы ее» [393, с. 235].

Недостаток мистицизма в русской святости может быть поименован и как духовная трезвость. Она «решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни воображению: она одинаково чуждается как религиозной мечтательности, так и впадения в “прелесть” через власть воображения. Любопытно отметить, что русские святые, не боявшиеся самых тяжелых подвигов, никогда не знали тех форм духовной жизни, которые на Западе привели к стигматам, к необычным видениям, к мистическим

культам (“сердца Иисусова”), к подражанию Христу. Все это русским святым и подвижникам решительно чуждо» [121, т. 1, с. 45–46]. Обладая этой трезвостью, русские святые и подвижники избегают крайностей в соотношении духовного и материального начал бытия. Точнее, перевес материального воспринимается как огрубление духовного, и этим, в частности, объясняется отказ от скульптуры в архитектуре православного храма и предпочтение живописи; противление инструментальной музыке и развитие церковного пения. «Духовный такт» всегда предполагает эстетический момент, меру «мистического реализма».

Образ человека в русской христианской философии уподобляется сосуду, наполняемому внешними по отношению к его сущности качествами, что показывает отсутствие представлений об индивидуальности. Средневековье имело ясную идею человека, предстоящего перед Богом и обладающего метафизически неуничтожимым ядром – душой, но с трудом осваивалось с представлением о суверенности личности. Установка на всеобщность, типичность, на универсалии, противоречила формированию представлений об индивидуальности как носителя моральных ценностей. *Идея соборного спасения*, воспринятая восточными славянами от Византии, получила в традиционной духовности превалирующее развитие.

«Жития святых» содержат повествования о мучениках и аскетах, церковных и государственных деятелях, канонизированных христианской традицией. Агиографию называют своеобразной церковной книгой памяти, в которой мартирологи (списки христианских мучеников) дополняются биографиями святых, преданиями, фольклорными жанрами, апокрифическими писаниями, а каждый день года оказывается под покровительством определенного блаженного. При этом подчеркиваются спасительные преимущества страдания вплоть до самопожертвования.

Русская агиография первоначально основывается на *византийском каноне* описания житий, но впоследствии в ней вырабатывается самобытный стиль письма. Возникает агиографическая литература в первые века распространения христианства и в основании своем имеет античные исторические жизнеописания, эллинистический роман, панегирик. В VIII–XI вв. в Византии разрабатывается *каноническая структура жития* и основные принципы вербального изображения святого, происходит своеобразное разделение житий по типам героев и по характеру их подвигов. К примеру, жизнеописание святого обычно начинается с указания на его происхождение от благочестивых родителей, показывается уединенное детство, отказ от брака, удаление в пустыню, «чистая жизнь» и дело по основанию монастыря, затем чудеса во время жизни и после смерти. Однако неспособность средневекового человека увидеть мир и общество развивающимися, отсутствие представлений об индивидуальности (да и запрет на ее отображение) приводят к тому, что в житиях святых обычно не показывается путь человека к святости. Совершенный образ святого, обладающего всеми христианскими добродетелями, оказывается отрешенным от случайного и преходящего.

Кроме биографических материалов жития святых включают в себя молитвы и поучения. В дальнейшем составители житий объединяют их в специальные сборники: *минеи* (месячные чтения, славянские четьи); *прологи*, или *синаксарии* (краткие жития святых); *патерики* (жития отцов церкви). Данный жанр занимает почетное место в иерархии жанров христианской литературы, следуя за Священным Писанием и Священным Преданием. Но по большому счету, «жанровые указания в рукописях отличаются необыкновенной сложностью и запутанностью». Упоминаются азбуковник, алфавит, беседа, бытие, воспоминания, главы, двоесловие, деяние, диалог, епистолия, житие, житие и жизнь, завет, избрание, изборник, исповедание, исповедь, история, летовник, летопись, летописец, моление, обличение, описание, ответ, память, повесть, позорище, показание, послание, похвала, прение, притча, размышление, речи, речь, сказание, слово, спор, творение, толкование, хождение, чтение. «Точное перечисление всех названий жанров дало бы цифру примерно в пределах сотни» [205, с. 57]. Заметна декларативность названных жанров, их эмоционально-превентивные указания, не обманывающие ожиданий: «повесть преславна», «повесть полезна», «повесть слезная», «сказание дивное», «послание умильное».

В русской агиографии *средневековый символизм* получает наибольшее развитие, как и на Западе. Начиная же с конца XIV в. *восточнославянское витийство* с его нечетким синтаксисом, тавтологиями, неологизмами, ритмической организацией речи трансформируется в более экспрессивный стиль с элементами абстрагирования, свойственными богословской мысли. При этом авторы житий свидетельствуют о своей бессилии выразить словами всю святость святого, пишут о собственном невежестве, неумении, неучености, молятся о ниспослании им дара слова, сравнивают себя с неговорящим младенцем, со слепым стрелком, признают свою речь «неудобренной», «неустроенной», «неухыщенной».

Синкретическое единство житийной литературы с *искусством* (живописью, музыкой, архитектурой) также составляет одну из ее существенных особенностей. Исследователи отмечают, что сюжеты изобразительного искусства были по преимуществу литературными, а изображения – говорящими: надписи органически входили в композицию, становились элементом орнаментального украшения иконы. Вероятно, художнику важно было превратить пространство изображения во время рассказа, преодолеть неподвижность посредством создания иллюзии движения. Поэтому русские миниатюры читаются снизу вверх, а живописец видит все события панорамно, как в условиях церемониального парада истории.

Именно для русской ментальности характерно восприятие христианства в его красоте, но в границах иконописного канона, требующего неподвижности священных фигур, обратной перспективы, золотого фона изображаемого, физиогномических характеристик, доказывающих аскезу персонажа. В эпоху так называемого «великого молчания», «невегласия», «спящего религиозного логоса» русской культуры именно *иконопись* на Руси олицетворяет самобытную мысль, являет собой «умозрение в красках».

Переводная агиографическая литература является важным источником для создания оригинальных древнерусских житий. Из византийских сборников наиболее известна книга Симеона Метафраста, придавшего описываемым людям черты идеальных святых. На Руси компиляторы переводной литературы также составляют героико-подвижнические и мученические жития. Одним из самых популярных *переводных житий* на Руси становится «Житие Ирины», получившей это имя после принятия православия, многое претерпевшей от царей и прозванной святой за те чудеса и знамения, которые творились и исцеляли многих после ее смерти.

Первые месячные чтения составляются на Руси с XII в., но наиболее известны «Великие Четьи-Минеи» середины XVI в. митрополита Макария и «Минеи Четьи» конца XVII в. Д. Ростовского. В XX в., с 1978 г. Московской Патриархией издается многотомный сборник «Минеи», содержащий жизнеописания святых в порядке празднования их памяти, а также изложение церковных служб, посвященных каждому из них.

Патерики в православной церковной литературе представляют собой сборники жизнеописаний отцов-монахов, составленные для прославления того или иного монастыря. Появляются патерики в Византии в IV в., и особую популярность сразу приобретают патерики Египетский, Синайский («Луг духовный») и Римский. Из русских патериков наиболее известны Киево-Печерский и Соловецкий. Присущая этим рассказам сюжетность повествования привлекает внимание читателей, и эти тексты включаются в состав «Прологов».

Первые *оригинальные русские жития* возникают в XI в. Это жития Ольги, Владимира, Бориса и Глеба, «Житие Феодосия Печерского», рассказы о святых и мучениках в составе «Повести временных лет».

«Сказание о Борисе и Глебе», составленное в середине XI – начале XII в., в основе имеет исторический факт убийства Святополком своих младших братьев Бориса и Глеба в 1015 г. «Сказание» не следует традиционной композиционной схеме житий, описывающих всю жизнь подвижника: излагается лишь эпизод злодейского убийства. Святополк «окаянный», братоубийца, «второй Каин», несет наказание не только из-за расправы с братьями, но и из-за посягательства на санкционированный церковью общественный порядок. Борис и Глеб, идеальные христианские мученики, добровольно принимают венец, и каждый из них являет собой «земного ангела и небесного человека». По ходу повествования автор излагает благочестивые размышления, молитвы, плачи, которые раскрывают драматические переживания героев, окруженных ореолом святости. Описание посмертных чудес и похвала, которой заканчивается «Сказание», особенно ярко демонстрируют высокий нравственный облик героев, их обожение. В итоге идеологическая злободневность этого жития делает его популярным в древнерусской книжности, оно доходит до наших времен в ста семидесяти списках.

«Чтение о житии Бориса и Глеба» создается в 80-е годы XI в. как более краткое и пригодное для богослужебных целей, соответствующее требованиям церковного канона изложение «Сказания». Мученическая смерть братьев показывается в нем как торжество православной морали и ее ключевых ценностей покаяния, терпения, кротости и смирения; осуждение гордыни, ведущей к междоусобной вражде.

«Житие Феодосия Печерского», написанное монахом Киево-Печерского монастыря Нестором под влиянием греческого канона, раскрывает типично русскую гуманизацию нравственного идеала святости. «Житие» имеет характерную трехчастную композиционную структуру: вступление, повествование о деяниях героя и заключение. Нестор придает отдельным эпизодам повести законченный характер, он объединяет их личностью главного героя и авторской позицией. Согласно византийским традициям подобного жанра, Нестор в этом тексте последовательно использует символические тропы. Он называет Феодосия «свечником», «светом», «зарей», «пастухом», «пастырем словесного стада». Тем не менее «Житие» отличается от византийских повестей своим *патриотическим* звучанием, повествованием о политической и духовно-нравственной монастырской жизни XI в. Киевской Руси. Преподобный Феодосий остался в истории русского подвижничества как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности, вытекающей из юродства и смирения. По сути, Нестор «передал в русский агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры» [393, с. 58].

В древнерусской литературе начала XIII в. наиболее известно «Житие Александра Невского», написанное вскоре после смерти князя. Произведение не укладывается в каноны житийной литературы, поскольку создает идеальный образ правителя и защитника своего отечества от внешних врагов. Основу «Жития» составляют две повести о битве на Неве и Чудском озере. Причем подвиги Александра, мужественного и благочестивого князя, вдохновляются верой «к святым мученикам Борису и Глебу», а победа приносит всемирную славу: «Благословил Бог дни великого князя Александра Ярославича, ибо любил он иереев и монахов, митрополита же почитал, как самого творца. Было тогда насилие великое от поганых язычников: сгоняли они христиан, приказывая ходить с ними в походы. Великий же князь Александр пошел к царю, чтобы отмолить людей от беды» [422, с. 70]. В традициях агиографического жанра автор соотносит описание личности и качеств князя с образами героев ветхозаветной истории: лицом он красив как Иосиф, силен подобно Самсону, мудр по-Соломоновски, храбр как римский царь Веспасиан.

Восхвалению Александра, защитника православия, посвящен в «Житии» рассказ о приходе на Русь папских послов. Князь отвергает их предложение принять католичество, и в этом автор текста видит торжество русской национальной политики. Завершающее «Житие» сказание о смерти Александра, об его отравлении в Орде, содержит описание посмертного чуда в традициях агиографической литературы. Подобно божьему человеку, он протягивает руку из гроба и берет «прощальную грамоту» у митрополита. «Житие

Александра Невского» является нормативным для воссоздания последующих княжеских жизнеописаний, а его имя пользуется широкой популярностью на Руси. Согласно преданию, Невский в качестве святого покровителя оказал помощь Д. Донскому в победе над монголо-татарами, И. Грозному – при осаде Казани, а Петр I сделал А. Невского покровителем Петербурга.

В конце XIV – начале XV в. в русской агиографии (символической философии духовности) происходит возрождение и развитие *риторически-панегирического*, или экспрессивно-эмоционального, стиля. Это связано с подъемом национального самосознания, формированием идеологии централизованного государства, укреплением авторитета великокняжеской власти, качественно новым уровнем отечественной духовности, эволюцией жанров древнерусской литературы в связи со вторым южнославянским влиянием. К тому же, реформа в области книжности, проведенная в Сербии и Болгарии в XIV в., касается принципов перевода на славянский язык греческих текстов и форм правописания. Жития святых превращаются в торжественные панегирики из «плетения словес». Этот новый стиль литературного письма переносят на Русь митрополит Киприан, Г. Цамблак, П. Логофет и русские книжники, бывавшие на Афоне и в Константинополе.

Изменяется композиционная структура житий: после небольшого риторического вступления следует краткая биографическая часть, но самостоятельное значение приобретают плач по умершему святому и похвала, которой отводится центральное место. Данная эволюция жанра позволяет отображать динамику внутреннего мира героя, пусть даже и в ограниченных рамках витийства. Первым произведением, выполненным в подобном стиле, становится *«Житие Петра митрополита»*, написанное Киприаном с целью утверждения главенствующей роли церковной власти.

На противоположной идее прославления великого князя московского Д. Донского как святого, украшенного всеми христианскими добродетелями, основывается *«Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя Руськаго»*, созданное вскоре после смерти князя в конце XIV в. *«Слово о житии»* содержит биографию князя, плач Евдокии и похвалы, а также обобщенное описание Куликовской битвы в воинской повести. Похвала князю воссоздает нравственный идеал святого, превосходящего своими добродетелями библейских патриархов и пророков. Риторическим вопросом *«Кому уподоблю?»* автор подчеркивает ореол святости князя и слабость человеческого слова для его восхваления всею Русской землей, а не только Киевом.

Большой вклад в развитие древнерусской агиографической литературы конца XIV – начала XV в. вносит Епифаний Премудрый, тридцать один год проведенный в Троице-Сергиевом монастыре, друживший с художником Ф. Греком и открывший стиль «плетения словес», который воспринимается как своеобразная поэтическая речь при отсутствии стихосложения. *«Явление, на которое следует обратить основное внимание в стиле “плетение словес”*, состоит в том, что обычно обращающее на себя внимание в этом стиле повторение однокоренных слов, или одних и тех же слов, или слов

с ассонансами отнюдь не является простой стилистической игрой, бессодержательным орнаментом. Повторяются и сочетаются не случайные слова, а слова ключевые для данного текста, основные по смыслу» [205, с. 118]. Например, повторяются слова с корнем *слав*: *слава, славиться, благословлять, прославлять*. При этом тавтологические сочетания разного характера, типичные для «плетения словес», лишь усиливают значение художественных образов и привлекают внимание читателей. Таковы словосочетания *вид видение, дерзновением дерзну, начальное начальство, оружник вооружен*, раскрывающие сверхсмысл духовного контекста агиографии.

Создавая свои словеса, Е. Премудрый использует библейские тексты, литературу Киевской Руси, а также патерики, Палею и Хронограф, сочинения Черноризца Храбра. Перу Епифания принадлежат два произведения – «Житие Стефана Пермского» и «Житие Сергия Радонежского». В первом писатель прославляет миссионерскую деятельность русского монаха, обратившего язычников коми-пермяцкой земли в христианство. Уничижая себя и возвеличивая подвиг героя, Епифаний «плетет словеса», нарушая каноны жанра новой композиционной структурой, в которой нет описаний прижизненных и посмертных чудес, но есть риторическое вступление и три плача: пермских людей, пермской церкви и инока. Писатель сообщает о Стефане Пермском, что тот «хорошо потрудился в монашеской жизни. Читал святые книги и черпал оттуда всякую добродетель, плоды спасения приумножая» [422, с. 80]. «Житие Сергия Радонежского», также написанное с исторической точностью и лирической теплотой, но менее риторичное, было сокращено сербом П. Логофетом по заказу Москвы и Новгорода. Данные риторические переработки житийной литературы в соответствии с церковным каноном достоверно отражают борьбу идей в духовной традиции и агиографии.

Русская агиография пополняется в XV в. переведенными в Болгарии и Сербии с греческого языка житиями Г. Синаита, Ф. Тырновского, И. Рыльского, И. Меглинского и др. Сербский «Цароставник», или «Родослов», становится образцом для создания родословных московских и тверских князей. Получают развитие сборники «Пролог», «Четьи-Минеи», «Измарагд», содержащие, наряду с переводными произведениями, сочинения автохтонной учительской литературы. Однако моральную и символическую философию московского периода ее развития прочно обобщают литературные памятники централизованного русского государства конца XV – XVI в.: «Великие Четьи-Минеи», «Книга степенная царского родословия» и «Домострой».

Работа по собиранию и стилистической обработке «святых книг, которые в Русской земле обретаются», была проведена под руководством митрополита Макария в царствование Ивана IV Грозного. Первая редакция сборника «Великие Четьи-Минеи» заняла двенадцать лет, и в результате Церковные соборы 1547 и 1549 гг. канонизировали сорок местно чтимых святых, а в последнюю редакцию книги в 1552 г. было внесено шестьдесят новых житий. Поэтому сборник является своеобразной энциклопедией

русской церковной литературы XVI в.: материал ее двенадцати фолиантов располагается по дням каждого месяца и включает не только произведения русской и переводной агиографии, но и поучительные тексты из южнославянских сборников.

«Книга степенная царского родословия», созданная в 1563 г. по инициативе Макария царским духовником Андреем-Афанасием, была призвана показать ореол святости московских государей и обосновать их права на ведущую роль в европейской политике. Вся история русского государства излагается в книге в форме агиобиографий правителей по степеням родства. Период правления каждого князя называется гранью в истории, а все родословие разделяется на семнадцать степеней и граней, предваряемых житием княгини Ольги. Русские «скипетродержатели» наделяются в Книге абсолютными нравственными качествами добродетельных христиан, идеально-мудрых правителей и отважных воинов. Текст излагается в стиле риторического панегирика «богорасленному древу» самодержавного рода «рюриковичей».

Упорядочению бытовой морали, правил нравственной жизни и семейного уклада обывателей служит сборник «Домострой», составление которого приписывают благовещенскому попу Сильвестру. Почти триста шестьдесят лет спустя русский философ Г. Г. Шпет, рассуждавший над причинами «невегласия» и молчания русской философии вплоть до XIX в., саркастично напишет о данных книгах как об оформивших и охранивших восточнославянское невежество. «Факт завершавшегося образования государства идеологически запечатлелся принятием идеи третьего Рима как официального мировоззрения уже ответственных руководителей царства. Венчание Ивана на царство и победа иосифлян на Стоглавом соборе ставили точки над “i” государственной и церковной политики царя Ивана и митрополита Макария. Нужна ли была для всего этого наука и философия? Нужно было то, что и было: Четьи-Минеи и Степенная книга митрополита Макария, с одной стороны, Домострой попа Сильвестра, с другой» [444, с. 23].

Эволюция жанра агиографии в отечественной духовности приводит в XVII в. к едва ли не полному его вырождению. Сказываются западно-русское, а через него просветительское новоевропейское влияния на православную ментальность, имевшие следствием процессы европеизации России и «обмирщения» церковного мировоззрения.

Особенно наглядно трансформации житийного жанра прослеживаются в «Повести о Юлиании Лазаревской» и «Сказании о явлении Унженского креста». Автор первого сочинения, сын дворянки Юлиании, описывает святость ее высоконравственной мирской жизни и служения людям. Повесть лишена обычного для агиографии вступления, плача и похвалы; но показано, что Юлиания происходит от «боголюбивых» и «нищелюбивых» родителей, что выросла во всяком «благоверии», «от младых ногтей Бога возлюби». В характере женщины, ведущей сложное хозяйство дворянского поместья, подчеркиваются христианские кротость, смирение, терпение, щедрость. Как подобает святым, она предается аскезе, хоть и не уходит в монастырь; ее

нетленное тело после благочестивой смерти творит чудеса. В целом в «Повести» бытовое повествование доминирует над линией житийного сюжета, заметен интерес к частной жизни, намечаются на фоне данного реалистического письма предпосылки возникновения жанра светской биографической повести.

«Сказание о явлении Унженского креста» излагает легенду создания креста для Михаилоархангельской церкви на реке Унже. В центре рассказа – сестры Марфа и Мария, разлученные ссорой их мужей и повстречавшиеся после смерти названных. Сестры видят один и тот же сон, в котором ангел передает Марфе золото, а Марии – серебро для трех старцев из Царьграда. Бытовые реалии «Повести» свидетельствуют о возможной на то время в агиографическом жанре подмене образа монаха-подвижника как главного героя на светское действующее лицо (впрочем, героини носят ветхозаветные имена) и о начале трансформирования агиобиографии в автобиографию, что и показывает знаменитое «Житие протопopa Аввакума», составленное им самим.

Сочинение имплицировано событиями раскола в Русской православной церкви и написано «буйным» протопопом Аввакумом, закончившим свою жизнь на костре. Наряду с идеологическими установками, данное произведение отражает и те внутрилитературные процессы, которые подготавливают принципиально иное качество новой русской литературы XVIII в. Писательский талант, своеобразие стиля и необычайная сила личности Аввакума раскрывают новый подход к житию как к *авто-биографии*. При этом исследователи отмечают прагматичность нравственных установок мыслителя, отсутствие в его текстах важных в социальном отношении заявлений, подобных тем, которые были сделаны М. Башкиным, Ф. Косым, а также Мюнцером и Кальвином.

Носитель *эсхатологической философии* старообрядчества, протопоп дает в «Житии» примеры из апостольской морали, философии свободомыслия, схизмы, гуманизма. Их сочетание формирует восприятие данного сочинения как экзальтированного, непоследовательного в логическом отношении и концептуально противоречивого текста. Осознавая свое духовное превосходство, автор сравнивает себя с апостолом Павлом, Иоанном Златоустом, дерзко спорит с самим Иисусом Христом. Некоторые свои послания он начинает словами: «Раб и посланник Иисус Христов», «Изволися духу святому и мне». «Житие» изобилует как описаниями случаев исцеления людей протопопом, так и повествованиями о наведении им порчи, смерти и несчастий на грешников.

Литературный язык «Жития» представляет собой разговорную русскую речь, украшенную цитатами на церковнославянском языке, с которыми контрастируют многочисленные вульгаризмы и бранные эпитеты. Словом, темпераментная натура автора раскрывается в этих писаниях со всеми своими противоречиями. К примеру, автобиография содержит простодушную исповедь: «А еще во мне такой нрав есть: как меня кто величает

и блажит, так я тово и люблю; а как меня кто обесчестил словом каким, так и любить его не захотел». Живописания фанатичного борца-демагога во многом определены его личной ненавистью к Никону, официальному реформатору, а также мечтой о власти после многих лет тяжелых испытаний.

Таким образом, богословско-философская мысль отечественной агиография представляет собой *философию символизма*, предметом которой выступает феномен святой Руси, методом – мистический реализм. Парадоксальность житийной литературы задана средневековым восприятием идей Бога и человека, отсутствием представлений об индивидуальности. Ключевые темы житий показывают глубинные интуиции отечественного духовно-нравственного опыта: идеи святости, аскетизма, «печалования», иконопочитания, юродства, «духовной трезвости», стяжания и нестяжания. Концептуально оформившаяся в «Великих Четьях-Минях» и «Книге степенной царского родословия» митрополита Макария в середине XVI в. житийная литература легла затем в основу теорий о «всечеловеческом» призвании России и исторической миссии русского народа-богоносца. Агиография разнообразна по жанрам (минеи, прологи, патерики) и стилям (риторически-панегирический, витийство, плетение словес). Эволюция от канонической формы первого отечественного жития («Сказания о Борисе и Глебе») к одному из последних – «Житию протопопа Аввакума» – отражает радикализм христианской философии московского периода ее развития.

2.4. Метаморфозы духовной философии в западнорусской культуре

Многими и различными обычаи Господь Бог
писма и науку нам, людем своим, дал и дава
от початку света даже и до сего дня.
Франциск Скорина

Московский период развития русской философии включает в себя отдельную двухсотлетнюю историю западнорусской церкви [230], или юго-западной митрополии [165], с 1458 по 1687 г. С государственным разделением Руси «в середине XV в. она отделилась от общерусской митрополии и создала свою особую – Киевскую митрополию. В ее границы вошли территории современных Украины и Беларуси. Эта митрополия, названная западнорусской, прошла исторический путь, отличный от пути Московской митрополии, границы которой в середине XV в. совпадали с границами Великороссии» [230, с. 5]. Для русской церкви в границах Литвы и Польши, все русское население которых и большая часть литовского была православной, наступили времена «не столь трагические, сколь тревожные и мучительные».

Православная церковь в Литовском государстве могла называться терпимой, но не господствующей, как в границах родного единоверного государства. Наряду с этим она должна была выдерживать непрерывную борьбу с «латинством». Известно, что князь Миндовг принял католичество

в 1251 г., и его духовными последователями стали век спустя Гедимин и Ольгерд. Утвердилось католичество в Великом Княжестве Литовском в конце XIV – начале XV в. Сила противостоящей православию католической веры поддерживалась властью папы и «двуличной» политикой государя, который присвоил себе патронатство над русскими, дискредитируя православие назначением на кафедры либо светских лиц, либо непопулярных владык. Вот что пишет о данном положении дел историк церкви, митрополит Макарий, бывший во второй половине XIX в. главой Литовской епархии.

«Но не своею древностию, не числом своих чад, не количеством костелов и епископских кафедр сильна была в Литве церковь латинская – во всем этом она уступала церкви православной, – а была она несравненно сильнее православной по другим условиям». Во главе латинской церкви в Литве стоял папа, а во главе православной – Цареградский патриарх, благословлявший русского митрополита на поставление. Главная сила католиков в Литве заключалась в государях, которые действовали двулично по отношению к православной церкви.

«С одной стороны, они ясно видели, что их великое княжество есть не столько литовское, сколько русское. Русские, православные, составляли в нем большинство населения; русская народность и язык имели преобладающее значение» [230, с. 22–24]. С другой стороны, литовские государи пытались дать своим русским подданным особого рода первосвятителя и совершенно отделить их от Московской митрополии. Это и было злоупотреблением правом «патронатства» по отношению к православной церкви.

Данные обстоятельства имели губительные последствия для западно-русской православной церкви, вели ее к «расслаблению и изнеможению». «До карикатурности уродливый способ замещения епископских кафедр стал для латино-польского правительства наилучшим путем принижения и ослабления православия. Во главе его ставились не мужественные борцы, а пешки, безличные и неспособные к жертвам. Так и была подготовлена уния» [165, т. 1, с. 668]. Важно и то, что появившееся в Литве в середине XVI в. протестантство устремилось против латинства и к союзу с православными, тем самым вызвав к жизни иезуитский орден борцов за латинскую церковь, которые в итоге вместе с протестантами одолели православных.

«Главная цель, к которой постоянно стремилась Римская церковь в своей борьбе с православием в Литве и Польше, была церковная уния. Но самая эта борьба велась не с одинаковым постоянством и напряжением. В продолжение первого почти полу столетия (1458–1503) борьба была довольно сильная: римское духовенство и литовско-польские государи употребляли разные средства, церковные и гражданские, для привлечения православных к Флорентийской унии (1439), были даже попытки к унии со стороны самих православных, окончившиеся неудачно. В следующее полу столетие (1503–1555) борьба настолько ослабела, что сделалась почти незаметной: православные “наслаждались относительным спокойствием”, и если принимались еще против них меры стеснения, то лишь изредка и не

повсеместно, а прямых попыток к унии ни со стороны православных, ни со стороны самих латинян вовсе не было. С половины XVI в. в течение тридцати лет (1555–1589) борьба быстро усилилась и достигла высшей степени напряжения: на православных “напали” сперва протестанты, потом иезуиты, и последние с небывалою прежде со стороны латинян настойчивостию возобновили попытки к унии. Наконец, в последнее семилетие (1589–1596) борьба постепенно приближалась к своему исходу: в среде самого православного духовенства нашлись немногие изменники, которые, действуя вместе с латинянами, несмотря на противодействие всех православных, успели принять и водворить в Литве церковную унию» [230, с. 26–27].

При этом деятели униатской церкви, обращаясь к прошлому, доказывали, что РПЦ постоянно стремилась к объединению с Римской. Однако, по утверждению митрополита Макария, поиски сближения с Римом не имели постоянного характера, предпринимались лишь в отдельные моменты и не пользовались единодушной поддержкой православного духовенства и общества, но, напротив, наталкивались в этой среде на сопротивление. Кроме того, та часть православных верующих, которая действительно искала сближения с Римом, делала это «ради приобретения тех прав и привилегий, которыми обладали в Речи Посполитой католические епископы».

Итак, до Унии 1596 г. с переменным успехом развивалась борьба православия с латинством. Краковский каноник Иван Сакран, изучивший нравы и идеалы православных Литвы и Польши, написал «Истолкователь заблуждений русской веры», где свидетельствует: «из всех народов, носящих имя христианское, но отделенных от Римской церкви, нет ни одного, который бы был так непоколебим в защищении своего схизматического заблуждения, как народ русский. По упорству в своей схизме русские не верят никакой предлагаемой им истине, не принимают никакого убеждения и всегда противоречат. Признают только самих себя истинными последователями апостолов и первобытной Церкви и все анафематствования против них из Рима считают вечным для себя благословением. Русские до того ненавидят веру латинян, что желали бы не только всячески вредить ей, но даже искоренить ее во всем мире» [230, с. 92].

О нравственном облике православных в Литовском государстве сохранилось немало негативных характеристик. Об этом пишут и могущественный покровитель западнорусской церкви князь Константин Острожский, и некто Михалон, литвин римской веры, в подготовленном для короля Сигизмунда Августа сочинении «О нравах татар, литовцев и московитян». Михалон упрекает и латинских священников в сибаритстве и распутстве, но о православном народе судит намного категоричнее: «Крестьяне, оставив поле, идут в шинки и пируют там дни и ночи, заставляя ученых медведей увеселять себя пляскою под волынку. Отсюда происходит то, что, потратив свое имущество, они доходят до голода, обращаются к воровству и разбою, так что в каждой литовской провинции в один месяц больше людей казнят смертию за эти преступления, нежели во всех землях татарских и московских в продолжение ста или двухсот лет» [230, с. 177].

Своеобразным средством от нравственной деградации православных верующих и способом их духовного спасения стали *братства*, которые способствовали распространению просвещения в русском народе, подготавливали ему учителей веры и благочестия, защитников от иноверия. Созданные в русле движения против полонизации и окатоличивания народа, братства входили в оппозицию к православной иерархии, но отображали именно те европейские процессы в духовной культуре, влияние которых впоследствии испытает древнерусское общество. Одновременно с братствами возникают в западнорусском крае и православные училища: Острожское, Львовское, Виленское.

Появляется духовная литература, набирают силу просветительские тенденции, в отечественной культуре формируется рецептированная в русле западноевропейского влияния *философия свободомыслия и гуманизма*. Ее основоположниками выступают Франциск Скорина (1490–1551) и Сымон Будный. Первый, достигнув высот европейской образованности, посвящает себя переводу, изданию и комментированию книг Священного Писания и в этой деятельности усматривает наиболее действенный способ приобщения своего народа к богатствам мировой культуры и просвещению. В Праге в 1517–1519 гг. первопечатник издает двадцать две книги Ветхого Завета, иллюстрированные авторскими гравюрами и в передовом полиграфическом исполнении, объединенные общим названием «Библия Руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению». К этому изданию, как и к каждому последующему, Ф. Скорина пишет предисловия и послесловия, по содержанию которых возможно составить представление об его философских и религиозных воззрениях.

Не считая Библию богодухновенной книгой и выступая против ее канонизации, просветитель оставляет за человеком право личностного восприятия Священного Писания. Мыслитель находит в нем как философские тезисы, так и нормы житейской мудрости; считает возможным включение в Библию критически переработанного научного материала. Взгляды Ф. Скорины отличаются веротерпимостью, в них уживаются христианские, гуманистические и философские представления. В этой связи этика называется наукой об общественно-полезной жизни, а служение Богу отождествляется со служением людям. Божественные заповеди сопоставляются в переводах с личностными ценностями, но всякий раз проводится мысль об учении святых отцов как о критерии духовности. Религиозная вера, по идее Ф. Скорины, является главной способностью человека, из которой следуют любовь и надежда. Однако переживания веры мыслитель ограничивает силой разума, самого эффективного способа богопознания.

Занимая патриотическую позицию, Ф. Скорина ратует за светскую, гуманную и монархическую власть, основанную на законе и принципе справедливости, которая, в свою очередь, невозможна без следования

божественному «золотому правилу морали». Вполне очевидные неканонические воззрения мыслителя содержат как рассуждения в русле *философии свободомыслия*, центрированной протестантскими установками, так и идеи *гуманистической философии*, близкой западноевропейскому просвещению.

Еще более неканонична *философия свободомыслия* Симона Будного (ок. 1530–1593), последовательного рационалиста, пришедшего в конце своей жизни к атеизму. Автор широкоизвестной книги «Катехизис, то ест наука стародавняя христианская от светого писма, для простых людей языка рускаго, в пытаниях и отказах собрана» и других произведений, С. Будный излагает реформационные по своей сути взгляды, которые отличаются антитринитаризмом и веротерпимостью в сочетании с негативным отношением к ортодоксии. Литературная деятельность мыслителя, и в особенности издание им Библии на польском языке, делает его популярным в общественных кругах. Двадцать шесть аргументов в пользу человеческой природы Христа, включенные в комментарий к Новому Завету, доказывают кальвинистские воззрения мыслителя и показывают развиваемую им *философию свободомыслия*. Тем не менее в западнорусском реформационном движении учение С. Будного вызывает неоднозначные оценки у христиан всех конфессий и представляет собой одну из конверсий традиционной духовности.

Западнорусское культурно-просветительное движение, начатое Ф. Скориной, продолжают во второй половине XVI в. московские эмигранты И. Федоров, А. Курбский, К. Острожский, старец Артемий. Эта тенденция *философии раннего просвещения* находит отражение в деятельности известных на Московской Руси образовательных заведений — Острожского училища, созданного в 1580 г. А. Курбским и К. Острожским, и Киево-Могилянской академии, основанной П. Могилой в Киеве.

Московский первопечатник Иван Федоров приобретает широкую известность после издания вместе с П. Мстиславцем в 1564 г. по поручению Ивана Грозного и митрополита Макария первой печатной книги на Руси — «Апостол». Затем, вынужденный эмигрировать в Литву, он расширяет свою духовную и издательскую деятельность и при поддержке К. Острожского публикует в 1581 г. славянскую «Острожскую Библию».

Однако лидером философии просвещения московских эмигрантов в Речи Посполитой выступает князь Андрей Михайлович Курбский, знаменитый своей перепиской с Иваном Грозным, отраженной в ряде сочинений. Последователь М. Грека, православный патриот, противник «латинства» и Реформации, он обращается за подтверждением своих взглядов к известной в России традиции неоплатонизма и становится автором первых на Руси историко-философских комментариев к патристической классике. Просветитель создает святоотеческую парадигму русского религиозного сознания и *патристическую философию* с идеалами богоподобия и святости, основанную на восприятии «живого» религиозного опыта учителей церкви. При этом А. Курбский осуждает принятое в православной ортодоксии отрицательное отношение к философии и нау-

кам, но и следует сформировавшейся еще в Древней Руси архаичной теории двойственной истины. «Всяк, искусився словесных и делательных, совершен есть. А всяк, совершенный во учениях словесных и в делах добрых, уже искусен» (Андрей Курбский).

Святоотеческая литература выступает источником творческого вдохновения и эмигрировавшего в Литву сторонника нестяжательского исихазма Артемия Троицкого. Хорошо знакомый с передовыми людьми своего времени, он является автором четырнадцати посланий И. Грозному, А. Курбскому, С. Будному и другим адресатам. Современную ему эпоху он называет «временем плача», а принципом социальной гармонии считает любовь. Нравственное совершенствование, по мнению Артемия, является единственным способом преодоления человеческой разобщенности. Так богословская философия эволюционирует в архетипе русской святости к своим наиболее высоким формам. А. Троицкий создает своеобразное учение о свободе воли, полагая, что прежде всего надо знать ее меру, данную Священным Писанием, потому что ограничить волю, источник добра и зла, человек не может. Божественные книги также должны постигаться истинным разумом. Старец рассуждает и о бесконечности познания, о трех началах в людях: плотском (человеческом), душевном (праведном) и духовном (преподобном).

Заметная роль в развитии отечественной духовной философии, но и в ослаблении православных начал «старожитной веры» принадлежит П. Скарге, организатору иезуитских коллегий. Он призывает к возвращению русского православия в единое и неразделимое христианское вероучение при сохранении своеобразия религиозного обряда и считает разное верие недопустимым. Иезуит называет причинами отступления восточной церкви от христианства превышение власти византийскими императорами, отделившимися от римской курии; усиление самодержавия на Руси; славянский, а не греческий язык богослужения. По идее мыслителя, просвещение и наука возможны либо на греческом, либо на латинском языках.

21 января 1596 г. папа римский Климент VIII объявляет о воссоединении восточной церкви с римской и утверждает в конституции: «Разрешаем все обряды и службы, если только эти обряды не противоречат истине и учению католической веры и не препятствуют общению с римской церковью» [165, т. 1, с. 821]. В октябре Уния официально утверждается церковным собором в Бресте, в память о котором в Риме выбивается специальная медаль. Так проявилась «субъективная несознательность народа». «Тайные делегаты тайной унии тайно от всех приняли не только Флорентийскую унию, но и Тридентскую веру, т.е. полную римо-католическую веру. Принципиально изменили своей вере, перешли догматически в латинство» [165, т. 1, с. 821], – отмечает А. В. Карташев.

«Уния в действительности была и оказалась расколом. Она расколола западнорусскую церковь, разъединила иерархию и народ. Это было прежде всего клерикальное движение, а потому противление народа рассматривали как каноническое своеволие и мятеж, как восстание непокорной паствы

против законной иерархической власти. Напротив, православные видели в этом непослушании исполнение своего христианского долга, долга верности и веры» [405, с. 38]. «Это был насильственный и самый горький плод тех горьких условий, среди которых протекала жизнь Западнорусской митрополии со времени отделения ее от Московской» [230, с. 372].

По утверждению А. В. Карташева, «уния исчезла в XIX в. в пределах России», поскольку в 1687 г. произошло воссоединение западнорусской церкви с Московским патриархатом, но остались как униаты, так и «особый национальный православный тип, упорно отстаивавший себя от полонизации». Сложился и обширный массив полемической литературы, в которой наметились две линии: мистико-аскетическая И. Вишенского и просветительская, рационалистическая – мыслителей-братчиков.

Иван Вишенский, православный просветитель, выражает народный взгляд на суть нравственной справедливости, ратуя за политическое и национальное возрождение восточного славянства. После обучения в Острожской академии, встреч с А. Троицким, чтения произведений М. Грека, затворничества в Афоне он осуждает Брестскую унию, объявляя виновными в ее принятии светских и духовных господ. «Именно в моральном разложении духовенства Вишенский видел свидетельство погибельного возвышения над людьми “дьявола-миродержца”» [113, с. 220]. «Не попы бо насъ спасуть, или владыки, или митрополиты, но веры наша таинство съ хранениемъ заповедей Божиих, тое насъ спасти маеть», – пишет И. Вишенский с Афона. Он рассуждает о способах очищения души для принятия веры, о патриотизме и славянском языке, первоначальном восточнославянском единстве, не нуждающемся в европейских влияниях.

После Брестского собора именно *братства* становятся центрами православного просвещения, очагами литературной полемики и богословской работы. Они организуют школы, открывают типографии, издают книги. Поначалу главными опорами православной самозащиты являются Вильно и Острог, затем выдвигается Львов, в начале XVII в. – Киев. Изменяется и социальная среда, на сочувствие и поддержку которой могли опираться православные апологеты. В эпоху А. Курбского и К. Острожского это было высокородное шляхетство, но уже в следующем поколении начинается массовое отпадение шляхетских фамилий в Унию, или в «латинство»: «есть известная психологическая правда в утверждениях первых униатов, что они “не меняли веры”. Им казалось, что они меняют только юрисдикцию, а веру латинскую и греческую они считали собственно эквивалентными» [405, с. 40]

Среди братских школ, повлиявших на формирование западнорусской философии просвещения, выделяется Львовская, созданная в 1586 г. Возникнув как школа греко-славянского типа, она вскоре сближается по своей программе с латино-польскими школами. В ней преподают братья Зизани – Стефан и Лаврентий, проповедники и борцы против католичества

и унии. С. Зизаний, автор «Катехизиса» и «Казанья святого Кирилла», напечатанных на западнорусском и польском языках, высказывает ряд полемических суждений, названных его противниками ересями. В частности, С. Зизаний настаивает, вопреки православной традиции, на том, что суд Божий действует не постоянно, а свершится сразу во второе пришествие Христа. Тем самым применительно к католичеству выходит, что предтеча судного дня (Антихрист) уже пришел и царствует в лице римского папы. Л. Зизаний, автор «Грамматики словенской», рассуждает в арианском, антитринитарном стиле схизматической философии, что впоследствии квалифицируется патриархом московским Филаретом как ересь.

В целом идеология братского движения своеобразно охраняет «старожитную веру» реабилитацией античности, тяготением к рациональным формам истолкования основоположений религиозной морали. В исследовательской литературе распространено мнение, согласно которому западнорусские мыслители «вывели Русь из средневековых тенет церковного догматизма и ортодоксии, возвысив ее до уровня общеевропейской цивилизации» [113, с. 235].

Одним из наиболее активных проводников идеологии братств является Петр Могила, убежденный западник, самый яркий церковный деятель XVII в. При нем западнорусская церковь выходит из растерянности и дезорганизации, в которых пребывала со времени унии. «Это была острая романизация Православия, латинская псевдоморфоза Православия. На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и самая религиозная психология. Латинизируется самая душа народа. Эта внутренняя интоксикация религиозным латинизмом, этот “крипто-романизм” был вряд ли не опаснее самой Унии» [405, с. 49].

Со времени преобразования П. Могилой в 1631 г. Братского училища в Киево-Могилянскую коллегию (Академию с 1701 г.) богословие включается в философию. В Киево-Могилянской академии возникает своеобразный феномен южнорусской учености, который не свободен от западных влияний, но в котором зреют творческие замыслы и вдохновения, воплотившиеся в воззрениях первого русского философа Г. Сковороды. Выпускниками Киево-Могилянской академии были и такие выдающиеся восточнославянские мыслители, как И. Гизель, С. Яворский, Ф. Прокопович, Г. Конисский и другие. Исследователями обнаружено более ста семидесяти курсов философии и ста двадцати курсов риторики, прочитанных на латинском языке в академии. Известно, что киевские профессора разрабатывали в основном проблемы этики и теории познания, опираясь на наследие Аристотеля и демонстрируя приверженность идеалам секуляризации.

Ярким свидетельством белорусского участия в развитии русской философии является творчество Симеона Полоцкого (1629–1680), оппонента, по настоянию царя Алексея Михайловича, «буйного» протопопа Аввакума.

Учитель братской школы, наставник царских детей, автор трактатов «Жезл правления», «Рифмологион» и других, он выступает против старо-обрядчества и в защиту западной образованности и просвещения. С. Полоцкий придает значение роли Священного Писания в нравственном формировании личности; развивает идею «книги-мира», восходящую к теологии Августина; учит о просвещенном монархе, персонифицированном в образе московского государя; ратует за открытие в Москве национальной академии, появившейся уже после его смерти. Весьма характерна поэтическая форма изложения С. Полоцким своих духовно-нравственных взглядов.

Истинна есть трегуба: ума, уст и дела,
сия же н врежденна бывает и цела.
Аще ум самой вещи уравнился право,
уста же уму точно словят, не лукаво.
Дела паки закону аще отвещают,
Истинна пред Господом Богом ся вменяют.
Симеон Полоцкий

Следует заметить, что в Киево-Печерской лавре одновременно с созданием в Киеве Православного братства возникает большое церковное издательство, сам факт существования которого подтверждает развитие отечественной духовности и философии. Переводятся «Метаморфозы» Овидия и басни Эзопа; издаются «Хроника польская, литовская, жмудская и всея Руси» Матея Стрийковского, «Путешествие в Землю Святую» Николая Радзивилла, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия и многие другие работы, создающие критический контекст для формирования русской философии. Сохраняется каноническая независимость православия, но утрачивается его внутренняя свобода и независимость.

Коллизии европейского и западнорусского просвещения на славянской почве закончились, с точки зрения Г. В. Флоровского, «не только пленом, но именно сдачею в плен. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно “школьное богословие”. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью. Кругозор Киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И, однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоza религиозного сознания, псевдоморфоza православной мысли» [405, с. 56].

Канун европеизации России, упразднение Петром I в 1721 г. патриаршества и введение Святейшего Синода означали коренную трансформацию отечественной культурной традиции и русской философии. Новизна Петровской реформы была *не в западничестве, но в секуляризации*, не в повороте, но в перевороте. В вероучении обозначился разрыв между богословской ученостью и церковным сознанием, поскольку «молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по латыни» [405, с. 101]. Этим

объяснима восточнославянская богословская афазия, агностицизм и обскурантизм. Теоретически возможными способами преодоления названных противоречий стали возврат к византизму, святоотеческому наследию, а также отказ от ассимиляции в западноевропейском культурном пространстве и напряженный поиск идентичности восточнославянского суперэтноса.

В целом Светлый век русской философии связан с возникновением и становлением отечественной богословско-философской мысли в условиях Древней (киевский период развития) и Московской Руси.

1. Архетипы духовного опыта отечественной культуры и философии определяются многоплановой *социокультурной идентичностью*. Этническая идентичность проявляется как *евразийская*, в которой отмечена интерференция восточнославянского и русского народов с их последующим национально-культурным самоопределением. Ментальная идентичность формируется в границах средневекового хронотопа и проявляется в метаморфозах *язычества* как симбиоз радикализма и толерантности («всемирной отзывчивости») русской души. Конфессиональная православная идентичность отечественной культуры дана как восточно-западная (*византийская*, болгаро-византийская, афоно-византийская) и неканоническая (оязыченное христианство, свободомыслие, схизмы). Событие крещения Руси в 988 г. привело к формированию духовного опыта христианского жизнеучения в отечественной культуре, которое опирается на этический канон Библии и этос русской моральной философии.

2. Генезис древнерусской философии в киевском периоде ее развития имеет социокультурную детерминацию, а первоначальный духовный опыт, рецептивный и автохтонный, формируется как канонический и неканонический. *Моральная философия* в духовном опыте Киевской Руси носила по преимуществу неканонический характер и была представлена в творчестве Ярослава Мудрого (развернул «книжное дело»), Луки Жидяты («Поучение»), Илариона Киевского («Слово о законе и благодати»), Иоанна Грешного («Изборник 1076 г.»), Владимира Мономаха («Поучение»), Климента Смолятича («Послание» и «Поучение»), Кирика Новгородца («Вопрошание»), Кирилла Туровского («Сказание», «Притча», «Повесть», «Слово»). В корпусе переводной софийской книжности большой популярностью пользовались флорилегии – сборники афоризмов и сентенций этического содержания («Диоптра», «Пчела», «Толковая Палея»).

3. *Гуманистическая философия любомудрия* в древнерусской книжности раскрывается как христианская. Программными летописными памятниками киевского периода развития русской философии выступают «Повесть временных лет» (Начальная летопись) и «Слово о полку Игореве»; московского периода – «Книга степенная царского родословия». Канон отечественного духовного опыта содержится в «Киево-Печерском патерике». Книжность олицетворяет собой отечественную философию в условиях

«спящего логоса» и накопления рациональных сил для умозрительного постижения духовной реальности. Древнерусская литература, которой без малого тысяча лет, относится к типу средневековых литератур и характеризуется религиозностью, панэтизмом, историзмом, патриотизмом, символизмом, а также рукописной и безымянной формой подачи материала, коллективным сочинительством.

4. Конституирование русской философии в московском периоде развития отечественной культуры происходит в контексте богословских споров. Русская *христианская философия* раскрывается как вид богопознания, проявляется ее внутриканоический антиномизм, а также взаимодействие рецептивного и автохтонного содержания. Характерными при этом являются противоречия богословской философии, обусловленные афонно-византийским и западноевропейским влияниями, а также акматической фазой развития русского этноса. В споре стяжателей (И. Волоцкий) и нестяжателей (Н. Сорский) сталкиваются *философия социального служения* и *философия исихазма*. Победу одерживают иосифляне, а идеология московской централизации воплощается в философии «Москвы как третьего Рима». Эта идея вдохновила в ситуации раскола в РПЦ (XVII в.) старообрядцев (Аввакум), носителей *эсхатологической философии*, в их безуспешной борьбе с никонианами (Никон), сторонниками церемониальной реформы и богословской философии. Одновременно с данными процессами развивается *философия схизмы* и *философия свободомыслия*, представленная в текстах приверженцев ересей стригольников, жидовствующих, русских протестантов; в сопротивлении народных войн, опричнине и смуте. *Гуманистическая философия* обеспечивает критический подрыв одного из устоев ортодоксальной духовности, переинтерпретацию традиционного вероучения и предъявление ригористических требований к пастве. Так формируются идеалы долготерпения и нестяжания, патриотизма и служения, соборности и святости, милосердия и сострадания, справедливости и свободы.

5. Богословско-философская мысль отечественной агиографии представляет собой *философию символизма*, предметом которой выступает феномен святой Руси, методом – мистический реализм. Парадоксальность житийной литературы задана средневековым хронотопом. Ключевые темы житий показывают глубинные интуиции отечественного духовного опыта: идеи святости, аскетизма, «печалования», иконопочитания, юродства, «духовной трезвости», стяжания и нестяжания. Концептуально оформившаяся в «Великих Четьях-Минеях» и «Книге степенной царского родословия» митрополита Макария в середине XVI в., житийная литература легла затем в основу теорий о «всечеловеческом» призвании России и исторической миссии русского народа-богоносца. Агиография разнообразна по жанрам (минеи, прологи, патерики) и стилям (риторически-панегирический, витийство, плетение словес). Эволюция от канонической

формы первого отечественного жития («Сказания о Борисе и Глебе») к одному из последних – «Житию протопопа Аввакума» – отражает радикализм христианской философии московского периода ее развития.

6. Метаморфозы духовной философии в западнорусской культуре в течение двухсотлетнего автономного развития *богословской философии* связаны с заимствованиями до Унии 1596 г. философии просвещения и идей европейской реформации. Будучи источником новоевропейской просвещенности, *философия свободомыслия и гуманизма* в изложении Ф. Скорины, С. Будного, а также П. Скарги эволюционирует после Унии в учениях лидеров братств (братья Зизании, П. Могила) и С. Полоцкого. Наряду с этим *патристическую философию* возрождают и совершенствуют в отечественной культуре А. Курбский, А. Троицкий, а впоследствии И. Вишенский и монашество. Тем самым просветительски-рационалистическая и реформационная тенденции развития русской философии в секулярном направлении уравниваются святоотеческой философией. Несомненна и культуротворческая миссия западнорусской (белорусской) духовности и философии, связанная с открытием для отечественной истории ее цивилизационной перспективы.

3. ЗОЛОТОЙ ВЕК РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: XVIII–XIX вв.

Золотой век – некое «предпрошедшее»,
плюсквамперфектум человеческого бытия.

Но золотой век сменяется серебряным,
и с этой безнадежностью трудно смириться.

Придумана мифологема
противоположной направленности,
в которой золотой век переместился
из плюсквамперфекта в футурум.

На этой мифологеме основаны все теории прогресса.
А. М. Панченко. Чтобы свеча не погасла

3.1. Философия русского Просвещения: основные направления профессионализации

«XVIII век в России есть век секуляризации и просвещения. В это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием, – с другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом» [121, т. 1, с. 62]. Развивается богословское просвещение: в 1685 г. в Москве основывается эллино-греческое училище, которое в 1700 г. преобразуется в славяно-латинскую академию, получившую в 1775 г. название славяно-греко-латинской академии.

Сначала через Белоруссию, Украину и Польшу, затем через Германию и Францию начинают проникать научная образованность и просвещение. Западнорусская ученость увенчалась созданием Киево-Могилянской академии (1631), а затем Петербургского (1724) и Московского (1756) университетов, которые вывели русскую мысль на путь самостоятельного развития.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XVIII века

Петр Великий (1689–1725) – император и самодержец России, ее преобразователь. Вел войну со Швецией до 1721 г., в 1703 г. заложил Петербург, завоевал Балтийское побережье. Произвел глубокие государственные реформы.

1701 – кончина патриарха Адриана; назначение местоблюстителем патриаршего престола Стефана Яворского.

1711 – «Ответ Софрония Лихуда»: опровержение философских взглядов Стефана Яворского.

1714 – церковное осуждение ереси Дмитрия Тверитинова.

1721 – Феофан Прокопович. «Духовный регламент».

1721 – указ Петра I об упразднении патриаршества и учреждении Святейшего правительствующего синода.

1724 – создание Петербургской академии наук. Первые академики – иностранные ученые: профессора математики Я. Герман, Х. Гольдбах, И. Бернулли, профессор физики Г. Бильфингер, профессор астрономии

Ж. Делиль, профессор ботаники И. Буксбаум, профессор медицины И. Дювернуа, профессор химии М. Бюргер, профессор греческих и римских древностей Г. Байер, профессор юриспруденции И. Бекенштейн, профессор элоквенции и церковной истории И. Коль, профессор логики и метафизики Х. Мартини, профессор нравоучительной философии Х. Гросс. 20 ноября 1725 г. первым президентом Академии назначается лейб-медик императорского двора Л. Блюментрост.

Екатерина I (1725–1727) – вторая жена Петра Великого, при которой делами правил А. Меншиков. Петр II (1727–1730), внук Петра Великого, отправил А. Меншикова в ссылку, но сам умер на 16-м году жизни.

1728 – профессор Славяно-греко-латинской академии Феофилакт Лопатинский издал «Камень веры» Стефана Яворского.

Анна Иоанновна (1730–1740), вдовствующая герцогиня Курляндская, была возведена на царство помимо прямых наследников престола: дочери Петра Великого Елизаветы и внука Петра. При ней правил немецкий выходец Бирон.

1733 – В. Н. Татищев. «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах».

Елизавета Петровна (1741–1761), дочь Петра Великого, во всем держалась его начинаний. При ней был основан Московский университет, первый русский театр. Вела войну со Швецией, присоединив к России в ее результате часть Финляндии. Отменила смертную казнь.

1748 – М. В. Ломоносов в письме к Л. Эйлеру формулирует закон сохранения материи и движения.

1751 – Г. Н. Теплов. «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут».

1755 – открытие Московского университета; на торжественном заседании ректором университетской гимназии Н. Н. Поповским произносится «Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете».

Петр III (1761–1762), внук Петра Великого, свергнут с престола супругой Екатериной, Ангальт-Цербстской принцессой и впоследствии «матерью отечества».

Екатерина II Великая (1762–1796) заботилась о просвещении народа. Укрепляя Россию, вела войны в Европе (полководцы Суворов, Румянцев). Присоединила к России Крым (Потемкин). При ее правлении произошел раздел Польши и присоединение ее части к России.

1764 – секуляризация монастырских земель.

1767 – «Наказ» Екатерины II.

1768 – С. Е. Десницкий. «Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи».

1768 – Я. П. Козельский. «Философические предложения».

1769 – на русском и латинском языках печатается магистерская диссертация Д. С. Аничкова «Рассуждение из натурального богословия о начале и происшествии натурального богочитания».

1784 – Ода Г. Р. Державина «Бог».

1788 – И. Н. Болтин. «Примечания на Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка». (Книга Николая-Габриэля Леклерка «Естественная, нравственная, гражданская и политическая история древней и новой России» вышла во Франции в 1783 г.).

1792 – А. Н. Радищев. Книга «О человеке, о его смертности и бессмертии» написана в Сибири, в Илимском остроге, где автор отбывал десятилетнюю ссылку за издание «Путешествия из Петербурга в Москву».

Павел I (1796–1801), сын Екатерины Великой, воспитанный графом Н. Паниным, вел войну с Францией (полководец Суворов).

«Русское Просвещение охватывает период с середины XVII в. до первой трети XIX в., когда за “словом” последовало и “дело” – восстание декабристов» [115, с. 87]. Это было время европеизации и секуляризации России, активного развития философии гуманизма и свободомыслия. В формировании западнорусского просвещения большую роль сыграли московские эмигранты: первопечатники Иван Федоров и Петр Мстиславец. Первый обосновался в Украине, второй – в Литве. Самым крупным делом И. Федорова стало издание Острожской Библии (1581), которая наряду с «Библией русской» (1517–1519) Ф. Скорины принадлежит к высшим достижениям восточнославянской книжности. Активное участие в духовной жизни западнорусского общества принимали Артемий Троицкий, защитник православия, и Феодосий Косой. Выдающимся представителем западнорусского Просвещения был и Андрей Михайлович Курбский (ок. 1528–1583), эмигрировавший по указу Ивана IV Грозного в Польшу.

Эпоха царя Алексея Михайловича оставила заметный след в истории русского Просвещения. В это время крупный вклад в развитие отечественного любомудрия внесли Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий, Юрий Крижанич и братья Лихуды.

Профессора Киево-Могилянской академии И. Гизель, С. Яворский, Ф. Прокопович разрабатывали различные варианты синтеза христианского неоплатонизма с аристотелизмом. Получили осознание идеи материи и ее движения, пространства и времени, теория познания чувственного и рационального. «На волне украинизации Россия расставалась со своим средневековьем и приобщалась к европейской цивилизации» [115, с. 94].

Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) «примечателен как первый философ на Руси в точном смысле слова. Хотя в своем развитии он чрезвычайно связан с церковной жизнью Украины, он далеко выходит за ее пределы и, по существу, созвучен общерусской духовной жизни. В этом – его общерусское значение, его законное место в изложении русской философии» [121, т. 1, с. 72]. В его лице «впервые заявляет о себе свободная христианская философия. Это есть секуляризация внутрицерковного сознания, идущая без разрыва с церковью» [121, т. 1, с. 63].

Автор диалогов «Кольцо», «Алфавит, или Букварь мира»; работ «Наркисс», «Симфония о познании самого себя», Г. Сковорода скитался по Малороссии, выбрав удел нищего странствующего философа. Впоследствии он завещал надгробную надпись: «Мир ловил меня, но не поймал».

«Украинский Сократ» полагал, что бытие состоит из трех уровней (миров): макрокосма, или вселенной, микрокосма, или человека, и связывающей их символической реальности. Каждый из названных миров двуприроден: в нем сочетаются видимая натура (материя) и невидимая натура (форма). Проблемы познания сводились к самопознанию человеком своей духовной сущности, поскольку человек – центр мира. Его метафизическая сущность раскрывается по образу и подобию Божьему. Счастье конкретного человека – это естественный и универсальный закон природы.

Феофан Прокопович (1681–1736) – идеолог петровских преобразований. Знакомство и сближение с Петром I, посетившим в честь Полтавской победы (1709) Киев, предопределило судьбу этого киевского профессора. В 1715 г. царь вызвал его в Москву для подготовки церковной реформы. Итогом деятельности Ф. Прокоповича стал «Духовный регламент» (1721), утвердивший в России отмену патриаршества и переход к синодальной церкви. Он полагал, что невозможно двоевластие в лице царя и патриарха и требуется новое положение церкви в системе российской государственности. Абсолютистские воззрения Ф. Прокоповича воплотились в работе «Правда воли монаршей», где он отметил, что превосходство монархии подтверждается опытом человечества. История России представляет собой борьбу за централизацию и создание единой государственности. Высшая цель государства – благо народа, которое достижимо лишь при монархическом правлении, а соборное управление церковью будет способствовать просвещению и воспитанию народа.

По характеру своих философских воззрений Ф. Прокопович тяготел к деизму. Рассматривал мир как самодостаточную систему: Бог не вмешивается в дела мира. Культ науки означал необходимость получения истинного знания о природе и свойствах вещей. При этом практика выступает критерием полезности теории, обуславливая ее соответствие запросам жизни. Для проверки теории необходимо и обращение к логике. От Ф. Прокоповича философия русского Просвещения унаследовала четко выраженный натурфилософский интерес, который закрепился в творчестве М. В. Ломоносова.

Василий Никитич Татищев (1686–1750) – русский ученый и государственный деятель. Помимо многотомной «Истории Российской с самых древнейших времен», его перу принадлежит ряд сочинений философского и политологического характера, как то «Разговор двух приятелей и пользе науки и училищах» [376]. В воззрениях В. Н. Татищева раскрыта идеология *западничества* и переход русской философии на позиции секуляризованного мышления. Он отметил, что традиция гуманизма сближает Россию с Европой.

Антропологизм философских установок ученого проявился в классификации наук. Он исходил из их «морального» разделения на нужные (речение, экономика, медицина, юриспруденция, логика, богословие); полезные (иностранные языки, математика, история, география, ботаника); «щегоольские» (поэзия, музыка, живопись, танцы); любопытные (астрология, алхимия хиромантия); вредительные (чернокнижество). Философию рассматривал как высшую науку, в которой есть истинное знание. Ученый акцентировал роль книгопечатания в российской культуре, которое появилось в XV в при царе Иоанне IV Грозном: «мы не вельми пред протчими в том укоснели». Поэтому в государстве (монархии) и «законописи» претворяется культурный идеал «умопросвещения» народа. «Татищев мыслил иначе, нежели Прокопович: он смотрел не в прошлое, а в будущее, видел Россию единой с Европой, не тиранической, а легитимной и просвещенной... Нет такой мысли, которою по-русски изъяснить невозможно. Это стремились доказать отечественные мыслители второй половины XVIII – первой трети XIX в. – классической поры русского Просвещения» [115, с. 118–119].

Основные направления философской профессионализации. Русская метафизика рассматривалась как онтология, что было показано в работах рационалиста Г. Н. Теплова (1717–1779): «Знания, касающиеся вообще до философии»; сенсуалиста Д. С. Аничкова; Я. П. Козельского.

Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788) – профессор Московского университета, автор трудов «Слово о свойствах познания человеческого», «Слово о невещественности души человеческой». В теории познания проводил мысль об избирательном отношении ума к ощущениям, которые связаны с состоянием среды; чувства также не должны быть «повреждены». Философия как умствование приводит к метафизике – учению о бессмертной душе в союзе с телом. Сущность души выражается в самопознании, способном расширяться до познания вещей. Эта способность и есть разум, сила мышления, а совесть – нравственное подобие ума.

Яков Павлович Козельский (1728–1794) – философ и политический деятель, ученик М. В. Ломоносова, автор научной трилогии «Арифметические предложения», «Механические предложения», «Философические предложения». Он утверждал, что философия имеет дело с познанием причин сущностей вещей. Принимал разделение познания на три рода: историческое, философское и математическое. Теоретическая философия «способствует исправлению нашего разума в познании истин» и включает в себя логику и метафизику. Практическая философия (юрис-пруденция и политика) содержит в себе правила «искания благополучия».

«Значительное влияние на развитие русской метафизики оказало масонство. Оно возникло в 30–40-е годы XVIII и вобрало в себя многих видных деятелей отечественного Просвещения, таких как И. В. Лопухин, М. М. Щербатов, Н. И. Новиков, Н. Ф. Гамалея, А. П. Сумароков» [115, с. 131].

Они рассуждали о «внутренней церкви»: общем равенстве людей, но их различии в добродетели. Мир – место встречи Бога и человека, каждый из которых имеет одинаковое право на бесконечное существование.

Философия естествознания, антропология, социальная философия. Обретя метафизический навык, русская философия быстро продвинулась в познании природы и человека.

Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765), «наш первый российский университет» (А. С. Пушкин) – ученый-энциклопедист, основоположник философского образования в России, реформатор русского языка и литературы. Учился в Московской славяно-греко-латинской академии и в Германии (Марбург), где слушал лекции Христиана Вольфа. Основные труды М. В. Ломоносова: «Письмо к Л. Эйлеру», «Вольфианская экспериментальная физика», «Рассуждение о твердости и жидкости тел», «Слово о происхождении света», «Элементы математической химии», «О слоях земных», «Риторика».

Ученый так сформулировал основной закон природы: «все изменения, совершающиеся в природе, происходят таким образом, что сколько к чему прибавилось, столько же отнимается у другого». Этим законом М. В. Ломоносов опровергал мистическое учение своего учителя Х. Вольфа. Критически переосмыслив историю философии, ученый сохранил для себя только авторитет Р. Декарта, да и то как критика Аристотеля.

По своей методологии М. В. Ломоносов был философом-деистом, исповедующим теорию двойственной истины, хотя и провозглашал секуляризм во имя науки и философии. Мир самодостаточен и не нуждается в божественном вмешательстве. Природа изначально сотворена во всей своей необходимой полноте и действует на основании естественных законов. В центре натурфилософии М. В. Ломоносова находилось понятие материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». Она не сводится к веществу, телесности; бывает собственная и посторонняя. Основными свойствами материи являются протяженность, сила инерции, форма, непроницаемость и механическое движение. Все изменения, происходящие в мире, связаны с процессами движения материи: поступательного, вращательного, колебательного. Материя вечна и неуничтожима, всегда остается в пределах собственного наличного бытия.

Отводя в познании большое место опыту, ученый полагал, что лишь соединение эмпирических методов с теоретическими обобщениями может привести к истине. Суть познания состоит в том, чтобы учитывать разнокачественность идей, соотносить опыт и гипотезы. Научное познание – идеал деятельности, возвышающий человека. Рационалистический оптимизм М. В. Ломоносова с особой силой выражен в работе «О пользе химии»: человеческий ум равно сочетает стремление к истине и красоте. Духовность – целокупное единство веры, истины и красоты.

Александр Николаевич Радищев (1749–1802), как и М. В. Ломоносов, получил образование в Германии (Лейпциг). Автор оды «Вольность», он показал жуткую картину бесправия народа в работе «Путешествие из

Петербурга в Москву» [295]. «Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние». За эти речи Екатерина II отправила философа в десятилетнюю сибирскую ссылку. В Илимске А. Н. Радищев разработал русскую философскую антропологию и изложил ее в труде «О человеке, его смертности и бессмертии» [295]. Есть два рода бытия – тело и душа. Тело как материя состоит из «стихий»: земли, воды, воздуха, огня. Душа способна мыслить, обладает свойствами жизни и чувственностью. Однако все что говорится о теле, можно сказать и о душе. Если бытие неуничтожимо, то бессмертен и человек. Бытие и душа вечны. Так материалистическая методология была применена философом к анализу духовности.

Ближайшим последователем антропологии А. Н. Радищева был Александр Иванович Галич (1783–1848), автор труда «Картина человека».

Он отстаивал первоначальную целостность природного бытия. Мир существует в форме пространства, времени и движения, а также количества и качества, отношения. Человек принадлежит миру природному, но имеет «порывы к свободе». Средоточием уникальности человека выступает его душа. Духовная жизнь включает в себя мышление, хотение, фантазию, сердечную деятельность (ощущение). Знание возможно либо в форме чувств, либо как мышление. Мыслящая сила души достигает своего предельного развития в категориях. Разум оперирует не понятиями, а идеями, высшим воплощением которых выступает философия.

«Оценивая роль Галича в истории отечественной мысли, справедливо признать, что именно он обосновал концепцию объективного разума, ставшую опорой мировоззрения Герцена и подготовившую предпосылки развития философии русского космизма» [115, с. 146].

Социальная философия. «Наказ» Екатерины II пробудил в российском обществе чувство социальности, заставил задуматься над проблемами государства и общества, власти. Это стимулировало развитие социальной философии как либерализма (С. Е. Десницкий) и консерватизма (М. М. Щербатов).

Рассуждая о естественном и гражданском обществе, происхождении государства, собственности и праве, С. Е. Десницкий (1739–1789) пролагал путь к материалистическому пониманию истории.

Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790), приближенный Екатерины II, автор многотомной «Истории российской с древнейших времен», труда «О повреждении нравов в России» и др., полагал, что секуляризация и вольтеррианство опасны для отечественной культуры. Не склонен был преувеличивать роль власти в удержании государства. На первое место ставил моральное состояние общества, традиции и мирозерцание народа.

Тяготая к славянофильскому мировоззрению, призывал не забывать об отеческих преданиях и духе русского раскола. Критиковал перенос столицы из Квато в Перегаб (из Москвы в Петербург), а также градостроение и захватнические войны. Свои взгляды изложил в утопии идеального государства «Путешествие в землю Офирскую», где Офирская земля означала Российскую империю. Переходя от сатиры к положительному идеалу государства, автор утопии феодально-полицейского государства наметил прообраз социализма.

Таким образом, философия русского Просвещения развивалась в условиях европеизации и секуляризации общественного бытия. В ее развитии существенную роль сыграла западнорусская духовность, в которой сформировались взгляды первого русского философа Г. С. Сковороды. Создание Петербургского (1724) и Московского (1756) университетов, славяно-греко-латинской академии в Москве (1775) ускорили начало синодального периода правления в Русской православной церкви (1721). Этому способствовали концепции Ф. Прокоповича и В. Н. Татищева. Основные направления философской профессионализации отразились в русской метафизике (Г. Н. Теплов, Д. С. Аничков, Я. П. Козельский), антропологии (А. Н. Радищев, А. И. Галич), социальной философии (М. М. Щербатов). «Русское Просвещение создало самобытную национальную философию, которая по сущности своих идей, по своей духовности стояла на уровне общемировой философии» [115, с. 158].

3.2. Российская социальная и политическая философия XIX в.

XIX век открыл философское дарование у русских людей.
Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли.
Философское творчество всегда движется к построению системы.
В. В. Зеньковский. История русской философии

Общая духовно-философская панорама XIX в. складывается из многообразия идейных течений отечественного любомудрия, их борьбы и конфронтации. Русские радикализм и консерватизм, материализм, славянофильство и западничество, религиозное реформаторство, почвенничество, толстовство – перечень основных направлений интеллектуальной культуры этого бурного века.

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XIX века.

Александр I Благословенный (1801–1825) – внук Екатерины Великой, заботился о просвещении русского народа. Одержал победу в Отечественной войне 1812 г. В сражении при Бородине (главнокомандующий М. И. Кутузов) был сорван план Наполеона разгрома русской армии. В союзе с Австрией и Пруссией продолжил войну с Наполеоном и победоносно вошел в Париж.

1805 – в Петербурге выходит книга Д. М. Велланского «Пролюзия к медицине как основательной науке», в которой нашли отражение шеллингианские идеи.

1805 – в журнале «Северный вестник» (№ 8, 9) публикуются «Письма о критической философии» профессора Казанского университета А. И. Лубкина, направленные против кантовской трактовки пространства и времени.

1811 – Н. М. Карамзин составляет для императора Александра I «Записку о древней и новой России в ее политическом и культурном отношениях».

1813 – профессор Харьковского университета Иоганн Шад публикует в переводе на русский язык свой трактат «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии Фихте».

Николай I (1825–1855) – брат Александра I. Издал «Свод законов Российской Империи». При его правлении Россия участвовала в войнах: Кавказской, русско-турецкой, Крымской.

1825 – 14 декабря состоялось политическое выступление первых русских дворянских революционеров на Сенатской площади Петербурга. Идеологические воззрения декабристов изложены в «Русской правде» П. И. Пестеля и «Проекте Конституции» Н. М. Муравьева.

1830 – будущий идеолог славянофильства И. В. Киреевский слушает в Берлинском университете лекции по философии Гегеля.

1832 – И. В. Киреевский издает в Москве журнал «Европеец»; по выходе третьего номера последовал цензурный запрет.

1832 – назначенный на должность товарища министра народного просвещения граф С. С. Уваров провозглашает формулу триединства «православия, самодержавия и народности», ставшую основой официальной идеологии в России.

1833 – Ф. Ф. Сидонский. «Введение в науку философии»: а) присуждена полная Демидовская премия Петербургской академии наук; б) повлекла увольнение автора из Петербургской духовной академии.

1834 – А. И. Галич. «Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий».

1836 – П. Я. Чаадаев. «Философические письма»: а) напечатаны в журнале «Телескоп» (№ 15), издававшемся Н. И. Надеждиным; б) вызвали несогласие Николая I, объявившего автора «сумасшедшим». Ответом стала «Апология сумасшедшего» П. Я. Чаадаева.

1839 – на очередной из «сред» в московском доме И. В. Киреевского с докладом «О старом и новом» выступил А. С. Хомяков.

1840 – профессор Казанского университета архим. Гавриил (В. Н. Воскресенский) завершил работу над шеститомной «Историей философии», последняя часть которой целиком посвящена русской философии.

1840 – в журнале «Отечественные записки» (№ 4) напечатана статья М. А. Бакунина «О философии», содержащая одно из первых в России изложений системы Гегеля.

1845 – в «Отечественных записках» напечатаны «Письма об изучении природы» А. И. Герцена.

1847 – находясь на лечении в Зальцбрунне, В. Г. Белинский написал письмо Н. В. Гоголю с осуждением его «Выбранных мест из переписки с друзьями».

1847 – в первой книге «Современника» помещена статья К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России», написанная по просьбе Белинского и ставшая первым обоснованным изложением антиславянофильской концепции русской истории.

1850 – введение министром народного просвещения П. А. Ширинским-Шихматовым запрета на преподавание философии в университетах. Аргумент – «польза философии не доказана, а вред от нее возможен». Запрет просуществовал до 1863 г.

Александр II Освободитель (1855–1881) осуществил отмену крепостного права. В результате русско-турецкой войны были освобождены сербы, болгары, румыны и черногорцы от турецкого притеснения. Завершил присоединение к России территорий Казахстана, Кавказа, Средней Азии.

1855 – славянофил К. С. Аксаков составил на имя императора Александра II «Записку о внутреннем состоянии России».

1856 – во второй книге журнала «Русская беседа» напечатана программная статья И. В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии».

1860 – Н. Г. Чернышевский. «Антропологический принцип в философии».

1860 – критика взглядов Чернышевского в статье П. Д. Юркевича «Из истории человеческого духа» (Труды Киевской духовной академии. № 4).

1863 – профессор Петербургской духовной академии В. Н. Карпов в собственном переводе и за свой счет выпустил вторым изданием четырехтомное собрание сочинений Платона (первое двухтомное издание вышло в 1841–1842 гг.).

1863 – в «Медицинском вестнике» опубликован трактат И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга», написанный в защиту философских взглядов Чернышевского.

1869 – в журнале «Заря» напечатана работа Н. Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому».

1870 – в Петербурге вышла книга А. П. Щапова «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа».

1870 – в книжные магазины поступили «Исторические письма» П. Л. Лаврова, ранее изданные в еженедельной газете «Неделя» за 1868 и 1869 гг.

1872 – в Цюрихе П. Л. Лавров читал публичные лекции на тему «Роль славян в истории мысли».

1872 – профессор Петербургского университета А. Д. Градовский выпустил историко-юридическое исследование «Современные воззрения на государство и национальность».

1874 – 17 ноября на заседании Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым К. Д. Кавелин выступил с докладом «Философия и наука в Европе и у нас».

1874 – 24 ноября в Петербургском университете состоялась защита магистерской диссертации В. С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)».

1875 – К. Н. Леонтьев. «Византизм и славянство».

1877 – в народническом журнале «Дело» (№ 5) идеолог «русского коммунизма» П. Н. Ткачев (под псевдонимом П. Никитин) напечатал статью «О пользе философии», посвятив ее обличению как философского мистицизма (Юркевич, Соловьев, Кавелин), так и «молодящегося» позитивизма (Михайловский, Лесевич).

1878 – поездка Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева в Оптину Пустынь к старцу Амвросию.

1878 – в церковном журнале «Православное обозрение» в течение всего года печатался трактат В. С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве».

1879 – в журнале «Русский вестник» началась публикация романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»; отдельным изданием роман вышел в двух томах в Петербурге в декабре 1880 г. (на титульном листе обе книги помечены 1881 г.).

1879 – Б. Н. Чичерин. «Наука и религия».

1880 – Л. Н. Толстой работал над «Критикой догматического богословия», в которой опроверг официальное церковное вероучение, выраженное в трудах митрополита Макария (М. П. Булгакова).

1880 – в Петербургском университете состоялась защита докторской диссертации В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал».

Александр III Миротворец (1881–1894) улучшил постановку народного образования. При нем русские владения в Средней Азии распространились до Афганистана. Было начато строительство среднеазиатской, закаспийской и сибирской дорог. С Францией был заключен союз с целью поддержания мира в Европе.

1882 – 21 июня Московский духовный цензурный комитет запретил печатание «Исповеди» Л. Н. Толстого, поскольку она, как сказано в официальном документе, «приводит в сомнение важные истины веры и постановления православной церкви».

1884 – Л. Н. Толстой. «В чем моя вера?».

1885 – М. О. Коялович. «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям».

1885 – группа студентов Петербургского университета учредила научное общество, в которое вошли В. И. Вернадский, И. М. Гревс, А. А. Корнилов, Ф. Ф. и С. Ф. Ольденбурги, Д. И. Шаховской – будущие светила российской науки.

1886 – в бытность учителем Елецкой гимназии молодой В. В. Розанов издал философский труд «О понимании».

1886 – нижегородская журналистка А. Н. Шмидт передала Иоанну Кронштадскому свой мистический трактат «Третий Завет». Он был опубликован в 1916 г. С. Н. Булгаковым (без указания его имени) вместе с письмом к ней В. С. Соловьева.

1889 – в Париже на французском языке вышла книга Л. И. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки». Среди откликнувшихся были В. С. Соловьев, Г. В. Плеханов, П. Г. Виноградов.

1889 – начал издаваться журнал «Вопросы философии и психологии». Его редакторами в разное время были Н. Я. Грот, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин. Просуществовал до 1918 г. Всего вышло 144 номера.

1892 – в Лейпциге вышла книга М. В. Безобразовой на немецком языке «Рукописные материалы к истории философии в России».

Николай Александрович Романов (1894–1918) – последний русский царь. При нем было закончено строительство Великого Сибирского Пути и Китайско-Восточной железной дороги.

1897 – по инициативе М. В. Безобразовой учреждается Философское общество при Петербургском университете, которое почти четверть века возглавляет профессор А. И. Введенский. С 1921 г. вплоть до закрытия его большевиками в 1923 г. обществом руководил Э. Л. Радлов.

1897 – В. С. Соловьев. «Оправдание добра»: включает большую часть первого раздела его докторской диссертации.

1898 – 31 января на 1-м заседании Философского общества А. И. Введенский сделал доклад «Судьбы философии в России».

1898 – в Казани опубликован первый том «Науки о человеке» профессора местной духовной академии В. И. Несмелова. Второй том появился только в 1903 г. Впоследствии трактат неоднократно переиздавался.

Идеология *русского радикализма* проходит несколько этапов:

- декабризм,
- разночинство,
- народничество,
- русский марксизм.

В целом русский радикализм ограждался справа консерватизмом, слева – либерализмом. Русские радикалы ратовали за отмену крепостного права и уничтожение самодержавия. Однако правительству удалось ослабить это движение, проведя крестьянскую реформу 1861 г. При этом возникло народничество, идеология пореформенного мелкопоместного дворянства и три его течения: лавризм, анархизм, ткачевизм. Это движение постепенно уступило место марксизму, первым адептом которого был Г. В. Плеханов. Для русского радикализма философия не имела самодовлеющего значения, они руководствовались принципом партийности, воспринимая философию как пропаганду революционных идеалов. «У идеологов русского радикализма не было единой философии, их идейное знамя испещрено всеми философскими цветами, которые они стремились подвести под общую формулу реализма» [115, с. 160].

Декабризм. Декабристы – русские дворянские революционеры, члены тайных обществ 20-х гг. XIX в., организаторы военного выступления против самодержавно-крепостнического строя в декабре 1925 г., которое было жестоко подавлено. Среди казненных был и Павел Иванович Пестель (1793–1826), глава «Южного общества», издатель газеты «Русская Правда». Он

отстаивал право каждого человека на противодействие любым злодеяниям, в том числе правительственным. В решении проблемы государственного устройства России был противником федеративной системы, которую предлагал глава «Северного общества» декабристов Н. М. Муравьев.

Среди декабристов были и философы. М. А. Фонвизин (1788–1854), племянник великого русского комедиографа и автор «Обозрения истории философских систем», намеревался создать «здравую философию» из соединения христианства и моральной философии И. Канта.

Разночинство. «Декабристы разбудили Герцена» (В. И. Ленин). В середине XIX в. на арену революционной борьбы выдвинулись разночинцы. Вдохновителем *разночинства* был Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848), автор трудов «История Малороссии», «Взгляд на русскую литературу» и др. [18]. Он утверждал, что духовное есть типичное в человеке, но личность выступает как ум. Социализм В. Г. Белинского был христианским, личностным, но на уровне национальностей: как личность относится к идее человека, так народность относится к идее человечества. Национальный дух отличает одни народы от других. Будучи по преимуществу славянофилом, философ считал русский народ атеистическим, поскольку тот суверен и предпочитает здравый смысл. Это, в свою очередь, является благодатной почвой для социализма, который по сути подобен христианству. Ученый отвергал прогресс, если цена ему – «слезинка ребенка» Это было новое понимание евангельского учения, давшее начало движению христианского социализма в России.

Идея русского социализма и его национальной сущности отразилась в трудах А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского. Александр Иванович Герцен (1812–1870), автор сочинений «Письма об изучении природы», «Россия», «Революция в России», «Русские немцы и немецкие русские», первым утвердил западный социализм на фундаменте русской крестьянской общины. Считал, что социализм – лишь этап на пути человечества. Его философская установка на объективацию идей разума означала рационалистический реализм в философии.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889), автор романов «Что делать?» и «Пролог», философских трактатов «Эстетические отношения искусства к действительности», «Антропологический принцип в философии» и др. полагал, что философия партийно-идеологически структурирована. Изучая диалектику Гегеля, пришел к выводу, что для нравственного развития человека необходимо преобразовать его социальность, изменить социальную среду. Его «новые люди» борются с общественными обстоятельствами, которые повинны в их безнравственности. Человек ищет приятного, и поэтому бывает зол. Антропология – это прикладная этика русского социализма, где моральные отношения сводятся к природе человека, его эгоизму и добру как пользе. Последователи Н. Г. Чернышевского Н. А. Добролюбов (1836–1861) и Д. И. Писарев (1840–1868), защищали утилитаризм в философии и реализм как «полнейший материализм».

Народничество. Порепорформенные отношения и обнищание дворянства, которое пыталось решить свои проблемы с помощью народа, обусловило и «хождение в народ» в 70–80-е гг. XIX в., что стоило разочарований. Народ остался равнодушным к нуждам дворянства, и появилось движение «героев-одиночек», «критически мыслящих личностей». Убийство Александра II в 1881 г. сделало невозможным примирение правительства и революционеров. В 90-е гг. одновременно появились русский консерватизм и русский марксизм. Что касается философии народничества, то она базируется на идеологии политического утилитаризма, который отстаивали и разночинцы.

Петр Никитич Ткачев (1844–1886), автор работ «История философии от начала ее в Греции до настоящих времен», «Народ и революция» [378] и др., рассматривал крестьянскую общину как основу будущего общественного строя – коммунизма, а не социализма. Для достижения этой цели остро необходимы средства науки и искусства. Однако запросы революционной борьбы, по мысли П. Н. Ткачева, вступили в противоречие с умозрительной философией. Ее должны заменить философия природы и экономический принцип мировоззрения (если силы человека позволяют ему таскать камни, а он возится с мусором, то поступает асоциально).

Петр Лаврович Лавров (1823–1900), автор работ «Исторические письма», «Три беседы о современном значении философии», «Роль славян в истории мысли» и др [195], исповедовал радикальное славянофильство. «Из трех терминов официальной идеологии – православия, самодержавия и народности, – первые два осуждены историей. Остается третий – народность, определяющая будущность России» [115, с. 180]. П. Л. Лавров подходил к русской революции с позиций общеславянской идеи, полагая, что опорой будущего мирового социализма станет славянская община. Русский народ имеет право говорить от имени славянства после болгаро-византийского и греко-византийского влияний на его культуру. «Счеты русского народа» к российской монархии, преследующей русскую интеллигенцию, высоки. Но требуются политическая прагматика и партийность. В итоге социальный прогресс зависит от индивидуально и критически мыслящей личности. Так и в философии должен утвердиться субъективный метод, и критерием субъективного понимания является справедливость. Критерием объективного понимания – истина.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1876), автор трудов «Федерализм, социализм и антитеологизм», «Государственность и анархия» [11], является родоначальником русского анархизма. Он утверждал, что анархистскому идеалу соответствуют социальные представления русского народа, который ненавидит государство. Однако сознание народа «затемнено» православием, и он нуждается в помощи «умственного пролетариата», который способен организовать «народную революцию». Но на отрицательных постулатах социализм не построишь – нужна позитивная, позитивистская философия, в качестве которой выступает социология.

Петр Алексеевич Кропоткин (1842–1921), идеолог русского анархизма и автор работ «Этика», «Записки революционера» [184], считал, что анархизм ведет к коммунизму и выражает стремление народа к равенству. Социальное учение анархизма сводится к этике и ее основным понятиям: взаимопомощь, справедливость, равенство. «Обозревая в целом домарксистский русский радикализм, приходится констатировать, что в области философии (за исключением Герцена) он не выявил склонности к “самомышлению” (И. В. Киреевский)» [115, с. 184].

Русский марксизм. Философия как идеология. Русский марксизм прошел через серию идейных превращений: ортодоксальный, позитивистский, большевистский. Ортодоксальный марксизм Георгия Валентиновича Плеханова (1856–1918), автора трудов «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Основные вопросы марксизма», «Materialismus militans», «История русской общественной мысли» [276], базируется на экономическом детерминизме. Рассуждая об определяющей роли экономических отношений, диалектике базиса и надстройки, он, тем не менее, считал, что идеология детерминирована скорее психикой, чем экономикой.

Позитивистский марксизм Александра Александровича Богданова (1873–1928), создателя философии эмпириомонизма, был подвергнут резкой критике в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» [201]. Сущность эмпириомонизма заключалась в отрицании различий между физическим и психическим как двух фазах организации опыта индивидуального и социального. Объективный мир рассматривался как создание чувственно-психической организации познающего субъекта. Истина лишалась объективного статуса и основывалась на психологической подстановке и персонификации результатов коллективного опыта. Подобные установки вступили в противоречие с материалистической философией марксизма, которая исходит из определяющей роли бытия по отношению к сознанию, диалектики объективного и субъективного в познании, конкретно-исторического характера и проверяемости истины в практике.

Наряду с этим А. А. Богданов и Г. В. Плеханов выступили против ускорения социалистической революции в России: первый настаивал на необходимости создания «мировой строительной науки», второй – на необходимости полного развития капитализма.

Философия большевизма Владимира Ильича Ленина (1870–1924), автора вышеназванного труда, а также «Философских тетрадей» [202] и многочисленных работ по социальной и политической философии, теории и практике построения социализма в России [200], определила отечественное мировоззрение на долгую перспективу. В. И. Ленин провозгласил вывод о возможности победы социализма в одной отдельно взятой стране – России – как дело классовой борьбы русского пролетариата. Утверждал, что марксистская философия не может быть в противоречии с новейшими открытиями в естествознании,

особенно в физике. Сокрушался, что русские марксисты не знают диалектики, неверно трактуют диалектический и исторический материализм как составные части философии марксизма. Определяя материю как объективную реальность, подчеркивал, критикуя эмпириомонистов, что «не материя исчезла, а исчез тот предел, до которого мы знали реальность. Электрон так же неисчерпаем вглубь, как и атом». Современное естествознание лежит в родах – оно рождает диалектику. Так произошло разграничение философского и научного подходов к изучению материи. Практика была признана основой и целью познания, критерием истины. «Апелляция к практике как критерию истины стала едва ли не главной причиной дефилософизации, а затем и деантропологизации большевизма» [115, с. 192].

Естественнонаучный материализм XIX в. развивался в трудах И. М. Сеченова (1829–1905) («Рефлексы головного мозга»); И. И. Мечникова (1845–1916) («Этюды о природе человека»); Н. А. Умова (1895–1915); Д. И. Менделеева (1834–1907) («С думою о благе российском»).

Консервативное направление в российской философии XIX в. В качестве идеологического противовеса радикализму и материализму в русской мысли складывается консервативное направление, устремленное на защиту монархии и ограждение России от революции. Идеи А. С. Шишкова (1754–1841), долгое время бывшего президентом Российской академии наук и министром народного просвещения, отразились в концепциях Н. М. Карамзина (1766–1826), А. С. Уварова (1786–19855), М. Н. Каткова (1818–1887). Это была стратегия «дарования» дворянскому сословию политических прав, чтобы затихла интеллигентская крамола и укрепилась российская государственность и ее монархическое начало. Л. А. Тихомиров (1852–1923) издал сочинение «Монархическая государственность» [377]. Н. М. Карамзин, для которого монархия имела абсолютное значение, опубликовал многотомный труд «История государства Российского» [158], а также работы «Записка о древней и новой России» и др.

Таким образом, российская социальная и политическая философия XIX в. содержит философию *русского радикализма*, представленную в декабризме, разночинстве В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева; народничестве П. Н. Ткачева, П. Л. Лаврова, М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина. Эти идейно-философские течения привели к возникновению *русского марксизма* в лице Г. В. Плеханова, А. А. Богданова, В. И. Ленина. В качестве государственного противовеса радикализму и материализму в российской мысли складывается *консервативное направление* (Н. М. Карамзин, А. С. Уваров, М. Н. Катков), устремленное на защиту монархии и ограждение России от революции, которая неизбежно произошла в 1917 году отечественной истории и культуры.

3.3. Западничество и славянофильство в отечественном любомудрии

Тот, кто ценит в философии научность,
может без мучительных раздумий оставить
русскую философию без внимания.
А. Ф. Лосев. Русская философия

Знаменитый внук М. М. Щербатова Петр Яковлевич Чаадаев в (1794–1856) «оказался на перепутье духовных традиций, раздвоивших его мирозерцание. От него берет начало и славянофильство, и западничество – два идейных течения, которые, подобно богу Янусу (сравнение Герцена), смотрели в разные стороны, но имели одно сердце» [115, с. 155]. В сочинениях «Письмо к Шеллингу», «Философические письма» [429], «Апология сумасшедшего» П. Я. Чаадаев раскрыл свои философские воззрения. Россия изначально оказалась в стороне от великой мировой работы, а энергичный Запад создал «храмину современной цивилизации», исповедуя католицизм. Но Запад устремился к материальному и нуждается в духовном обновлении, которое способна дать Россия. Она хоть и оказалась в зависимости от Византии, замкнулась в своем религиозном обособлении, но должна дать миру важный урок. «Мы пришли после других для того, чтобы не впадать в их ошибки. Мы призваны решить большую часть проблем, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество» [115, с. 158]. Россия виделась П. Я. Чаадаеву в роли «совестного судьи», ведь она никогда не была подавлена логикой времени и традициями.

Либерально-правовое направление российской философии как идеология *западничества* содержала установки на социальный эволюционизм, теории естественного права, равенства и свободы. Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885) – ученик В. Г. Белинского и автор трудов «Наш умственный строй» [153], «Взгляд на юридический быт древней Руси» – исповедовал идеалы европеизма. Выразил неприятие крепостного права и подчеркнул ответственность дворянства за данное положение вещей. Являясь предтечей концепции русского персонализма, определил различия философии и религии, развил христианскую антропологию.

Борис Николаевич Чичерин (1828–1904), автор работ «Основания логики и метафизики», «Философия права» [434], «Курс государственной науки», «История политических учений» и книги «Воспоминаний» [433], критиковал как гегельянство, так и славянофильство. Утверждал, что в России, где принято «православие одряхлевшей Византии», возможна только конституционная монархия, конституционные ограничения самодержавной власти.

Александр Дмитриевич Градовский (1841–1889), представитель Петербургской школы философии права, автор сборников «Политика, история, администрация», «Национальный вопрос в истории и литературе», «Государство и общество» писал, что подлинная власть оказывается формой культуры, укорененной в традициях и идеалах народа. Отстаивал концепцию национально-прогрессивного государства.

Павел Иванович Новгородцев (1866–1924), представитель Московской школы философии права и учитель Е. Н. Трубецкого, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, обосновывал роль личности в истории. В работе «Об общественном идеале» [252] рассмотрел возможность бесконечного совершенствования личности, что сблизило его взгляды с толстовством.

Против славянофильства и его историософии по преимуществу направлена и **русская философия истории** как историческая антропология русского либерализма на принципах индивидуализма и эволюционизма. Московский медиевист Т. Н. Грановский (1813–1855) отстаивал необходимость научной историографии. А. С. Лаппо-Данилевский (1863–1919) разработал методологию истории. Показал различия исторической интерпретации в источниковедении и критики с целью формирования научных представлений о мировом целом. Историк Н. И. Кареев (1850–1931), автор семитомного труда «История Западной Европы и Новое время» и множества других работ, раскрыл различие исторического знания и исторического процесса. Учил, что общая формула прогресса включает в себя идеал личности, способы его осуществления в истории, знание законов развития общества.

Определяющими стратегиями для рассмотрения развития российской философии являются стратегии *«Восток – Запад»*, *западничество* и *славянофильство*, *панславизм*, *евразийство*.

Первоначальная для Киевской Руси необходимость формирования собственного отношения к восточной и западной частям распавшейся Римской империи трансформировалась в Средние века в единственно возможное религиозное отношение к язычникам («поганым»), латинам (христианам-католикам) и мусульманам («агарянам»).

В современной социальной философии утвердилась следующая методологическая установка. «Духовный синтез восточной и западной культурных традиций в своих истоках восходит к эпохе принятия славянами христианской веры и оформления надэтнической культурной целостности православного мира» [118, с. 6]. Однако после разделения церковью православный исихазм противопоставлялся рационализму западной церкви; соборные начала православия – авторитаризму римского папы; синергизм – католическому учению о «добрых делах». Вслед за падением Византии Русское государство во главе с самодержцем объявило себя выразителем идей подлинного христианства, что отобразилось в идеологеме «Москва – третий Рим». Далее последовали внутриканонические разногласия богословских споров, спровоцированные рецептивными и автохтонными процессами развития славянской духовности.

Однако изначальный восточно-западный (византийский и афоновизантийский) и южнославянский (болгаро-византийский) иммунитет и евразийское происхождение отечественной культуры «спасали ее от ортодоксального перегрева». Автохтонные неканонические и еретические движения амортизировали взаимодействие различных типов духовного

опыта, обнаруживая тенденцию к содержательному интегрированию многих духовных программ. «Характерной, если не сказать уникальной особенностью восточнославянской культурной традиции является то, что в ее содержательных и аксиологических приоритетах ни одна из этих глобальных констант (речь идет о западной и восточной социокультурной программе) не приобретала статуса доминирующей ценностной матрицы, подавляющей альтернативные формы мировоззренческих ориентаций» [118, с. 5].

Тему культурных заимствований актуализировали в XIX в. *западники* и *славянофилы*: первые (П. Я. Чаадаев) считали, что вывести Россию из «мертвого застоя» может только замена «созерцательного православия» деятельным католицизмом; другие (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский) называли православие выразителем своеобразия отечественной культуры, хранителем национальных духовно-нравственных ценностей. Теоретическую попытку своеобразного религиозно-философского синтеза православной духовности и активного начала католицизма предпринял В. С. Соловьев. Предложенный им термин *русская идея* послужил призывом к восточно-западному единству на основах всемирной теократии. Наряду с высказыванием Ф. М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души, эта идея стала стимулом духовного возрождения начала XX в. По мысли В. С. Соловьева, православие не может выступать решающей силой в объединении славянства, поскольку многие славяне исповедуют католичество, протестантство и униатство. Мыслитель полагал, что односторонняя этническая установка невозможна для русской идеи, сущность которой совпадает с построением мира на началах истины, добра и красоты.

Славянофильство как «русское воззрение», «самобытничество». «Сущность славянофильства определялась идеей «несхожести» России и Запада, самобытности русского духовно-исторического процесса. Она занимала воображение всех старших славянофилов – И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова. Славянофильство было прежде всего «любомудрием», которое сами представители данного направления характеризовали по-разному: то как «славяно-христианское», то как «православно-русское», то как «русское воззрение». Во всяком случае, их объединяла ориентация на учение православной церкви, на верования и идеалы русского народа» [115, с. 226].

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) в сочинениях «Девятнадцатый век», «О необходимости и возможности новых начал для философии» [167], в «Избранных статьях» [168] разрабатывал тему противостояния России и Запада. Первая сохранила свою самобытность и «твердость духа», не в пример уклону католического Запада в секулярную культуру. Но «путь истины», забота о сохранении православия, целостного сознания верующего разума должна сочетаться с научной, светской образованностью.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), христианский мыслитель и противник рационализма в философии, автор «Сочинений богословских», историософских работ «О старом и новом», «Семирамида»: исследование

истины исторических идей» [420] др., рассуждал о «живом знании», которое связано с верой и любовью, соборностью русского духа. Россия и Европа представляют собой разные цивилизационные системы, по мысли А. С. Хомякова.

Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) – философ, публицист, поэт, историк, идеолог славянофильства, отдавал предпочтение изучению русской истории. В его сочинениях «О русском воззрении», «Еще раз о русском воззрении» [3], «Записка о внутреннем состоянии России» подчеркивалось, что русский народ «государствовать не хочет», а любит жизнь мирную духа. Гражданский строй России имеет два начала, освященных православной церковью, – это нравственная свобода мысли и слова, а также абсолютная монархия.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), автор известного труда «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» [82] отклонился от классического славянофильства, изучая самобытность национального развития. Предпосылкой данной концепции стала разработанная им теория культурно-исторических типов, имеющих существенными параметрами экономику, политику, культуру, религию. Н. Я. Данилевский утверждал культурно-историческое единство славянских народов. Его идеи о культурных и политических отношениях славянского мира к германо-романскому акцентировали национальный фактор как движущую силу, смысл и цель истории. Ученый критически отзывался о «вульгарно-западнической болезни подражательства» [82, с. 190–191]. Выделил десять самобытных цивилизаций. Полагал, что Запад уже пережил апогей своего цивилизационного величия, и настало время славянской цивилизации. «Славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом. Его “черырёх-основность” очевидна». Борьба с Западом – единственная спасительная задача русской политики, – утверждал философ. Пусть Европа враждует сама с собою, нам же необходимо отрешиться от мысли о солидарности с европейскими интересами.

В 40-х годах XIX в. появилась концепция **панславизма** для отображения славянской культурно-политической миссии. Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) – русофил, теоретик русского национализма, в труде «Византизм и славянство» [203] назвал свое учение «русским византизмом». Учил, что Россия не должна подчиниться Европе в эгалитарном процессе и может устоять в своей отдельности. Предрекал высокую миссию России – создание русско-азиатской цивилизации. В этом ей пригодится «византийская выправка», следует даже «подморозить Россию», чтобы она застыла в существующем виде до лучших времен. Полагал, что Россия с ее принципами «византизма» (самодержавие, православие и нравственный идеал разочарования во всем земном) наследовала погибающую европейскую культуру. Но далее византизм воспитал русский царизм, дал силы перенести татарский погром, выстоять

в борьбе с врагами. Православие – компонента византизма, а византизм в государстве есть монархизм. Предрекая гибель Западной Европе, К. Н. Леонтьев не просто «свертывал» славянофильскую оппозицию России и Запада, но и переносил русский вопрос в плоскость евразийства как взаимодействия России и Востока.

Евразийство отразило напряженный поиск русскими мыслителями моделей возможного, лучшего будущего, в том числе и духовно-нравственного прогресса; продемонстрировало переосмысление всей русской истории и философии. Идеологию евразийства выразили отец и сын С. Н. Трубецкой [385, 386] и Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровский, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Л. П. Карсавин и многие другие философы. В историографии евразийства выделяют две линии: сторонники первой обосновывают идею создания единого общеевразийского государства, адепты второй изучают русскую историю как процесс постепенного освоения культурных ценностей Евразии.

Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), один из основоположников евразийства, исследовал европеизацию любого не романо-германского народа как безусловное зло, показал «скачущую эволюцию» подвергнувшегося ей народа. Результатом такого влияния становятся исчерпание своих национальных сил, исчезновение чувства патриотизма, самораспад как субъекта истории. Не отрицая значимости европейской культуры, Н. С. Трубецкой называет неправомерными ее притязания на статус общечеловеческой культуры, критикует европоцентризм. В проблеме культурных заимствований философ выделяет пограничную стадию полного приобщения какого-либо народа к культуре другого народа, влекущее за собой антропологическое поглощение и самораспад как субъекта истории. Кроме того, евразиец формулирует тезисы о всемирно-историческом призвании России в связи с «закатом Европы» после Первой мировой войны; полицентризме культур и их самобытности; наличии в любой национальной культуре «низов» и «верхов»; формировании русской культуры именно из «русской стихии».

Отрицательно оценивая петровскую европеизацию России, евразийцы, в отличие от славянофилов, акцентируют не восточный, а «туранский» элемент русской культуры, обнаруживают положительную роль монголо-татарского ига в сохранении православно-христианских свойств русской духовности. В этом контексте революция 1917 г. рассматривается ими как вступление на путь самобытного исторического развития. Особую роль в отечественной истории евразийцы отводят православию, поскольку именно оно в силу «языческой толерантности» интегрирует и ассимилирует существующие на территории Евразии вероисповедания.

Сегодня получила известность и идея *славяно-евразийского* единства, ратующая за геополитическую общность этносов Северной Евразии, сложившихся вокруг славянских народов, а также рассеянных по земному

шару славян. Эта идея отличается от концепции евразийства, не абсолютизирующей роль славян, и от концепции панславизма, игнорирующей роль конвергенции с неславянами: «Кратко говоря, славяно-евразийство – это славяне всей планеты плюс неславяне России» [320, с. 240], – декларировано в одном из последних сборников материалов российского славяно-евразийского движения. Известно и мнение, согласно которому «особенность российской судьбы и ее перспективы связаны с возможностью удержать вместе и аккумулировать потенциал всех трех континентальных идей: восточной, южной и индоевропейской» (А. С. Панарин), точно так же, как консолидация евразийского континента невозможна без влиятельной России.

Религиозное реформаторство в России выросло из недр славянофильства в 60–70-е гг. XIX в. Духовно-академическая философия расцвела благодаря тому, что философия была вытеснена из светского образования. В 1850 г. министр просвещения П. А. Ширинский-Шихматов изрек: «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен». Духовно-академическая ученость в отечественном любомудрии активно развивалась в академиях Петербургской (Ф. Ф. Сидонский, В. Н. Карпов), Московской (Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов), Киевской (П. Д. Юркевич), Казанской (В. И. Несмелов).

Светское богословие. Проект А. С. Хомякова возродить христианство с учетом просвещения выразили великие русские писатели-классики. Николай Васильевич Гоголь (1809–1852), автор «Мертвых душ» и «Ревизора», был глубоко религиозным человеком, хоть и не отличался склонностью к ортодоксии. Рассуждая христоцентрично, он утверждал, что Россия всегда жила святостью, и этим она обязана православной церкви. Через церковь лежит путь к мудрости и к Христу. Не обязательно знать, что издают для народа «европейские человеколюбцы», в церкви есть все необходимое для просвещения народа.

Федор Михайлович Достоевский (1821–1881), автор множества романов, составивших мировую славу русской философии [88], развивал традиции евангельского христоцентризма, который коренится в глубинах народного религиозного сознания. Глубоко христоцентричное мировоззрение писателя отразилось и в «Легенде о великом инквизиторе». Действие легенды происходит в XVI в. в испанском городе Севилье. В самый в разгар инквизиции является Христос, и народ сразу узнает его. Однако по приказу кардинала, Великого инквизитора, Христа арестовывают и сажают в темницу. Спасителю мира грозит вторичная казнь на костре. Ночью инквизитор приходит к божественному узнику и отказывает ему в ответном слове, сам предъявляя инвективы. Ты не мог не знать тайны природы человеческой. Человек грешен и не нуждается в свободе, дарованной Господом. Любовь пробудила в нем муки совести и искание смысла жизни. Людям нужна тайна, а не свобода; чудо, а не любовь; авторитет, а не совесть. Инквизитору нужен «беспорный общий и согласный муравейник», спасение не Христом, а насилем. Сам Ф. М. Достоевский полагал, что

в человека «надо выделаться», чтобы уподобиться Христу. Любовь невозможна без веры в бессмертие души. Именно в Христе мыслитель видел «всечеловека» как образец для подражания всем людям.

Лев Николаевич Толстой (1828–1910) – романист-классик и религиозный реформатор, автор философских трудов «Исповедь», «В чем моя вера», «Критика догматического богословия», «Религия и нравственность» [379; 380] и др. Он учил, что Христос не Бог, а человек, давший людям надежду на земное блаженство. Бога понимал как Дух и любовь, и в этом выразилось неканоническое понимание православного измерения христианства вплоть до отлучения писателя иерархами от православной церкви. Согласно Л. Н. Толстому, религия дает ответ на два вопроса: как надо жить каждому отдельно и всем вместе, и почему надо жить именно так. Христианство отдает смысл жизни на откуп и волю человека, а свободным человека делает только непротивление злу насилием. Это требует отчуждения от государства, ненасильственные сообщества, основанные на любви к ближнему. Толстовское христианство противоречило церковному вероучению, догматам официального православия. Своей анархической сущностью оно привлекало умы как простонародной оппозиции, так и верующих нетрадиционных для России конфессий. В целом западничество и славянофильство в отечественном любомудрии показали самобытность русского воззрения. Из недр славянофильства возникли евразийство (Н. С. Трубецкой), религиозное реформаторство и светское богословие Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого.

Таким образом, Золотой век российской философии XVIII–XIX вв. включает в себя философию русского Просвещения, социальную и политическую философию, западничество и славянофильство.

1. Философия русского Просвещения развивалась в условиях европеизации и секуляризации общественного бытия. В ее становлении и развитии существенную роль сыграла западнорусская духовность, в которой сформировались взгляды первого русского философа Г. С. Сковороды. Создание Петербургского (1724) и Московского (1756) университетов, славяно-греко-латинской академии в Москве (1775) ускорили начало синодального периода правления в Русской православной церкви (1721). Этому способствовали концепции Ф. Прокоповича и В. Н. Татищева. Основные направления философской профессионализации отразились в русской метафизике (Г. Н. Теплов, Д. С. Аничков, Я. П. Козельский), *антропологии* (А. Н. Радищев, А. И. Галич), социальной философии (М. М. Щербатов). «Русское Просвещение создало самобытную национальную философию, которая по сущности своих идей, по своей духовности стояла на уровне общемировой философии» [115, с. 158].

2. Российская социальная и политическая философия XIX в. содержит философию русского радикализма, представленную в декабризме, разночинстве В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева; народничестве П. Н. Ткачева, П. Л. Лаврова,

М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина. Эти идейно-философские течения привели к возникновению русского марксизма в лице Г. В. Плеханова, А. А. Богданова, В. И. Ленина. В качестве государственного противовеса радикализму и материализму в российской мысли складывается консервативное направление отечественного любомудрия (Н. М. Карамзин, А. С. Уваров, М. Н. Катков), устремленное на защиту монархии и ограждение России от революции, которая произошла в 1917 г.

3. Западничество и славянофильство в отечественном любомудрии показали самобытность русского воззрения. Западники П. Я. Чаадаев, Д. К. Кавелин, Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский, П. И. Новгородцев составили оппозицию славянофилам И. В. Киреевскому, А. С. Хомякову, К. С. Аксакову, а также Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву. Из недр славянофильства возникли евразийство (Н. С. Трубецкой), религиозное реформаторство и светское богословие Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Российская философия прочно заняла свое место в мировой интеллектуальной культуре.

4. СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: конец XIX – начало XX в.

Бог присутствует не в силе этого мира,
а во всяческой правде, в истине, красоте,
любви, свободе, героическом акте.
Н. А. Бердяев. Самопознание

Метафора *Серебряный век* обозначает, по сложившейся традиции, период в истории российской культуры рубежа XIX–XX вв. и начала XX в., в котором религиозная и моральная философия переживала свой духовный ренессанс, продолжившийся в философии русского зарубежья после депортации «инакомыслящих» в 1922 г., а искусство, прежде всего литература художественная, обогатилась новыми стилями.

На авторство термина претендуют Н. А. Бердяев, писатели Н. Оцуп и С. Маковский. Однако широкое бытование выражение *Серебряный век* получило в Советском Союзе после выхода в свет «Поэмы без героя» (1965) А. Ахматовой. Есть мнение, что метафора *Серебряный век* возникла в среде русской эмиграции и изначально была соотнесена с «золотым веком» пушкинской эпохи (первая треть XIX века) как второго расцвета русской культуры после него.

Социокультурный контекст русской философии периода духовного возрождения характеризуется революционной ситуацией, а затем и социалистической революцией 1917 г. и первыми годами становления нового, советского мира. Это усилило в философской среде настроения богоискательства, богостроительства. В 1906 г. в Москве было создано Религиозно-философское общество имени В. Соловьева, а 1907 г. – Петербургское религиозно-философское общество. Ярким событием той поры стал выход в свет сборников «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909); «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (1921) [53], «Проблемы идеализма».

Русская философия Серебряного века представлена здесь сквозь призму моральной философии метафизики всеединства В. С. Соловьева и его последователей, а также в контексте русского экзистенциализма (Н. А. Бердяев) и персонализма (Н. О. Лосский).

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии начала XX века.

1901 – Л. Н. Толстой. «Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и полученные мною по этому случаю письма».

1901 – начиная с этого года и в течение трех лет в Петербурге проходили Религиозно-философские собрания, объединявшие православное духовенство и интеллигенцию.

1905 – Л. И. Шестов. «Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления: оправдание иррационализма».

1905 – А. В. Луначарский. «Религия и социализм» (том первый; второй выходит в 1906 г.): обоснование идеологии богостроительства.

1906 – в г. Верный (ныне Нур-Султан) вышел первый том «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова; второй том опубликован в Москве в 1913 г.

1906 – А. А. Богданов выпустил трехтомное сочинение «Эмпириомонизм», в котором пытался «примирить Маркса с Махом».

1903 – И. И. Мечников. «Этюды о природе человека». 1907 г. – «Этюды оптимизма: теория ортобиоза».

1908 – Г. В. Плеханов. «Materialismus militans»: критика эмпириомонизма А. А. Богданова.

1909 – «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции». Авторы: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк.

1909 – В. И. Ленин. «Материализм и эмпириокритицизм»: критические заметки об одной реакционной философии»: критика махизма, обоснование диалектического и исторического материализма.

1910 – Ф. Ф. Куклярский. «Философия индивидуальности: неосознанное человеком в данный момент как будущее его сознание».

1910 – русские неокантианцы во главе с Ф. А. Степуном и Б. В. Яковенко начали издавать журнал «Логос». Критика философских позиций журнала появилась в статье В. Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности».

1911 – П. Б. Струве. «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм».

1911 – Н. А. Бердяев. «Философия свободы».

1912 – С. Н. Булгаков. «Философия хозяйства».

1913 – В. И. Несмелов. «Вера и знание с точки зрения гносеологии».

1914 – П. А. Флоренский. «Столп и утверждение истины». По мысли Н. А. Бердяева – «стилизованное православие».

1914 – с посвящением Э. Гуссерлю в Москве выходит книга Г. Г. Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы».

1915 – Н. О. Лосский. «Мир как органическое целое».

1916 – Н. А. Бердяев. «Смысл творчества. Опыт оправдания человека».

1918 – ученый совет Московского университета присуждает И. А. Ильину докторскую степень за двухтомную монографию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

1918 – в издании «Russland» (Цюрих) опубликована на немецком языке статья А. Ф. Лосева «Русская философия».

1918 – Э. Л. Радлов. «Очерк истории русской философии».

1918 – В. В. Розанов. «Апокалипсис нашего времени».

1920 – Н. С. Трубецкой издал в Софии антизападнический трактат «Европа и человечество», положивший начало евразийской идеологии.

1920 – в статье «Утописты», написанной в качестве предисловия к брошюре «Богатство Вселенной», К. Э. Циолковский излагает основы своей «научной этики».

1921 – в Праге выходит сборник «Смена веков», ставший попыткой пересмотра идеологии вековства. В составе авторов – Ю. В. Ключников, Н. В. Устрялов, С. С. Лукьянов, А. В. Бобрищев-Пушкин, С. С. Чахотин и Ю. Н. Потехин.

1922 – изгнание из Советской России оппозиционных большевистской власти писателей, философов, ученых. Число их, по разным данным, колеблется от 160 до 200 человек. Среди философов – Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и др.

1922 – Н. А. Бердяев. «Смысл истории». В основу книги положен текст лекций, прочитанных автором в Москве в Вольной академии духовной культуры в течение зимы 1919–1920 гг.

1922 – Г. Г. Шпет. «Очерк развития русской философии».

1922 – И. И. Лапшин. «Философия изобретения и изобретение в философии»: генезис творческой мысли, специфика философского знания.

1922 – Б. В. Яковенко опубликовал в Берлине «Очерки русской философии», вышедшие позднее на итальянском (1927) и чешском (1938) языках.

1922 – с января начинает выходить большевистский партийный журнал «Под знаменем марксизма». Наиболее «заметными» публикациями этого года явились статьи В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма» и С. К. Минина «Философию за борт!».

1924 – В. Н. Муравьев. «Овладение временем»: новая версия русского космизма.

1924 – писатель И. А. Бунин выступает в Париже с речью «Миссия русской эмиграции».

1925 – под редакцией Н. А. Бердяева в Париже начинает выходить журнал «Путь. Орган русской религиозной мысли». Издавался до 1940 г. Общее количество выпусков составило 61 номер.

1925 – в немецком журнале «Der Gral» публикуется работа Л. П. Карсавина «Русская идея».

1925 – В. И. Ленин. «Философские тетради». Конспекты сочинений Л. Фейербаха, Г. Гегеля, Ф. Лассалья и др. Диалектико-материалистическое прочтение философии идеализма.

1927 – А. Ф. Лосев. «Философия имени»: опыт диалектического описания структуры имени.

1929 – А. Л. Чижевский. «Гелиотараксия»: о влиянии солнечной системы на земные процессы.

1929 – М. М. Бахтин. «Проблемы творчества Достоевского». Книга получила благоприятный отзыв А. В. Луначарского и в 1963 г. вышла под заглавием «Проблемы поэтики Достоевского»: диалогичность как особая форма взаимодействия между равноправными и равнозначными сознаниями.

1930 – Г. В. Флоровский. «Спор о немецком идеализме»: доказывається «слепота» гегелевской философии.

1930 – 17–20 октября состоялось заседание президиума Коммунистической академии с повесткой дня: о неудовлетворительности работы Института философии и его руководителя А. М. Деборина.

1931 – Н. В. Устрялов. «Проблема прогресса»: диалектика прогресса и социального зла.

1934 – Академия наук СССР выпускает сборник статей «Памяти В. И. Ленина». Философский раздел сборника представлен статьями Н. И. Бухарина «Ленин и его философское учение», Х. И. Гарбера «Гносеология и техника», А. М. Деборина «Проблема познания в историко-материалистическом освещении».

1936 – Г. П. Федотов. «Сталинокрафия»: критика идеологических тенденций сталинской эпохи.

1937 – Г. В. Флоровский. «Пути русского богословия» (Париж).

1938 – И. В. Сталин. «О диалектическом и историческом материализме»: официальная версия философии марксизма-ленинизма.

1939 – С. Л. Франк. «Непостижимое»: концепция Абсолюта как всеединства; обусловленность смерти и зла непроясненной «трещиной во всеединстве».

1946 – Н. А. Бердяев. «Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19 века и начала 20 века».

1947 – Н. А. Бердяев. «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

1947 – по инициативе И. В. Сталина в течение этого и следующего года проходит партийная дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (М., 1946). Основное обвинение – отсутствие в ней раздела о русской философии.

1948 – в парижском издательстве YMKA–PRESS выходит первый том фундаментального труда В. В. Зеньковского «История русской философии» (второй том издан в 1950 г.). В постсоветское время работа неоднократно переиздавалась в России.

1949 – Н. А. Бердяев. «Самопознание. Опыт философской автобиографии».

1951 – Н. О. Лосский. «История русской философии».

4.1. Цельное знание в метафизике всеединства

В идеале целостности заключается одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы ищут синтетического единства всех движений человеческого духа.
В. В. Зеньковский. История русской философии

Современные стратегии изучения духовного мира человека и общества во многом вдохновлены открытиями русской философии Серебряного века и опираются на уникальный исторический опыт развития интеграции знания, накопленный в ней. Философия цельного знания получает наиболее яркое воплощение в *метафизике всеединства*, в которой совмещены различные дискурсы исследования мировоззренческих феноменов, содержится опыт постижения *инорационального знания духовности*. Интегральное по сути, цельное знание является гносеологическим коррелятом всеединства, объединяет религию, философию, науку, искусство с метафизикой, антропологией и историософией; связывает сущее, сущность, существование; суммирует абсолютное и живое знание; разум, опыт и мистику; ценности любви, добра, красоты, истины, веры.

Идея и принцип всеединства выражают органическую целостность мирового бытия, «взаимопроникнутость и раздельность образующих его частей, их тождественность друг другу и целому при качественной индивидуальности» [317, с. 98], раскрывают духовное «всеединство множественности» бытия. Цельное знание в учении основателя и вдохновителя метафизики всеединства В. С. Соловьева (1853–1900) означает идеальный строй бытия; соединяет теургию, теософию и теократию; показывает абсолютное как таковое и абсолютное становящееся. Цельное знание раскрывается в формах метафизики всеединства как непостижимое (С. Л. Франк), православно-мистическое (С. Н. Булгаков), конкретно-метафизическое (П. А. Флоренский), антиномичное сущее (Е. Н. Трубецкой), иерархический персонализм (Н. О. Лосский).

Философия цельного знания представлена разными типами: софиологическим, монодуалистическим, моноплюралистическим, антиномистическим, мистическим, символическим, персоналистским всеединством. Онтология цельного знания показана В. С. Соловьевым в учении об Абсолюте, который, с одной стороны, означает всеединство, которое есть, с другой стороны – показывает мир как всеединство в состоянии становления. Мыслитель подчеркивает универсальность онтологической триады «сущее – сущность – существование». К примеру, жизнь человека («Я есмь») складывается из того, кто есть (сущее: дух, душа, ум как логос), как есть (существование: воля, представление, чувство), в отношении к чему есть (сущность: благо, истина, красота, вера).

Цельное знание как непостижимое (С. Л. Франк) обнаруживается в трех измерениях бытия: во «внешнем», предметном бытии, непостижимом-для-нас; во «внутреннем», непосредственном самобытии; в объединяющей их

первореальности как непостижимом-самом-по-себе. Выясняется, что «человек и мир, как они даны в эмпирической реальности, – не таковы, каковы они суть в их основе, в их подлинном существе». Условием перехода от предметного бытия к первореальности являются личностная уверенность в бытии Бога и вера в него.

Гносеология цельного знания показывает единосущие Бога и мира, дополненное антропологическим и аксиологическим дуализмом (В. С. Соловьев), трансрациональность (С. Л. Франк), софиологический монодуализм (С. Н. Булгаков), исихастское всеединство (П. А. Флоренский), христианский монодуализм (Е. Н. Трубецкой), пантеистическое единство множественности (Л. П. Карсавин). Основными методами построения цельного знания выступают положительная диалектика (В. С. Соловьев), антиномистический монодуализм (С. Л. Франк), трансцендентно-имманентный метод (С. Н. Булгаков), интуитивная дискурсия (П. А. Флоренский), апологетика (Е. Н. Трубецкой), самоподобие (Л. П. Карсавин), интуитивизм (Н. О. Лосский).

Положительная диалектика составляет оппозицию рационалистической диалектике. Система положительных, а не отвлеченных начал бытия раскрывается В. С. Соловьевым в живой и конкретной целостности, в единстве духовного опыта. Здесь противоположности совпадают и примиряются, сохраняются и принимаются, преодолеваются. Антиномии цельного знания показывают наличие в разуме сверхразумного начала; означают теоретическую модель, в которой возможна действительность идеального, и наоборот.

Метод трансрациональности прямо или косвенно используется всеми авторами учений о духовной реальности. Трансрациональность раскрывается, по мысли С. Л. Франка, автора данного термина, «в единстве рациональности и иррациональности». При этом «противоречиво пытаться определить трансрациональное» [412, с. 306], или непостижимое по существу, поскольку это значило бы разгадку его тайны и противоречило бы его природе. Оно «просвечивает» сквозь рациональное и является «чистым даром»; не доказывается, а показывается и переживается в живом опыте и созерцании.

Метод трансрациональности позволяет рассмотреть *самореферентное знание* о духовности, которое отличается содержательной полнотой и формальной неполнотой. Оно «включает в себя свои пределы», все в себе имеет: целое воспроизводится в каждом из его компонентов, и наоборот. Проблематичность самоподобного знания раскрывается с помощью «умудренного неведения». Это и незнание, осознавшее само себя, и знание, познающее через незнание. В таком неведении исчезают антиномии мышления и появляется интеллектуальное смирение, далекое от критических интенций и простого познавательного любопытства. Умудренное неведение является живым знанием, направленным на само бытие человека, а не просто на серию его поступков, и поэтому оказывается наилучшим ведением.

Трансрациональность означает трансдефинитность (неопределимость и неопределенность) духовных явлений; показывает их принадлежность к интуициям первичного знания, к тому глубинному слою реальности, который «нащупывается созерцательно», а не понятийно доказывается. Обоснования «полны недоразумений и двусмысленностей» как в самом утверждаемом тезисе, так и в построении. В проективной логике доказательства излишни, поскольку демонстрируют логическую необходимость, а не жизненную правду; и невозможны, потому что нет способов дедуктивно умозаключать от первооснования (оно искомо), и нет вариантов индуктивного обобщения того, что инаково к миру. Определения соответствуют духовному опыту, как «изрядно сколоченный крест – живому телу, которое на нем распинается» (С. Л. Франк). «Безусловное бытие выходит за пределы всего постижимого и логически-определенного не только в том смысле, что оно металогично, трансдефинитно и трансфинитно, но и в том смысле, что оно трансрационально в смысле непостижимости в строгом смысле слова» [412, с. 281]. «Непостижимое постигается через постижение его непостижимости» [412, с. 559].

Логика цельного знания базируется на законах первооснования, сущностного единства, преодоления противоречия, не исключенного третьего, а также на отрицающе-утверждающих модусах учений о духовности. Проективная логика как способ построения философии всеединства, уникального феномена русской мыслительной традиции Серебряного века, показывает становление философской логики вообще в мировой интеллектуальной культуре. Новейшие открытия современной логики, в которой представлены все парадигмы знания о правильном мышлении, вдохновлены именно философской – неформальной, содержательной, интенциональной – логикой. Поэтому изучение ее истоков актуально в теоретическом и практическом плане.

«В русской философии всеединства угадывается своеобразный тип философского логоса, своего рода «логика всеединства», идеология и технология которой чрезвычайно важны во все более интегративных тенденциях современности» [239, с. 6]. Философская логика, подосновой которой являются как научная, так и вненаучная (религиозная) философия, допускает перенормировку противоречий классической логики, дополняет ее неклассической логикой понимания и постнеклассической логикой анализа языка. В русле философской логики, которая не является логикой в собственном смысле этого слова, создаются концептуальные схемы для изучения сложных мировоззренческих феноменов посредством совмещения различных языков исследования. Логически совершенная метафизика всеединства коренится в основе русской умозрительной традиции и определяет специфику восточнославянского философского дискурса, что показано в многочисленных источниках и исследованиях.

Антропология цельного знания исходит из предпосылки о духовной сущности человека, но и представлений о дуализме человека (В. С. Соловьев), его духовности (С. Л. Франк), мистике спасения (С. Н. Булгаков),

антроподицею (П. А. Флоренский), крестном пути человека (Е. Н. Трубецкой), его тварности (Л. П. Карсавин), персонализме (Н. А. Бердяев), действительном субстанциальном деятеле (Н. О. Лосский).

Индивидуализация всеединства, человек, на взгляд В. С. Соловьева, есть безусловная форма для добра, в выборе которого каждый детерминирован. Но свобода невозможна без права на выбор зла, которое атрибутивно в человеческой природе, и все определяется выбором между добром и злом, а человеческое совпадает с совестью. Три природы человека – материальная, социальная и божественная – образуют его суть, а «основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его» (В. С. Соловьев). Эти воплощения природного, разумного и абсолютного добра коррелируют с силами любви: восходящей, равноценной и нисходящей.

Человек духовный в учении С. Л. Франка показан через уровни самораскрытия. В жизни осуществляется реализация индивидуальности на общих началах соборности, служения, солидарности и свободы, на принципах иерархизма и равенства, традиций и творчества, наследственности и заслуг, планомерности (государство) и спонтанности (общество). Трансцендирование вовне означает активное самосовершенствование, причастность к непостижимому в форме «я» и «мы», которая обнаруживается в служении, солидарности и свободе. Трансцендирование во-внутрь раскрывает отношение «я» и «ты», показывает «единство тайны страха и вражды с тайной любви». Но «делами жизнь не переделаешь», и только заданный каждому смысл жизни («путь, истина и жизнь») утверждают человека в вечности.

Аксиология цельного знания показывает совершенное добро как любовь (В. С. Соловьев), смысложизненную первореальность (С. Л. Франк), единство веры и разума (С. Н. Булгаков), интуитивную веру (П. А. Флоренский), идеал обожения (Е. Н. Трубецкой), свободу и любовь (Л. П. Карсавин), свободу и творчество (Н. А. Бердяев), ответственность (Н. О. Лосский). *Этический аспект цельного знания* выявляет неисповедимое, неизъяснимое, несказанное, таинственное, безусловное, абсолютное, очевидное, реальное, живое и жизненное, созерцаемое и переживаемое. Духовный опыт человека раскрывается как «чистый дар» и «просвечивает» сквозь рациональное начало бытия. Самоподобным образом в каждом из его компонентов воспроизводится смысложизненное целое.

Несомненно, современные подходы к изучению различных типов рациональности, духовного мира человека в интегрирующемся обществе обогащаются опытом построения инорационального цельного знания мировоззренческих феноменов.

Моральная философия Серебряного века раскрывается далее в контексте *метафизической* и *персоналистской философии духовности*. Первая содержит формы и модификации метафизики всеединства:

- программную метафизику всеединства В. С. Соловьева,
- философскую апологетику Е. Н. Трубецкого,

- метафизический реализм С. Л. Франка,
- философию триединства Л. П. Карсавина,
- конкретную метафизику П. А. Флоренского,
- православный универсализм С. Н. Булгакова,
- метафизический имманентизм И. А. Ильина
- метафизический трансцендентализм Б. П. Вышеславцева.

Персоналистская философия духовности раскрыта в формах экзистенциального (Н. А. Бердяев), иррационалистического (Л. И. Шестов), интуитивистского иерархического (Н. О. Лосский) персонализма.

Данная систематизация носит авторский характер, но находится в непосредственной связи с классификацией В. В. Зеньковского, связавшего метафизику всеединства с именами В. С. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова; метафизику на основе трансцендентализма – с философскими исканиями Б. П. Вышеславцева и И. А. Ильина, религиозный неоромантизм – со взглядами Н. А. Бердяева; иррационализм – с воззрениями Л. И. Шестова. Концептуально разработанные, стилистически оригинальные, информационно плотные, эти религиозно-философские теории с ярко выраженным этическим дискурсом неизменно актуальны в современной философии ввиду задачи исследования духовного опыта человека и общества в бурно изменяющемся мире.

Аналитика моральной философии Серебряного века выполнена здесь на *методологическом* и *предметно-содержательном* уровнях. Рассматриваются и сквозные темы духовно-нравственных воззрений мыслителей русского зарубежья. Одна из них во многом воспроизводит тупики западного христианского благовестия и буквально навязывается европейским христианским умозрением. Это *репетированная* русской философией и ставшая неустранимой для отечественной духовной культуры тема соотношения разума и веры; а также *автохтонная* тема теодицеи, связанная с рассуждениями о добре и способах противостояния злу.

Метафизика всеединства и философия морали совершенного добра: В. С. Соловьев

Автором первой и наиболее оригинальной системы метафизической философии духовности и моральной философии является Владимир Сергеевич Соловьев (1853, Москва – 1900, близ Москвы) – выдающийся русский философ, поэт, публицист, литературный критик. Человек сложной судьбы и противоречивой духовной эволюции, гениальный мыслитель и блестящий стилист, основатель и вдохновитель русского ренессансного умозрения, он создал и возглавил школу *метафизики всеединства*, основные идеи которой оригинально развивали его последователи.

Собрание сочинений В. С. Соловьева в десяти томах включает в себя такие его работы, как «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал», «Чтения о Богочеловечестве» (1878), «Три речи в память Достоевского» (1882), «Духовные основы жизни» (1884), «Оправдание добра. Нравственная философия» (1897), «Россия и вселенская церковь» (1911) и др.

Наибольшая ценность построений учителя метафизики всеединства заключается именно в их интегральном замысле – опыте суммирования религии, философии и науки с развитой им метафизикой, антропологией и историософией. Оставшийся неосуществленным, этот замысел продемонстрировал новый способ диалога философии и богословия, а также установок имманентизма и трансцендентализма, монизма и дуализма; неканонического и канонического мировоззрений; катафатического и апофатического идеалов.

Методология моральной философии В. С. Соловьева содержится в разработанной им метафизике всеединства, которая включает в себя «нравственную философию» и теоандрическую (богочеловеческую) этику. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение мыслителя о цельном знании и идея единосущия Бога и мира в аспекте антропологического и аксиологического дуализма. «Истина должна находиться в необходимом отношении к воле и чувству», должна проявляться и в «нравственной философии».

Начала цельного знания показывают цельное творчество или теургию (мистика, изящное искусство, техническое искусство), цельное знание или теософию (теология, философия, наука) и цельное общество или теократию (церковь, государство, земство). Мыслитель подчеркивает, что «первенствующее значение принадлежит сфере творчества», а точнее, мистике, в которой жизнь находится в непосредственной связи с абсолютным началом. Характеризуя в дальнейшем органическую логику, философ выявляет предмет свободной теософии как истинносущее, отличное от эмпиризма, рационализма и мистицизма, но и заключающее в себе их объективное содержание. Целью теософии называет «соединение человека с абсолютным» посредством «перемещения центра человеческого бытия в трансцендентный мир». Предмет теософии составляет опыт в его цельности: как внешний (эмпирический), так и внутренний (рациональный и мистический). Формой теософии является цельная интуиция, а причиной – вдохновение, т.е. действие высших сил на человеческий дух.

Сущее, которое объединяет в органическом синтезе все начала, является предметом цельного знания как такового. «Сущее в-себе-самом» содержит логику, монизм, пантеизм, непосредственное единство и диалектику. Сущее в отношении к иному включает в себя метафизику, дуализм, теизм, распадение единства и анализ. Сущее как синтез субъекта и объекта суммирует этику, монодуализм, панентеизм и показывает единство бытия.

Что касается метода цельного знания, то В. С. Соловьев называет его положительной диалектикой в отличие от рационалистической диалектики Г. В. Ф. Гегеля. Другими словами, способ разрешения любого противоречия в метафизике всеединства и в нравственной философии мыслителя – проективный, поскольку сущее имеет лишь проекции в бытии, связь которых с сущим неясна и неполна. В человеческом бытии, на уровне существования, образуются, как правило, несовместимые предикации сущего и сущности, что доказывает связь антиномичного абсолютного с его проекциями, выявляет всеединство множественности.

Рассматривая понятие Абсолютного в категориях сущего, сущности и бытия, В. С. Соловьев констатирует, что абсолютное ничто предполагает абсолютное все, и наоборот. «В самом деле, для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего; с другой стороны, быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным и отрешенным» [359, с. 231]. Сверх того, «абсолютное есть ничто и все. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия, то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного» [359, с. 234].

Сущее как таковое или Бог рассматривается В. С. Соловьевым «в определениях» духа, ума и души; сущность или идея – посредством блага, истины и красоты, бытие или природа – через волю, представление и чувство [359, с. 257]. Тот же алгоритм выдерживается в раскрытии «трех индивидуальных начал»: сущее (абсолютное) выражается в единстве духа, воли и блага, как бытие (логос) – в совокупности ума, представления и истины; как сущность (идея) – в единстве души, чувства и красоты [359, с. 261]

Таким образом, «нравственная философия» вытекает из учения об Абсолюте, который, с одной стороны, означает всеединство, которое есть, с другой стороны – показывает мир как всеединство в состоянии становления. Следовательно, мир содержит божественный элемент (всеединство) в потенции как идею, однако мир включает в себя и небожественное, т. е. естественный, материальный элемент, который стремится ко всеединству и постепенно достигает этой цели. В метафизике всеединства мир рассматривается как становящееся абсолютное, по своему содержанию тождественное с Абсолютом, но по своей форме «недолжного порядка» отличное от него. Как отмечает В. В. Зеньковский, в учении об Абсолюте автор теории всеединства «своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой, кое-где привнося элементы платонизма» [121, т. 2, с. 47].

В систематическом учении В. С. Соловьева прослеживается двойной ряд идей, поскольку абсолютное как безусловно сущее не творит мир, но и не мыслится отдельным от действительности, что означает пребывание

источника зла в самом Абсолюте. Философ объясняет наличие зла в мире необходимостью для Бога иметь перед собой реальное многообразие. И в дочеловеческой природе действительность отмечена грехом и неправдой, а в человеке лишь уясняется и открывается тайна мира, поскольку человек занимает промежуточное положение между «абсолютным становящимся» и «абсолютным сущим». В христианской доктрине, напротив, грех входит в мир через человека, и только будучи спасенными, человек и мир освобождаются от зла.

Неканонический стиль философствования лидера русского духовного возрождения сказывается и в его учении о Богочеловечестве (эвристическом принципе метафизики всеединства), и в его рассуждениях о Софии как душе мира. Отмечая преимущества и недостатки религиозной веры в Бога и внерелигиозной веры в человека, В. С. Соловьев утверждает, что последовательно проведенные и до конца осуществленные, обе эти веры сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества. В свою очередь, рассуждения о Софии в различных редакциях мыслителя показывают ее то как двойственную душу мира, имеющую в себе божественное начало и тварное бытие; то как субстанцию Святого Духа и Богоматерь; то как основу мира, приближающую его к должному через соединение с Логосом; то как ангела, зовущего к преодолению хаоса.

Идея единосуция Бога и мира в аспекте антропологического и аксиологического дуализма нравственной жизни личности и общества раскрывается прежде всего в констатации маргинального бытия человека между «абсолютным становящимся» и «абсолютным сущим». Индивидуализация всеединства, человек, на взгляд мыслителя, есть безусловная форма для добра, в выборе которого он детерминирован. Но свобода человека невозможна без его права на выбор зла, без того права, которое не может не реализовываться в нравственной жизни. Осознавая атрибутивность зла в человеческой природе, ученый не проповедует добродетель и не обличает порок по причине безнравственности личных притязаний на превосходство перед другими. «Двух предметов не встречал я в природе: достоверно-законченного праведника, достоверно-законченного злодея» [357, с. 80]. Все определяется выбором между двумя нравственными дорогами, и человеческое содержится именно в этом становлении. Антропологический дуализм В. С. Соловьева дополняется аксиологическим дуализмом – «стоянием» человека между добром и злом.

Катафатически являя себя через мир, Бог предоставляет противоречивому по своей природе человеку возможность достижения совершенства. Более того, мораль рассматривается мыслителем как атрибутивно религиозная система. «То, что необходимо предполагается нравственную жизнь – существование Бога и бессмертной души, – не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная, внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности» [357, с. 244–245], – утверждает философ.

Характерно, что он не использует в своей моральной философии христианский принцип творения, и по этой причине исповедует имманентизм в философии. Но «никогда христианское созерцание мира не сможет принять этого, как бы замечательны ни были системы имманентизма» [119, с. 165], поскольку богословски бесспорно различие Бога и мира, а онтологический дуализм христианства связан с кардинальным различием Бога, непостижимого в своей сущности, и тварного бытия как проявления божественных энергий. В итоге проясняется *неканоническая катафатическая модальность* религиозно-нравственных воззрений В. С. Соловьева.

Далекое от ортодоксии и богатое духовными открытиями, его учение различно интерпретируется исследователями. Одни полагают, что «не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль» [121, т. 2, с. 76]. Другие считают, что «основным делом жизни Соловьева стало создание христианской православной философии, раскрывающей богатство и жизненную силу основных догматов христианства, которые в умах многих людей превратились в мертвую букву, оторванную от жизни и философии» [218, с. 127].

Отметим, что духовные взгляды метафизика всеединства, в творчестве которого представлены атеизм, иудаизм, мистика, три грани христианства, сводились к тезису о необходимости объединения восточной и западной церквей, единых мистически, но внешне разделенных. Эта идея варьировалась философом на разных этапах его творчества: теософском, теократическом и теургическом. Основой вселенской теократии, которую способны учредить славянские народы, он назвал союз государства и церкви, опирающийся на нравственную власть последней, «В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно в этом и заключается – он приблизил к секулярному мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли после Соловьева» [121, т. 2, с. 32–33].

Развитая им философия морали всеединства (морали совершенного добра) зиждется на тезисе о необходимости оправдания добра. Это обусловлено, в частности, задачей отождествления добра, любви, смысла жизни, веры в нравственном опыте дуального человека. Смысл жизни, по В. С. Соловьеву, состоит в «совершенствующейся связи» человека с совершенным добром, «тройственным» по своей природе, и любовью, «триединой и нераздельной». Другими словами, смысл жизни совпадает с разумной и свободной верой человека в абсолютное добро как любовь, а стремление к достижению смысла жизни означает постоянное совершенствование самого себя и других.

В результате *предметно-содержательной реконструкции* философии морали В. С. Соловьева выявлены три модуса морали совершенного добра (природного, разумного, абсолютного). Замысел «оправдания добра» в «нравственной философии» реализован им в двух вводных статьях о смысле жизни и об автономии нравственной философии и в трех частях:

о добре в человеческой, божественной и социальной природе. Эта глобалистика философии морали всеединства как морали совершенного добра скреплена высказываниями В. С. Соловьева о природной укорененности нравственности, о векторе преобразования абсолютного становящегося в абсолютное сущее, об уровнях совершенного добра.

Во-первых, точка отсчета нравственного совершенствования человека от земного к божественному фиксирована следующим тезисом: «Корни всякой действительности скрываются в земной тьме, и нравственность не принадлежит к тому царству, где деревья растут корнями вверх. И ее корни скрываются в низшей сфере – вся она вырастает из чувства стыда. Здесь и внутренняя сущность, и реальное проявление, и формальный принцип, или закон нравственного порядка» [357, с. 234].

Во-вторых, «для того, чтобы достигнуть своей высшей цели, или проявить свое безусловное значение, существо должно прежде всего быть, затем оно должно быть живым, потом – быть сознательным, далее – быть разумным и, наконец, – уже совершенным» [357, с. 275]. Утверждая безусловное начало нравственности, мыслитель полагает, что «полное религиозное отношение логически слагается из трех нравственных категорий: 1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи» [357, с. 253]. Именно в этой связи далее В. С. Соловьевым рассматриваются, наряду с ключевыми нравственными ценностями религиозной морали, скрытые тенденции ее развития: мораль человеческого несовершенства, мораль личностного социального совершенствования и мораль богочеловеческого (философ постулирует божественную природу человека) смысло-жизненного совершенства.

В-третьих, значимо для выполненной реконструкции учения философа о религиозной морали и определение им двух уровней совершенного добра – личностного и общественного. «Процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, может быть мыслим только как процесс собирательной силы, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве. При постоянном взаимодействии личного нравственного подвига и организованной нравственной работы собирательного человека нравственный смысл жизни, или Добро, получает свое окончательное оправдание» [357, с. 545–546]. В предисловии о нравственном смысле жизни в его предварительном понятии мыслитель утверждает наличие такового и считает, что «смысл жизни заключается в ее добре». Этот «добрый смысл жизни» представляют «твердыни и устои жизни» – семья, отечество, церковь. Но «дело вовсе не так просто, как кажется». Внешний авторитет нельзя признать за окончательную норму, поскольку «человеческое я может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его» [357, с. 91].

Во введении о нравственной философии как самостоятельной науке метафизик всеединства обосновывает автономность этики с помощью трех аргументов: возможности добра помимо истинной религии; допустимости

благочестия, не связанного с религиозной верой, и наличия множества религий, каждая из которых неизменно рассуждает о добре. По поводу последнего аргумента в тексте сказано: «Православные апологеты и полемисты чаще всего пользуются против западного христианства оружием нравственных обвинений: католицизм упрекают они за гордость и властолюбие, постоянно возвращаются к трем обвинительным пунктам – инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали» [357, с. 103–104]. Протестантскую этику православные упрекают в индивидуализме, отрицании преданий и отвержении молитв за усопших. Заметно, что эти противоречия связаны не с сутью, а с приложением нравственных норм, поскольку моральные правила не зависят от вероисповедных различий.

Выдвигая оригинальную теорию религиозной природы морали, В. С. Соловьев оспаривает идею автономии морали И. Канта, считая, что «вопреки своей критике за звездным небом над нами Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас – бессмертную душу по образу и подобию Божию. Он называет это постулатами практического разума и предметами разумной веры. Веры тут нет никакой, так вера как не может быть выводом, да и разумности мало, так как все рассуждение вращается в ложном круге: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой. Но нравственность самозаконна именно потому, что ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а имеет в себе все условия своей действительности» [357, с. 244].

Моральная философия объявляется В. С. Соловьевым независимой и от теоретической философии как «со стороны критики познания», не смеющей отвергнуть «свидетельства совести», так и со стороны метафизического вопроса о свободе воли. «Человек в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания, все остальное условно и относительно. Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его чистоту; то, что оно все собою обуславливает, есть его полнота, а что оно через все осуществляется, есть его сила, или действенность» [357, с. 96–97]. В добровольном служении этому чистому, всестороннему и всеильному добру как любви и состоит смысл жизни человека.

«Совершенство Добра окончательно определяется как нераздельная организация триединой любви. Чувство благоговения, или благочестия, познав свой предмет как бесконечное совершенство, превращается в чистую, всеобъемлющую и безграничную любовь к нему, обусловленную только признанием его абсолютности. Усвоенная человеком божественная любовь как всеобъемлющая не может остановиться и здесь; становясь любовью нисходящей, она действует и на материальную природу, вводя ее в полноту абсолютного добра» [357, с. 546–547].

Философия морали всеединства, совершенного добра, нераздельной триединой любви содержит *три модуса*. Это мораль природного добра (человеческого несовершенства, восходящей любви), мораль разумного добра (личностного социального совершенствования, равноценности в любви) и мораль абсолютного добра (богочеловеческого смысложизненного совершенства, нисходящей любви как благодати). Характерно, что добро исследуется философом как на уровне личности, так и на уровне «собирательного человека» (семья, народ, человечество).

Мораль природного добра на уровне личности содержит основные нравственные чувства, добродетели и правила. Так, нравственным чувствам стыда, жалости и благоговения соответствуют добродетели стыдливости, сострадания и милосердия, благочестия. Отображая господство над «материальной чувственностью», они выступают в роли поведенческих правил воздержания и аскетизма, солидарности, смирения. Мораль природного добра на уровне общества связывает предназначение семьи с рождением и воспитанием детей (забота о будущем); народ – с естественной солидарностью поколений; человечество – с социально-экономической культурой.

Природное добро зиждется на первичных данных нравственности, «твердых точках опоры» в самой природе человека, и показывает его несовершенство. «Основные чувства стыда жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества» [357, с. 130].

Одно из основных нравственных чувств, чувство стыда, управляется, по убеждению В. С. Соловьева, принципом аскетизма, который помогает обуздать силы «плотской похоти, эгоизма и диких страстей». Этот принцип, как правило, «двоится», поскольку требуется оградить духовную жизнь от захватов плотского начала и сделать плоть «материей духа». «Следовательно, самосохранение духа есть прежде всего сохранение его самообладания. Это есть главное во всякой истинной аскезе» [357, с. 143]. И по большому счету «этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни», – утверждает философ [357, с. 151].

Жалость интерпретирована им как сострадание и милосердие, а не сорадование или со-наслаждение; благоговение на уровне природного добра предполагает прежде всего признание собственного несовершенства. Психологически религиозное отношение проявляется в чувстве благоговейной любви, которая содержит в себе самоосуждение, признание высшего идеала и стремление к перемене себя. «Это природное добро в человеке есть добро несовершенное, и логически неизбежно, чтобы оно само по себе оставалось всегда несовершенным, ибо иначе пришлось бы допустить, что бесконечное может произойти из нарастания конечных величин, безусловное из условного» [357, с. 277].

Логический переход к рассуждениям о морали разумного добра (личностного социального совершенствования), к развертке разумной ипостаси добра как «уравнения в любви», задан следующим высказыванием В. С. Соловьева: «Каждая из установленных мною нравственных основ – стыд, жалость и религиозное чувство – может рассматриваться с трех сторон: как добродетель, как правило действия и как условие известного блага» [357, с. 183]. Стыдливость, сострадательность и благочестие как модификации первичных основ морали в аспекте добродетели весьма диалектичны, потому что «человек не находит себя ни безусловно господствующим, или высшим, существом, ни безусловно подчиненным, или низшим, ни, наконец, единственным в своем роде: он сознает себя существом средним, и притом одним из многих средних» [357, с. 185], из чего следует смирение как результат преобразования человеком собственной природы.

В. С. Соловьев сводит четыре кардинальные добродетели (мудрость, мужество, умеренность, справедливость) и три богословские добродетели (вера, надежда, любовь) к трем первичным основам нравственности (стыд, жалость, благоговение). В порядке сверхдолжного дополнения автор «Оправдания добра» называет пять добродетелей на уровне морали природного добра: великодушие, бескорыстие, щедрость, терпеливость, правдивость.

Мораль разумного добра (совершенствования, равноценности в любви) возводит нравственные основы жизни человека и его добродетели на уровень закона. Это означает неукоснительность совести, справедливости и совершенствования в социальной жизни личности. Рассматривая разумное добро через историю человечества, В. С. Соловьев определяет общество как «организованную нравственность» и утверждает, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру» [357, с. 341]. При этом «нравственная природа человека в своих внутренних, субъективных основах неизменна. Относительное число добрых и злых людей не изменяется» [357, с. 338]. Разумное добро на уровне общества показывает семью как брак (забота о настоящем), народ как разумную солидарность, человечество в контексте политической культуры государства.

Повествуя о морали личностного социального совершенствования, В. С. Соловьев отмечает: «Добросовестный разум, обобщая побуждения доброй природы, возводит их в закон. Нравственный закон вырастает из свидетельства совести, как сама совесть есть чувство стыда, развившееся не с материальной, а только с формальной своей стороны» [357, с. 544]. «В отношении к другим людям нравственный закон дает чувству жалости, или симпатии, форму справедливости. Наконец, по отношению к Божеству нравственный закон утверждает себя как выражение Его законодательной воли и требует ее безусловного признания ради ее собственного безусловного достоинства, или совершенства» [357, с. 545]. В итоге добро разумного закона наполняется добром божественной благодати.

Мораль абсолютного добра (богочеловеческого смысложизненного совершенства, нисходящей любви, т.е. благодати) на уровне личности представлена мыслителем как религиозные чувства страха, альтруизма, веры и надежды. Возрастая в человеке, эти моральные настроения побуждают его на деятельное служение через пост, милостыню и молитву. Абсолютное добро на уровне собирательного человека раскрывается философом через семью, в которой почитают предков и заботятся о прошлом; через народ, обеспечивающий нравственную солидарность; через человечество, создающее религиозную культуру и церковь.

Аналитика абсолютного добра основана В. С. Соловьевым на следующем тезисе: «Первоначальный вопрос о смысле жизни не решается, значит, окончательно ни фактом добрых чувств, заложенных в человеческой природе, ни теми принципами должного поведения, которые разум выводит из нравственного сознания этих чувств. От нравственных чувств и принципов, представляющих собою некоторое относительное добро, но не дающих полноты удовлетворения, и чувство и разум заставляют нас перейти к самому Добру в его безусловном существовании, которое не подчинено никакой случайности, никаким внешним ограничениям и потому дает действительное удовлетворение, истинный и полный смысл всей жизни» [357, с. 240].

Благодать, или нисходящая любовь, интерпретирована мыслителем как безусловно существующее, вечно действительное совершенство в Боге; как потенциально существующее в человеческом сознании; как действительно осуществляемое совершенство в историческом процессе совершенствования. Метафизик всеединства утверждает, что человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. При этом религиозное чувство возводит на свою высоту основные нравственные чувства.

«Отрицательный голос стыда, совести и страха Божия на этой высоте становится в человеке прямым и положительным сознанием его божественности, или его сознанием Бога в себе» [357, с. 265]. Аскетическая нравственность также получает новое значение. «Тут уже мы воздерживаемся от плотских грехов не из инстинкта духовного самосохранения и не для укрепления своих внутренних сил, а ради самого нашего тела как последнего предела богочеловеческого процесса» [357, с. 266]. «Жалость, которую мы испытываем к существу, подобно нам, получает иное значение, когда мы видим в этом существе образ и подобие Божие» [357, с. 262]. К тому же, без других людей невозможно достичь совершенства, поэтому альтруизм становится нормой жизни, и вера является ее результатом

«Вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности. Надежда есть то же самое основное религиозное отношение, видоизмененное представлением о будущем и чувством ожидания. Заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельной добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к низшему, высшему и однородному бытию» [357, с. 192–193].

Деятельное религиозное служение человека раскрывается в посте, милостыне и молитве. «Первое сосредоточенное деятельное выражение религиозного чувства, или благочестия есть молитва; такое же дело жалости есть милостыня, а дело стыда – воздержание, или пост» [357, с. 514]. Социальным пространством названных дел является церковь. «Организуется добро религиозное, или благочестие, в церкви, которая должна совершенствовать свою человеческую сторону, делая ее все более соответствующей стороне божественной; организуется добро междуличное, или справедливая жалость, в государстве. Организуется, наконец, добро физическое, или нравственное отношение человека к материальной природе, в союзе экономическом, совершенство которого не в накоплении вещей, а в одухотворении вещества как условия нормального и вечного физического существования» [357, с. 546].

Фокусируя изложенное в вопросе о смысле жизни, В. С. Соловьев утверждает, что «наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается совершенствующая связь» [357, с. 543]. Три вида совершенствования указывают на тройственность совершенного добра, «роковое подчинение высшей силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру, естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие, фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над нею для нашего и для ее блага» [357, с. 544].

В итоге неканоническая катафатическая философия морали всеединства (совершенного добра) предметно раскрывается В. С. Соловьевым в двух выводах. Это *рецептивный* (западноевропейский вопрос о соотношении разума и веры) вывод о вере как религиозном чувстве, едином с надеждой и любовью; а также *автохтонный*, традиционный для русской культуры, вывод о трансрациональности теодицеи, совмещающей всеблагость Бога и свободу человека в выборе зла.

Конкретно тема соотношения разума и веры не получает самостоятельного значения в программной метафизике всеединства, но обозначена в учениях ее последователей. Точнее, разум и разумное добро, наличествующие, по В. С. Соловьеву, в социальной природе человека, и выражающие закон справедливости и уравнение в любви, олицетворяют процесс движения личности к совершенному религиозному чувству веры-надежды-любви. Этот максимум морали абсолютного добра как благодати венчает аксиологическую картину нравственного мира человека, показывает качественный скачок в переживании им смысла жизни. «Разумность» тем самым преображается в веру и имеет отношение уже к божественной природе индивидуальности, к ее богочеловечности.

Напротив, автохтонный вывод о трансрациональной теодицее крайне проблематичен. В религиозно-нравственных воззрениях В. С. Соловьева реальны как Бог, так и зло, и непротиворечиво совместить их бытие невозможно. Вследствие этого становятся допустимыми крайние предполо-

жения-редукции: бытие всеблагого Бога превращает зло в иллюзию, но существование зла подрывает эту всеблагость и создает пропасть между абсолютным и бытием. В данной металогической конструкции зло объявляется максимумом иного по отношению к Богу, поэтому трансрационально совмещаются божественная полнота свободы для твари и «недолжная» возможность для человека удалиться от Бога в небытие.

При этом тема сути и проявлений зла в человеческой природе не рассматривается философом в рамках этики, но увязывается с более общим вопросом теоретической философии об истине. В данной связи уместно отметить, что добро и зло, кардинальные категории моральной духовности, рассматриваются в современном православном нравственном богословии в духе теодицеи и критики феноменологии существования. «Бытие в своем ноуменальном существовании не знает зла. В сотворенном Богом мире нет зла. В ноуменальном аспекте весь сотворенный Богом мир является прекрасным, но в своем феноменальном лике он обезображен собственным злом. Зло представляет собой категорию не онтологического, а феноменологического порядка» [274, с. 120–121]. Согласно подходам православного нравственного богословия, Господь не уничтожает своим всемогуществом силы зла, поскольку проявляет долготерпение и любовь, оставляет человеку свободу самоопределения.

В метафизике всеединства В. С. Соловьева «Бог выше противоречия между добром и злом, но это не есть безразличие. Он допускает его как превосходящее условие свободы, т.е. большего добра. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т.е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла. Таким образом, зло есть нечто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться к нему несправедливо» [357, с. 260].

Уместно отметить и драматическую эволюцию взглядов В. С. Соловьева на парадоксальность теодицеи, тенденцию перехода философа от теоретически умиротворенного мышления к полному разочарованию. Отмечая по поводу исследования творчества Платона, что тот не выдержал своего светлого идеализма до конца, что человек вообще не может исполнить свое назначение одною силою ума или нравственной воли, ученый сам совершил «подвиг идеалиста». Как пишет А. Ф. Лосев, неприступная крепость идеализма подвержена испытаниям тягот бытия. «На самом же деле совершался великий подвиг идеалиста, осознавшего не только всю недостаточность идеализма по его содержанию, но и его трагическую судьбу ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями» [357, с. 29].

Так, в тексте В. С. Соловьева «Три разговора...» с приложением «Краткая повесть об Антихристе» содержится мрачное пророчество гибели всей цивилизации. Текст состоит из трех диалогов генерала, политика и дамы, в которых выводится, что оправдание зла добрыми целями необязательно, теория прогресса носит условный характер, имеет место прямая необходимость научения добру. Абсолютное же добро утверждается в виде божества и реализуется только в богочеловечестве. Впрочем, овладевший миром Антихрист, умный, обеспеченный и красивый, заурядно и ничтожно, ослабев, сам умирает.

Бог, по мысли философа, допускает зло, не утверждая и не отрицая его, поскольку утверждение значило бы, что зло есть добро, а отрицание – что зло не может существовать, но существует. Аналогичным образом людям рекомендовано не допускать происхождения зла из них самих, но использовать зло как орудие совершенствования, собственного и общего. Главное же: «во всем, что существует, мы должны признавать возможность (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью» [357, с. 260].

Подытоживая рассмотрение основных аспектов философии морали всеединства (совершенного добра) в границах программной метафизики всеединства, следует отметить, что данное учение раскрывает несовершенство и относительность *природного* и *разумного* добра в человеке, но не отменяет потенциально сущего в нем и действительно осуществляемого в вере и молитве совершенства *абсолютного добра*. «Прямая возможность совершенного добра дана в существах разумно-свободных, каковы мы сами» [357, с. 260], – отмечает философ. Уместно также подчеркнуть как православно-христианскую неканоничность (а это скорее обогатило нравственное богословие, приблизило его к секулярному мышлению) взглядов В. С. Соловьева, так и их философскую эвристичность, ознаменованную поиском цельного знания о духовной жизни человека. По мнению В. В. Зеньковского, «Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. У него двойится само понимание философии: то она у него подчинена высшему религиозному началу, то, наоборот, она призывается к тому, чтобы “оправдать” веру отцов» [121, т. 2, с. 77].

Таким образом, моральная философия как цельное знание иррационального бытия раскрывается в программной метафизике всеединства В. С. Соловьева, его «нравственной философии» и теоандрической этике, учении о цельном знании, идее единосущия Бога и мира в аспекте антропологического и аксиологического дуализма. *Предметно-содержательно* философия морали совершенного добра выражается в трех модусах. Это мораль природного добра (человеческого несовершенства), мораль разумного добра (личностного социального совершенствования), мораль абсолютного добра (богочеловеческого смысложизненного совершенства).

Аксиологические модуляции моральной философии В. С. Соловьева содержат выводы о вере-надежде-любви, преображающей разум, и о трансрациональности теодицеи, совмещающей всеблагость Бога и свободу человека в выборе зла.

Христианская апологетика и философия морали истинно-сущего (крестного пути): Е. Н. Трубецкой

Основанная В. С. Соловьевым школа метафизики всеединства, в которой моральная философия занимает центральное место, получила многостороннее развитие в учениях последователей мыслителя. Одним из первых его адептов, отчасти настроенных критически, стал Евгений Николаевич Трубецкой (1863, Москва – 1920, Новороссийск), яркий представитель русского духовного ренессанса, исследователь православной культуры и смысложизненной проблематики, общественный деятель. Среди основных работ философа – двухтомный труд «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), а также работы «Философия Ницше» (1904), «история философии права» (1907), «Умозрение в красках» (1915), «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917), «Смысл жизни» (1918).

Методология моральной философии Е. Н. Трубецкого исходит из метафизики всеединства в форме разработанной им христианской апологетики и теономной этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение об антиномизме сущего и идея христианского монодуализма в аспекте реальности Боговоплощения.

Принимая в качестве исходных тезисов философствования христианские догматы, мыслитель умозаключает о смысле жизни как возможном и невозможном, данном и не данном. Не столько противоречивость, сколько трагизм полученных им выводов показывают характерность рассуждений о природе морали в рамках теономной этики. Недостающие звенья аргументации компенсируются богословскими положениями о нравственной жизни человека, подмеченные антиномии признаются греховными и рассматриваются как естественные противоположности. Это явное совмещение философского и богословского дискурсов исследования дает интересные результаты, не менее значимые, нежели рационально полученные и традиционно развиваемые общей этикой выводы о сути антиномий морали.

Основоположение мыслителя об антиномизме сущего развивает метафизику всеединства В. С. Соловьева. Акцентируется внеположенность божественного и человеческого, а не единосущие Бога и мира. Рассматривается философская транскрипция христианского догмата о нераздельности и неслиянности божественного и человеческого. Выявляются «пропасть» между небесным и земным мирами; необходимость и невозмож-

ность «моста» между ними. Е. Н. Трубецкой полагает, что отношения между Богом и человеком основаны на свободе, а не на любви; рассматривает Софию как идеальный замысел о мире, а не посредницу между Богом и миром.

Мыслителем создается онтологическое учение о морали и смысле жизни, в котором различаются абсолютный, реально существующий смысл-истина и относительный, становящийся смысл-цель-ценность, пребывающий во временном, суетном, греховном мире. Под смыслом как таковым мыслитель понимает безусловное, всеобщее, общезначимое, неподвижное, должное состояние чего бы то ни было. Это означает тождественность смысла-истины и сущего, безусловную действительность, ставшую реальностью Боговоплощения. Что же касается смысла-ценности, то он пребывает в становлении, и должен быть обретен человеком в акте свободного самоопределения, в крестном пути к Богу, идеальной полноте бытия. Причем именно бессмысленность земной суеты доказывает возможность и осуществимость подлинного смысла жизни.

Идея христианского монодуализма в аспекте реальности Боговоплощения связана с так называемым Иоанновым критерием, согласно которому Боговоплощение реально, и антиномичными могут быть только секулярные мысли о невозможности этого факта. По сути, речь идет о христианской идее монодуализма в контексте действительности Боговоплощения. Мыслитель утверждает, что христианство «пытается возвыситься над противоположностью монизма и дуализма, отмечая их заблуждения и утверждая относительную правду того и другого. Как неслиянность Бога и твари составляет черту отличия христианства от чистого монизма, так и их нераздельность составляет грань между христианством и чистым дуализмом» [384, с. 113–114].

По сути онтологический дуализм христианской догматики и этическая апофатика как его следствие не столь неподвижны. Православие полагает относительную самостоятельность тварного бытия, дистанцируя его от абсолютного бытия и предлагая средством от искушений свободы объединяющие узы любви и церкви. Но христианская мораль скорее трагична, чем дуалистична или монистична. Драма нравственной жизни человека проявляется в испытаниях его свободы, извечном противостоянии добра и зла, наличии света и тьмы, смерти и, в конечном итоге, в необходимости спасения. Трагическая «невмещенность» тварного бытия в идеальный замысел Бога ни пессимистична, поскольку не чрезмерна, и не оптимистична, поскольку не достижима. Скорее всего, констатация трагизма морали взывает к избавлению от «рабства тлению», к спасению. И характерно, что мир уже спасен через метафизическую реальность Боговоплощения, которое подарило людям идеал обожения через тайну Голгофы и воскресения.

Трансрациональная семантика этих умозаключений Е. Н. Трубецкого очевидна и позволяет предметно реконструировать созданную им неканоническую апофатическую философию морали истинно-сущего (крестного пути).

Она неизбежно амбивалентна, хотя и включена в божественный замысел о мире. Показывает неосуществимую идеальную полноту духовного бытия и неизбывное стремление к ней человека.

Первый модус морали крестного пути – *мораль свободного самоопределения* (сущего становящегося) – показывает поиск человеком смысла жизни. Он всегда связан не только с потребностью переживания полноты и всеединства бытия, но и с попытками преодоления бессмысленности земной суеты. «Тоска по всеединству – вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни; и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из порочного круга» [384, с. 67].

Человеческий опыт бессмысленности жизни может быть объяснен только из возможности ее идеальной полноты, время может быть создано не иначе как в форме вечности, греховность – с помощью моральности. По Е. Н. Трубецкому, выход из порочного круга размышлений о смысле связан, опять же, с пониманием нераздельного и неслиянного единства божественного и человеческого, в котором «то и другое естество, не превращаясь в другое, пребывает во всей своей полноте и целостности в соединении» [384, с. 83], а Богочеловек умирает и воскресает, разрывая бессмысленный круг страданий и смерти.

Рассуждая о ключевой для религиозной морали проблеме смысла жизни, мыслитель обнаруживает множество противоречий в этической картине мира и в живой нравственности. В этом состоит *аксиологическая модуляция* теории морали крестного пути, греховная свобода человека нарушает божий замысел о мире, несмотря на полноту всемогущества, заставляет в сомнении предположить, что сам Всевышний – либо источник зла, либо ограничен иным злым началом. Действительно, «греховная свобода твари как будто несовместима с мыслью о Боге-любви, и, однако, именно в любви, мы найдем оправдание свободы твари» [384, с. 130].

Настаивая на свободном самоопределении как способе бытия морали крестного пути, Е. Н. Трубецкой подмечает, что зло не субстанциально и возможно только во временном существовании, т.е. относительном небытии, становлении, отрицательной потенции Софии. Зло не мешает воплощению всеединства, поскольку «от божественной жизни отпадает окончательно не живое, а только мертвое» [384, с. 169]. В становящемся свободном мире для человека возможны два пути к божественному добру: путь чистоты, который показывает ясный и легкий первоначальный выбор добра; и путь полноты, преодолевающий греховность в духовном перерождении, в выстраданном добре.

Второй модус морали крестного пути – *мораль неосуществимой идеальной полноты бытия* – раскрывает символику и житейский смысл духовного совершенствования человека. Крест, символ смерти, должен восприниматься и как символ жизни, поскольку пересечение горизонтальной и вертикальной линий объясняет смысл страдания и завершается радостью. В принципе, оправдание горизонтальной линии жизни ведет к восстановлению связи телесного и духовного. Оправдание вертикальной

линии жизни показывает «снятие проклятия с земли», возвышение земного до небесного. Но «только в объединении и скрещении обеих линий может быть найдено оправдание как той, так и другой» [384, с. 95]. Крестный путь предполагает искупление, евхаристию, соборный опыт церкви для идущего. Однако названные усилия лишь приоткрывают человеку смысл жизни, обладая которым, им не обладают: «в условиях нашей временной действительности никакое самоопределение не может быть полным и окончательным; ибо это – не безусловная действительность, а действительность сущего становящегося» [384, с. 230].

Меру духовного подъема человека по линиям от земного к небесному, от телесного к духовному в морали крестного пути способны выявить вера, свобода самоопределения и, что самое важное, совесть личности. А именно свобода проявляется в стремлении к идеальной полноте жизни через несение креста, в духовном рождении через соборное единство с другими людьми во Христе. Совесть показывает победу над бессмысленностью жизни изнутри, в вере и в искуплении восстанавливая целостность индивидуальности. К тому же, соборный опыт и коллективное духовное общение людей в церкви делают возможным обретение смысла жизни, имея который, его не имеют. Такая неосуществимость в земной суете всеединства и полноты жизни, условность *морали крестного пути* трансрационально выверяется философом, как было изложено выше, Иоанновым критерием, согласно которому отношение к действительности всегда должно быть сопоставлено с фактом Боговоплощения.

Таким образом, *методология моральной философии* Е. Н. Трубецкого исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им христианской апологетики и теонимной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об антиномизме сущего и идея христианского монодуализма в аспекте реальности Боговоплощения – позволяют выявить неканоническую, апофатическую философию морали крестного пути (истинно-сущего). Ее *предметно-содержательная реконструкция* раскрывает *модусы* морали свободного самоопределения человека (сущего становящегося) и морали неосуществимой идеальной полноты бытия (абсолютно-сущего). Показывает из действительности сущего становящегося недостижимость истинно-сущего. Аксиологическими модуляциями данной философии морали являются вывод о вере-совести, преображающей разум; и вывод о теодицее в свете несубстанциальности и нежизненности зла.

Конкретная метафизика и философия морали единосущия:

П. А. Флоренский

Новый поворот моральной философии содержит учение Павла Александровича Флоренского (1882, Азербайджан – 1937 расстрел в Соловках) – выдающегося русского религиозного мыслителя и ученого. Адепт метафизики всеединства, отмежевавшийся от В. С. Соловьева; православный богослов, подвергшийся резкой критике со стороны Н. А. Бердяева за «стилизованное православие» и Г. В. Флоровского за

оккультизм и антихристологизм, отец П. Флоренский разработал оригинальное апологетическое учение, состоящее из двенадцати писем теодицеи «Столпа и утверждения Истины» и лекций по антроподицее «У водоразделов мысли».

В воспоминаниях Н. А. Бердяева о П. А. Флоренском значится: «Если от Мережковского меня отталкивала двойственность, переходящая в двусмысленность, отсутствие волевого выбора, злоупотребление литературными схемами, то от Флоренского отталкивал его магизм, первоощущение заколдованности мира, вызывающее не восстание, а пассивное мление, отсутствие темы о свободе, слабое чувство Христа, его стилизация и упадочность, которую он ввел в русскую религиозную философию. В Флоренском меня поражало моральное равнодушие, замена этических оценок оценками эстетическими. Флоренский был утонченный реакционер. Подлинной традиционности в нем не было... В книге Флоренского чувствовалась меланхолия осени, падающих осенних листьев. Флоренский был универсальный человек, он талантливый математик, физик, филолог, оккультист, поэт, богослов, философ. Наиболее ценной мне казалась психологическая сторона книги, самая замечательная глава о сомнении. Но я не нахожу, чтобы у него был специфический философский дар. У него можно найти элементы экзистенциальной философии... В Флоренском и его душевной структуре было что-то тепличное, отсутствие свободного воздуха, удушье. Он был во всем стилизатор, говорил искусственно тихим голосом, с опущенными вниз глазами. В этом он походил на В. Иванова. Он был инициатором нового типа православного богословствования, не схоластического, а опытного. Он также по-своему ждал новой эпохи Духа в христианстве. От Флоренского пошла и софиология, хотя он не разработал и не развил ее так, как потом С. Булгаков» [26, с. 160–161].

Методология моральной философии П. А. Флоренского исходит из разработанных им «конкретной метафизики» и теономной этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение об исихастском характере всеединства и идея единосущия Бога и мира в аспекте интуитивной дискурсии. «Конкретная метафизика», как называет свое учение П. А. Флоренский, содержит базовый тезис об Истине, который и задает рамочные условия реконструкции данной философии морали. При этом следует отметить, что этическая проблематика не была самодовлеющей в текстах мыслителя: теодицею христианского теизма он построил на оправдании Бога как Истины, а не как Блага, и рассуждал, в основном, не в плоскости этики, а в плоскости логики и гносеологии. «Столп Истины – это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это – паки Церковь» [403, 1 (1), с. 489], – утверждает П. А. Флоренский. И уточняет, что путь к истине связан с освобождением от самости, а это принципиально невозможно для человека, но возможно для Бога.

Метафизика имеет конкретный характер в воззрениях П. А. Флоренского, поскольку представляет собой опытное знание в святоотеческом смысле: не философию о религии, а философию в религии. Конкретная метафизика предполагает и энергичное соединение ноумена и феномена, и исихастскую практику умной молитвы. Это основоположение об исихастском характере всеединства составляет семантическую посылку реконструкции философии морали П. А. Флоренского. Трансрациональные особенности названной установки получают свое развитие в рассуждениях богослова о двух путях религии и морали, которые соотносятся с диалектикой теодицеи и антроподицеи, и в силу этого определяют векторы нравственного развития личности то ли ко греху, то ли ко спасению.

В целом допустимы «два пути религии. Но первый путь, оправдания Божия, или теодицея, возможен не иначе, как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или антроподицея, опять-таки возможен не иначе, как силою Божиею. И веруем в Бога, и живем в Боге мы Богом же, – не сами. И потому, первый путь есть как бы восхождение благодати в нас к Богу, а второй – нисхождение благодати в наши недра» [403, 1 (2), с. 819].

Следствием этой простой конструктивной дилеммы является вывод священника о том, что «всякое движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения» [403, 1 (2), с. 819]. Подобно этому и религиозно-нравственная жизнь человека соединяет дар благодати с добровольным поиском абсолютных ценностей бытия.

Сверх того, по выводам исследователей творчества П. А. Флоренского, «его главная заслуга состоит в том, что он глубоко развил идею консубстанциальности в учении о строении тварных личностей» [218, с. 243– 244]. Его омоусианская философия утверждает онтологическую связь всех существ и всех высших ценностей. Отражением этой взаимосвязи и выступает неканоническая катафатическая модальность философии морали единосущия как морали духовной теoантроподицеи.

Идея единосущия Бога и мира в аспекте интуитивной дискурсии означает убеждение проповедника и систематизатора православной духовности в единстве, неточной связи, гармонии морали и самого бытия. Поэтому в учении о нем истина подобна синкретичной интуиции и слита с добром и любовью. Иными словами, три вида самоочевидной интуиции – чувственно-эмпирический, трансцендентально-рационалистический и подсознательно-мистический – ничем не обоснованы. Только «истина есть интуиция, которая доказуема, т.е. дискурсивна. Дискурсивная интуиция есть интуиция, дифференцированная до бесконечности, интуитивная же дискурсия есть дискурсия, интегрированная до единства» [403, 1 (1), с. 43].

Философ называет двуцентричность рассудка (его статичность и динамичность) и его «невмещаемые» иррациональные пределы причинами антиномичности в осмыслении духовных проявлений бытия и указывает

выход в троичную истину. Тем самым П. А. Флоренский совершает гносеологическое открытие, переходя от дискурсивной интуиции к интуитивной дискурсии с помощью Софии. Это является и открытием метода изучения трансрациональных духовных явлений, к которым принадлежит религиозная мораль.

В данных контекстах раскрывается ключевая аксиологическая модуляция философии морали теoантропoдицеи: вывод об интуитивной вере, преодолевающей антиномии разума. Мыслитель утверждает, что «есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, если только не живет силами того мира. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномий действительности» [403, 1 (1), с. 483]. Этот нравственный путь к «камню веры» предполагает две нормы рассудка: первая требует остановки мысли (закон тождества), вторая – беспредельного движения мысли (закон достаточного основания), поскольку рассудок возможен, когда его самотождество и иноутверждение совпадают. И в принципе, доказывая существование Бога, невозможно перейти от мысли к бытию, поскольку к абсолютному ведет только скачок.

Так подтверждается неканоническая катафатическая модальность изучаемой философии морали. Другими словами, нравственность самоочевидно единсущна; вера, преодолевающая тотальные антиномии, показывает положительный смысл жизни; интуитивная слитность истины–добра–красоты поддерживает катафатическую установку на познание и приятие мира, через который Бог открывает самого себя. Характерным образом рассуждает отец Павел Флоренский и о положении человека в мире, цельном и глубоком смысле жизни личности, необходимости разработки комплексного учения о человеке. Трансрационально дедуцируя науку о человеке и его моральности из идеальных суждений о природе индивидуальности, ученый акцентирует духовную сущность личности. «Задача философской антропологии – раскрыть сознание человека как целое. В этом смысле можно сказать, что задача ее – дедуцировать человека из основных определений его существа, из его идеи» [404, 2, с. 39], – рассуждает мыслитель.

В результате *предметно-содержательной реконструкции* философии морали П. А. Флоренского выявлены три ее *модуса*. В отличие от предыдущих реконструкций, выбран вектор развития духовного опыта человека «от небесного к земному».

Первый модус философии морали единсущия (теoантропoдицеи) – *мораль софийной теодицеи* – выступает транскрипцией онтологизма и антиномизма в творчестве философа. Так этически преломляются его рассуждения об Истине и сомнении, всеединстве и любви, дуальном христианском платонизме и традициях софийного культа. Богослов утверждает, что «Истина сама себя делает Истиною. Эта самоистинность Истины выражается единсущием. Таким образом, догмат Троичности

делается общим корнем религии и философии» [403, 1 (2), с. 822]. Следует отметить, что все выводы философии морали софийной теодицеи построены на трехчастном методологическом приеме, при котором учитываются «логистика» (первоначальный формальный анализ тезисов), «пробабилизм» (их условное наклонение) и «подвижничество» (живая истина). Интересен и парафраз П. А. Флоренского на темы кантовских антиномий, не нарушивший конкретно-метафизическую интуицию целостности данного учения.

Следовательно, догматические антиномии отношения человека к Богу основаны как на предопределении, так и на свободной воле; как на благодати (безгрешной или результате покаяния), так и на вере (свободной или даре свыше). Что же касается греховности, одной из ключевых проблем религиозной морали, то «грех – в нежелании выйти из состояния самоидентификации. Все частные грехи – лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости» [403, 1 (1), с. 177–178], эгоизма и «растленности души». Узкий же путь морали софийной теодицеи требует целомудрия, а значит, «блаженства» и «вечной памяти» как особенностей живого религиозного опыта.

Скрытые в Софии силы любви являются идеальной субстанцией *морали теодицеи*. Как «четвертое лицо», София получает ту или иную окраску в зависимости от ипостасей и проявляется в бытии как истина, любовь, добро, красота, духовность твари, святость, чистота и непорочность. «Три главных аспекта Софии-Премудрости и три типа понимания ее в разные времена и в разных душах получают по очереди свое преобладание. Парение богословского созерцания, подвиг внутренней чистоты и радость всеобщего единства, – эта тройственная жизнь веры, надежды и любви, она дробится человеческим сознанием на отдельные моменты жизни и только в Утешителе получает свое единство» [403, 1 (1), с. 391].

На моральных воззрениях П. А. Флоренского непосредственно сказывается изученный и артикулированный им культ Софии у восточных славян, выражаемый в храмовой архитектуре и иконах Софии, песнопениях о ней, празднованиях рождества Богородицы-Софии, молитвах.

Второй модус философии морали единосущия – *мораль символической антроподицеи* – развивается П. А. Флоренским в русле «конкретной метафизики», как именует он свое учение. Оно сообщает о символах, совпадающих с «метафизическими линиями мира»; о зрительных, слуховых, осязательных восприятиях человека, трактуемых теоретически. Подобный подход может быть назван не только предвосхищением современной семиотики, но и вполне самоценной теорией. В ней ноуменологическое двуединство мира проявляется конкретно-символически: связь смысла и явления, духовного и чувственного выражаются физически.

Мораль символической антроподицеи раскрыта в традициях философии единосущия и в основе своей имеет три оправдания человека. Это его соответствие образу и архетипу Бога; освящение из грешного в святого; сакральная деятельность (культовая, литургическая) и мировоззренческая (научная и философская), а также «хозяйство и искусство».

Для изучаемой символической морали энергийное начало является способом разрешения ее ключевых тем, подобно тому как для морали теодицеи этой эксплицирующей основой являлась софиология. Энергийное соединение ноумена и феномена, «энергийный символ» [404, с. 287] позволяют ученому рассуждать об антропологических проблемах в духе исихастского синтеза, а не платоновского дуализма. Богослов рассматривает символ как полимодальный, гипотетичный, двойственный, самоподобный, интуитивный, синоптический. Называет семь метафизических осей мира и отмечает существенную для православия гармонию зрительного (храмы и иконы) и слухового (пение) типов восприятия; доминирующее в католичестве зрительное восприятие и ключевое для протестантов слуховое отношение к культуре.

В морали символической антроподицеи П. А. Флоренский рассматривает макрокосмическое и микрокосмическое соотношение человека и мира, положительные и отрицательные «лестницы освящений», горнее и дальнее строение культа, магические и мистические свойства слов молитвы. «То, что мы называем имеславием, всецело связывает свою судьбу и духовную ответственность за жизнь с вселенским сознанием человечества», – отмечает священник в лекциях по антроподицеи [404, с. 282]. Он определяет слово как «человеческую энергию», указывает на внутреннюю (самоутверждение) и внешнюю (самообнаружение) стороны бытия; на внутреннюю (он Сам) и внешнюю (энергия) сущность Бога, данные нераздельно и неслиянно.

Третий модус теории морали единосуция – *мораль омоусианской теоантроподицеи* – представляет собой органическое слияние двух выше обозначенных аспектов религиозной морали. Возможная, по мысли богослова, только в пределах духовной омоусианской философии, эта мораль и в целом есть «тяготение к чистому омоусианству и делает своеобразную природу русской и вообще православной философии» [403, 1 (1), с. 80]. П. А. Флоренский убежден в единосуции и гармонии морали и самого бытия. Поэтому в учении о нем истина подобна синкретичной интуиции и слита с другими высшими нравственными ценностями.

«Истина–добро–красота–любовь» составляют отличительную особенность религиозно-нравственных раздумий мыслителя. «Метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, из Я исходящая, есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого, есть Добро. Предметно же созерцаемая – Красота. Явленная Истина есть Любовь. Осуществленная Любовь есть Красота. Истинность Бога именно в Любви раскрывает себя» [403, 1 (1), с. 75]. Переживание духовной любви совпадает со смыслом благодати, а не с понятием альтруизма. При этом «любовь первой ипостаси – пламенная, ревнивая; второй – кроткая, жертвенная, а третьей – восторженная, трепетная» [403, 1 (1), с. 95]. Такова метафора теоантроподицеи.

Полученные в подразделе результаты исследования цельного знания в русской метафизике всеединства позволяют сделать следующие выводы.

Представленное в русской моральной философии цельное знание инорационального бытия раскрывается в программной метафизике всеединства В. С. Соловьева, его «нравственной философии» и теоандрической этике, учении о цельном знании, идее единосуция Бога и мира в аспекте антропологического и аксиологического дуализма. Предметно-содержательно философия морали совершенного добра выражается им в трех модусах. Это мораль природного добра (человеческого несовершенства), мораль разумного добра (личностного социального совершенствования), мораль абсолютного добра (богочеловеческого смысложизненного совершенства). Аксиологические модуляции моральной философии В. С. Соловьева содержат выводы о вере-надежде-любви, преображающей разум, и о трансрациональности теодицеи, совмещающей всеблагость Бога и свободу человека в выборе зла.

Методология моральной философии Е. Н. Трубецкого исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им христианской апологетики и теономной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об антиномизме сущего и идея христианского монодуализма в аспекте реальности Боговоплощения – позволили выявить неканоническую, апофатическую философию морали крестного пути (истинно-сущего). Ее предметно-содержательная реконструкция раскрывает модусы морали свободного самоопределения человека (сущего становящегося) и морали неосуществимой идеальной полноты бытия (абсолютно-сущего). Показывает из действительности сущего становящегося недостижимость истинно-сущего. Аксиологическими модуляциями данной философии морали являются вывод о вере-совести, преображающей разум; и вывод о теодицее в свете несубстанциальности и нежизненности зла.

Моральная философия П. А. Флоренского исходит из конкретной метафизики и теономной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об исихастском, энергийном и опытном характере всеединства и идея единосуция Бога и мира в аспекте интуитивной дискурсии – способствуют выявлению философию морали единосуция (теоантроподицеи). В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая катафатическая модальность и три модуса: мораль софийной теодицеи, мораль символической антроподицеи, мораль теоантроподицеи. Аксиологические модуляции данной философии морали содержат рецептивный вывод об интуитивной вере, преодолевающей антиномию разума; и автохтонный вывод о необходимости и возможности теоантроподицеи (оправдании Бога и человека).

Таким образом, цельное знание инорационального бытия полновесно представлено в полидискурсивной русской философии Серебряного века, в особенности в моральной философии метафизики всеединства.

4.2. Апологетика духовного опыта в философии русского зарубежья

Всюду доминирует моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Панморализм может быть найден почти у всех русских мыслителей.
В. В. Зеньковский. История русской философии

Философия русского зарубежья (континентальная и диаспорная) – обозначение периода развития в русской философии Серебряного века, последовавшего после высылки ряда выдающихся русских философов из Советской России в Германию и Чехословакию на так называемом «философском пароходе» в 1922 году. Благодаря активной деятельности мыслителей-эмигрантов, вынужденных переселенцев из советской России, и вопреки их изгнанию из исторической родины, где они были известны трудами на уровне образования и науки, Запад узнал о русской религиозной философии и метафизике; христианском экзистенциализме и персонализме; моральной, политической, социальной философии; историософии и евразийстве. «Много даров было послано русским людям того взволнованного времени» [26, с. 145]. К 1950-м гг. философия русского зарубежья сошла «на нет». Однако после распада СССР труды представителей этого уникального и неисчерпаемого направления отечественной мысли активно издаются и изучаются, а заслуживают несоизмеримо большего.

Не будем проклинать изгнание.
В. В. Набоков

«Философский пароход» – живая метафора для обозначения акции депортации из Советской России в 20-х годах XX в. оппозиционных большевистской власти ученых, философов, писателей. В узком смысле слова «философский пароход» – собирательное название для двух рейсов немецких пассажирских судов “Oberbürgermeister Naken” (29–30 сентября 1922 г.) и “Preussen” (16–18 ноября 1922 г.), доставивших из Петрограда в Штеттин (Германия) высланных из Советской России представителей интеллигенции. Число их, по разным данным, колеблется от 160 до 200 человек, включая более двадцати профессиональных философов. Высылки осуществлялись также на пароходах из Одессы и Севастополя в Константинополь (19 сентября 1922 г.), поездами из Москвы в Латвию (в Ригу, 23 сентября 1922 г.) и Германию (Берлин). Так появилась философия русского зарубежья – пласт мировой интеллектуальной культуры, отмеченный идейным и концептуальным своеобразием.

Исследователи отмечают, что «броское определение иррациональной депортации интеллектуального потенциала государства» (В. Д. Тополянский) как символ репрессий 1922–1923 гг. появилось благодаря публицистам, литераторам и журналистам, изучавшим в 80–90-е гг. XX в. «белые пятна»

в родной истории. Тем самым был подчеркнут интеллектуальный, философский максимум изгнания и огромный вклад, который внесли высланные мыслители в создание и развитие не только отечественной интеллектуальной культуры, но и философии русского зарубежья. «Работы русских философов получили в Западной Европе широкое распространение. Их знали не только в русских кварталах Берлина и Парижа – они сделались величинами мирового масштаба, а русская философская мысль благодаря их трудам стала частью философской культуры человечества» (В. В. Костиков). В Берлине, Праге, Париже и других центрах русской эмиграции отечественные философы стали «светильниками духа», вокруг которых концентрировалась интеллектуальная жизнь русской диаспоры.

Диапазон современных оценок феномена «философский пароход» по-прежнему весьма широк. От инвектив в адрес депортированной «пятой колонны» («очистим Россию надолго», «философию – за борт», «выслать за границу безжалостно», «высылка вместо расстрела») до признания великой миссии философов русского зарубежья; от губительного до спасительного смыслов русской эмиграции. Современные исследовательские попытки объективного анализа репрессий против инакомыслящих сводятся к их квалификации как «малого эпизода в большой работе по переустройству общества» (А. А. Ермичев). Но осмысливая «философский пароход» как живую метафору, осознаешь нравственную силу и высоту призвания человека; его свободу, ответственность и достоинство; предназначение и патриотизм. Метафора оживает в свидетельствах философской автобиографии Н. А. Бердяева [26], воспоминаниях Н. О. Лосского [222], автобиографии П. А. Сорокина [366], мемуарной литературе, запечатлевших уникальный духовный опыт русских мыслителей как пример плодотворной жизни.

Метафора «философский пароход» – «короткий путь к истине» не только формирует точное представление о событии, но и предопределяет способ и стиль мышления о нем, сводит рассуждения в единый фокус. Углубляет понимание реальности, она обращена в будущее: к коллективной памяти и индивидуальному духовно-нравственному опыту. «Я обращаюсь не к завтрашнему дню, а к векам грядущим. Понимание моих идей предполагает изменение структуры сознания» [26, с. 314], – надеялся Н. А. Бердяев, пассажир «философского парохода». Человек смертен. И в наш цифровой век мировоззрение цифрового человека не свободно от размышлений о времени и вечности, смысле жизни и смерти, что так созвучно интуициям русских моралистов. «Победа над смертью представлялась мне основной проблемой жизни. Смерть я считал событием более глубоким, более основным для жизни, более метафизическим, чем рождение» [26, с. 283]. «В памяти есть воскрешающая сила, память хочет победить смерть» [26, с. 24].

Современная библиография и кинодокументалистика «философского парохода» обширны, но до настоящего времени судьбы многих его невольных «пассажиров» остаются неизвестными. «Нет надобности идеали-

зирать русских философов, они и сами нередко спорили между собой. Но в одном они были едины: в своей беззаветной любви к Родине, в заботе о ее духовном возрождении» (Л. А. Коган).

Краткая хронология живых для нашей памяти событий. «Философскому пароходу» предшествовала широкомасштабная операция советских властей по выявлению инакомыслящих и их расстрелу, высылке за границу или в отдаленные районы страны. Из документальных материалов, хранящихся в Центральном архиве ФСБ России, следует, что кандидатами на высылку числились 228 человек. В настоящее время удалось выявить сведения о судьбе 224 человек, которые пострадали в результате репрессий 1922–1923 гг. (В. Г. Макаров). Среди высланных, и в основном из Москвы, – наибольшее количество преподавателей вузов и в целом лиц гуманитарных профессий.

Уже в 1920 г. перед ВЧК и его органами на местах была поставлена задача вести гласный и негласный надзор за политическими партиями, группами и лицами. Социальное происхождение из дворян и активная общественная деятельность большинства представителей интеллигенции не оставляли им шансов избежать политических репрессий не только в 20-х годах, но и в будущем. В начале 1921 г. были применены различные виды административной кары к представителям «определенно-враждебных власти» партийно-политических группировок. В августе произошел разгром Помгола. Репрессиям подверглись также политические заключенные Грузии и Украины.

В начале и летом 1922 г. В. И. Лениным были отправлены записки и письма Л. Б. Каменеву и И. В. Сталину с предложением «обдумать, подготовить и ударить сильно» по оппозиции; Ф. Э. Дзержинскому – о подготовке высылки «писателей и профессоров, помогающих контрреволюции»; в ЦК – письмо с предложением арестовать и выслать без объяснения причин «несколько сот» представителей интеллигенции. В марте 1922 г. была опубликована программная статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». 10 августа 1922 г. ВЦИК принял декрет «Об административной высылке», который предполагал изоляцию лиц, причастных к контрреволюционным выступлениям, в административном порядке, т.е. без суда. Философы, арестованные по подозрению, получили право замены смертной казни высылкой за границу. Л. Д. Троцкий так прокомментировал эту акцию: «Мы этих людей выслали потому, что расстрелять их не было повода, а терпеть было невозможно». Летом 1922 г. произошли аресты и обыски по спискам в Москве, Петрограде, Казани, Украине и депортация врачей, репрессии вузовской профессуры и студенчества.

19 сентября 1922 г. на пароходе из Одессы в Константинополь отправились представители украинской интеллигенции. 23 сентября поездом «Москва–Рига» и далее в Прагу убыла первая крупная партия «инакомыслящих», в числе которых были известные философы П. А. Сорокин с женой и Ф. А. Степун. Следом за ними поездом «Москва – Берлин» отправились и другие.

29 сентября 1922 г. пассажирами первого «философского парохода» из Петрограда в Штеттин (Германия) стали известные русские философы Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, М. А. Ильин (Осоргин), С. Е. Трубецкой, А. А. Кизеветтер, М. М. Новиков и многие другие философы, деятели науки и искусства. 30 сентября пароход прибыл в Штеттин: на борту находились изгнанники из Москвы, Казани и других городов. Н. А. Бердяев так вспоминает об этих днях: «Мы ехали через Петербург и из Петербурга морем в Штеттин и оттуда в Берлин. Высылаемых было около 25 человек, с семьями это составляло приблизительно 75 человек. Поэтому из Петербурга в Штеттин мы наняли целый пароход, который целиком и заняли. Когда мы переехали по морю советскую границу, то было такое чувство, что мы в безопасности. Но вместе с этим чувством вступления в зону большей свободы у меня было чувство тоски расставания на неопределенное время со своей родиной. Я не испытывал подавленности от изгнания, но у меня все время была тоска по России» [26, с. 241].

16 ноября 1922 г. из Петрограда отплыл второй «философский пароход», на котором за рубеж отправились Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, И. И. Лапшин и другие философы. 18 ноября в Штеттин. прибыли 44 человека (с семьями). 3 декабря 1922 г. в Берлин прибыли переселенцы из Грузии (60 человек). Депортация интеллигенции продолжилась и в 1923 г. В его начале за рубеж были высланы известный философ и религиозный деятель С. Н. Булгаков, заведующий Толстовским домом-музеем В. Ф. Булгаков. В результате «большевистское руководство достигло главной цели – вырвало образование из рук коллективной профессуры и подчинило его общегосударственной политике.

Основными причинами изгнания интеллигенции из Советской России стали: смена курса с политики военного коммунизма на НЭП и, как следствие, развитие рыночной экономики и предпринимательской инициативы, рост требований политической свободы. Среди причин высылки исследователи называют «попытку власти установить жесткий идеологический контроль, удалив из страны интеллектуальную элиту – тех людей, которые могли мыслить свободно, самостоятельно анализировать обстановку и высказывать свои идеи, а зачастую и критиковать существующий режим» (В. Г. Макаров). Эта воля к сопротивлению указывала на потенциальных противников нового режима, вызывала боязнь утраты политической власти в условиях мирного времени. Трагедия «передовой части» русской интеллигенции, долгие годы готовившей революцию, заключается и в отсутствии у нее таланта власти и не востребованности новой властью, которая смогла дать урок не только депортированным, но и сомневающимся. «Для творцов культуры, для людей мысли и духа положение стало трагическим и непереносимым. Деятели русской духовной культуры принуждены были переселиться за рубеж. Отчасти это была расплата за социальное равнодушие творцов духовной культуры» [26, с. 164]. «В отъезде было для меня много мучительного, приходилось расставаться со

многими, и впереди была неизвестность. Но мне предстоял еще длинный и интересный путь на Западе и очень творческая для меня эпоха. В моей высылке я почувствовал что-то провиденциальное и значительное. То было свершение моей судьбы» [26, с. 237].

История не имеет сослагательного наклонения. Русские ученые получили возможность профессиональной самореализации: они публиковали свои труды, издавали газеты и журналы, читали лекции, создавали научные школы. Вынужденные эмигранты отличались высоким уровнем пассионарности, сохраняя в диаспоре коллективную память о родине и миф о возвращении, идентичность этнокультурную, национально-духовную, гражданскую.

Рассуждая об эмиграции, И. А. Ильин писал: «Чего всем этим могли достичь? Падения нравственного и духовного уровня общества, обрыва соборной работы национального самоосмысления». 15.11.2003 г. в г. Санкт-Петербурге на набережной лейтенанта Шмидта установлен памятный знак. Надпись на гранитной плите гласит: «С этой набережной осенью 1922 года отправились в вынужденную эмиграцию выдающиеся деятели отечественной философии, культуры и науки. Памятный знак установлен попечением Санкт-Петербургского философского общества».

Далее рассматривается моральная философия «пассажира парохода» С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского. В числе депортированных и социолог П. А. Сорокин, о котором необходимо упомянуть сейчас.

Питирим Александрович Сорокин (1889, Республика Коми – 1968, Уинчестер, США), на момент депортации профессор социологии Санкт-Петербургского университета, известный и авторитетный автор двухтомного труда «Общая социология», оставил миру философское наследие в 60 томов. Этот русско-американский социолог и культуролог, основоположник русской и американской социологии, президент Американской социологической ассоциации, профессор социологии Гарвардского университета, снискал себе славу борца с обскурантизмом в науке и социальным злом; репутацию критика истеблишмента; признание проповедника и пророка нравственного возрождения общества, основанного на принципах альтруистической любви и этике солидарности. Его идейными последователями являются известные социальные философы Т. Парсонс, Р. Мертон, Ф. Уайт, Дж. Хоманс. Научная терминология П. А. Сорокина стала общеупотребительной, а методологические установки – общенаучными. В эмиграции философом были созданы труды «Социальная и культурная мобильность» (1927, 1959), «Социальная и культурная динамика. Исследование смены основных систем искусства, знания, этики, права и социальных отношений» (в 4 т., 1930–1937), «Кризис нашего времени» (1941), «Общества, культуры и личности» (1947), «Власть и нравственность» (1959), «Современные социологические теории» (1966) и многие другие.

Метафизический реализм и философия морали непостижимого: С. Л. Франк

«Философская мысль движется изначальными интуициями, которые уходят своими корнями в религиозное мирозерцание, но несут в себе свои собственные вдохновения». Это высказывание В. В. Зеньковского, автора «Истории русской философии», может служить эпиграфом к изложению философии русского зарубежья.

Семен Людвигович Франк (1877, Москва – 1950, близ Лондона) – выдающийся русский религиозный философ, продолжатель идей философской школы «метафизика всеединства», основанной В. С. Соловьевым. До вынужденной эмиграции из России в 1922 г. вместе с большой группой ученых и литераторов преподавал в университетах Петербурга и Москвы, сотрудничал в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины». Его основным философским открытием стал синтез идей интуитивизма и трансцендентализма, создание оригинального учения о непостижимом в годы жизни и деятельности в Германии (1922–1937), Франции (1937–1945), Великобритании (1945–1950).

Основные труды ученого в эмиграции: «Крушение кумиров» (1924), «Смысл жизни» (1925), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956), «С нами Бог. Три размышления» (1964). Философ доказал не только возможность, но и действительность духовного опыта *непостижимого*, в котором видимые противоречия совпадают (принимаются, преодолеваются) вследствие особого характера духовной реальности, непосредственной и скрытой, постигаемой через ее непостижимость.

Методология моральной философии С. Л. Франка исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им «метафизического (христианского) реализма» и теонимной этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение о сути и формах проявления непостижимого и идея антиномистического монодуализма.

Метафизический реализм С. Л. Франка содержит учение о первореальности и имплицитно онтологию религии и онтологию морали. Другими словами, единство мира раскрывается философом как всеединство, поскольку включает в себя Абсолютное. Это противоречит апофатическому богословию, но позволяет рассмотреть внешнее всеединство (софиологическую суммацию натурфилософского, антропологического и богословского) и внутреннее всеединство (духовное, метафизически реальное), пронизывающее сущее. В итоге «религиозная этика есть одновременно религиозная онтология» [416, с. 490], в которой существенно не стремление к Богу, а бытие в Боге.

Мыслитель различает истинно-сущее (реальное) и эмпирическое (предметное) бытие; соборность (мы, церковь, любовь) и общественность (я, мир); нравственность и право; благодать и закон. Разнятся также непостижимое для-нас (действительное, идеальное, безусловное бытие) и непостижимое само-по-себе (непосредственное самобытие как внутрен-

ний мир человека, а также первореальность); знание первичное (непосредственная интуиция предмета в его цельности и сплошности, живое знание непостижимого, металогичное) и знание вторичное (отвлеченное знание о предмете, получаемое с помощью понятий и суждений). Следовательно, «человек и мир по их фактическому составу, как они даны в эмпирической реальности, – не таковы, каковы они суть в их основе, в их подлинном существе» [415, с. 326].

Основоположение о сути и формах проявления непостижимого фокусирует естественность и проблематичность религиозной морали. Непостижимое излагается философом как неисповедимое, неизъяснимое, неопределенное, непонятное, несказанное, таинственное, безусловное, абсолютное, очевидное, реальное, металогичное, сверхрациональное, трансрациональное, трансдефинитное, трансфинитное, живое и жизненное, созерцаемое и переживаемое, показуемое, а не доказуемое. И вместе с тем «под непостижимым мы во всяком случае не должны разуместь что-либо безусловно и абсолютно для нас недостижимое или непознаваемое» [412, с. 195], – отмечает С. Л. Франк.

Данный парафраз высказывания Н. Кузанского весьма характерен для интеллектуально напряженных и последовательных текстов русского метафизика. Принципиально оставаясь в рамках философского дискурса, определяя философию как рациональность, направленную на самое себя, он предлагает дополнить эту рациональность осознанием трансрациональности бытия, «в силу которой оно есть нераздельное единство рациональности с иррациональностью» [412, с. 558]. Многократно цитируя тексты Н. Кузанского, последнего теолога и первого гуманиста, признавая также философский авторитет Платона, «новоплатоников» и В. С. Соловьева, ученый рассматривает предельные проблемы философии, смыкающиеся с умозрительной мистикой. Под нею он разумеет все объективное, абсолютное и очевидное, незримо присутствующее в онтологии нравственности и в учениях о ней.

Бытие в Боге как суть религиозной морали предполагает познание Святыни. Но так как адекватное познание Божества не доступно человеку, то ему остается познавать лишь собственное незнание Абсолюта. Такое познание незнания приводит к положительным результатам, поскольку познание принимает форму знания о незнании. Следовательно, не оправдываются ожидания отрицательного определения непостижимого, так свойственного апофатическому богословию и «христианскому реализму». Но тексты С. Л. Франка не дают оснований и для катафатических констатаций, и в этом состоят преимущества разработанной им системы религиозно-философских воззрений на абсолютное. Все ее тезисы несут в себе двойной смысл, не антиномичный, а двуединый. Противоположности и совпадают, и преодолеваются через их приятие и «витание» над ними. Трансрациональность (непостижимое по существу) сочетает в сущностном единстве рациональное и иррациональное, «раздельность и взаимопроникновение», автономное и гетерономное, трансцендентное и имманентное.

В этой связи выявляется неканоническая апо-катафатическая модальность философии морали непостижимого. Формула непостижимого раскрывает как свой апофатический (признание непознаваемости), так и катафатический (постижение непостижимого) смысл, что не умаляет рациональное знание, а всего лишь соединяет его с иррациональностью и трансрациональностью. При этом «противоречиво пытаться определить трансрациональное» или непостижимое по существу, поскольку это значило бы разгадку его тайны и противоречило бы его природе.

Оно «просвечивает» сквозь рациональное и является «чистым даром». «Так как непостижимое бесспорно в смысле “безвопросности”, то в нем нет места ни для вопроса, ни – тем самым – для ответа. Значение есть здесь не суждение, а чистое созерцание, и само созерцание есть здесь переживание в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости» [412, с. 307–308].

В трактовке трансрациональности (непостижимого по существу) С. Л. Франком используются и такие термины, имеющие прямое отношение к реконструкции учений о религиозной морали, как трансдефинитность, трансфинитность, трансрефлексивность и металогичность. Трансдефинитность (неопределимость и неопределенность) духовных явлений показывает их принадлежность к интуициям первичного знания, к тому глубинному слою первореальности, который «нащупывается созерцательно», а не понятийно доказывается, как во вторичном знании о предметном бытии. «Самая тонкая и точная теория соответствует трансдефинитной сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гёте) “изрядно сколоченный крест” годится для живого тела, которое на нем распинается» [412, с. 236].

Трансфинитность духовной реальности следует из ее трансдефинитности, поскольку неопределенность означает и неограниченность, бесконечность бытия в экстенсивном и в интенсивном смыслах. Трансрефлексивность показывает не столько осознаваемость, сколько переживаемость бытия в «живой теодицее». Металогичность духовности, в свою очередь, показывает ее цельность и сплошность, единство непосредственной интуиции. В итоге трансрациональность не может быть определена именно потому, что она в себе неопределенна, но является источником всех определенностей.

Таким образом, знание непостижимого есть неведение. Идея умудренного (ведающего, ученого) неведения означает как незнание, осознавшее само себя, так и знание, познающее через незнание. Умудренное неведение иначе называется антиномистическим монодуализмом, посредством которого созерцается, осознается, переживается религиозная мораль. Она раскрывается в живом знании; показывается, но не доказывается; требует личности, направлена на само ее бытие, а не просто на серию поступков. Умудренное неведение характеризуется как интеллектуальное смирение, «несказанное единство противоположностей», а не любопытствующая потребность проникнуть во что-то скрытое.

Рассуждая о преодолении отрицания, С. Л. Франк показывает нахождение непостижимого по ту сторону отрицания и тем самым делает возможным потенцированное отрицание, совмещающее «и то, и другое»

с «ни то, ни другое». Что же касается логического союза «либо-либо», то он отражает суть обычного, понятийного отрицания, и невозможен в осмыслении духовных феноменов, в том числе в попытках понимания религиозной морали. «Всякое отрицание есть одновременно утверждение реального отрицательного отношения и тем самым – самого отрицаемого содержания» [412, с. 300]. В итоге отрицание не может быть отрицаемо, поскольку оно должно быть преодолено в своей абсолютности с сохранением своего положительного значения.

Вышеизложенное дает основание для *предметно-содержательной реконструкции* морали непостижимого и выявления трех ее модусов: морали парадоксального предметного бытия (непостижимого для-нас), морали непосредственного духовного самобытия (непостижимого самого-по-себе) и морали смысложизненной первореальности (непостижимой Святыни).

Прежде всего необходимо отметить, что непостижимое обнаруживается в трех измерениях бытия: во «внешнем», предметном бытии, непостижимом для нас; во «внутреннем», непосредственном самобытии и в объединяющей их Первореальности (в свете и жизни, в Святыне и Боже-стве) как непостижимом самом по себе. Религиозная мораль наличествует во всех трех слоях бытия, проявляясь во внешней реальности как умудренное неведение, во внутреннем личностном мире как любовь и духовность, в первореальности как благоговение (любовь и страх, доверие и трепет), смысл жизни и преодоление зла в сознании греховности и виновности, в раскаянии, в живой теодицее.

Мораль парадоксального предметного бытия, или непостижимое для-нас, первый модус реконструкции, наличествует в действительности, в идеальном бытии и в безусловном бытии. Пребывая в действительности настоящего (узкий смысл действительности, по С. Л. Франку), мораль предметного бытия зачастую лишена ясности и понятности, вызывает сомнения у человека по причине парадоксального видения фактов, в связи с теми неуловимыми и необъяснимыми предписаниями правил поведения, которых в ней немало. Но по сути «действительность есть лишь отрезок рационального (и рационали-зированной нами) в составе реальности», и понятийно постигнутое не охватывает выходящего за пределы объективно-сущего, в частности, не касается прошлого и будущего. Следовательно, практикуемая религиозная мораль «лишена основного признака объективно-сущего – однозначной определенности содержания» [412, с. 262], поскольку она рождается из «лона первобытия».

В действительной морали предметного бытия мыслитель обнаруживает общие несогласованности морали и нигилизма, особенно характерные для архетипа русского интеллигента. Герменевтика его самосознания показывает, что нигилистический (социалистический) морализм суть «безверие и фанатическая суровость нравственных требований, жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов. Это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние анта-

гонистических мотивов» [412, с. 88]. Поэтому классического русского интеллигента С. Л. Франк образно определяет как «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия», акцентируя в этой картине мира противоречия абсолютной формы и утопического содержания.

В идеальном измерении морали предметного бытия всякая логическая необходимость рассматривается как необходимость возможного и возможность осуществления. В этой связи все религиозно-нравственные отрицания выступают в единстве с отрицаемой реальностью, предполагают ее наличие и своеобразно связывают с ней. Данный модус религиозной морали фундирован знанием собственного неведения, т.е. подлинным знанием. В нем умудренное неведение оказывается наилучшим ведением, но неведомое остается непостижимым.

В безусловном предметном бытии непостижимое приобретает двойной смысл: это и простейшее единство (то, что есть), и «антиномистическое совпадение противоположностей». «Безусловное бытие выходит за пределы всего постижимого и логически-определенного не только в том смысле, что оно металогично, трансдефинитно и трансфинитно, но и в том смысле, что оно трансрационально в смысле непостижимости в строгом значении слова» [412, с. 281].

Условием перехода от размышлений о непостижимой для-нас морали парадоксального предметного бытия, которая, по мысли философа, имеет три измерения – действительное, идеальное и безусловное, – к рассмотрению непостижимой самой-по-себе *морали духовной реальности* (непосредственного самобытия и смысложизненной перво реальности) являются личностная уверенность в бытии Бога и вера в него. Однако доказательства бытия Бога «полны недоразумений и двусмысленностей» как в самом утверждаемом тезисе, так и в строении доказательства. Другими словами, Святыня безусловна, очевидна и трансрациональна, она святит и творит само бытие. Божество божествует примерно так же, как бытие бытийствует; реальность абсолютной первоосновы превышает всякое бытие. К тому же, доказательства бытия Бога излишни, поскольку демонстрируют только логическую необходимость, а не жизненную правду; и невозможны, потому что нет способов дедуктивно умозаключать от первооснования (оно искомо), и нет вариантов индуктивного обоснования того, что инаково миру.

В целом мыслить Бога подчиненным связям бытия нелепо и противоречиво: «единственное, что здесь возможно – это показать, навести на непосредственное усмотрение искомого» [412, с. 457], на живое знание. Бог сверхбытийствен как сущее, в Нем совпадают идея и бытие, поэтому Он есть и не есть. Сверх того, отрицание бытия чего бы то ни было предполагает само бытие, из которого нечто исключается, и к самому бытию отрицание неприменимо. Точнее, целое, из которого производится утвердительный или отрицательный выбор, само не может быть отрицаемо. «Будучи первоосновой всеединства, Божество открывается лишь

всеединству нашего внутреннего бытия, нерасколотою целостности нашей жизни» [412, с. 459], едва ли не детскому целомудрию. Любовь и страх, доверие и трепет «внушает нам безусловно Непостижимое, Абсолютное, Всеобъемлющее Первоначало всего, последняя, лишь смутно чуемая Глубина реальности. Бог есть простое трансрациональное единство противоположных и противоборствующих определений, которые при этом сохраняются в нем во всей их остроте» [412, с. 487–488].

Для пребывания человека в духовной реальности необходима и вера как духовное видение, которое признает высшую очевидность вопреки свидетельству низшей очевидности. В этом тезисе С. Л. Франка содержится *рецептивный вывод* аксиологической модуляции философии морали непостижимого. Веру мыслитель и изъясняет, и оправдывает, и считает ответом на традиционный русский вопрос «что делать». Ученый утверждает, что вера-доверие (вера-послушание) опирается на веру-знание и веру- достоверность (моральную по смыслу). В этом свете различие между верой и неверием есть всего лишь различие между широким и узким кругозором, поскольку верующий просто присоединяет к опыту неверия еще и иной опыт надмирного измерения бытия и сознание покоя души в этом родственном ей слое духовной реальности.

Из этого следует, что вера и неверие связаны между собой не отношениями противоречия, а отношениями восполнения, расширения и обогащения. Для обретения веры достаточно отказаться от циничной установки и перестать отворачиваться от истины. «Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни» [415, с. 247]. Оправдывают веру три чувства в душе человека: трепет перед безмерностью бытия, жажда совершенствования, благоговение как «страх, преображенный любовью».

Итак, теория морали непостижимого самого-по-себе содержит модусы морали непосредственного самобытия и морали первореальности. Мораль непосредственного духовного самобытия имеет отношение к внутренней жизни человека, осуществляется в трансцендировании во-вне (к «ты» и к «мы») и во-внутри (к духовному бытию, к смыслу жизни). Однако известна и естественная склонность человека не замечать непосредственного самобытия (самораскрытия и самооткровения) и воспринимать предметное бытие как единственную реальность. Подобное мировоззрение рассматривает позитивистски ориентированный эмпирический реализм и, напротив, в метафизическом реализме С. Л. Франка предметы и явления изучаются в чистой форме.

Тезис философа о самораскрытии личности показывает, что в жизни осуществляется реализация индивидуальности на общих началах соборности, служения, солидарности и свободы; на принципах иерархизма и равенства; традиций и творчества; наследственности и заслуг; планомерности (государство) и спонтанности (общество). Ученый рассматривает

человека, родившегося духовно, как существо высшего онтологического порядка, что означает признание божественного в нем, а не ничтожного и не самодержавного, поскольку «человечное в человеке есть именно его богочеловечность».

Это предполагает уникальную способность человека возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее. Люди онтологически равны в отношении к Богу, поскольку «идея равенства вытекает из идеи абсолютной ценности самодовлеющей человеческой личности, из обоготворения каждого отдельного человека» [413, с. 118]. Характерно, что женское начало при этом названо мыслителем традиционным и консервативным, а мужское – творческим по сути, но божественное начало в человеке атрибутивно.

Мораль непосредственного самобытия, или мораль непостижимого самого-по-себе, второй модус реконструкции, детерминирована духовным опытом личности, который «есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа. Совершенно невозможно расслышать его среди шума мирской суеты и болтовни, и нет ничего легче, как отрицать его наличие» [415, с. 252]. Но объективно-сущая структура духовного бытия имеет свои законы, от которых зависит разумность и моральность человеческой жизни. Религиозный опыт и объективен, и субъективен, поскольку находится в нас и вне нас. В то же время религиозный опыт ни объективен, ни субъективен, поскольку характер его реальности вне и выше привычных категорий.

Трансцендирование во-вне означает в данном модусе религиозной морали активное самосовершенствование, причастность к откровению непостижимого в форме «ты» и «мы». При этом отношение «я» и «ты» – это «единство тайны страха и вражды с тайной любви». Это единство «раздельности и взаимопроникновения» по принципу антиномистического монодуализма. Связь «я» и «мы» исследуется С. Л. Франком в рамках социальной философии и в контексте служения, солидарности и свободы. Словом, «мы» есть первичная категория и личностного, и общественного бытия. Все внешние разделения возможны лишь на основе этого скрытого единства «мы» как единства множественности.

Иначе говоря, общество имеет внутренний слой (единство «мы», соборность) и наружный слой (раздельность многих «я», общественность). Как внутреннее объединяющее начало, соборность предполагает формы брачно-семейного единства, религиозной жизни, общности судьбы множества людей. К тому же, соборное единство образует жизненное содержание личности, ее духовное питание, а любовь означает связь, в которой отдающий себя внутренне обогащается. Будучи «сверхвременным единством», соборность «совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность связана с «миром», противостоящим церкви. Кстати, сама церковь рассматривается С. Л. Франком и как сущностно-мистическая (богочеловеческая), и как эмпирически-реальная (человеческая).

Мораль непосредственного духовного самобытия в плане трансцендирования во-вне зиждется на общих началах служения, солидарности и свободы. Служение возможно в форме деятельности и в форме придания вечного, подлинного смысла мнимым, суетным человеческим делам. Категория должного, эта первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и характеризующая существо человеческой жизни вообще, является важнейшим показателем служения. Солидарность, по закону духовного, всегда находится в глубине: «чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом» [414, с. 201]. Духовная сила соборна и сверхиндивидуальна.

В этой связи С. Л. Франк приводит метафору аввы Дорофея, согласно которой люди подобны точкам радиуса в круге: чем ближе они к центру круга, тем ближе друг к другу. Что же касается свободы, то она имманентна человеческой природе: из нее вытекают вера, социальность и творчество. Отказ от свободы мыслитель называет духовным самоубийством, а покушение на свободу другого – покушением на убийство в нем человека. При этом речь идет не о свободе самоопределения и выбора, а об освобождении индивидуальности через обретение ею духовности.

Самым естественным путем к *трансцендированию вовнутрь* также является любовь, поскольку она принадлежит глубине реальности, т.е. транссубъективности и духовному бытию. Антиномия земного и небесного изначально выступает в православной морали как противоречие аскетизма и любви, что следует из двойственности мирового бытия и природы человека. Ввиду отличий эмпирической реальности от духовной жизни истинный путь совершенствования означает для самого человека страдания и аскетизм, а в отношении к другим – любовь.

Аскетизм (путь креста) рассматривается мыслителем как средство достижения полноты жизни, как адекватное выражение «парадоксальной правды христианства». В ней и предмет христианской морали есть не поведение человека, а внутренний строй его души, не действие, а само бытие; не нравственность, а личность; не суд, а спасение, которое не совпадает с совершенствованием. Оно может быть либо сущностным (нравственным и духовным), либо человеческим (техническим и умственным), т. е. всего лишь стремлением к недостижимой цели спасения. Только любовь делает спасение реальным. «Универсальная в двойном смысле – количественном и качественном», любовь объемлет не только всех, но и все во всех, и в этом смысле завет любви является, по С. Л. Франку, не предписанием, а помощью по раскрытию души.

Непостижимая сама-по-себе, мораль непосредственного самобытия содержит и формулу «я есмь», которая связывает человека с духовным измерением мира и «проходит» через самость. С. Л. Франк определяет личность как индивидуальность и самость перед лицом абсолютных, объективно значимых сил, усматривает тайну личности в «образе и подобии», умении возвыситься над собой. К тому же, в данном модусе морали

находит отражение тема соотношения духа и души. Выясняется, что «дух и трансцендентен, и имманентен душе», и притом не в смысле простой совместности этих двух отношений, а в смысле их внутреннего двуединства. Имманентное, которое раскрывается посредством углубления в самое себя, названо трансцендентным и подмечено, что «во всех попытках рационально понять тайну духовного и личного бытия она именно в каком-либо направлении профанируется. Но ореол непостижимости принадлежит именно к самому существу этого бытия. Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном неведении воспринимаем его трансрационально, как совпадение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного» [412, с. 412–413], автономного и гетерономного, духовного и душевного.

Третий модус теории морали непостижимого – *мораль смысложизненной первореальности* – реконструирован по тексту С. Л. Франка о непостижимом самом-по-себе и жизни в свете Святыни (Божества). Именно в духовной первооснове человеческого бытия мораль подобна чувствам благоговения и раскаяния. В ней преодолеваются противоположности внешнего (предметного) и внутреннего (индивидуального) миров и возможно единство в глубине этой двойственности (монодуализм). Всеединство имеет свой центр везде, а периферию нигде, по мысли философа. «Перед лицом Святыни, собственно, должен был бы умолкнуть всякий человеческий язык. Говорить прямо о ней самой есть суетное и кощунственное дело. Единственное, что адекватно святости этой реальности, – есть молчание» [412, с. 450].

Мораль первореальности выявляется через рассмотрение связи Бога и «я». Бога и мира. Следовательно, она наполняется интенсивным переживанием Бога как личности, отношением к личному Богу. Обнаруживаются парадоксы религиозной морали, в которой блудный сын милее праведного, слабость рассматривается как сила, бедный как богатый, страдание совпадает с радостью – понадобился бы полный пересказ евангельских притч и апостольских посланий. Выясняется, что духовное бытие по своему составу не таково, каким кажется; в этом онтологическом слое реальности «действует одно правило, именно состоящее в отрицании адекватности всех общих правил» [412, с. 503].

Существование Бога философ называет самоочевидным, поскольку ясна его имманентность и трансцендентность человеческой душе, его близость и «сращенность» с ней, богочеловеческое единство. Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь. Изъясняя этот тезис, философ дает аналогию по восприятию Бога как личности, помогающую понять непостижимое: «Бог есть для нас всегда “Ты”, а не “Он”. Его реальность выразима скорее в восклицании, в молитве, чем в умственном констатировании и суждении» [415, с. 264], в догмате. Христианство поименовано мыслителем как религия личности, богочеловечности и любви, что имплицитно подразумевает понимание смысла жизни как служения высшему и абсолютному благу. По логике духовного реализма, душа имеет без-донную глубину и там соприкасается с Богом. Вне нашей духовной действительности смысл жизни не только не мог бы быть найден, он не существовал бы и в эмпирической действительности.

Бытие в Боге и заданный каждому смысл жизни («путь, истина и жизнь») утверждают человека в вечности. Философ называет «душевной могилой» безразличие к данной теме, а причиной равнодушия – суету, какой бы социально успешной она ни была. Но «делами жизнь не переделаешь», и для того, чтобы жизнь имела смысл, необходима личностная причастность к Святыне. «По крайней мере в лице нашего знания мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам, мы имеем соприкосновение с чем-то иным. В нем открывается для нас сверхэмпирическое и в то же время абсолютно очевидное бытие – внутреннее бытие нас самих» [414, с. 179–180].

Даже в знании бессмысленности заложен момент искания смысла, по суждению С. Л. Франка. Влечение к абсолютному благу в условиях относительного мира есть уже действие Бога в человеческой душе, поскольку в духовном бытии всякое искание означает частичное обладание искомым. В этой связи тезис о бессмысленности жизни вытекает из рассуждений от эмпирической природы мира и из забвения факта сверхэмпиричности и самоочевидности истинного бытия. Жизнь бессмысленна, если Бога нет, и в мире действуют слепые силы; и жизнь не имеет смысла, если Бог существует, но не в силах помочь нам. Однако «метафизическое всемогущество Добра удостоверено в самом его эмпирическом бессилии» [414, с. 195]. Важно и переживание бессмысленности жизни как преграда, преодоление которой обнаруживает свободу как характеристику безусловного бытия.

Таким образом, в морали первореальности смысл жизни не дан, а задан, и должен быть в человеке, должен и проявляться в самовоспитании. Смысл жизни задан как «путь, истина и жизнь», как вера, пребывание в полноте и вечности жизни. Смысл жизни – в ее утвержденности в вечном, поскольку во времени все раздроблено и тем самым бессмысленно. Результирующим личностным успехом является достижение Царствия Небесного, т.е. приятие креста: «таково последнее, не умственно теоретическое, а действительно-жизненное преодоление мировой бессмыслицы истинно-сущим смыслом жизни» [414, с. 198].

Рамки отношения «Бог и мир» устанавливаются С. Л. Франком в зависимости от рациональной неразрешимости и моральной недопустимости теодицеи. Данное суждение обозначает в контексте выполненного исследования автохтонный вывод аксиологической модуляции теории морали непостижимого. Мыслитель утверждает, что связь между Богом и дурным эмпирическим миром является антиномически-трансрациональной, непостижимой, что «тьма не может быть озарена светом». Вернее, объяснить зло – это значит понять его, оправдать, обосновать. Но невозможно увидеть смысл бессмысленного, основание не входящего в состав истинно-сущего. Поэтому зло следует отвергать, а не объяснять. В крайнем случа, следует пытаться понять проблематичность этого «эмпирически надтреснутого всеединства».

Далее философ называет виды зла: физическое зло (время), моральное и метафизическое (смерть). Сущность зла проясняется через его онтологическую безосновность и логическую немыслимость. Зло раскрывается как

порча бытия; мнимыми являются его всеобщность и всемогущество: добро не может быть побеждено, а зло самоуничтожается. От человека требуются ответственность, осознание собственной греховности и виновности, претерпевание страдания и раскаяния как способов «погашения» зла.

Следовательно, «теодицея в рациональной форме невозможна, морально и духовно недопустима» [412, с. 539], но *живая теодицея* дана человеку в его соvestливых переживаниях. По данной приемлемой логике, по законам духовного, человек является не только частицей мирового целого, но и его средоточием, и в этом смысле он не может быть признан источником зла, но может быть назван исполнителем воли духовного зла. В то же время соучастие индивида во зле рождает в нем чувство вины, что само по себе значимо. «Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины. Живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, возможна во всей своей непостижимости и трансрациональности» [412, с. 548]. Страдание в морали смыслозительной первореальности является спасительным по отношению ко злу, поскольку ведет человека к покаянию. Кроме этого, «зло несет свою имманентную кару в самом себе», для него характерны «самопожирание» и «самосжигание» как для всякой антагонистической реальности. В целом «первооснова реальности оказалась совмещающей в себе совершенную очевидность с сущностной «проблематичностью», т.е. трансрациональностью и непостижимостью» [412, с. 557].

Таким образом, моральная философия С. Л. Франка исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им метафизического реализма и теонормативной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение о сути и формах проявления непостижимого и идея антиномистического монодуализма – способствуют выявлению философии морали непостижимого. Ее *предметно-содержательная реконструкция* раскрывает модусы морали парадоксального предметного бытия (непостижимого-для-нас), морали непосредственного духовного самобытия (непостижимого самого-по-себе), морали смыслозительной первореальности (непостижимой Святыни). Аксиологическими модуляциями философии морали непостижимого являются рецептивный вывод о вере как полноте жизненных сил духа; и автохтонный вывод о рациональной неразрешимости и моральной недопустимости теодицеи, но о возможности «живой» теодицеи.

Проблема смысла жизни в философии русского зарубежья

«Смысл жизни – в ее утвержденности в вечном» [414, с. 205]. Это высказывание С. Л. Франка представляет наиболее значимый ответ на вопрос о духовной сути смысла жизни человека, который в условиях эмпирического бытия прикасается к вечности через веру, любовь, знание, солидарность, справедливость, служение.

Без малого сто лет тому назад смыслы жизни лучших представителей российской интеллигенции были явлены мировому сообществу практически, в новой повседневности, и теоретически, поскольку нашли предметное отражение в многочисленных трудах.

Многогранная проблематика смысла жизни человека получила свою интерпретацию в контекстах светского и религиозного умозрений, в различных стратегиях философствования, обрела ряд инвариантных ответов, но по-прежнему выступает актуальной исследовательской задачей. Центральная проблема русской религиозной философии, иначе называемой любомудрием [117, с 5], наиболее полное свое раскрытие получила в русской философии Серебряного века, т.е. в период духовного возрождения рубежа XIX – начала XX в., прерванного депортацией «инакомыслящих». Заданная программной метафизикой всеединства В. С. Соловьева, тема смысла жизни человека была всесторонне развита в трудах его многочисленных последователей.

При этом истоки разработки названной проблемы содержатся в литературном творчестве Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. По-православному рассматривая личность как «сосуд» всевозможных пороков и злодеяний, Ф. М. Достоевский отмечал, что человеческая природа должна быть обуздана верой, а иначе она порождает эгоизм и жажду чувственных наслаждений. В русле мистицизма афонского старчества писатель утверждал, что в человека «надо выделаться», что моральное обновление достигается только в вере и надежде на бессмертие, гарантом которого является Христос. Смысл жизни, по Ф. М. Достоевскому, состоит в обретении человеком самого себя и лишь затем в приобщении ко всему человечеству. При этом стремление к обладанию счастьем понижает уровень и качество духовной жизни человека, по мысли писателя, потому что размывает абсолютные основы нравственности.

Свои духовно-нравственные размышления Л. Н. Толстой сосредоточил на теме непротивления злу силой, которая имела резонанс не только в православном священстве, отлучившем писателя от церкви, но и в среде русской богословствующей философской интеллигенции, по-разному, в основном несогласием, воспринявшей пробуддистские идеи мыслителя.

Однако в программной метафизике всеединства и в «нравственной философии» В. С. Соловьева тема смысла жизни является предметом специального исследования и рассматривается в прямой зависимости от тем совершенного добра, триединой любви и совершенствования. «Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным добром устанавливается связь» [357, с. 543], – отмечает мыслитель. «Смысл жизни заключается в ее добре». Этот «добрый смысл жизни» человека представляют также «твердыни и устои жизни» – семья, отечество, церковь. По мысли В. С. Соловьева, «Основные чувства стыда жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества» [357, с. 130].

В различных *формах метафизики всеединства* подобным образом раскрывается сложность смысложизненной проблематики. Так, в философской христианской апологетике Е. Н. Трубецкого проводится идея антиномизма сущего и констатируется принципиальная невозможность достижения истинно-сущего из действительности сущего становящегося. Поэтому смысл жизни усматривается философом не в вертикальном и не в горизонтальном направлениях, отдельно взятых, а в их пересечении, в кресте, в совестливом и свободном самоопределении и стремлении к неосуществимой идеальной полноте жизни в свете реальности Боговоплощения. В философии триединства Л. П. Карсавина устанавливается относительное всеединство тварного бытия и констатируется возможность обретения человеком смысла жизни в ходе освобождения от грехов и стремления к духовной любви. «Конкретная метафизика» П. А. Флоренского с ее центральной идеей единосущия Бога и мира дедуцирует человека из высших определений его существа и в рамках теoантроподицеи. В православном универсализме С. Н. Булгакова рассматривается смысложизненная мистика спасения и показывается невозможность самоспасения души человека от греховного раздвоения на добро и зло, ибо «истинное бытие принадлежит в человеке только Христову началу» [41, с. 300].

В *модификациях метафизики всеединства*, а именно в православной апологетике и идеалистической этике И. А. Ильина, смысл жизни усматривается в ее гармонии, в согласовании инстинкта и духа, веры и знания. «Смысл жизни в том, чтобы любить, творить, молиться», – отмечает философ, формулируя ряд аксиом религиозного опыта. Смысл жизни предполагает и смысл смерти, смысл бессмертия. «Жить стоит только тем и верить стоит в то, за что стоит бороться и умереть; ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний» [133, с. 142]. Б. П. Вышеславцев в модернизированном им христианстве и в безрелигиозной этике определяет смысложизненную задачу человека как необходимость восстановления в нем образа и подобия Бога.

В *персоналистской философии духовности* и ее творческих интерпретациях представлен религиозно-экзистенциальный подход к пониманию смысла жизни человека. Так, Н. А. Бердяев в философии свободы утверждает, что комплекс вопросов о смысле смерти и смысле бессмертия, смысле ада и рая, смысле жизни – это прерогатива потусторонней эсхатологической этики. Философ отмечает, что сама жизнь наполнена смертью, и каждый человек имеет опыт смерти внутри жизни. Поэтому в смерти есть определенное очищение и надежда, отношение к миру как преходящему, сочувствие и жалость к нему.

По мысли Н. А. Бердяева, человек как духовное существо бессмертен, поскольку и христианство учит о победе над смертью, о воскресении Христа. «Нравственный парадокс жизни и смерти, – рассуждал философ, – выразим в этическом императиве относись к живым, как к умирающим, к умершим относись, как к живым, т.е. помни всегда о смерти как о тайне жизни, и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь» [28, с. 220]. Л. И. Шестов в иррационалистическом персонализме раскрывает абсурд

нравственной жизни человека, делает выводы о бессмысленности теодицеи (богооправдания) и о спасении единой верой. Н. О. Лосский, системно развивая основоположения иерархического персонализма в их связи с теорией ценностей, называет смыслом жизни ответственный путь человека как субстанциального деятеля к абсолютным ценностям Царствия Божия [219].

Вынужденный эмигрант С. Л. Франк утверждает, что жизнь как сверхэмпирическое целое наделена смыслом и связана с вечностью, к которой мы прикасаемся через веру, любовь, свет знания, правду, добро, благоговение, молитву, служение. Бессмысленное эмпирическое бытие и время подобны «обрывку страницы» из книги жизни. «Жизнь делами не переделаешь», важна другая иерархия цели и ценности, необходима внутренняя духовная работа, открывающая «свет во тьме». Именно этот значимый ответ на вопрос о смысле жизни нам и предстоит пояснить, конкретно указывая разделы труда «Смысл жизни» (1925) как логические уровни анализа проблемы в контексте духовной реальности.

Данная работа была написана С. Л. Франком в Берлине в продолжение книги «Крушение кумиров» (1924) и адресована русской студенческой христианской молодежи, живущей за рубежом. Призывая отличать истинную жизнь от революционной катастрофы, философ утверждает, что вопрос о смысле жизни – «не “теоретический вопрос”, не предмет праздной умственной игры; этот вопрос есть вопрос самой жизни, он так же страшен, как при тяжелой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода... Этот единый вопрос о смысле жизни волнует и мучает в глубине души каждого человека. Он может на время совсем забыть о нем, погрузиться с головой или в будничные интересы сегодняшнего дня, или в какие-либо сверхлические страсти, но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может самый духовно спящий человек» [414, с. 149]. «И чем спокойнее, чем более размерена и упорядочена внешняя жизнь, чем более она занята текущими земными интересами и имеет удачу в их осуществлении, тем глубже та душевная могила, в которой похоронен вопрос о смысле жизни» [414, с. 150]. Рассматривая названный исконно русский вопрос, мыслитель подчеркивает, что в русской традиции есть на него два ответа: либо улучшать жизнь народа, либо нравственно совершенствоваться (толстовство). Оба ответа не достаточны, поскольку важнее покаяние и крещение, молитва и служение.

Что делать? «Так неумолимо стоит дилемма. Одно из двух: или жизнь в целом *имеет смысл* – тогда она должна иметь его в каждое свое мгновение, для каждого поколения людей и для каждого живого человека... или же жизнь бессмысленна – и тогда нет спасения от бессмыслицы... Другими словами: мысля о жизни и ее чаемом смысле, мы неизбежно должны сознавать жизнь как *единое целое*» [414, с. 160]. «Смысл жизни должен мыслиться как некое *вечное* начало; все, что совершается во времени, все, что возникает и исчезает, будучи частью и отрывком жизни, как целого, тем самым никак не может обосновать ее смысла. Всякое дело, которое делает

человек, есть нечто производное от человека; *смысл* же человеческой жизни должен быть чем-то, на что человек опирается, что служит единой, неизменной, абсолютно-прочной *основой его* бытия... Искать недостающего смысла жизни в каком-либо *деле*, значит топить сознание в суете по существу столь же бессмысленных забот и хлопот... Чтобы *искать* смысл жизни, надо прежде всего остановиться, сосредоточиться и ни о чем не “хлопотать”» [414, с. 161]. В мире всегда будет царить бессмысленная случайность, его замысел превышает человеческие силы, и на вопрос «что делать» есть только один разумный ответ: «Единственное человеческое дело только в том и состоит, чтобы вне земных дел искать и найти смысл жизни”... Любовь к Богу всем сердцем и вытекающая из нее любовь к ближнему – вот единственное “дело”, спасающее жизнь» [414, с. 162–163].

Условия возможности смысла жизни. «Моя жизнь может быть осмысленна, только если она обладает вечностью... Бессмысленность есть тьма и слепота, смысл есть свет и ясность» [414, с. 168]. «Для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность Ему... Необходимо прежде всего, чтобы высшей и абсолютной основой (жизни) был не слепой случай, не хаотический поток времени, не тьма неведения, а Бог, как вечная твердыня, вечная жизнь, абсолютное благо и всеобъемлющий свет разума. И необходимо, во-вторых, чтобы мы сами, несмотря на все наше бессилие, на слепоту и губительность наших страстей, на случайность и краткосрочность нашей жизни, были не только “творениями” Бога, но и свободными участниками самой божественной жизни» [414, с. 169].

Бессмысленность жизни. Она «нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы не было бы осуществления жизни в ее подлинной глубине... Смысл жизни не дан – он задан... должен быть в нас, мы сами своею жизнью должны являть его. Поэтому искание его есть волевое, напряженное самоуглубление, подлинное, полное труда и лишений погружение в глубины бытия, невозможное без самовоспитания» [414, с. 197].

Самоочевидность истинного бытия. «Мир так устроен, что он, в лице человеческого разума, вместе с тем пронизан лучем света, озарен знанием самого себя. Этот свет знания есть нечто абсолютно инородное тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира» [414, с. 179]. «Если я обращаюсь к собственному исканию смысла жизни, то я ясно вижу, что оно само есть проявление во мне реальности того, что я ищущу. Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе... И теперь мы можем объединить два, найденных нами, условия смысла жизни. Мы видели через анализ самого нашего понимания “бессмысленности” жизни, что в нем самом обнаруживается действие сущей Истины, как света знания. И мы видели дальше, что в самом нашем искании, в самой неудовлетворенности бессмысленностью жизни обнаруживается присутствие и действие начал, противоположных этой бессмысленности... В самом знании бессмысленности

жизни содержится момент искания смысла» [414, с. 185]. «Об истинном бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо сам вопрос есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь предшествует самому вопросу, как условие его возможности» [414, с. 186].

Оправдание веры. «В вере, в особом, высшем акте “сердечного знания”, мы ясно усматриваем самоочевидную наличность условий смысла жизни... И эта вера есть не просто “слепая” вера, не “credo quia absurdum”; с логической парадоксальностью, с “невероятностью” она сочетает высшую, совершенную достоверность и самоочевидность. И только по слабости нашей мы в жизни постоянно теряем уже достигнутую самоочевидность и снова впадаем в мучительные сомнения» [414, с. 188]. «Бог есть любовь. В этом – существо религиозной веры. В человеческой душе живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью бытия, другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души... Это высшее, центральное и объединяющее чувство, вносящее мир и успокоение в нашу душу, есть благоговение... радостное сознание величия и неизъяснимой полноты бытия. Благоговение есть страх Божий, преодоленный любовью» [414, с. 191–192].

«Вера, будучи “уверенностью в невидимом”, с самоочевидностью свидетельствует о том, что расходится с эмпирическими фактами чувственного бытия» [414, с. 194]. «Метафизическое всемогущество Добра удостоверено в самом его эмпирическом бессилии, невозможное для людей не только возможно, но самоочевидно есть у Бога и через Бога. И потому условия смысла жизни самоочевидно осуществлены, несмотря на эмпирическую бессмысленность жизни» [2, с. 195]. «Найти смысл жизни – значит сделать так, чтобы он был. Вера без дел мертва. Зло и несовершенство нужно для осуществления смысла жизни... Таково последнее, не умственно-теоретическое, а действительно-жизненное преодоление мировой бессмыслицы истинно-сущим смыслом жизни. Его символ есть крест, приятие которого есть достижение истинной жизни» [414, с. 198].

Осмысление жизни. «Известный образ Аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круге: чем ближе к центру круга, тем ближе и друг к другу... Поэтому, чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом» [414, с. 201].

Автор труда «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), С. Л. Франк выводит особые законы духовного бытия, которые зачастую выражаются в «отрицании адекватности всех общих правил». Здесь действуют законы проективной логики. Непостижимое излагается философом как неисповедимое, неизъяснимое, неопределенное, непонятное, несказанное, таинственное, безусловное, абсолютное, очевидное, реальное, металогичное, сверхрациональное, трансрациональное, трансдефинитное,

трансфинитное, живое и жизненное, созерцаемое и переживаемое, показуемое, а не доказуемое. И вместе с тем «непостижимое постигается через постижение его непостижимости». «Все внешние человеческие дела опираются на внутреннее дело – на осмысление жизни через духовное делание, через возвращение в себе сил добра и правды» [414, с. 204]. По закону духовного бытия, наибольшая общность и солидарность, смысл жизни находятся в глубине бытия.

О духовном и мирском делании. «Каждое мнимое человеческое благо – любовь к женщине, богатство, власть, семья, родина – использованное, как *служение*, как путь к истинной жизни и озаренное лучами “света тихого”, теряет свою суетность, свою иллюзорность и приобретает вечный, т.е. подлинный смысл» [414, с. 208]. «Внешнее, мирское делание, будучи производным от основного, духовного делания и им только и осмысляясь, должно стоять в нашей общей духовной жизни на надлежащем ему месте, чтобы не было опрокинуто нормальное духовное равновесие. Силы духа, укрепленные и питаемые изнутри, должны свободно изливаться наружу, ибо вера без дел мертва; свет, идущий из глубины, должен озарять тьму во вне. Но силы духа не должны идти в услужение и плен к бессмысленным силам мира, и тьма не должна заглушать вечного Света» [414, с. 215].

Проблема смысла жизни человека в русле диалога светской и религиозной философии, а также богословия выражает следующий конфликт интерпретаций [11]. Во-первых, в границах светской философии требуется первичное признание того факта, что смысл жизни человека есть, существует; а также признание необходимости динамики его поиска. В сфере религиозной философии, напротив, смысл жизни очевиден и не столько дан или задан, сколько естественно обретается на пути к непостижимому.

Во-вторых, поиск смысла жизни в светской философии связан с реалиями самой жизни, а в религиозной философии жизнь как целое наделяется сверхэмпирическим смыслом, находящимся как за пределами жизни, так и в ее пределах. Именно это дает человеку силы для безусловной нравственности, позволяет отвечать за духовное благополучие. Без веры в бессмертие души, как утверждают религиозные философы, все стремления человека усечены рамками конкретной жизни, а это не позволяет видеть духовную перспективу. К тому же, психологически человек верит в смысл жизни, если он не в самой жизни, а вне земной жизни, если возможно касание абсолюта.

В-третьих, в светской философии смысложизненный поиск показывает нравственную зрелость личности и ее стремление к самовыражению и самоутверждению на гуманистических началах. При этом не исключаются и деструктивные проявления индивидуальности в обретении ею смысла жизни. И напротив, в религиозной философии проводится идея об изначальной греховности человека и установка на его противостояние искушениям в поиске и обретении смысла жизни.

В результате данная проблема рационализирует и современный философско-богословский диалог о моральных абсолютах. Философия русского зарубежья являет собой плодотворный опыт такого диалога и исследования темы

смысла жизни в контексте духовного опыта личности. «Чтобы существенно изменить нашу жизнь и исправить ее, мы должны усовершенствовать ее сразу, как *целое*; а во времени она дана лишь по частям, и, живя во времени, мы живем лишь в малом, преходящем ее отрывке. Работа же над жизнью, как целым, есть работа именно духовная, деятельность соприкосновения с вечным. Смысл жизни осуществляется, когда в нас и вокруг нас проступает вечное начало. Лишь поскольку наша жизнь и наш труд соприкасается с вечным, живет в нем, проникается им, мы можем рассчитывать вообще на достижение смысла жизни» [414, с. 205].

Православный универсализм и философия морали духовного спасения: С. Н. Булгаков

«Едва ли не существеннее различия – сродство и связь между философией и религией». Это утверждение выдающегося русского философа, богослова и экономиста Сергея Николаевича Булгакова (1871, Ливны, Россия – 1944, Париж) лежит в основе его систематического учения, в котором суммируются положения науки, философии, богословия, различные версии моральной философии. Православный универсализм представляет собой сложную и масштабную, энциклопедически насыщенную научную разработку всеобъемлющего мирозерцания, в котором Бог, мир, человек связаны в единое целое, но не тождественны, а качественно своеобразны. Точнее, лишь сущность Бога и сущность мира совпадают.

Большинство исследователей творчества С. Н. Булгакова выделяют три этапа его творческой эволюции: легальный марксизм (1896–1900), религиозная философия (1901–1918), богословие (с 1919). Облик великого русского мыслителя ему придавали «почвенность», эсхатологичность, дар философского и богословского синтеза, «стремление во всем доходить до конца».

До эмиграции С. Н. Булгаков жил и работал в Киеве, затем был приват-доцентом Московского университета (с 1906 г.). Принимал участие в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), Вехи (1909). С 1904 г. вместе с Н. А. Бердяевым редактировал журналы «Новый путь» и «Вопросы жизни». Написал труды «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний. Созерцания и умозрения» (1917), «Тихие думы» (1918).

«В 1918 г. уехал из Москвы в Крым, где находилась его семья и откуда он в конце 1922 г. был выслан в Турцию по решению Советского правительства» [317, с. 68]. В эмиграции был профессором Русского научного института в Праге, профессором Православного богословского института в Париже. С 1925 по 1938 г. совершил ряд поездок по странам Европы и Америки. В эмиграции, в Париже, С. Н. Булгаковым опубликованы труды «Св. Петр и Иоанн» (1926), «Купина неопалимая» (1927), «Трагедия философии» (1927), «Лествица Иаковля» (1929) и многие другие. После смерти философа в Париже были изданы его работы «Апокалипсис Иоанна» (1948), «Философия имени» (1953), «Православие» (1965).

В воспоминаниях Н. А. Бердяева о С. Н. Булгакове сказано следующее: «Большую близость я чувствовал с С. Булгаковым, с которым переплетались наши пути во внешних проявлениях. У С. Булгакова был решительный поворот к христианству и православию. Я же стоял еще на почве свободной духовности. Разговоры с С. Булгаковым в Киеве на религиозные темы имели для меня значение» [26, с. 135]. «Центральной фигурой православного возрождения начала XX века был С. Булгаков» [26, с. 160].

Методология моральной философии С. Н. Булгакова исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им православного универсализма и теонормной этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве бытия и идея софиологического монодуализма.

Мыслитель приходит к выводу о том, что философия не является «служанкой» богословия, но является «служанкой» религии ввиду традиционного исследовательского интереса философии к религиозному опыту, который лежит в основе откровения и совпадает с мистикой. Однако несовместимы свободное философское искание истины и богословский догматизм: догмат трансцендентен мысли несмотря на понятийную форму. «Для философии Бог есть проблема, как и все для нее есть и должно быть проблемой. В своем принципиальном проблематизме она свободна от данности Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта» [41, с. 70]. В то же время философия есть богоискание, богоисследование и богомышление. Философия как знание «не может перешагнуть» от Бога интеллектуального и интеллектуальной любви к нему до личной любви к живому Богу. Сама истина (но не истинность) трансцендентна философии, и это доказали еще Платон и Гегель, для которых Бог был предметом и философии, и религии.

Ученый предостерегает от смешения христианской философии с апологетикой и догматикой, поскольку для первой характерны религиозно-практические цели, полемичность и прагматизм, а вторая не пользуется философией вовсе. Что касается религиозной философии, то она требует свободы исследования и не может, не предполагает канонически обязательного типа: философская апперцепция догматов изменяется вместе с развитием философии. Называет пять форм исследовательского благочестия: религиозное мифотворчество, догматику, религиозную философию (философское творчество на религиозные темы), общую философию как искания языческого ума и научную философию. «Научный интерес к религии может быть проявлением религиозного творчества, подобно религиозной философии» [41, с. 85].

Основоположение С. Н. Булгакова об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве бытия связано с рассуждениями о взаимосвязи религии и морали. Философ акцентирует презумпцию религии, которая «выше морали и потому свободна от нее». Сверх того, богослов утверждает, что при сведении религии к нравственности, как это было

в учениях И. Канта и Л. Толстого, утрачивается сама природа религии. Напротив, нравственность коренится в религии, но нравственность всегда предполагает греховное раздвоение, борьбу добра и зла. «Как связанная не с субстанциальностью, но модальностью человеческого существа, как плод первородного греха, нравственность вообще не представляет собой вершины, имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения. Бог выше добра и в этом смысле остается свободен и от добра. В морали религиозно ценна и существенна ее санкция, более, нежели ее содержание» [41, с. 46–47]. Святость всегда пребывает по ту сторону нравственности, и религия не исчерпывается этикой, по утверждению С. Н. Булгакова.

Главное, проблематичность религиозной морали увязывается философом с основным противоречием религиозного сознания – антиномией трансцендентного и имманентного. Он указывает, что все начала должны быть преобразованы посредством трансцендентной целостности, в которой вместо имманентного рационального «или» содержится трансцендентное религиозное «и». Точнее, Бог является и творцом, и сущим, и основой бытия, а вера в Него показывает радикальное трансцендирование как скачок от отвлеченного мышления к религиозному откровению. В связи с этим уместно фиксировать аксиологическую *модуляцию* излагаемого религиозно-нравственного учения как вывод о необходимости включения трансцендентной *веры* в имманентный разум.

Бог как трансцендентное становится имманентным содержанием сознания, и в этом проявляются азы апофатического богословия. Два пути религиозного сознания (отвлеченное аналитическое мышление и мистика) зависят от третьего – религиозного откровения: «НЕ отрицательного богословия нерасторжимо соединено здесь с ДА откровения» [41, с. 135], – толкует богослов. Он рассматривает человека имманентным миру и трансцендентным Богу. Онтологизирует в *морали православной мистики* идеальный первообраз, смирение, подвижничество, но не любовь, не творчество, не героизм. В этом «узком имманентизме» заключается, по мысли Н. А. Бердяева, ошибка С. Н. Булгакова, поскольку духовная глубина человека имманентна Богу и трансцендентна миру. Проблема человека всегда является божественным вопросом, а проблема Бога – человеческим, и эти духовные вопросы соединяются в богочеловеческой тайне. В то же время имманентизм побуждает человека к изменению и преобразению самого себя и мира, а трансцендентность ведет к необходимости.

Философ последовательно и предметно раскрывает мораль православной мистики духовного спасения. Мистикой С. Н. Булгаков называет внутренний опыт, который дает соприкосновение с божественным миром, а также внутреннее постижение земного мира. Она предполагает наличие у человека особой способности непосредственного, сверхразумного, сверхчувственного, интуитивного восприятия и от субъективного психологизма отличается тем, что имеет объективный характер. Философ

утверждает, что «мистика есть воздух Православия» [40, с. 309], и считает несопоставимыми впечатления от протестантской кирки и от православного «намоленного» храма с опустившимся на него облаком славы Божьей.

Идея софиологического монодуализма в изложении философа является новационным учением о тварной Софии как в систематической религиозной философии, так и в апофатическом богословии. С. Н. Булгаков, как и П. А. Флоренский, восходит от космоса к Богу и называет всеединством космос, различая его и Абсолют. При этом София помещается философом между Абсолютом и космосом, между Творцом и тварью, рассматривается как третье бытие (между Богом и миром) и четвертая ипостась. София соединяет и разъединяет то и другое, проявляется вечной женственностью. Выходит, «тварное бытие в своей целостности есть и не есть София: оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию» [121, т. 2, с. 511].

В творении мира София божественная становится Софией тварной, и это одно из философских открытий С. Н. Булгакова. Единая София открывается в Боге и в творении. «Мир и София вовсе не образуют двух начал или миров, это один и тот же мир. София есть идеальная энтелехия, потенция, которая становится энергией. София есть мировая душа» [41, с. 195–196]. Эта мировая душа проявляется именно в связности мира: «феноменально она многолика, пребывая субстанциально единой». Софийность мира имеет множественные нравственные следствия, т.е. различные для человека «степени и глубины». В высшем, моральном смысле софийность означает приверженность церкви, Богоматери, «новому небу». Во внешнем, периферическом смысле – универсальную связь бытия, «одновременно идеальную и реальную». Впрочем, и в этом особенно ярко выражается неканоничность творчества богослова, христианская философия не отождествляет Премудрость Божью (Софию божественную) и премудрость в мире (Софию тварную), поскольку Бог-Творец отличен от сотворенного им мира, а сущность не совпадает с энергиями, пронизывающими мир.

Апофатическая модальность философии морали вытекает здесь из тезиса об Абсолюте как «божественном Ничто», и в этом положении мыслитель усматривает основу апофатического богословия. При этом Абсолют как Бог и становящийся для человека Богом образуют основу катафатического богословия. Иными словами, Бог как Творец неопределим, но он являет себя в творчестве мира из Ничто.

В результате *предметно-содержательной реконструкции* данной философии морали духовного спасения выявлены ее неканоническая апофатическая модальность и три модуса.

Первый модус – мораль социальной мистики спасения – указывает на взаимосвязь философских и догматических тем в творчестве мыслителя. В частности, на тот факт, что православной морали присущ релятивизм задач и средств при единстве и абсолютности цели, при ее христоцентризме.

Подчиненный необходимости мира, человек способен и возвыситься над ним, если победит свою греховную самость и осознает, что «истинное бытие принадлежит в человеке только Христову началу».

Изучая социальную историю, взаимосвязь «хозяйства» с искусством и теургией, проблемы власти и теократии, общественности и церковности, С. Н. Булгаков прослеживает различия гуманизма и христианской любви. Они показывают, что отождествление зла (следствие «плохой общественности») и страдания в теориях гуманизма противоречат пониманию зла и очистительной силы страдания в учениях о христианской любви. Философ отмечает, что гуманность может стать личиной антихриста, а социальный прогресс всегда сопровождается утонченными формами духовного зла. Христианству, напротив, свойствен методологический консерватизм.

«Для христианства в социальной области нет ни безусловного зла, ни безусловного добра, как они существуют здесь для гуманизма, поэтому ни одна из мер гуманности, осуществляемых усилиями прогресса, не имеет для него безусловной ценности сама по себе – ни отмена рабства, ни падение крепостного права, ни всякая конституция и “свободы”. Ведь нередко они осуществлялись с энтузиазмом безбожия и с прямым вызовом христианству, хотя даже и это может еще не уничтожить их относительной ценности» [41, с. 348].

Наряду с этим, аспект необходимости в морали православной мистики проявляется в вероучительном смысле как указание на прямой, узкий, правильный и правый путь для истинно-верующих. Согласно С. Н. Булгакову, православие применяет один и тот же масштаб морали. «Оно не знает разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве» [40, с. 324]. Казалось бы, из этого следует нежизненность и мироотреченность православной морали, ее безответность перед вопросами практической жизни. В своеобразном преимуществе находятся в данном случае прагматичный католицизм с его двумя моральями (заповеди для совершенных и советы для несовершенных) и гибкий протестантизм с его мирской этикой повседневной честности. «Однако негибка и максималистична сама истина, которая терпит неполноту своего осуществления, но не мирится с умалением и полумистинами. Христианский путь есть путь узкий, и нельзя его расширять» [40, с. 325], – утверждает богослов.

Он напоминает и о нравственном значении необходимого «насущенного минимума обязательных догматов» в православном учении, в отличие от католичества, «стремящегося формулировать в канонах весь догматический инвентарь церкви». Православие сознает себя истинною церковью, находящейся в обладании полноты и чистоты церковной истины в Духе Святом, но в православии нет единой церковной организации, к которой можно было бы присоединиться: оно представляет собой систему автокефальных поместных церквей. С. Н. Булгаков подчеркивает, что «православие есть внутренний путь и внутренняя необходимость для вселенской Церкви на пути к единению, ибо только в нем как в истине,

находят для себя ответ, удовлетворение и завершение отдельные вопрошания и недоразумения всех христианских исповеданий» [40, с. 394]. Более того, «православным народам, и прежде всего Византии и России, дано видение умной красоты духовного мира. И это видение, это духовно-художественное созерцание, изнутри определяет характер и православного благочестия, и православного богослужения» [40, с. 278]. «Православие имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический, видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения» [40, с. 328].

В аподиктической модальности отвечает мыслитель на вопрос о будущем церкви и утверждает, что его нет для католичества, здание которого всецело досмотрено и готово в своей законченности. «Для Православия же существует прошедшее, как священное предание. Однако Православие не достроено не только фактически, но и принципиально; оно не имеет над собою иного купола, кроме небесного» [40, с. 401–402]. Следовательно, акцентирование незыблемости и неподвижности православных нравственных ценностей не исключает их внутреннего преобразующего света. «Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной “царству не от мира сего” остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования» [40, с. 325–326].

Данную возможность раскрывают такие антропологические аспекты моральной философии С. Н. Булгакова, как первообразный и спасительный, совпадающие с темами «первого Адама» и «второго Адама». «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор. 15, 47). Догмат о нераздельности и неслиянности двух волей во Христе, божественной и человеческой, является антиномией для разума, неспособного отождествить трансцендентное и имманентное, абсолютное и относительное, то, что «должно быть осознано в антиномичности своей как истина веры. Попытки же снять и преодолеть эту антиномию, чтобы дать исход требованиям рационализма, сбросив иго антиномического догмата, ведут к ереси монофизитства и монофелитства» [41, с. 292].

Второй модус морали духовного спасения – мораль мистики первообраза – свидетельствует о сотворении человека по образу Божию, но «несоответствие образа и подобия в человеке, или, точнее, его потенциальности и актуальности, наличности и заданности, именно и составляет своеобразие человека, который ипостасно своею свободою осуществляет в себе свой собственный идеальный образ, погруженный в неопределенность» [40, с. 269]. Православной морали свойственны особые задушевность и сердечность, совестливое хождение пред Богом. Не столько убеждая, сколько пленяя и притягивая, православие воспитывает и вдохновляет сердце. «Характер православных определяется, как основными чертами, смирением и любовью. Отсюда та благожелательная скромность, искренность и простота, которая столь несовместима с духом прозелитизма и властности, свойственным римскому католичеству» [40, с. 329].

Однако нравственный мир содержит в качестве своей незыблемой основы свободу и «царственное достоинство» человека. Признав эту свободу, Бог как бы ограничивает свое всемогущество ради человека. Сотворение мира является жертвенным актом Божественной любви, самоистощанием или самоуничижением – «кенозисом», конкретной формой которого стало воплощение Сына Божия и Голгофская жертва. «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3, 17). «А послать или не послать Его на Голгофу, дано было свободе человека. Такова была цена воссоздания человека, вторичного его рождения» [41 с. 289].

Третий модус морали духовного спасения – *мораль мистики спасения* – зиждется на следующем тезисе С. Н Булгакова: «Онтология нашего спасения настолько глубока, дело его свершилось в такой глубине бытия, что на его поверхности, в эмпирии, в «психологизмах» жизни, она до времени может и не ощущаться» [41, с. 299]. Падший человек сохранил в себе образ Божий и «присущую ему софийность, делающую его центром мироздания, но утратил способность найти свою энтелехийную форму, осуществить в себе подобие Божие. В нем было бесповоротно нарушено равновесие именно в области богоуподобления, а поэтому и самая одаренность его становилась для него роковой и опасною» [41, с. 294]. Очевидная необходимость спасения человечества показала, что своими силами человек не может оздоровить свою природу, не может спастись самостоятельно или внешним механическим образом – «самоспасение превышает его силы».

Вочеловечившийся Бог должен был стать спасителем человечества и стал им в акте жертвоприношения. Голгофская жертва, принесенная Богу от лица человечества, является результатом его покаяния и возрождения, поскольку принесена она совершеннейшим Человеком, но вместе с тем она не принадлежит человечеству, потому что принесена она самим Богом. «Смерть явилась благодеянием Отца, который не восхотел дать бессмертия злу. Лишенный благодеяния смерти, греховный мир, населенный растленным человечеством, гораздо более удовлетворял бы стремлениям сатаны, который мог бы превратить его в болото самодовольной пошлости и ад неисходных терзаний» [41, с. 295].

Понятие спасения приобретает в контексте этических рассуждений философа характер констатаций о максимумах и вершинах, о жесткой самодисциплине и самоограничении. По его определению, «православная этика – это религиозно-аскетический способ спасения души». «Религиозно-этический максимум здесь достигается, поэтому, в идеале монашеском, как совершенном следовании Христу, в несении креста своего и самоотречении» [40, с. 324]. Человеку, рассуждения о котором связывают воедино божественное Ничто и мир в православном универсализме С. Н. Булгакова, рекомендовано «отречься от себя, не восхотеть своего я, идти крестным путем аскетики смирения, которая потому и получила такое значение и такую разработку в христианстве. Нет задачи для человека

труднее победы над самим собой, ибо грех проникает во все поры нашего существа, и этого можно до времени просто только не видеть. В беспощадной правдивости самопознания своеобразно выражается духовное достоинство христианина, истинное бытие принадлежит в человеке только Христову началу» [41, с. 300], а того, в чем проявлялась самость, онтологически просто не существует.

Афтохтонная аксиологическая *модуляция* рассматриваемой моральной философии, связанная с его выводами о перипетиях добра и зла в человеческой морали, может быть оформлена следующим образом. Бог выше добра и зла, которые олицетворяют модальность морали в противовес субстанциальности религии. Христоцентричная по своей сути религиозная мораль настраивает человека на аскетический способ спасения души, на смирение и осознание жертвенного акта божественной любви. Самоспасение явно превышает нравственные силы человека, поскольку его греховная ограниченность и раздвоенность в жизненной борьбе добра и зла не оставляют шансов на богоподобие, едва сохраняя в нем образ Божий. Необходимо спасение души и невозможно ее самоспасение от греховного раздвоения на добро и зло.

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* С. Н. Булгакова исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им православного универсализма и теономной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве и идея софиологического монодуализма – дают аргументы для выявления философии морали духовного спасения. В результате ее *предметно-содержательной реконструкции* обозначены неканоническая апофатическая модальность и три модуса: мораль социальной мистики спасения, мораль мистики первообраза и спасения. Аксиологические модуляции данной философии морали содержат рецептивный вывод о необходимости включения трансцендентной веры в имманентный разум; и автохтонный вывод о необходимости спасения и невозможности самоспасения души от греховного раздвоения на добро и зло.

Философия триединства и морали тварного бытия:

Л. П. Карсавин

В рамках метафизики всеединства развито и оригинальное учение Льва Платоновича Карсавина (1882, Петербург – 1952, Коми АССР). Выдающийся русский философ и историк-медиевист, один из идеологов евразийства, адепт цельного знания, он разработал философию триединства, в которой антропология и метафизика любви занимают центральное место [160; 161; 162].

До эмиграции (с 1918 г.) работал профессором Петроградского университета. Опубликовал работы по культуре Италии, «Католичество» (1918), «Saligia» (1919), «Восток, Запад и русская идея» (1922). В 1922 г.

был выслан за границу в составе большой группы творческой интеллигенции. В эмиграции Л. П. Карсавиным опубликованы труды «Философия истории» (1923), «О началах (Опыт христианской метафизики)» (1925). С 1926 г. жил в Париже, участвуя в евразийском движении. Опубликовал работы «Святые отцы и учителя. Раскрытие православия в их теориях» (1926), «О личности» (1929), «Поэма о смерти» (1931) и др. Его педагогическая и творческая деятельность на родине с 1928 г. прервалась в Вильнюсе в 1949 г.

Методология моральной философии Л. П. Карсавина исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им «философии триединства» и теонимной этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение об относительном всеединстве тварного бытия и идея пантеистического единства множественности тварного бытия.

Философия триединства бытия содержит прежде всего интерпретацию этого триединства. Карсавин Л. П. рассматривает абсолютное всеединство и три вида относительного всеединства: незавершенное тварное, усовершенствованное и завершенное. «Ключом» к их пониманию выступает диалектика «Все и Ничто». «Тварное бытие само по себе есть ничто и создается абсолютным из ничто, становясь нечто в причастии к абсолютному, как тварное и его проявление или теофания» [160, с. 246], – поясняет мыслитель. Следовательно, относительное тварное бытие отражает абсолютное и «поэтому оно тоже всеедино, всевременно и всепространственно, т.е. представляет собою полноту своей множественности (индивидуализации) и полноту единства этой множественности, выражаемую лучше всего определением: все и всяческое во всяческом и во всем» [160, с. 247].

Идея пантеистического единства множественности тварного бытия дает основания для признания многими исследователями русской философии пантеизма философии Л. П. Карсавина. Они отмечают, что с помощью «мифологии всеединства», близкой к пантеизму [121, т. 2, с. 442], мыслитель изучает духовный мир человека, находит «все и всяческое во всяческом и во всем». «Система Карсавина представляет собой одну из форм пантеизма» [218, с. 397], несмотря на то, что «мы не должны быть пантеистами, если признаем Бога-Всеединство и Бога совершеннейшего» [160, с. 27].

Сам Л. П. Карсавин отмежевывается от пантеизма, поскольку для него тварь («ничто») не есть Бог (вечное и неизменное «все»), но Бог, тем не менее, уже реализован в глубинах тварного бытия. Н. О. Лосский справедливо считает такой подход логически несостоятельным, так как «бог есть сверхсистематический принцип творения всемирной системы как нечто онтологически ему внешнего» [218, с. 397], и «может быть только одно целое, при условии, что оно сотворено сверхвременным и сверхпространственным деятелем, который его объединяет» [218, с. 399].

Более того, тезис рассматриваемого учения о «симфонической личности», следствием которого является ряд выводов антиперсоналистского свойства, также не убеждает исследователей творчества Л. П. Карсавина.

В его трудах личность, «маловерная, малодушная и ничтожная», занятая самооправданием, характеризуется как весьма несовершенная индивидуализация, смыслом жизни которой является «движение к совершенству». При этом расщепление всеединства на Бога и тварь не нарушает единства Божества и не создает полного отъединения твари. По мнению ученого, «в отъединении от Бога познаем мы и Его Всеединого и Всеблагого, и наше ничтожество, и Его непостижимость и наше Ему в непостижимости подобие. По вине нашей лениво и медленно, но верно и неизбежно движемся мы в Бога, выполняя свое назначение» [160, с. 45].

Философ различает два личностных «я»: истинное первое и отъединенное второе. Первое «я» стремится к обладанию всем для себя и знает, что нельзя обладать Всеединством. Жалкое второе «я» замкнуто в себе самом; всякая отдача другому чего бы то ни было кажется ему лишением, и поэтому второе «я» самоуничтожается в наслаждении. Следуя логике духовного бытия, мыслитель рассматривает человечество как всеединого субъекта, «симфоническую личность», а мир – как иерархическое единство «симфонических личностей» разного порядка с различными шансами достижения совершенства.

«Итак, в каждом из нас живем мы все. В каждом из нас – все мировое зло. Но в нас оно не само по себе, ибо само по себе оно не существует, а как немощ Адама и немощ всей мировой воли. И виновен каждый из нас вселенской виной, и страдает мировой скорбью, как и весь мир виновен и страдает виною каждого из нас» [160, с. 53]. Гипотетично высшей степени совершенства могут достичь «социальные личности» – семья и народ, но не классы как функционально ограниченные образования. Тем самым учение Л. П. Карсавина о религиозной морали является антиперсоналистским по качеству, что противоречит оценочным суждениям Н. О. Лосского [218, с. 399] о персонализме философии идеолога евразийства.

В результате *предметно-содержательной реконструкции* философии морали тварного бытия Л. П. Карсавина выявлены ее неканоническая катафатическая модальность и три модуса. В этическом плане эта положительная модальность проявляется как смысложизненное стремление к совершенству, установка на достижимость безгрешности как цели совершенствования. Что же касается скрытой фабулы философии морали тварного бытия (относительного триединства), то поначалу она выражается в человеческой греховности, принадлежащей эмпирическому незавершенному тварному бытию. Затем в свободе и «благости» (добре) проступает как душевная, данная в усовершенствованном тварном бытии. В метафизике любви раскрывается как духовая, имеющая отношение к завершенному тварному бытию.

Первый модус философии морали тварного бытия – мораль греховного, эмпирического, незавершенного бытия – показывает, что «в отъединенности от Бога человек не утрачивает образа Божьего». Семь тварных грехов представляют собой относительное единство в отъединении от всеединства,

и каждый из грехов по своей природе способен «пожрать» другие грехи и самого себя. Семь эмпирических грехов являются предметом специального исследования Л. П. Карсавина и воспроизводятся им с помощью известной греческой аббревиатуры *saligia* в названии одной из работ. Речь идет о гордыне, жадности, распутстве, зависти, чревоугодии, гневе и унынии как неполноте добра. Эти человеческие пороки воспринимаются мыслителем как естественные, поскольку индивидуализация всеединства «эмпирически еще не осуществлена и потенциальна».

Второй модус философии морали тварного бытия – мораль душевной свободы (усовершенствованного бытия) – представлен темами свободы и добра. Свобода как свойство индивидуальной души проявляется в смысловых поисках человека, и ее возрастание в процессе совершенствования бытия трехстадийно. «Первый момент – потенция свободы, мыслимой лишь чрез противопоставленность свободы необходимости. Второй – становление свободы чрез становление необходимости и преодоление ее свободой. Третий – совершенная или истинная свобода, заключающая в себе два первых момента и являющаяся их двуединством» [160, с. 234], – утверждает Л. П. Карсавин.

Он дизъюнктивно рассуждает о «тварной свободе» человеческого «непостижимого нечего» и отмечает, что тварь способна либо двигаться в небытие, либо обожиться. Последнее искомое «душевное движение» сводится, подобно любви, к самоотдаче-самоутверждению. Однако «индивидуальная эмпирически-греховная свобода души как индивидуализации» имеет границы своей осуществимости: всеединая мировая душа чиста и недосягаема, а свобода «ничто» порочна. Лишь причастие и обожение в «полной тварной свободе» могут интегрировать ее во всеединую свободу как должное.

Третий модус философии морали тварного бытия – мораль духовной любви (завершенного бытия) – содержит поэтическое и патетическое оправдание несовершенного бытия через любовь, по алгоритму «первоединство – саморазъединение – самовоссоединение». Так, «в полноте своего раскрытия человеческая любовь является началом развития личности и обнаруживается как триединство Любви и любящих» [160, с. 100]. Затем выясняется разъединение духовной и сладострастной любви, наличие в любви двуединства жизни и смерти. Однако «апории любви устраняются путем понимания ее как всеединой», всевременной, вечной. Всеединая любовь трипостасна и обнаруживается в таких актах утверждения эмпирического мира как благодать, вочеловечение и воплощение. Это означает «любовное причастие к абсолютному бытию», чуждое аскетизму и высвечивающее противоречия христианского идеала любви. Подлинная любовь означает двуединство самоотдачи-самоутверждения, в котором «самоотдача – основа страдания, а самоутверждение – основа наслаждения» [160, с. 263]. Но страдание и наслаждение показывают неполноту самоотдачи и самоутверждения, свидетельствуя об ограниченности личностного духа.

В целом три модуса философии морали тварного бытия (относительного всеединства) обнаруживают диалектику греховности, свободы и любви человека как пути возрастания его духовного опыта.

Аксиологические модуляции данной философии морали содержатся, прежде всего, в рецептивном выводе о вере, способствующей достижению человеком безгрешности. Вера несет в себе разумное осознание естественных грехов, знание и переживание их негативных для человеческой души последствий и тем самым «отвержение» греховности. Но главное, и это можно считать оправданием морали эмпирического бытия, «мы живем в мире, который из несовершенного становится совершенным. В таком мире должно быть внутреннее противоречие, должен существовать трагический разлад» [160, с. 446]. Это не отменяет, а только усиливает смысловую задачу каждого по непрестанному нравственному самосовершенствованию.

Автохтонный вывод философии морали Л. П. Карсавина об абсолютности добра и необходимости противления злу подчеркивает православную направленность его взглядов. По мысли философа, должное (нравственное добро) равнозначно сущему и есть абсолютное бытие в полноте его проявления в относительном. Добро исследуется мыслителем как нечто объективное и неоспоримое, единое с высшими ценностями триединства. «Добро, бытие, истина и красота – определенности всеединого. Как всеединое, добро то же самое, что бытие или истина; но как добро оно от них отлично» [160, с. 257].

Соответственно, недолжное рассматривается ученым как ничто, как зло. «Но если нет зла во всеедином абсолютном, нет его и в создаваемом абсолютным всеединством из ничто своем образе и подобии» [160, с. 259]. Тем не менее ученый связывает со злом «неполноту добра», противостоящую истинному добру не как иное, а как «лишенность или недостаточность». Не страдание или наслаждение сами по себе являются злом, а только их ограниченность, т.е. ничто. Следовательно, факт разъединения не имплицитно в данной теории зло, его причиной является утрата единства и неполнота, недостаточность стремления к добру, свойственная как человеку, так и человечеству. Учение о непротивлении злу силою Л. П. Карсавин называет одним из заблуждений, поскольку христианство основано на действенной любви и признании бездействия грехом. К тому же, «непротивляющийся противится» тем самым злу, но только косвенно и лицемерно.

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* Л. П. Карсавина исходит из метафизики всеединства в форме разработанных им философии триединства и теонимной этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об относительном всеединстве тварного бытия и идея пантеистического единства множественности – позволяют выявить *философию морали тварного бытия*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая катафатическая модальность и три модуса: мораль греховного эмпирического бытия

(незавершенного тварного бытия), мораль душевной свободы (усовершенствованного тварного бытия) и мораль духовной любви (завершенного тварного бытия). Аксиологические модуляции данной философии морали содержат рецептивный вывод о вере, с помощью разума дающей безгрешность; и автохтонный вывод об абсолютности добра и необходимости противления злу.

Православная апологетика и философия морали духовной очевидности: И. А. Ильин

Моральная философия на основе модификаций метафизики всеединства представлена в учениях И. А. Ильина и Б. П. Вышеславцева. Развитые в рамках метафизического имманентизма (И. А. Ильин) и метафизического трансцендентализма (Б. П. Вышеславцев), эти учения являются скорее *идеалистическими*, чем религиозно-философскими. Содержат внерелигиозную этику с духовной доминантой, отражающей либо иррациональный, либо экзистенциальный личностный опыт.

Иван Александрович Ильин (1883, Москва –1954, Цюрих) – выдающийся русский философ, правовед, литературный критик, публицист, до эмиграции работал доцентом на юридическом факультете МГУ (с 1909). Опубликовал работы: «Понятие права и силы» (1910), «Опыт по истории индивидуализма» (1911), «Речи о религии» (1912), «Основы законовещения» (1915), «Философия Гегеля» (1915) и др. В эмиграции был деканом и профессором Русского научного института в Берлине (1923–1934). В 1938 г. переехал в Швейцарию.

Основная тема творчества ученого в эмиграции – судьба России и ее национальное возрождение – нашла воплощение в трудах «О сопротивлении злу силою» (1925), «Основы христианской культуры» (1937), «Основы борьбы за национальную Россию» (1938), «Кризис безбожия» (1951), «Аксиомы религиозного опыта» (1953), «О сущности правосознания» (1956), «Путь к очевидности» (1957).

Философию И. А. Ильина относят то к «метафизике на основе трансцендентализма», гуссерлиански осмысленной [121, т. 2, с. 402], то к неогегельянству [317, с. 183], то к неомонархизму [111, с. 163] в зависимости от акцентирования одной из сторон творческого кредо мыслителя: «русское православие, государственность, идеологизм». И. А. Ильин называет свое учение «православно-апологетическим», а сформулированные им с помощью метода «созерцающей дедукции» аксиомы религиозного опыта именуется «актологическими», а не догматическими; не литургическими, не каноническими. При этом для стиля философствования русского эмигранта бесспорно характерны «ответственность исследователя, воля к предметности и бремя доказательства», равно как и религиозно-философская риторика.

Методология моральной философии И. А. Ильина исходит из метафизического имманентизма, православной апологетики и идеалистической этики. Ключевыми установками данной методологии выступают

основоположение об аксиомах религиозного опыта человека и идея пути к духовной очевидности. Метафизический имманентизм как модификация метафизики всеединства В. С. Соловьева имеет отношение ко внерациональным проявлениям сознания человека. Это противоречит феноменологической сути православия, связанной с живым ощущением трансцендентности Бога. Данную несогласованность отмечают и исследователи творчества мыслителя: духовный опыт, рассмотренный им в терминах имманентизма, оказывается иррациональным: не видящим того, что находится за его пределами. «Уходить от трансцендентного иррационально» [121, т. 2, с. 423].

Развивая православную апологетику, И. А. Ильин конкретизирует положения философского идеализма. Замыкается на самодостаточных, непосредственных, очевидных данных опыта, «останавливается перед христианским признанием трансцендентного». Напротив, в адогматическом мышлении Л. И. Шестова иррационализм служит трансцендентализму, а не сторонится его. Сам И. А. Ильин считал не обоснованными упреки в иррационализме со стороны критиков его философских воззрений. Он напоминал, что человечество издревле «знает правила аскезы, катарсиса, богомыслия и молитвы», а религиозная мораль всегда отличается особым «тайночувствием». Именно эта «великая предметная тайна» определяет природу человеческой души и открывается Богом каждому по мере его духовности, по степени достоинства, глубине и силе религиозного опыта. Впрочем, учение философа очевидности не нуждается в оправдании, так оно глубокомысленно и оригинально, духовно доказательно и показательно, литературно метафорично и афористично.

Основоположение об аксиомах религиозного опыта человека сформулировано в традициях русской философии, которая отвечает на практические вопросы жизни и ищет способы духовного спасения. «Без очевидности вообще невозможна духовная жизнь человека: не умеющий узнавать объективно лучшее, объективно совершенное, не будет ни жить им, ни домогаться его, ни осуществлять его» [132, т. 1, с. 57]. Равная прозрению, очевидность заставляет «быть, действовать и философствовать». Именно эти процессы, согласно И. А. Ильину, изучает философия – «опытная наука», метафизическая по предмету своего исследования. «Абсолютность предмета» означает тождественность духа с предметом, власть предмета над познающим человеком, аксиоматику религиозного опыта личности. Предметом философии ученый недвусмысленно называет Бога. Поэтому и предмет религий включается им в философию; аксиомы религиозного опыта становятся детерминантами моральности личности и основоположениями идеалистической этики.

И. А. Ильин назвал *двадцать семь аксиом* религиозного опыта: о субъективности, духовности, автономии и гетерономии, приятии сердцем, предметности, вере, непосредственности, религиозном методе, чудесном и таинственном, отвергающем оке, сомнении, смысле пошлости,

вырождении религиозного опыта, очищении, огнях личной жизни, дарах Церкви, цельности, искренности, лжи и предательстве, грехе и страдании, молитве, единении, смирении и трезвении, приобщении к свету, власти духовного опыта, его трагических проблемах [132].

Раскрывая суть названных аксиом религиозного опыта, И. А. Ильин рассуждал об основных законах и ценностях духовности, о необходимой «одержимости предметом». «Дух Евангелия есть дух непосредственной религиозности и непосредственной молитвы. Человеку достаточно воззвать своим сердцем к Богу, и непосредственное единение начнется. И нет того мига в жизни человека, когда Божий луч не достиг бы его души» [132, т. 1, с. 143].

Идея пути к духовной очевидности раскрывается в необходимости искания, обретения, духовного паломничества, «воспламенения души». «Богу нужен человек идущий, просящий, стучащий, входящий тесными вратами, боголюбивый» [132, т. 1, с. 152], – отмечает мыслитель. Он исследует различные возможности «приобщения к свету»; раскрывает «духовную одержимость» как «необходимый страж веры», который охраняет начавшийся опыт очевидности и гасит личностные сомнения по мере насыщения духом. «Приобщение свету есть радость, духовная радость и высшая радость. Но хотеть надо не радости, а духа; не счастья, а совершенства; не упоения, а Бога, И тот, кто этого не постиг, или не понимает, или не блюдет, тот идет неверными путями и придет к соблазнам» [132, т. 2, с. 398].

Подлинными путями приобщения к свету являются живое чувство Божьего всеведения, духовная любовь, совестное делание, церковные таинства, сердечное созерцание, доброта, благодарность, цельность и искренность, смирение и трезвение, умирание. При этом в религиозной морали «совесть сильнее человека и больше человека: ибо она есть Божий Свет в нем» [132, т. 2, с. 408]. Путь к очевидности означает также три способности человека: «твердое и глубоко укорененное чувство предстояния, призванности и ответственности» [133, с. 301].

В результате *предметно-содержательной реконструкции* данной философии морали духовной очевидности выявлены ее неканоническая *модальность* и три *модуса*.

Первый модус – мораль предметной очевидности – фундирован тезисами мыслителя о реальном, объективно-сущем совершенстве как идеале. «Эта объективная реальность, именуемая Богом, обнаруживает свое бытие в действии: она есть творческая сила, безусловная мощь, сверхсила, совершенная энергия. Религия есть связь человека с самим Предметом; восприятие Его есть основа откровения; любовь к Нему есть основа религиозности; созерцание Его есть основа веры; воля к Нему ведет и строит религиозный опыт; верное узрение Его и жизненное исповедание Его задано каждому человеку» [132, т. 1, с. 117–118].

Неподвижную систему координат моральной философии образуют в метафизическом имманентизме И. А. Ильина аксиоматические законы религиозного опыта. Это законы субъективности, духовности, автономности,

одинокости, созерцательности. «Субъективность есть первый аксиоматический закон религиозного опыта» [132, т. 1, с. 50]. Она предполагает живую, субъективно-одинокую, свободную и ответственную, уникальную связь с Предметом. Духовность также «имманентна человеческому естеству», по мысли философа, и присуща всякому либо в потенции, либо актуально, но «призвание к ней и влечение к ней остаются в каждом из нас».

«Я пытался установить духовную природу истинной религиозности, определяя дух как “самое главное” в человеке; как силу личного самоутверждения в “предстоянии Богу” и в “достоинстве”; как живое чувство ответственности; как живую волю к Совершенству; как дар очевидности; как любовь и служение; как силу личного самоуправления; как дар свободы; потребность священного, радость верного ранга, дар молитвы, силу поющего сердца, источник всей истинной культуры» [132, т. 1, с. 95], – утверждает И. А. Ильин. Автономность является мерой духовности в морали очевидности, собственно и одиноко пережитым опытом. Созерцательность также коррелирует со свойствами духовности: «созерцать – значит взирать интенционально; поэтому созерцание призвано вживаться в образы мира или в объективный состав каждого предмета ответственно и сосредоточенно. Созерцание руководится духовной любовью. Поэтому она не разбрасывается, а сосредоточивается и отдает свою “интенцию” любимому духовному предмету» [133, с. 392–393].

Второй модус философии морали духовной очевидности – мораль актов очевидности – раскрывается И. А. Ильиным как «событие душевной жизни», в котором сливаются правота учения и верность молящегося (правовереие). Мораль актов очевидности выражается в ценностях веры и любви; совести, свободе (как воле); смирении и трезвении; искренности и цельности. Приоритетами названного ряда моральных феноменов являются, по мысли философа, вера, любовь, совесть. «Русский национальный акт сложился под влиянием четырех великих факторов: природы, славянской души, особой веры и исторического развития».

Характерна для умозрения мыслителя и аналитика соотношения разума и веры. Эта аксиологическая *модуляция* показывает веру как разумную. Настоящая вера дает разуму глубину, в то время как неразумная вера означает суеверие. Разум же ведет веру к предметности, если он не «плоский рассудок». Следовательно, разумная вера и верующий разум отождествляются, дают «волю к предмету» и сосредоточенность на нем. В будущем непременно «разум станет верующим разумом, приобретя всю личную силу и все религиозное достоинство веры; а вера станет разумной верой, приобретя всю убедительность и всю терпимую мудрость разума» [132, т. 2, с. 294]. И. А. Ильин судит об этом категорично: «Жить стоит только тем и верить стоит в то, за что стоит бороться и умереть, ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний» [133, с. 142].

Любовь в границах морали актовой очевидности совпадает с сердечностью и совестью: «вот почему христианство должно беречь свой акт любви, сердечного созерцания, сердечной молитвы и совестных дел» [132, т. 1, с. 127]. В принципе, «религия не сводится к любви, и не исчерпывается ей: она вовлекает всего человека. Но она рождается из любви, она решается любовью и без любви невозможна» [132, т. 1, с. 103], – уточняет автор «Аксиом религиозного опыта». В силе созерцающей любви, а не в волевом решении видит он основное отличие православия от католичества. Кроме того, только через собственную живую любовь можно познать, что Бог есть любовь. «Есть одна сила, которая имеет призвание направлять, укоренять и сообщать духовную предметность всем этим способностям, – это сердце, сила любви, и притом духовной любви к действительно прекрасным и драгоценным предметам. Дело жизненного выбора, и притом верного и окончательного выбора, есть дело духовной любви» [133, с. 391].

Совесть в морали актовой очевидности проявляется как иррациональная духовность, а значит, любовь (видение) к Совершенству и воля (энергия) к совершенствованию. В определенном смысле совесть тождественна религиозному опыту в метафизике И. А. Ильина. Он напоминает, что «все духовные религии приводили в движение совестную глубину души и поднимали нравственный уровень верующих» [132, т. 1, с. 58]. Совесть незачем интеллектуализировать: «опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства. Это иррациональное сосредоточение души, глубина чувств, отсутствие вопросов-дилемм, качество деятеля, а не исследователя» [132, т. 1, с. 186]. Единственный вопрос, обращаемый к совести, это вопрос: «что мне сделать, чтобы совершить нравственно лучшее?».

Невозможен религиозный акт и без свободы, а значит, не представим без воли и без добровольного духовного выбора веры. Без свободы нельзя ни молиться, ни творить, ни любить, но «смысл жизни в том, чтобы любить, творить, молиться» [133, с. 168]. Учение свободной и живой нравственности, Евангельское учение не является «доктриной долга»; оно не осуждает, а прощает; не проклиняет, а благословляет; не поработывает, а освобождает. «Все это можно было бы свести к кратчайшим формулам; религиозный опыт рождается из свободной любви к Совершенству; в основе каждой духовной религии лежит благоговение перед Священным, живое чувство ответственности и свободное приятие предметно-волевого ранга» [132, т. 1, с. 60].

Философ волевой идеи, как часто называют И. А. Ильина за теорию «сопротивления злу силою», проповедует волю как показатель религиозно-нравственного опыта. Однако воля без духа греховна, без сердца произвольна, без совести цинична, без созерцания слепа, без разума темна. В этой характерной стилистике наиболее показательны раскрываются особенности философии морали духовной очевидности.

По своему акту религиозная нравственность связана и с трезвением предметного опыта, т.е. с состоянием бодрствования, собранности, сосредоточенности, пребывания в существенном. Для этого необходима искренняя душа, которая прозрачна и живет с обнаженным духом, вызывая к себе доверие и любовь ближних. О значении цельности религиозного опыта в морали духовной очевидности можно судить не только по отождествлению И. А. Ильиным разума и веры, но и по суммации способностей сердца, совести, воли и дела как показателе нравственной зрелости личности. Цельность «называется гармонией, согласованной тотальностью (т.е. целокупностью) влечений и способностей, единением инстинкта и духа, согласием между верой и знанием» [133; 312].

Третий модус философии морали духовной очевидности может быть поименован моралью содержательной очевидности, суть которой составляют катарсис и Дары Церкви (молитва, храм, иконы, Символ веры). Катарсис – потрясение, очищение и освобождение души «из плена у ничтожного и дурного» – является в данном измерении содержательно изначальным. «Религиозный катарсис призван сначала освободить человеческую душу от этого плена, а потом построить и укрепить ее духовность» [132, т. 2, с. 243], решить отрицательную и положительные задачи. Для этого христианство предлагает покаяние, сопровождающееся исповедью, своеобразную «пожизненную работу». Мыслитель отмечает два пути катарсиса: от тела к бессознательному и от сознания в чувствующую глубину души. Первый путь – это путь аскетических мучений или насилия, исходящего от других людей; второй путь связан с переживанием аффекта, глубокого впечатления от православной архитектуры, иконописи, пения.

Земная молитва представлена в морали содержательной очевидности как взывающая о духовной помощи и очищении, а не просящая. Подобные «молитвенные взлеты» недоступны большинству людей, по замечанию И. А. Ильина, потому что требуют отрешения от земных страстей, умения сосредоточиться на главном. «Однако есть иная возможность, скромнейшая, но драгоценная; иное задание, доступное верующему. Это есть водворение в глубине сердца некоего постоянного памятования о Боге» [132, т. 2, с. 361].

Содержание морали очевидности составляют и православные догматы, и храмы. Есть храмы, построенные страхом (храм Вишну), хорovým пением (Парфенон), мечтой (пагоды Бирмы), властью (минареты мусульман), самоутверждением (храмы Западной Европы). Они излучают светский дух власти, подобны либо крепостной твердыне, либо «принаряженному барокко». «Православные храмы говорят о благостном упокоении в любви, о царственном смирении, о тихой молитве, о радости воскресения, о мечте всеединения, о милостивом материнском укрытии, о предустановленной гармонии в многообразии. Они овеяны духом древле-евангельским» [132, т. 2, с. 275].

Философ очевидности констатирует глубокий духовный кризис общества, который выражается в наличии культуры без веры, без сердца, без созерцания, без совести – культуры, являющей свое бессилие

и переживающей свое крушение. Это кризис нецельного духа, «расколото-го, расщепленного человека», который «должен победить в себе ложный стыд и не стыдиться своего сердца». «Человеческая культура может быть обновлена только живым, излучающим сердцем, ибо только в нем зарождаются новые творческие идеи, только ему дается очевидность» [133, с. 403].

Автохтонная аксиологическая модуляция философии морали духовной очевидности составила эпоху в постановке и обсуждении русской темы противостояния злу. Взгляды философа на эту проблему вошли во фронду с воззрениями Л. Н. Толстого, изложенными в его учении о непротивлении злу насилием, и вызвали резонанс в философском сообществе. В этой связи необходимо привести краткие характеристики его религиозно-нравственных воззрений. Для него было свойственно неортодоксальное и внеконфессиональное понимание Бога как любви к жизни, гармонического единства материи и духа, универсальной и вечной целостности. Классик отрицал троичность Бога, называя этот догмат вариантом языческого многобожия. Христа называл смертным человеком с божественными свойствами. По сумме подобных умозаключений и был подвергнут анафеме Русской православной церковью.

Религия и нравственность не тождественны в «толстовстве», но предпосылками данного учения о ненасилии стали скорее даосизм и буддизм, чем христианство. Моральный аспект ненасилия означает, по Л. Н. Толстому, реализацию человеком идеи самосовершенствования общества на началах любви. В религиозном плане ненасилие означает личностное совершенствование: освобождение от ложной веры и непризнание святости церковной иерархии. В главном религиозно-философском трактате Л. Н. Толстого «В чем моя вера?» идея ненасилия излагается им как новый образ жизни, согласно которому следует не враждовать с людьми, не оставлять жену, не присягать никому, не противиться злему, любить врагов и т. д. Писатель призывает самосовершенствоваться в двух областях: в правильно понятом христианстве как вере в подлинное учение Христа и в труде.

И. А. Ильин, напротив, защищает и развивает православно-христианскую идею противления злу мечом. В этой связи философ усматривает ряд потенциальных нравственных трагедий в духовной жизни человека: это несоответствие целей и средств деятельности, «вина невинного», невозможность изменить условия существования, столкновение духа с пошлостью. Но главными мыслитель называет три трагедии личностного бытия: неслиянность человека с Богом, наличие тела, земную борьбу за существование. Смысл первой трагедии открывается только искренне верующему, смысл второй – желающему не погасить свое тело и не «удушить свою душу», а наполнить их духом. Смысл же третьей трагедии знаком каждому человеку и требует сопротивления злу силой, по мысли философа. Точнее, вначале следует попробовать предотвратить зло силою молитвы, любви, свободы, убеждения, обличения, запрета, гнева и даже

угрозы. Далее необходимо нести ответственность (духовную, религиозную и нравственную) за собственное отношение ко злу: не слагать ее с себя (это «объективно несостоятельно и субъективно малодушно»), не обманывать свою совесть (это «жалко и кощунственно»), а осознавать свое духовное призвание.

«Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания состоит в необходимом сопротивлении злу силой с принятием на себя ответственности за свое решение и деяние, и с непременным последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением. Это и есть исход, указуемый православным христианством» [132, т. 2, с. 441]. Только безнадежность «братского обхождения» дает человеку право обратиться к последнему средству – к сопротивлению злу. «Тот, кто сопротивляется злодеям силой или мечом, тот должен быть всегда чище и выше своей борьбы, чтобы бездна, таящаяся в каждом и даже самом бескорыстном компромиссе, не поглотила его. Меч его должен быть как молитва; а молитва должна иметь силу меча. И чем совершеннее будет его молитва, тем меньше, может быть, ему придется прибегать к мечу» [132, т. 2, с. 443].

В целом же в обществе, переживающем глубокий духовный кризис, есть, по И. А. Ильину, три силы спасения. «Сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль суть три великие силы нашего будущего, которые справятся со всеми проблемами, неразрешимыми как для бессердечной свободы, так и для противосердечного тоталитаризма» [133, с. 316].

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* И. А. Ильина исходит из метафизического имманентизма, православной апологетики и идеалистической этики. Ключевые установки данной методологии – основоположение об аксиомах религиозного опыта человека и идея пути к духовной очевидности – дают аргументы для выявления *философии морали духовной очевидности*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая *модальность* и три *модуса*: мораль предметной, актовой и содержательной духовной очевидности. Аксиологические *модуляции* данной философии морали содержат рецептивный вывод о разумной вере и верующем разуме; и автохтонный вывод о противлении злу силой.

Модернизированное христианство и философия морали духовного преображения: Б. П. Вышеславцев

Борис Петрович Вышеславцев (1877, Москва – 1954, Женева) – выдающийся русский философ, публицист, литературный критик. До эмиграции был профессором философии и права в Московском университете и автором множества статей. В эмиграции преподавал в Религиозно-философской академии в Берлине, основанной Н. А. Бердяевым и впоследствии переместившейся в Париж. С 1927 по 1943 г. работал профессором Православного богословского института в Париже.

Опубликовал работы «Русская стихия у Достоевского» (1923), «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929), «Этика преображенного Эроса. Проблема Закона и Благодати» (1931), «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (1955).

По мысли Б. П. Вышеславцева, «основные проблемы мировой философии являются проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения» [59].

Моральная философия Б. П. Вышеславцева представлена в его антропологии и этике. Новая этика преображенного эроса выстроена мыслителем в противовес императивной этике, не объясняющей иррациональные глубины человека и его «плотское сопротивление». Суммируя христианские мотивы и новейшие открытия психоанализа, ссылаясь в основном на теорию коллективного бессознательного К. Юнга, философ разработал внерелигиозную этику с четко артикулированной духовной доминантой. Не столько оригинальность, сколько блестящая интерпретация открытий психологии на материале этики составляют научную заслугу Б. П. Вышеславцева.

Методология моральной философии Б. П. Вышеславцева исходит из метафизического трансцендентализма, модернизированного христианства и «безрелигиозной» этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение о необходимости восстановления в человеке образа и подобия Бога и идея сублимации в значении благодатного трансцендирования.

Мыслитель формулирует свое исследовательское кредо в духе метафизического трансцендентализма. «Этика сублимации», «этика преображенного эроса» есть этика воображения, «рождения в красоте» воплощения, есть этика творчества. Это во многом сближает ее с этикой Н. А. Бердяева, которая связана с божественным. Но Б. П. Вышеславцев дает «доказательство бытия Божия» (оно сводится к восстановлению в правоте онтологического аргумента) и рассматривает диалектику «безрелигиозной» этики [59, с. 14].

Безрелигиозная этика ориентирована на три сублимации (аффектов, свободы выбора и «призыва») и три силы человеческого воображения (психическая, метафизическая, творческая), позволяющие на деле нравственно соответствовать образу и подобию божьему.

Основоположение о необходимости восстановления в человеке образа и подобия Бога содержит разноплановую информацию о нравственно-психологических свойствах личности. Раскрываясь, они могут показывать образ божий в человеке, поскольку он совпадает с эросом, творчеством, сублимацией; а могут и не иллюстрировать первообразность личности. Философ различает эрос физический, душевный, духовный, ангельский, божественный. При этом подчеркивает, что сублимация есть общехристиан-

ский принцип спасения мира, а не спасения от мира, как это дано в восточных религиях. Восстановление первоначальной положительной моральной формы в человеке связано прежде всего с восстановлением в нем образа Божьего, схватываемого только воображением. Оно, как и эрос, может извращенно проявляться в ненависти, злорадстве, агрессии. Однако «ложная ценность не сублимирует, она не воплощается, не преобразует и не спасает, не воскрешает» [59, с. 59].

Напротив, положительное воображение, нормальный эрос сердца, любит прекрасное, возвышенное, все что «добро зело» и нравится Богу в его творении. Положительное воображение содержит высшие ценности бытия: свет красоты восходящей иерархии жизни, полноту нарастания благодати, победу над смертью и воскрешение, воплощение всех надежд, живой образ святости. Философ различает психическое, метафизическое и творческое воображение наряду с видами эроса и сублимации. Восстанавливая в человеке образ божий, они не отменяют более трудной задачи достижения индивидуальностью богоподобия, имеющего происхождение из духа человека. Это соображение развивается мыслителем далее в морали добровольного богоподобия и творческого служения личности.

Идея сублимации в значении благодатного трансцендирования и обожения человека показывает тенденции его духовного развития, способ существования субъекта религиозной морали. Акт трансцендирования, по определению свойственный человеку, рассматривается как благодатное и возвышенное преобразование души, хотя может проявляться и как падение ее до низменного состояния. Подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолюта, который облагораживает плоть, и этим она отличается от профанации, сводящей духовное до телесно-физического. Ученый придает значение трем видам сублимации: сублимации аффектов, при которой либидо превращается в божественный эрос; сублимации свободы выбора, при которой достигается богоподобие; сублимации «призыва», означающей творческое жертвенное служение.

Названные виды сублимации послужили критериями для выделения философии морали преобразования в творчестве Б. П. Вышеславцева. В результате *предметно-содержательной реконструкции* данной философии морали выявлены ее неканоническая *модальность* и три *модуса*. Неканоническая модальность рассматриваемых воззрений вполне очевидна, как ясен и факт их принадлежности к модернизированному христианству, дополненному популярными идеями психоанализа в аспекте творческого преобразования эроса.

Первый модус философии морали преобразования – мораль благодатной сублимации – раскрывает темы закона и благодати, иррационального противоборства плоти, человеческого воображения и образа Божьего. Проблема взаимосвязи закона и благодати изложена философом логично и вместе с тем метафорично, со всем блеском его эрудиции и стиля. Выдвинутый и доказанный Б. П. Вышеславцевым тезис сводится в итоге

к тому, что закон показывает внешние ритуалы, плотские и человеческие заповеди, «покрывало на сердце», рабство, дела, «мертвую букву». Благодать олицетворяет любовь, животворящий дух, веру, Царствие Божие, свободу, преображение и обожение, творчество, жизнь. «Закон и благодать Христова несовместимы, как несовместимо проклятие и спасение, рабство и свобода, надежда на плоть и надежда на дух» [59, с. 26], закрытое и открытое сердце.

Это противоречие двух великих систем нравственных ценностей отмечено библейскими посланиями апостола Павла к римлянам, галатам, ефесянам, филиппийцам, евреям. Несовместимость заповедей закона и благодати подтверждается и условным силлогизмом: «Если закон достаточен для спасения, Христос-Спаситель не нужен. Если только Христос спасает и есть абсолютная полнота, закон не нужен» [59, с. 25]. Однако трагическое утверждение антитезы закона и благодати смягчается в Библии принадлежностью ветхих норм прошлому, в котором распяли Христа («закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою, по пришествии же веры мы уже не под руководством детоводителя» (Гал. 3, 24–25) и пребыванием евангельских ценностей в настоящем и в будущем.

Тема иррационального противоборства плоти рассматривается философом в человеческом и сверхчеловеческом (дьявольском) измерениях. К примеру, показана эротически-тендирующая природа человеческого подсознания, и утверждается, что «порок создан из того же материала, как и добродетель. Нет природных сил души и тела, которые были бы плохи сами по себе, они становятся злом лишь тогда, когда принимают особую форму, именно форму извращения. Основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея обожения. Оно есть настоящая сублимация всего существа» [59, с. 48].

Второй модус философии морали преображения – мораль добровольного богоподобия. Она преображает самость личности, поскольку исходит из того ее духовного центра, которому доступно откровение, свобода и любовь. При этом философ обращает внимание на предельную антиномичность христианских ценностей, на единство только в вере Бога и человека, абсолютного и относительного. К тому же, образ божий раскрывается в душе человека силою личностного воображения (эроса), а подобие достигается в духе индивидуальности.

«В существе человека мы находим семь онтологических ступеней бытия. Он есть физико-химическая энергия, энергия живая, биос, живая клетка. Он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, есть лично-бессознательное. Он есть сознание, сознательная душа; и прежде всего недуховная, животная душа, которая определяется как эгоцентрическая установка сознания. Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность., носитель культуры» [59, с. 284]. Седьмая ступень в существе человека означает, по Б. П. Вышеславцеву, самость: метапсихическую и метафизическую глубину человека, которой доступно откровение и мистическая интуиция.

Самость человека по определению свободна и содержит необходимый потенциал добровольности к преобразению. Однако личностной свободе обожения противится не только плоть, которую следует просветлить, но и злая воля, гордый произвол сатанинского зла. Спасительными же являются настройки духа на любовь, служение и творчество. Этот вывод философа следует из его рассуждений об интимных свойствах православной соборности, преобразующей греховную природу индивида силой любви. «Любовь действует не по правилам, она иногда соблюдает норму закона, иногда нарушает; иногда пользуется правом, иногда жертвует правом. Только любовь может предложить (не повелеть) подставить иногда щеку обидчику, не противостоять злу злом» [59, с. 39], преобразить, а не умертвить плоть.

Третий модус философии морали преобразования – мораль творческого служения – исходит из того, что последовательная «сублимация души» человека и воплощение всего, имеющего идеальную аксиологическую правду, нуждается в призыве Абсолюта. Дополненный снисканием благодати, этот призыв раскрывает «аксиому зависимости» с акцентом на данности блага, что и обеспечивает мораль творческого служения. «Творческим будет то, что является подлинным внушением свыше. В истинном творчестве должно быть некоторое гетеровнушение, но полученное от Бога, а не от людей; такие «богонаученные» и суть истинно свободные творцы» [59, с. 85]. Нетворческим по данной логике является выдуманное людьми или самим человеком и поэтому не несущее в себе прозрений и откровений. Всякое творчество свершается по образу и подобию, и абсолютным творцом является Бог. Драма благодати выражается афористичной формулой мыслителя, «чтобы благо дать, надо благо взять» На деле человеческая способность трансцендирования может быть развита, а может быть и отвергнута по праву свободы выбора.

Служение Богу раскрывает подлинное этическое величие христианства, позволяет усмотреть ничтожное в великом и возвышенное в униженном. «На высотах Голгофы соединяется глубочайшее грехопадение человечества с его высочайшим «оправданием» и прославлением в Богочеловеке» [59, с. 231]. Отсюда и три ступени персональных ценностей: величие земных владык (телесное); величие гения (дух); величие святости (Христос).

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* Б. П. Вышеславцева исходит из разработанных им метафизического трансцендентализма, модернизированного христианства и «безрелигиозной» этики. Ключевые установки этой методологии – основоположение о необходимости восстановления в человеке образа и подобия Бога и идея сублимации в значении благодатного трансцендирования дают аргументы для выявления *философии морали преобразования*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая модальность и три модуса: мораль благодатной сублимации, мораль добровольного богоподобия, мораль творческого служения. Аксиологи-

ческая модуляция данной философии не дает оснований для рассмотрения соотношения веры и разума в излагаемых выводах безрелигиозной этики, но содержит автохтонный вывод об «аксиоме зависимости» проявлений добра и зла от благодати.

4.3. Моральная философия русского персонализма

Христианство есть персонализм. С этим связана
главная духовная борьба моей жизни.
Я представитель личности, восставшей против
власти объективированного «общего».
В этом пафос моей жизни.
Н. А. Бердяев. Самопознание

Моральная философия персонализма в учениях мыслителей русского зарубежья представлена тремя основными транскрипциями:

- экзистенциальной (Н. А. Бердяев),
- иррационалистической (Л. И. Шестов),
- интуитивистской (Н. О. Лосский).

Своеобразие персоналистской философии духовности сказывается на трактовках морального опыта индивидуальности, свободной и творческой. Трансрациональная связь личности с Абсолютом приобретает иное, экзистенциально-духовное качество, в котором система зависимостей от благодати не так аксиоматична и очевидна, может корректироваться творческими замыслами и поступками.

Экзистенциальный персонализм и философия морали свободы и творчества: Н. А. Бердяев

Николай Александрович Бердяев (1874, близ Киева – 1948, близ Парижа) – выдающийся русский религиозный и политический философ, один из основоположников христианского экзистенциализма и персонализма, один из самых читаемых философов XX в. Семь раз был номинирован на Нобелевскую премию по литературе (1942–1948). О себе он писал: «Весной 47-го года Кембриджский университет сделал меня доктором теологии *honoris causa*. Он предпочел меня Карлу Барту и Ж. Маритену, кандидатуры которых тоже выставлялись... Меня всегда не очень любили академические круги, считая меня философом слишком "экзистенциального" типа, скорее моралистом, чем ученым философом. Кроме того, я не теолог, а религиозный философ. Религиозная философия есть очень русский продукт» [26, с. 329]. «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель. Кроме того, я сознаю себя мыслителем аристократическим» [26, с. 25].

В своей философской автобиографии Н. А. Бердяев писал: «Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые. Я мог наблюдать необычайную превратность человеческих судеб. История не щадит человеческой личности и даже не замечает ее. Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, пережил духовный ренессанс начала XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупацию ее победителями, я пережил изгнание, и изгнанничество мое не кончено. Я мучительно переживал страшную войну против России. И я еще не знаю, чем окончатся мировые потрясения. Для философа было слишком много событий: я сидел четыре раза в тюрьме, два раза в старом режиме и два раза в новом, был на три года сослан на север, имел процесс, грозивший мне вечным поселением в Сибири, был выслан из своей родины и, вероятно, закончу свою жизнь в изгнании. И вместе с тем я никогда не был человеком политическим. Ко многому я имел отношение, но, в сущности, ничему не принадлежал до глубины, за исключением своего творчества» [26, с. 23].

До эмиграции Н. А. Бердяевым были опубликованы работы: «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) и другие. Он принимал деятельное участие в работе религиозно-философских обществ Петербурга и Москвы. Был теоретиком нового религиозного сознания. Публиковался в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Был причастен к работе журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни». Основал Вольную академию духовной культуры. Претерпел эволюцию взглядов от легального марксизма к христианскому экзистенциализму и персонализму. «В течение пяти лет я прожил в советском коммунистическом строе, и все эти пять лет я отличался моральной непримиримостью. Могу сказать, что за это трудное время я никогда не изменял себе. Я даже горжусь этими годами своей жизни и признаю за ними особенное достоинство в моей биографии. Вокруг я видел много людей, изменивших себе» [26, с. 224]. «Годы, проведенные в советской России, давали мне чувство наибольшей остроты и напряженности жизни, наибольших контрастов. Я совсем не чувствовал подавленности. Я был духовно активен» [26, с. 226].

В эмиграции ученым были опубликованы основные труды: «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Миросозерцание Достоевского» (1923), «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Посмертно изданы книги «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951) «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952). Три года спустя после смерти жены Н. А. Бердяев скончался, сидя за письменным столом.

Первые годы его изгнания прошли в Берлине, где философ участвовал в создании Русского научного института и Русской религиозно-философской академии, которая была затем перенесена в Париж. Там же в 1925–1940 гг. Н. А. Бердяев издавал религиозно-философский журнал «Путь». Активно участвовал в европейском философском процессе, поддерживая отношения с соотечественниками Л. И. Шестовым, С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, П. А. Флоренским, Д. С. Мережковским, П. Б. Струве; с западными философами М. Шелером, О. Шпенглером, Ж. Маритеном, Э. Мунье, Г. Марселем, К. Бартом.

Однако «трагизм положения увеличился от того, что произошло столкновение с ультрареакционным течением в эмиграции, с консервативно-традиционным и клерикальным православием, не желающим знать всего творческого движения религиозной мысли начала XX века, с реставрационной политикой, вожделем утерянного привилегированного положения» [26, с. 165]. «Меня считали левым и почти коммунистом. Но мне чужды все течения и группировки. Я остаюсь индивидуальным мыслителем и всегда возвращаюсь к себе, в свою индивидуальную мысль. Я мыслю о времени, о своей эпохе, но я несвоевременный мыслитель» [26, с. 251]. «Я более всего дорожил независимостью и свободой мыслителя и ни для какого лагеря никогда не подходил» [26, с. 244]. «У меня всегда была большая чуткость ко всем направлениям и системам мысли. Я с большой чуткостью мог вжиться в толстовство, буддизм, кантианство, марксизм, ницшеанство, томизм, германскую мистику, религиозную ортодоксию, экзистенциальную философию, но я ни с чем не мог слиться и оставался самим собой» [26, с. 270]. Этим во многом определяется насущность оригинального дискурса «философа свободы», интерес к его рефлексии в современную эпоху критического мышления.

«Русская идея» Н. А. Бердяева связана с характером и призванием русского народа. Он «не есть народ западноевропейский, он – в большей степени народ восточноазиатский. Душа русского народа – сложная и запутанная душа, в ней столкнулись и смешались два потока мировой истории, восточной и западной. И западники и славянофилы не могли понять тайны русской души. Россия есть великий и цельный Востоко-Запад по замыслу Божьему. Революционеры, – восточники по своей стихии и западники по своим учениям, загубили великий замысел Божий о России, помешали претворению двух стихий и двух начал в подлинную всечеловечность» [27, с. 18–19].

«Русские или нигилисты, или апокалиптики». В русском народе сочетаются жестокость и человечность, индивидуализм и безликий коллективизм, искание Бога и безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт. В истории проявились такие черты национального характера, как покорность власти, мученичество, жертвенность и склонность к разгулу и анархии. По мысли философа, русская идея коренится в идее братства людей и народов, ибо русский народ по своей душевной структуре религиозен, открыт и соборен. Впоследствии Н. А. Бердяев «сумел пере-

вести внешнюю событийность в личностно-экзистенциальный план, избрать патриотизм как любовь к своему народу и веру в его призвание, противостоящую национальному мессианству. Это глубоко пережитый и продуманный личный выбор» [24, с. 6–7].

«Свою русскость я вижу в том, что проблема моральной философии для меня всегда стояла в центре» [26, с. 102]. «С какими же русскими мыслями приехал я на Запад? Я принес эсхатологическое чувство судеб истории, которое западным христианам было чуждо. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства, конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего. Принес также русскую критику рационализма, изначальную русскую экзистенциальность мышления. Русским я считаю также понимание христианства как религии Богочеловечества» [26, с. 247].

Христианские идеи. По сути, отношения с церковью у Н. А. Бердяева были нераздельными и неслиянными. Оставаясь православным, он рассуждал о церкви «Третьего завета» и приближении эпохи Духа, который еще не явил себя как ипостась Святой Троицы. «Я представитель свободной религиозной философии, но православие мне ближе католичества и протестантизма, и я не терял связи с Православной церковью» [26, с. 173]. «Я удержался в жизни, ни на что не опираясь, кроме искания божественной истины. Мое главное достижение в том, что я основал дело своей жизни на свободе. Я не должен представляться каноническим типом верующего» [26, с. 313].

В поисках онтологического аргумента при изучении духовного опыта вполне возможно опираться на следующее высказывание Н. А. Бердяева: «Я не верю в возможность рациональной онтологии, я верю лишь в возможность феноменологии духовного опыта, символически описываемого» [26, с. 207]. «Моя философия не принадлежит к онтологическому типу и есть философия духа. Дух же для меня есть свобода, творческий акт, личность, общение любви. Я утверждаю примат свободы над бытием» [26, с. 278].

Методология моральной философии Н. А. Бердяева исходит из разработанных им экзистенциального персонализма, «философии христианского творческого антропологизма» и теоандрической этики. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение о персонализме философии свободы и идея свободы и творчества личности.

Идея свободы и творчества в моральной философии Н. А. Бердяева более всего раскрыта в книге «О назначении человека». В ней рассмотрены теоандрическая (богочеловеческая) этика, соединяющая в себе три посясторонних этики (закона, искупления, творчества) и одну потустороннюю (эсхатологии этику). Философия свободы и творчества, *экзистенциальный персонализм* мыслителя основан на рассуждениях о вере как спасении, на цельной жизни духа, реализме и мистике, истине как «пути и жизни». Прежде всего, «человек есть существо метафизическое. Этого моего убеждения не может пошатнуть низость эмпирического человека. Мне

свойствен пафос человечности» [26, с. 213]. «Живое конкретное существо, вот этот человек, выше по своей ценности, чем отвлеченная идея добра. Настоящий парадокс в том, что это и есть высшая идея человечности и персонализма» [28, с. 314]. «Я пытался проповедовать человечность в самую бесчеловечную эпоху» [26, с. 215].

Человек живет в трех мирах: божественном, природном, дьявольском. Подчинен трем принципам: божественному промыслу, свободе духа и природной необходимости. Исповедует три «земные» этики. «В человеке пересекаются все круги бытия. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Но понять его можно лишь из того, что выше его» [28, с. 55].

Примат Бога над бытием достоверен для экзистенциалиста, но над свободой даже Бог не властен, поскольку не творил ее. Свобода, в том числе добытийственная, иррациональная, интегрированная в Ничто, отделенная от Бога и от человека, является не только причиной онтологического зла, по мысли философа, но и объяснением сути и антиномий морали. Распаду духовности противостоит только творчество, гармонизирующее жизнь, ведущее к смыслу через бессмысленное. Но творчество является объективацией свободы, и тем самым выражается как необходимость, сковывающая человека. Выходит, социальная жизнь антиперсоналистична, и поэтому преодоление одиночества возможно в мистическом опыте и необъективируемой вере.

Философ утверждает, что способность к творчеству оправдывает человека, оказывается главной ценностью, направленной от личности к миру, дарующей страдание, которое превышает счастья и радости. Смысл жизни человека усматривается в творчестве; целью жизни объявляется творческое восхождение, а не спасение. Именно в этом свете личность (дух) выступает как экзистенциальный центр творческой энергии, а создаваемый ею объект результирует две интенции духа: интериоризацию и экстериоризацию. Последняя есть несвободная форма духа, но «мир страшно беден и плосок, если он довлеет себе, если нет Тайны за ним» [28, с. 325].

Идея теодицеи. Этика и мораль закона указывают на «два разных добра»: в условиях греховного мира («оценивающее и судящее») и потустороннее (иное по качеству, «изливающее свет»). Идея второго добра ведет к более высокому нравственному уровню личности и рождается не из равнодушия ко злу, а из глубокого переживания проблемы зла. Такая этика социальна и авторитарна, потому что субъектом нравственной оценки в ней выступает общество, устанавливающее запреты, нормы и ценности. Общеобязательная этика закона человечна и бесчеловечна в одно и то же время, по тонкому замечанию философа. Это значит, данная этика охраняет личность, регламентирует ее жизнь, не проникая в интимную глубину индивидуальности; но этика закона и беспощадна к судьбе личности, она знает внешнего, но не внутреннего человека.

«Этика закона, как этика греха знает отвлеченное добро, но не знает неповторимой индивидуальности» [28, с. 93]. Здесь добро и зло неразличимы «как по ту, так и по эту сторону», потому что детерминированы свободой как главным условием нравственной жизни человека. Свобода имплицитно охватывает онтологичность зла, природу которого не могут прояснить человеческие оценочные суждения. Зло является «оболганием всех стихий бытия», выступает «духом небытия». В искуплении греха и обожении заключается смысл истории и жизни человека. Н. А. Бердяев считает необходимой социальную и моральную борьбу со злом, но скорее в форме просветления и преображения, чем насилия. Христианство усматривает победу над злом не в смерти и не в рождении, а в воскресении, признает важным не осознание своей греховности, а понимание своего метафизического положения в мире, имеющем конечное существование.

«В центре моего религиозного интереса всегда стояла проблема теодицеи. В этом я сын Достоевского. Единственным серьезным аргументом атеизма является трудность примирить существование всеблагого Бога со злом и страданиями мира. Я пришел к неизбежности допустить существование несотворенной свободы, что, в сущности, означает признание тайны. Бог действует в порядке свободы, а не в порядке необходимости. Он действует духовно. Бог присутствует не в силе этого мира, а во всяческой правде, в истине, красоте, любви, свободе, героическом акте. Бог никакой власти не имеет. К Богу не применимо ни одно понятие, имеющее социальное происхождение [26, с. 173–174].

Идея Богочеловечества. Основными темами этики и морали искупления философ считает отношение к грешникам, сила, страдание, а также любовь, аскетизм, Царствие Божие. Тема любви – это «самая мучительная проблема христианской этики. Человеку трудно соединить любовь к Богу с любовью к человеку» [28, с. 167]. Но именно от Бога человек получает силы, чтобы любить. «Это человек бесчеловечен. Бог же человечен. Вот как я осознал для себя основной миф христианской богочеловечности: это есть тайна двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге» [26, с. 176]. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества» [26, с. 175]. Искупляющая идея прощения возвышается над добром и злом, призывает никого не судить, помиловать грешников. «Есть два нравственных пафоса: один требует прежде всего нравственной высоты от себя и своих, другой прежде всего обличает чужих. Второй пафос не христианский» [28, с. 106]. *Мораль искупления* превращает путь страдания в путь спасения человека, рекомендует сострадание как способ облегчения собственного переживания.

Идея творчества. Этика и мораль творчества выводятся философом из учения о пробуждении человеческого духа и творческой духовной силы. Так становится важным не принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра. Мораль творчества по сути жертвенна, но ее жертвы связаны со вдохновением и забвением самого себя, поскольку «этика

творчества исходит от личности, но направлена она не на личность, а на мир, в то время как этика закона исходит от мира, от общества, и направлена на личность» [28, с. 122]. В системе координат творчества становятся наиболее значимыми духовность, свобода и совесть. Путь от духовности к социальности, а не наоборот, является должным с точки зрения мыслителя. Инфернальная духовность связана с гордыней и другими грехами, а подлинная христианская духовность христологична и «горяча», коррелирует с творчеством, свободой и любовью.

Идея смысла жизни. Эсхатологическая этика и мораль содержат рассуждения о смерти, об аде и рае. Так, смерть предполагает скорее надежду, чем страх, поскольку жизнь, и без того наполненная смертью, требует «конца во времени». «Победа над смертью представлялась мне основной проблемой жизни. Смерть я считал событием более глубоким, более основным для жизни, более метафизическим, чем рождение» [26, с. 283]. «Нравственный парадокс жизни и смерти выразим в этическом императиве: относись к живым, как к умирающим, к умершим относись, как к живым, т. е. помни всегда о смерти как о тайне жизни и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь» [28, с. 220]. Ад представляет собой отсутствие действия Бога на душу, погружение души в ее собственную тьму. Ад создается самим человеком, и ужас ада, а не смерти, является для него последним. В аду человека мучит не Бог, это сам человек мучит себя Богом.

Мыслитель словно вторит выводу С. Л. Франка «Смысл жизни – в ее утвержденности в вечном» и отмечает: «ничего нельзя любить, кроме вечности, и нельзя любить никакой любовью, кроме вечной любви. Если нет вечности, то ничего нет. Мгновение полноценно, лишь если оно приобщено к вечности, если оно есть выход из времени. Дух хочет вечности. Материя же знает лишь временное. Настоящее достижение есть достижение вечности» [26, с. 49–50].

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* Н. А. Бердяева исходит из разработанных им экзистенциального персонализма, философии христианского творческого антропологизма, теоандрической этики. Ключевые установки этой методологии – основоположение о персонализме философии свободы и идея свободы и творчества личности – дают аргументы для выявления *философии морали свободы и творчества*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены этика и мораль закона, искупления, творчества, эсхатологического персонализма. При этом рассуждения о добре и зле доминируют в этике закона; ценности любви, страдания, смирения, спасения – в этике искупления; темы духовности, свободы и совести – в этике творчества; проблемы смысла жизни и смерти – в эсхатологической этике. Аксиологические модуляции данной философии морали содержат рецептивный вывод о необходимости воссоединения разума с цельной жизнью духа и автохтонный вывод о возможности духовной победы над онтологическим злом. Повествуя о своей окончательной философии, Н. А. Бердяев отмечает: «Основная метафизическая идея, к которой я пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, это идея примата свободы над бытием» [26, с. 105].

Иррационалистический персонализм и философия морали абсурда и веры: Л. И. Шестов

Лев Исаакович Шестов (псевдоним Иегуды Лейбы Шварцмана) (1866, Киев – 1938, Париж) – выдающийся русский религиозный философ и литературовед. Его первая книга «Шекспир и его критик Брандес» вышла в свет в 1898 г. и наметила основные проблемы дальнейшего творчества: ограниченность и недостаточность научного познания; недоверие к общим идеям, системам, мировоззрениям; выдвижение на первый план конкретной человеческой жизни с ее трагизмом; неприятие нормативной, формальной, принудительной морали, универсальных и «вечных» ценностей.

Вслед за этой работой появилась серия книг и статей, посвященных анализу философского содержания творчества русских писателей, – «Добро в учении графа Толстого и Ницше» (1900), «Достоевский и Ницше» (1903). В 1905 г. была опубликована работа, вызвавшая острые споры в интеллектуальных кругах Москвы и Петербурга, самые полярные оценки (от восторга до категорического неприятия), ставшая философским манифестом Л. И. Шестова, – «Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)». По словам самого философа, «вся моя задача состояла именно в том, чтоб раз навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятным упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем».

В 1920 г. Л. И. Шестов с семьей покинул Советскую Россию, недолго побывал в Швейцарии и в 1921 г. обосновался во Франции, где и жил до своей смерти. В эмиграции предметом его философского интереса стало творчество Парменида и Плотина, Мартина Лютера и средневековых немецких мистиков, Б. Паскаля, Б. Спинозы, С. Кьеркегора. Русский философ входил в элиту западной мысли того времени: общался с Э. Гуссерлем, К. Л. Строссом, М. Шелером, М. Хайдеггером. Дружил с Н. А. Бердяевым, который оставил о Л. И. Шестове следующие воспоминания: «Перед ссылкой я познакомился с человеком, который остался моим другом на всю жизнь, быть может, единственным другом, и которого я считаю одним из самых замечательных и лучших людей, каких мне приходилось встречать в жизни. Я говорю о Льве Шестове, который также был киевлянин. В то время появились его первые книги и меня особенно заинтересовала его книга о Ницше и Достоевском. Мы всегда спорили, у нас были разные мирозозерцания, но в шестовской проблематике было что-то близкое мне. Это было не только интересное умственное общение, но и общение экзистенциальное, искание смысла жизни. Общение было интенсивно и в Париже до самой его смерти» [26, с. 126–127].

В эмиграции Л. И. Шестов опубликовал труды «Власть ключей» (1923), «На весах Иова» (1929), «Афины и Иерусалим» (1938). Читал лекции в Сорбонне, многие из которых были посвящены Достоевскому, Толстому, а также русской философской мысли в целом.

Философия персонализма фактурно выражена им в адогматической этике абсурда, но реконструкция моральной философии Л. И. Шестова представляет собой двойную задачу. С одной стороны, логическую задачу усмотрения за повторяющимися кругами его блистательных, но противоречащих друг другу высказываний на одну и ту же тему чего-то определенного. С другой стороны, задачу концептуально-методологической и предметно-содержательной систематизации изучаемого материала. Эта познавательная коллизия может быть адекватно представлена в контексте фидеизма мыслителя: *sola fide* – только верою, единой верой.

Методология моральной философии Л. И. Шестова исходит из разработанных им иррационалистического персонализма и адогматической этики абсурда. Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение об абсурде нравственной жизни человека и идея индивидуальной свободы.

Иррационалистический персонализм верующего без конфессий, агностика, аморалиста и нигилиста, экзистенциалиста, одинокого и трагического мыслителя Л. И. Шестова направлен против косных истин разума и власти необходимости, но в защиту человека, понимающего бессмысленное устройство бытия и сохраняющего ответственную свободу выбора. Однако «в его иррационализме вторичный слой в его творчестве: первичным надо считать его религиозный мир» [121, т. 2, с. 368], – полагает В. В. Зеньковский. Обвинения в антихристианстве и аморализме являются надуманными, а отрицающе-утверждающие модусы моральной философии Л. И. Шестова – основательными в религиозно-философском плане.

Основоположение об абсурде нравственной жизни человека было высказано в одной из ранних работ «Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления» [437], сентенции которой развились в текстах «На весах Иова: странствования по душам» [439] и других и совпали с основными идеями последнего труда «Афины и Иерусалим. Опыт религиозной философии» [438]. В нем философы уподобляются «скованному Пармениду», т.е. осуждаются за утрату по причине гносеологической суеты основного дара Творца – дара свободы, совпадающего с истиной откровения (иерусалимской) и альтернативного истине разума (афинской). Учение об абсурде получает свою формальную транскрипцию в парадоксальной аналитике, в безосновных суждениях, в скепсисе; а свое содержательное подтверждение – в подмеченных Л. И. Шестовым «ужасах» и хаосе бытия.

Впрочем, мыслитель не однажды выносил сам себе суровые приговоры, подобные следующему: «Солипсизм и культ беспочвенности недолговечны и, главное, не преемственны. Окончательное и последнее торжество в жизни, как и в старинных комедиях, обеспечено за добром и здравым смыслом. Но мы все-таки будем слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме» [437, с. 136–137]. В этом и проявляется уникальное

философское кредо «беспочвенника», смотрящего в небо; разрушителя косных общепринятых норм во имя изначальных, божественных, свободных и творческих даров; скептика, абсолютно уверенного в истинах откровения.

Индивидуальная свобода и вера являются спасительными для человека, и, напротив, губительными для него оказываются культ разума и знание, ведущие к порабощающей необходимости. Только верой (*sola fide*) и свободой может жить человек. Адепт единой веры, философ саркастично замечает: «Не только добро, но и истина ищет коленопреклоненного человека. Сама истина, по своей природе, – принуждающая истина, в которой источник всех человеческих добродетелей. И в том высшая мудрость, человеческая и божественная, – радостно покоряться ко всему безразличной необходимости» [438, с. 342]. Философы невольно убеждают людей, что не повиноваться истине безнравственно. Но, по Л. И. Шестову, безнравственно не переживать свою свободу, не верить, не осознавать ответственности за свое бытие в мире. Писатель иронизирует и по поводу этики, которая должна внушать людям, что все страшное «проблематичное отодвинуто от них на достаточно большое расстояние, так что непосредственно ничем им не грозит, – тогда можно спокойно философствовать» [438, с. 428]. Однако все этическое, по мысли персоналиста, родилось вместе с разумом, и тот же принцип справедливости означает всего лишь социальное равновесие.

Мыслитель считает спорным так называемое воспитательное действие нравственности. «Момент обязательности, принудительности, долга, выдвинутый Кантом как существенный, чуть ли не единственный предикат моральных понятий, в конце концов служит лишь указанием на то, что он в себе самом и в людях, к которым он обращался, видел только существа, подлежащие облагораживающему действию нравственности» [437, с. 66–67].

В результате *предметно-содержательной реконструкции* философии морали абсурда и веры (фидеизма) выявлены ее неканоническая апофатическая *модальность* и два *модуса*: мораль откровения и мораль дерзновения. Именно вера дает человеку жизненные силы для бытия в непредсказуемом и абсурдном мире. Апофатическая модальность морали абсурда и веры отражает перипетии нравственного мира личности, следует как из невозможности эффективного противостояния культу разума и необходимости, так и из допустимости индивидуального порыва к откровению. «Невозможное для человека возможно для Бога».

Моральная философия Л. И. Шестова раскрывается в контекстах откровения и в плане отрицания рационализма. Истина откровения контрадикторна теоретической истине (культ разума) и практической истине (культ нравственной добродетели). «Для разума теоретического истина имеет своим источником необходимость, для разума практического – добродетель и послушание» [438, с. 399]. Истины разума связаны с порядком и мудростью, а та тождественна морали. Постулаты разума принуждают, но не убеждают и не спасают. Поэтому важно «стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева». Важно бороться с «самоочевидностями разума»

и верить в божественность немислимого, даже абсурдного. И, коль скоро жизнь человека протекает в мире тайн, где истины распоряжаются им, а не он – истинами, то задача философии, по Л. И. Шестову, состоит в том, чтобы «научить человека жить в неизвестности – того человека, который больше всего боится неизвестности и прячется от нее за разными догматами. Короче: задача философии не успокаивать, а смущать людей» [437, с. 52], приучать их к одиночеству и хаосу, формировать готовность «никогда не выйти из лабиринта».

В этой связи раскрывается аксиологическая *модуляция* данной философии морали: вывод о бессмысленности теодицеи. В апофатической морали откровения кардинальный этический вопрос о добре и зле лишен смысла, и по большому счету относится к «не задаваемым вопросам», ответы на которые разрушают их прозрачную суть. «В действительности же отвечать на этот вопрос нельзя. И лишь тогда философы поймут, что не всегда вопросы ставятся затем, чтобы на них давались ответы, что есть вопросы, весь смысл которых в том, что они не допускают ответов, ибо ответы их убивают» [438, с. 614]. Л. И. Шестов называет главным достоинством философии такой ее якобы недостаток, как «огромное количество вопросов и полное отсутствие ответов» на них. Неопределенны и неопределимы нравственные ценности абсурдного бытия.

Кроме того, вечные (последние, проклятые) вопросы этики являются несвоевременными для русской культуры, с точки зрения мыслителя. «Отличительные свойства русской литературы, даже всего русского искусства – простота, правдивость и совершенное отсутствие риторических прикрас. Достоинство это или недостаток – судить не берусь, но одно мне кажется несомненным; наша простота и правдивость есть следствие нашей относительной малокультурности. В то время, когда в Европе человеческая мысль уже много столетий бьется над неразрешимыми вопросами, мы только начинаем пробовать свои силы» [437, с. 173]. В нравственном мире это может закончиться только тупиком зла.

«Целые века, тысячелетия даже человеческая мысль тщетно искала разгадки великой жизненной тайны в добре. И, как известно, ничего не нашла, кроме теодицей и теорий, отрицающих существование и возможность тайны. Теодицеи с их наивным оптимизмом давно набили всем оскомину; механические теории, доказывающие, что человеческая жизнь не обладает достаточной реальностью для того, чтобы вопрос о ее появлении и исчезновении мог иметь такое же право на существование, как вопрос о сохранении энергии и материи, кажутся на вид более убедительными, но им не хотят верить. Словом, добро не оправдало возлагавшихся на него надежд. Разум тоже очень мало принес. И истомившееся человечество отвернулось от своих старых идолов и возвело на трон зло и безумие» [437, с. 135–136].

Моральное зло видится персоналисту, как прежде Ф. Ницше, последней правдой абсурда. Впрочем, принятый в герменевтике творчества Л. И. Шестова отсчет его парадоксальных прозрений от немецкого философа вряд ли

может быть принят как бесспорный. Профессиональными авторитетами для опровергателя всех опровержений являются скорее Платон и Плотин, но никогда не Аристотель и не Кант ввиду систематичности их взглядов и «коленипреклоненности» перед истинами разума. Но Бог, истины откровения и добро пребывают по ту сторону брэнной действительности, и философски оправданы только помыслы о них. Абсурдно оправдывать перед разумом добро, поскольку его возможность дарована человеку Всевышним. «Платоны удваивали действительность, и вторая действительность для них была истинной реальностью. Аристотели не хотели второй действительности, и она превращалась для них в призрак, в «ненужное»» [439, с. 229]. Абсурдно оправдывать добро, если оно от Бога, но абсурдно и не видеть господства зла в действительности – просто следует нравственно жить в «беспочвенном» мире.

Искомое спасение дается «напряжением душевным совсем особого рода, именуемым на нашем языке “дерзновением”» [439, с. 246]. «Дерзновенный идет вперед, движимый *sola fide* (единой верой)», – полагает Л. И. Шестов [439, с. 185]. Этот путь к свободе, когда-то утраченной человеком, «протянувшим руку» к дереву познания добра и зла, является единственно нравственным. Точнее, люди обладают определенной степенью свободы, поскольку могут выбирать между добром и злом, а прежде «была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть» [438, с. 440]. Свободу мыслитель называет силой и властью, препятствующей вхождению зла в мир.

Мораль свободного дерзновения содержит рассуждения о благочестии и смирении («учить-то все учат смирению, но научиться никто не умеет») как цели веры, которая никогда не уподобится знанию. Только вера может освободить человека от «тисков разума», от знания, греховного и по Библии. «Вера – это непостижимая творческая сила» [438, с. 562], ни с чем не сравнимый божественный дар человеку. Христианство, начавшееся с отчаяния в противовес философии и ее удивлению, несет в себе истины откровения. А «истины откровения доказательствами пренебрегают» [438, с. 514], но позволяют человеку узреть свою сущность, а не только «рассмотреть изображение», т. е. познать себя.

По определению свободная, мораль дерзновения не страшится ни хаоса и непредсказуемости жизни, ни ее изменчивости и смерти, несмотря на то, что с душевным строем человека срослась идея порядка. Но «зло не от хаоса, а от космоса, и от космоса же все те необходимости и невозможности, которые превращают наш мир в юдоль плача и печали» [439, с. 233]. Что касается изменчивости жизни, то и время человеку не враг, поскольку именно оно дает надежду вырваться из мертвой материи. Деструктивными для морали дерзновения оказываются «самоочевидные истины» разума и вечность как отсутствие времени. «Платон назвал время подвижным образом вечности. Может, правильнее было бы сказать: вечность есть неподвижный образ времени» [439, с. 238], опасный для свободного духа.

В трагическом антропном мире все дерзновения подвержены рискам уничтожения, а сама мудрость равноценна разуму и рациональной морали. «Мудрость требует и повелевает так же, как и мораль. Ее последнее желание – переделать, преобразить и мир, и человека. Но с миром она сладить не может, с человеком же легче справиться. Человека можно убедить, что высшая добродетель есть смирение, что всякое дерзновение нечестиво, что самостоятельное бытие есть грех и преступление, что он должен помышлять не о себе, а о целом» [439, с. 388].

Бесконечные лабиринты апофатической моральной философии Л. И. Шестова позволяют акцентировать религиозность его умозрения; предположить, что тема веры была для него не только приоритетной, но и стала завещанием потомкам. «Чрезвычайно важна критика этического рационализма у Шестова, его настойчивое стремление перейти к этике мистической. Незабываемая заслуга Шестова заключается поэтому в его антисекуляризме, в его пламенной проповеди религиозной философии, построенной на вере и откровении» [121, т. 2, с. 377–378].

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* Л. И. Шестова исходит из разработанных им иррационалистического персонализма и адогматической этики абсурда. Ключевые установки этой методологии – основоположение об абсурде нравственной жизни человека и идея индивидуальной свободы – дают аргументы для выявления *философии морали абсурда и веры*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая апофатическая модальность и два модуса: мораль откровения и мораль дерзновения. Взаимоопределяемость существенных признаков морали фидеизма показывает ее аксиологические модуляции: рецептивный вывод о спасении единой верою и автохтонный вывод о бессмысленности теодицеи.

Интуитивистский персонализм и философия морали онтологических ценностей: Н. О. Лосский

Выдающийся русский философ-интуитивист Николай Онуфриевич Лосский (1870, близ Витебска – 1965, Париж) мыслит об естественной и окончательной победе добра над злом в силу эволюционного исчезновения «материальной сферы мира». Он призывает людей к изживанию двух причин зла (эгоизма и неспособности любить) и называет три условия моральности человека (аксиологию, свободу воли и взаимосвязь всех существ).

Высланный в 1922 г. из Советской России в статусе профессора Санкт-Петербургского университета и автора многих трудов, преподавал в университетах Праги (1922–1942), Брно, Братиславы (Словакия, 1942–1945). В 1947 г. переехал к сыну в США, где был профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке (1950–1953 г.). Последние годы его долгой жизни прошли в Париже. В эмиграции Н. О. Лосским

опубликованы труды «Логика» (1924), «Свобода воли» (1925), «Условия абсолютного добра» (1931), «Бог и мировое зло» (1941), «История русской философии» (1951), «Характер русского народа» (1957) и др.

Методология моральной философии Н. О. Лосского исходит из разработанных им «метафизического, интуитивистского, иерархического персонализма» и «теономной нормативной этики». Ключевыми установками данной методологии выступают основоположение о нераздельности учения о бытии и теории ценностей и идея личности как действительного субстанциального деятеля. Мыслитель называет свою систематическую философию интуитивизмом, а также идеалреализмом, иерархическим персонализмом, метафизическим персонализмом [218; 220; 222]. Это дает основания для обозначения системной, основательно и во множестве текстов разработанной, безупречно логически выстроенной философии Н. О. Лосского как метафизического, интуитивистского, иерархического персонализма.

В контекстах настоящей философии складывается и этика мыслителя как «наука о нравственном добре и зле», которая «может быть названа христианскою теономною (заповеданною Богом) этикой любви» [219, с. 67]. «Выработанное в ней в связи с метафизическим персонализмом учение о том, что все страдания суть следствия нарушения гармонии» [219, с. 235], должно быть признано исходным, – отмечает моралист.

Он подчеркивает, что излагает этику в связи с интуитивизмом в гносеологии и иерархическим персонализмом в метафизике. Однако признанный исследователь русской философии В. В. Зеньковский отмечает в своем фундаментальном труде «История русской философии»: «явленные им “интуиции разума” тождественны гипотетико-дедуктивным выводам. Понятие интуиции номинально является ключом ко всем проблемам у Лосского... Может показаться слишком парадоксальным и маловероятным, что подлинных интуиций нет у Лосского, построившего целую систему интуитивизма, но на самом деле это именно так и обстоит» [121, т. 2, с. 229].

Основоположение философа о нераздельности учения о бытии и теории ценностей вытекает из учения о бытии как Абсолюте. Оно выполнено в традициях апофатического богословия, утверждающего сущее сверхсовершенство сверхличного Бога, чья внутренняя природа невыразима в человеческих понятиях. При этом идею творения философ применяет не к миру в целом, а только к субстанциальным деятелям, и в особенности к личностям как центральному онтологическому элементу мира. Н. О. Лосский отмечает, что «если мир есть систематическое единство, пронизанное отношениями, то выше мира, как основа его, стоит Сверхсистемное начало» [219, с. 49], не личность и не разум, а Божественное Ничто. Предмет мистической интуиции, оно является условием построения философии, которая должна опираться не только на умозрение, но и на все виды опыта, «включая религиозный опыт и откровение», если данные его придают смысл составу миропонимания.

Ученый выдвигает «идеал абсолютного совершенства в Царствии Божием» и определяет три условия «абсолютной этики»: первое устанавливается аксиологией, второе – свободой воли, третье – взаимосвязью существ. В результате складывается учение об онтологической аксиологии. Как принято знать, «иерархический персонализм, развитый Лосским в его метафизике, обогащается принципиальным признанием нераздельности бытия и ценности. Их нераздельность дана в Боге как живой реальности, а в человеке эта нераздельность выражена в форме идеала, который бессознательно хранится в глубине каждого индивидуума» [121, т. 2, с. 242] и является основанием для выбора определенного образа жизни.

Характерно, что данная установка Н. О. Лосского развивается им в русле канонического апофатического богословия, в котором различаются проявления действий (энергий) Бога в мире от самого Бога. В этом смысле добро, истина, красота не входят в систему мира: мир лишь ищет их, стремится приблизиться к ним, но никогда ни добро, ни истина, ни красота не вмещаются в мир и поэтому непостижимы. Отметим, что каноническое миропонимание предполагает возможность раскрытия ценностей в мире катафатическим образом.

Идея личности как действительного субстанциального деятеля раскрывается в контексте ранжирования мыслителем понятия тварного мира. Н. О. Лосский различает два слоя бытия: а) Царствие Божие, которому принадлежат действительные субстанциальные деятели, избравшие жизнь в Боге, сверхпространственные и сверхвременные существа с духоносным телом, и б) психоматериальное царство, где обитают потенциальные субстанциальные деятели как личности, свободно и добровольно избравшие землю, эгоистически утверждающие самость. Каждый субстанциальный деятель то ли принадлежит совершенному бытию, то ли может и должен подниматься на все более высокие ступени жизненного мира.

Но «между всеми усовершенствованиями, достижимыми в условиях земного бытия, и конечным идеалом Царствия Божия всегда остается огромное расстояние, так что земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение вперед на пути к обожению» [219, с. 235]. Сам факт дарования такого идеала мыслитель рассматривает как положительную перспективу нравственного развития человека.

Не только возможный, но и вполне реальный действительный субстанциальный деятель (обитатель Царствия Божия) представляет собой бесконфликтного обоженного человека, следующего нормам заповеданной Христом морали. «Весь мир, согласно персонализму, состоит из существ, которые суть действительные или потенциальные личности. Чем более ценно какое-либо бытие, тем более оно хрупко, тем более оно зависит от бытия, низшего по своей ценности. Закон обратного отношения между рангом ценности и силой ее имеет место только в нашем психоматериальном царстве бытия» [219, с. 135], члены которого несогласованны и враждебны. Действительная личность, напротив, испо-

ведует абсолютные ценности, которые «не могут быть доказаны путем вывода из каких-либо начал; они могут быть только непосредственно усмотрены и опознаны». Это, впрочем, не влечет за собой с принудительной необходимостью их осуществление, как утверждает философ.

В результате *предметно-содержательной реконструкции* данной философии морали онтологических ценностей выявлены ее неканоническая апофатическая *модальность* и три *модуса*: мораль абсолютных ценностей Царствия Божия, ценностей психоматериального царства, ответственного пути к Царствию Божию. Дедуктивная последовательность выявленных модусов морали прямо соответствует методологическим установкам философа, поддерживает его логику рассуждения от «Сверхсистемного начала».

Мораль абсолютных ценностей имеет «характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия из нее никогда не содержат в себе зла» [219, с. 56], – полагает проповедник абсолютного добра. Бог (совершенная ценность) открывается в полноте бытия как Добро, Красота, Любовь, Истина, абсолютная жизнь, свобода. «Необходимо сочетанные друг с другом», эти самоценности выражаются друг через друга. И в принципе, вся жизнь движется любовью к ценностям: о добром нравственном поведении можно говорить лишь в том случае, если имеется «бескорыстная любовь к объективным ценностям». Ее разрушают основные злоупотребления свободой, формируя ценности морали психоматериального царства.

Во-первых, «эгоизм есть зло, и притом зло основное, порождающее различные виды производного зла. Оно состоит в нарушении деятелем ранга ценностей, именно в себялюбии, эгоизме, тогда как правильное соотношение ценностей требует больше любви к Богу, чем к себе, и любви ко всем существам такой же, как к себе» [219, с. 61–62]. И далее, «всякое зло есть до некоторой степени следствие моего нравственного несовершенства: если бы я был членом Царства Божия, я был бы для всех существ источником чистого добра. Члены Царства Божия имеют тела преображенные и взаимопроницаемые, неспособные совершить грубый акт» [219, с. 131]. Разумеется, Бог никоим образом не причастен к мировому злу и не повинен в нем. Бог сотворил мир как совокупность существ, способных осуществлять свободную самостоятельную деятельность и удостаиваться обожения, т. е. абсолютного совершенства.

Во-вторых, мораль ценностей психоматериального царства детерминирована недостатком любви к Богу и к тварям. Отрицательно безусловная человеческая личность, не удовлетворяющаяся ограничениями, стремится не столько к удовольствию, сколько к тем ценным сторонам бытия, которые ему сопутствуют. При этом положительная свобода бесконечна у членов Царствия Божия и формальна для тех, кто за его пределами. Впрочем, каждый может отказаться от пути зла, расширяя свою личность духовно.

Мораль ценностей психоматериального царства характеризует область бытия, отпавшего от Бога, имеющего значение лишь как ступень на пути восхождения к вечной и совершенной жизни. Наличие множества кодексов морали Н. О. Лосский объясняет тем, что несовершенные существа в своих параллельных дорогах к абсолютным ценностям руководствуются не целостным идеалом, а группой ценностей, узость сознания которых ведет к разнообразию этических концепций.

Основными положительными ценностями психоматериального царства являются совесть, любовь и ответственность. «Согласно теонормативной этике, совесть есть первичное, изначальное свойство человека, она пробуждается в человеке благодаря свойствам, присущим ему как субстанциальному деятелю» [219, с. 70]. Но духовное преображение совести вызывает глубокое чувство вины, при котором «муки раскаяния прожигают душу глубже, чем угрызения совести»; они завершаются глубоким изменением характера человека. Мыслитель называет страдания, переносимые людьми, наказанием за нравственное зло. Считает, что «понижение нашего благополучия» имеет двоякий смысл: это и справедливое воздаяние, и средство исцеления от несовершенства. Свободный человек после ряда испытаний вступает на путь добра, по мысли Н. О. Лосского.

Абсолютная ценность любви служит гарантом моральности в этике философа, «любовь есть онтологическая связь любимого бытия с любящим существом, сопутствуемая особыми эмоционально-волевыми переживаниями. Предельное расширение личности осуществляется в Царстве Божием, члены которого питают совершенную любовь к Богу» [219, с. 180]. Поэтому и христианское смирение как средство преодоления гордости не является комплексом неполноценности, но есть выражение любви к Богу. Однако «в нашем психоматериальном царстве любовь никогда не бывает вполне совершенной», никогда не достигает полноты единосущия, несмотря на то, что более или менее высокие ступени любви доступны и людям. В частности, любящий всегда преображается, будучи носителем чужой жизни.

Это личностное преображение означает мораль ответственного пути к Царствию Божию. Она содержит нравственную ответственность как абсолютную ценность, в которой соединены субъективное и объективное, свобода воли и свобода действия. «Всякое лицо, будучи существом свободным и наделенным свойствами, правильное использование которых ведет к абсолютному совершенству, несет абсолютную нравственную ответственность за свои поступки. Следовательно, каждое лицо ответственно за субъективную и объективную сторону поступков» [219, с. 125–126]. Из этого следует, что системы этики, отдающие приоритетное значение в оценке поступков именно мотивации поведения, односторонни, равно как и те учения, которые преувеличивают степень значимости поступков.

Ответственность человека не только за мотивы своего поведения, но и за объективное содержание поступка, его осуществление и последствия возможна лишь в том случае, если существует свобода деятеля, а именно свобода воли и свобода действия. «Отсюда следует, что пребывание деятеля вне Царства Божия есть следствие его вины и несовершенства его поведения не только со стороны субъективной, но и со стороны объективного, лежит на его ответственности. Как бы много ни было обстоятельств (незнание, глупость, болезнь), уменьшающих ответственность деятеля за объективное несовершенство его поведения, все же эта ответственность никогда не может быть вполне снята с него» [219, с. 132].

В этой связи уместно отметить аксиологическую модуляцию рассматриваемого учения о религиозной морали, которая дает ответ на традиционный русский вопрос о допустимости борьбы со злом. Мыслитель полагает, что совесть должна упрекать человека не за то, что он прибегнул к физическому пресечению зла, а за собственное несовершенство, которое пришлось преодолевать грубыми средствами. Зло, по логике философа, вообще могло бы оставаться не осуществленной возможностью, если бы никто не злоупотреблял своей свободой. Однако фактические злоупотребления свободой выражаются в нравственном зле эгоизма и в недостатке любви к Богу и тварям. Тем не менее конечная победа добра обеспечена строением мира, материальная сфера которого исчезает и исчезнет.

Рассматривая санкции нравственного закона за нарушение онтологических ценностей, Н. О. Лосский отмечает имманентное наказание в форме неудовлетворенности жизнью, а также муки раскаяния и кары Божии. Все виды производного зла (болезнь, смерть, природные катастрофы) являются естественным наказанием за нравственное зло себялюбия, и возникают они как естественное следствие разъединений земного царства бытия. Философ выражает уверенность в том, что этика может установить единство цели поведения всех существ и единую систему ценностей в мире, предназначенном к добру. Неканоническая апофатическая философия морали онтологических ценностей имплицитно абсолютизирует ценности Царствия Божия (добро, красоту, истину, свободу, любовь), ценности психоматериального царства (отрицательные явления нравственного зла эгоизма и недостатка любви; положительные ценности совести и свободы совершенствования), а также абсолютную ценность ответственности личности за субъективную и объективную стороны своей жизни.

Таким образом, трансрациональная *методология моральной философии* Н. О. Лосского исходит из разработанных им метафизического, интуитивистского, иерархического персонализма и «теономной нормативной этики». Ключевые установки этой методологии – основоположение о нераздельности учения о бытии и теории ценностей, идея личности как действительного субстанциального деятеля – дают аргументы для выявления *философии морали онтологических ценностей*. В результате ее предметно-содержательной реконструкции обозначены неканоническая апофатическая модаль-

ность и три модуса: мораль абсолютных ценностей Царствия Божия, мораль ценностей психоматериального царства, мораль ответственного пути к Царствию Божию. Аксиологические модуляции данной философии морали содержат рецептивный вывод о приоритете интуиции, в которой совпадают разум и вера; автохтонный вывод о приоритете добра и естественном эволюционном исчезновении зла в развивающемся мире.

Синоптический анализ русской моральной философии Серебряного века

1. Взаимодополнительность и равноправие философского (софийного), богословского, научного дискурсов в русской метафизике Серебряного века выражаются в *трансрациональной семантике* самореферентного знания о духовном опыте человека. Оно раскрывается в проективной *логике* путем перенормирования (совмещения) противоречий и противоположностей, введения необходимых антиномий и потенцированных (сохраняющих утверждение) отрицаний. Так достигается семантическая полнота религиозно-философских учений, несмотря на их формальную неполноту. Действуют правило «отрицания адекватности всех общих правил» (С. Л. Франк), законы преодоления противоречий, не исключенного третьего, первооснования. Симбиоз русской метафизики и апологетики духовного опыта человека; теонимной, теандрической, христианской этики с использованием тем православного нравственного богословия и сотериологии дал уникальные результаты исследования сложных мировоззренческих феноменов.

2. *Методология* реконструированных учений базируется а) на метафизике всеединства в различных ее формах и модификациях и б) философии персонализма в различных ее формах.

Непосредственные сторонники *метафизики всеединства* (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин) рассуждают от программной метафизики всеединства и «нравственной философии» В. С. Соловьева, образующих цельное знание. С. Л. Франк обосновывает «метафизический реализм», согласно которому человек и мир по своему фактическому составу не таковы, каковы они есть в своем подлинном существе. С. Н. Булгаков создает систему православного универсализма, дополняя метафизику всеединства мистическими идеями христоцентризма и сотериологии. Л. П. Карсавин учит о философии триединства, акцентируя динамику становления тварного бытия в его связи с абсолютным бытием. Эти подходы привносят в моральную философию лейтмотив драматизма ввиду неосуществимости в действительности идеальной полноты бытия.

В христианской апологетике Е. Н. Трубецкого критически переосмыслено цельное сущее без учета совмещения его антиномий в учении В. С. Соловьева. Утверждается невозможность достижения истинно-сущего из действительности сущего становящегося. П. А. Флоренский и вовсе

отмежевывается от антропологического и аксиологического дуализма В. С. Соловьева и настаивает в суждениях «конкретной метафизики» не на платоновском антиномизме, а на святоотеческом исихастском опыте молитвенного восприятия единсутия божественного и человеческого миров. В *модификациях метафизики* всеединства акцентированы либо приоритет имманентных данных сознания, очевидность духовного опыта (И. А. Ильин), либо его зависимость от благодати (Б. П. Вышеславцев). Так всеединство множественности, по В. С. Соловьеву, обнаруживает свою «ущербность».

В русской *философии персонализма* показаны как духовное призвание человека, так и его противоречия, что системно показано в экзистенциальном персонализме и четырех этиках Н. А. Бердяева с темами рая и ада, смысла жизни и смысла смерти. Иррационалистический персонализм Л. И. Шестова погружает моральную философию в мир абсурда и «беспочвенности» бытия, научая каждого жить в неизвестности и оставляя надежду на возможность дерзновения. Интуитивистский персонализм Н. О. Лосского содержит оптимистическую интерпретацию моральной философии в ракурсе онтологии высших ценностей и в свете установки на естественное эволюционное исчезновение зла.

Особо следует отметить *специфику этического знания* в философии русского зарубежья, хотя определенно его номинируют только Б. П. Вышеславцев («безрелигиозная этика»), Н. А. Бердяев («теономная и теоандрическая этика») и Н. О. Лосский («теономная нормативная этика»). В большинстве остальных примеров религиозная мораль выступает предметом изучения теономной этики. Ее развивают: Е. Н. Трубецкой в рамках христианской апологетики, С. Л. Франк в пределах учения о непостижимом, Л. П. Карсавин в границах философии триединства; П. А. Флоренский в пространстве конкретной метафизики; С. Н. Булгаков в проблемном поле православного универсализма. Еще две оригинальные этики латентно содержатся в метафизическом имманентизме И. А. Ильина и иррационалистическом персонализме Л. И. Шестова. Первый по сути набрасывает контуры идеалистической этики, второй парадоксально строит этику абсурда, пропитанную настроениями мистического откровения. Характерно, что основатель метафизики всеединства В. С. Соловьев воссоздает «нравственную философию» и теоандрическую этику, детерминированную суждениями о Богочеловечестве и Софии.

3. Методология реконструированных учений русской моральной философии содержит *семантическую посылку* предметных рассуждений. В этом качестве выступают *основоположения*, тендирующие философию морали. В рамках форм метафизики всеединства они характеризуют природу сущего, его конфигурацию с сущностью и существованием – в целом фабулу религиозной морали в контексте цельного знания. В пределах модификаций метафизики всеединства основоположения носят антропологический характер. В границах персоналистской философии уподобляются экзистенциалам.

Конкретно основоположение В. С. Соловьева о цельном знании как семантическая посылка его «нравственной философии» устанавливает причинно-следственные связи моральных представлений с ценностями творчества (теургии), знания (теософии), общества (теократии); с образами искусства, концептами теологии, философии и науки, с нормами государства и церкви. Основоположение Е. Н. Трубецкого об антиномизме сущего, напротив, имплицитно нестроения в понимании религиозной морали, ее внутренний разлад по причине наличия пропасти, разделяющей абсолютный и действительный миры. Основоположение С. Л. Франка о сути и формах проявления непостижимого оставляет, тем не менее, шанс на гармонию морали внешнего (предметного) и внутреннего (непосредственного самобытия) мира человека в пространстве Святыни и Божества (первореальности).

Основоположение Л. П. Карсавина об относительном всеединстве акцентирует моменты становления религиозной морали в границах тварного бытия, а также возможность реализации совершенного всеединства в теофании несмотря на эмпирическое «умаление» и «усечение» абсолютных ценностей нравственности. Основоположение П. А. Флоренского об исихастском характере всеединства настраивает на теoантроподицею и главенство интуиции в морали, а интуитивной дискурсии – в ее исследовании. Основоположение С. Н. Булгакова об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве тендирует мистические (естественные и непосредственные) особенности религиозной морали. Основоположение И. А. Ильина об аксиомах религиозного опыта человека обуславливает путь человека к божественной очевидности. Основоположение Б. П. Вышеславцева о необходимости восстановления в человеке образа и подобия Бога определяет зависимость морали от благодати, данной человеку и в разной мере принятой им. Основоположение Н. А. Бердяева о персонализме философии свободы высвечивает экзистенциальное наполнение посюсторонней морали и эсхатологическую природу потусторонней нравственности. Основоположение Л. И. Шестова об абсурде нравственной жизни человека также призывает к спасению единой верой, поскольку житейская «беспочвенность» тотальна. Основоположение Н. О. Лосского о нераздельности учения о бытии и теории ценностей подмечает аксиологическую многослойность нравственной жизни человека и призывает субъектов психоматериального царства к ответственному пути в направлении к абсолютным ценностям Царствия Божия.

4. Методология русской моральной философии Серебряного века содержит и *металогическую* *связку* как балансирующую *идею* для своеобразно принятых противоречий, способ совмещения философского и богословского дискурсов.

В *формах метафизики* всеединства воспроизводятся либо идеи единосущия Бога и мира (в учениях В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского), либо идеи монодуализма бытия (в учениях Е. Н. Трубецкого,

С. Л. Франка, С. Н. Булгакова). Лейтмотивом единсутия всеединства является оптимизм «нравственной философии». Лейтмотивом монодуализма – трагизм несовпадения становящегося бытия с абсолютным, истинно-сущим бытием. Металогические связи в *модификациях* метафизики всеединства акцентируют *процесс* нравственного возрастания личности как пути к духовной очевидности (И. А. Ильин), как сублимации в значении благодатного трансцендирования (Б. П. Вышеславцев). *Персоналистские учения* о религиозной морали металогически связываются аксиологическими приоритетами. Это идея свободы и творчества личности (Н. А. Бердяев), идея индивидуальной свободы (Л. И. Шестов), идея личности как действительного субстанциального деятеля (Н. О. Лосский).

5. *Предметно-содержательная реконструкция* учений русской моральной философии показывает а) неканоническую для богословских подходов *модальность* философских рассуждений о нравственности; б) эта неканоничность тяготеет либо к катафатическому, либо к апофатическому богословию. Здесь отмечены три случая *катафатического* подхода к осмыслению проблем религиозной морали (учения В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского); пять примеров *апофатического* отношения к этической проблематике (учения Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, Н. О. Лосского); один факт равнозначного *апо-катафатического* восприятия основ философии морали (учение С. Л. Франка); две иллюстрации предельно неканоничного взгляда на религиозную мораль (учения И. А. Ильина и Б. П. Вышеславцева).

В целом прослеживается доминирование «классического», типично-богословского, апофатического подхода к осмыслению религиозной морали. Он безусловно принят в персоналистской философии духовности и выявлен в двух из шести примеров моральной философии метафизики всеединства. Из этого следует подтверждение вывода об *амбивалентности и антиномизме* религиозной морали как предмета изучения в рамках метафизической и персоналистской философии духовности. Обусловленные противоречивым предметом, учения моральной философии несут в себе апофатические надрывы и разлады, суждения о неизбывном искании человеком высших ценностей, но и невозможности их постижения. Трагизм апофатики, связанный с идеей невмещенности идеальной полноты бытия в пределы тварного мира, имеет следствия для понимания сути религиозной моральной философии. В ней принято, что искания подлинного смысла жизни уже означают обладание им.

Модальность как предметная доминанта рассмотренных учений соотносится с ключевой нравственной ценностью, раскрывает этическое кредо авторов репрезентативных концепций в философии русского зарубежья.

Метафизика всеединства и философия морали совершенного добра, разработанная В. С. Соловьевым, имеют катафатическую модальность, изъясняют моральный смысл всеединства как цельного знания и оставляют

человеку шанс на совершенство. Раскрываются в модусах морали природного, разумного и абсолютного добра. Философия морали крестного пути (истинно-сущего), представленная Е. Н. Трубецким, носит апофатическую модальность, что говорит о неосуществимости идеальной полноты нравственного бытия человека. Модусы морали свободного самоопределения (сущего становящегося) и абсолютно-сущего подчеркивают эту неосуществимость.

Апо-катафатическая философия морали непостижимого, раскрытая С. Л. Франком, содержит модусы морали парадоксального предметного бытия, непосредственного духовного самобытия и смысложизненной первореальности. Созданная Л. П. Карсавиным философия морали тварного бытия имеет катафатическую модальность и модусы эмпирического бытия, душевной свободы и духовной любви. Катафатическая философия морали единосутия, представленная П. А. Флоренским, сводится к модусам морали софийной теодицеи, символической антроподицеи и теoантроподицеи. Изложенная С. Н. Булгаковым апофатическая философия морали духовного спасения показывает невозможность самоспасения человека и выражается в модусах морали социальной мистики, мистики первообраза и мистики спасения.

Персоналистские учения русской моральной философии Серебряного века дают основания для обозначения этических открытий Н. А. Бердяева как апофатической философии морали свободы и творчества, экзистенциальной по сути, развиваемой в ценностях морали закона, искупления, творчества и эсхатологического персонализма. Иррационалистический персонализм и этика абсурда, артикулированные Л. И. Шестовым, сфокусированы в апофатической философии морали абсурда и веры (фидеизма) и ее модусах: морали откровения и дерзновения. Интуитивистский персонализм и неканоническая апофатическая философия морали онтологических ценностей, разработанная Н. О. Лосским, получают модусную предикацию как мораль абсолютных ценностей, ценностей психоматериального царства и ответственного пути.

Тезаурус русской моральной философии Серебряного века отличается разнообразием подходов к поиску ключевой нравственной ценности. Это добро и любовь (данные ценности приоткрывают смысл жизни) в «нравственной философии» В. С. Соловьева; совесть и свобода самоопределения в апологетике Е. Н. Трубецкого; духовность и смысл жизни в теории непостижимого С. Л. Франка; безгрешность и любовь в учении Л. П. Карсавина; Добро-Истина-Любовь-Красота в «конкретной метафизике» П. А. Флоренского; мистика спасения в православном универсализме С. Н. Булгакова; разумная вера и верующий разум в аксиоматике религиозного опыта по И. А. Ильину; преобразующая сила Благодати в «безрелигиозной этике» Б. П. Вышеславцева; свобода и творчество в теoандрической этике Н. А. Бердяева; «только вера» и свобода в этике абсурда Л. И. Шестова; ответственность в «теoномной нормативной этике» Н. О. Лосского.

6. Предметно-содержательная реконструкция учений русской моральной философии Серебряного века раскрывает *модус* избранных концепций. Моралисты, как правило, дедуцируют, а не выводят духовную природу человека и восходящую от него любовь к Богу, нисходящую любовь Бога к человеку. Типично ориентированные концепции метафизики всеединства развиваются от природного добра к абсолютному добру (В. С. Соловьев), от морали парадоксального предметного бытия к морали смысложизненной первореальности (С. Л. Франк), от эмпирической греховности к духовной любви (Л. П. Карсавин), от преображения тела к религиозному служению (Б. П. Вышеславцев), от морали закона к искупляющей благодати (Н. А. Бердяев). Метафизические учения о морали выстроены от греховных начал человеческой природы к идеалу обожения.

П. А. Флоренский учит о двух путях религии и морали, об одновременной необходимости пути восхождения и пути нисхождения, о теоантроподицее. И. А. Ильин также настаивает на предпосылочной предметной очевидности Бога для человека, и лишь затем – на аксиоматике религиозного опыта. Н. О. Лосский вначале характеризует абсолютные ценности Царствия Божия, и вслед за ними – ценности психоматериального царства, вызывающего к ответственности человека за мотивацию своих поступков и поведение.

7. Аксиологическая *модуляция* реконструированных учений русской моральной философии зарубежья фиксирована с целью выявления сквозных тем религиозно-нравственных воззрений. К ним, во-первых, принадлежит рецептивная тема соотношения разума и веры, воспринятая от западно-европейской интеллектуальной культуры; во-вторых, автохтонная тема добра и зла, а также образов теодицеи.

Вопрос о соотношении разума и веры недизъюнктивно формулируется в отечественной ментальности и так же разрешается в русской религиозной философии и православной апологетике как единая установка человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное. Православие признает ограниченность разума и отвергает его автономию, утверждает христоцентризм как разума, так и веры. Полнота жизненных сил духа естественно предполагает наличие в нем как разума, так и веры (С. Л. Франк). Н. А. Бердяев утверждает необходимость воссоединения разума с духом. Место последнего замещает в воззрениях Н. О. Лосского интуиция, в которой совпадают разум и вера. Вывод об интуитивной вере, преодолевающей антиномию разума, делает и П. А. Флоренский.

В ряде других выводов вера «усиливается» посредством ее слияния с надеждой и любовью, и только в таком евангельском восприятии становится способной преобразить разум (В. С. Соловьев). Вера-совесть запечатлена в учении Е. Н. Трубецкого о религиозной морали; разумная вера и верующий разум – в теории И. А. Ильина. Выводы о первостепенном значении «взаимопомощи» веры и разума сделаны С. Н. Булгаковым (необходимость включения трансцендентной веры в имманентный разум) и Л. П. Карсавиным (важность веры, с помощью разума дающей безгрешность).

Нельзя обойти вниманием пример игнорирования темы соотношения разума и веры в творчестве Б. П. Вышеславцева, что понятно в свете его модернизированного за счет открытий психоанализа христианства и в рамках его «безрелигиозной этики». Заметен и единственный альтернативный вывод Л. И. Шестова о спасении только верой, единой верою, для которой разум и связанная с ним поработочающая необходимость губительны. В целом в учениях русских моралистов противоречие разума и веры трансрационально снимается.

Второй, автохтонный, вывод о диалектике добра и зла, способах отношения ко злу не менее содержательно представлен в реконструированных учениях о религиозной морали. Так, суждения о несубстанциальности и потому о нежизненности зла содержатся в творчестве Е. Н. Трубецкого, установка на приоритет добра и естественное эволюционное исчезновение зла дана в систематической интуитивистской философии Н. О. Лосского. Тезисы о необходимости противления злу силой (И. А. Ильин, Л. П. Карсавин) и о возможности духовной победы над злом (Н. А. Бердяев) содержатся как в метафизических, так и в персоналистских учениях.

Однако вывод о рациональной неразрешимости и моральной недопустимости теодицеи делает С. Л. Франк. О бессмысленности теодицеи пишет Л. И. Шестов. О трансрациональности теодицеи, совмещающей всеблагость Бога и свободу человека в выборе зла, рассуждает В. С. Соловьев. Допускает теoантропoдицею П. А. Флоренский. Аксиому зависимости проявлений добра и зла от Благодати предлагает Б. П. Вышеславцев. С. Н. Булгаков отмечает невозможность самоспасения человека от греховного раздвоения его души на добро и зло. В равных пропорциях обнаруживается как проблемный тупик в рассуждениях русских моралистов о теодицее (она признается бессмысленной, рационально неразрешимой и морально недопустимой – трансрациональной), так и теоретическая уверенность в «нежизненности» и естественном исчезновении зла; так и призыв к противлению злу силой.

Таким образом, результаты исследования, полученные в четвертой главе монографии, позволяют сделать следующие выводы.

Моральная философия как цельное знание инорационального бытия раскрывается в программной метафизике всеединства и «нравственной философии» В. С. Соловьева. Разработанная им философия морали совершенного добра содержит рассуждения о природном, разумном и абсолютном добре; о человеке как «абсолютной форме для добра». Моральная философия Е. Н. Трубецкого исходит из метафизики всеединства в форме христианской апологетики. Его философия морали истинно-сущего включает в себя выводы о необходимости самоопределения человека и его крестном пути к неосуществимой идеальной полноте бытия. Моральная философия П. А. Флоренского исходит из конкретной метафизики, а мораль единосущия предполагает софийную теодицею и символическую антроподицею.

Формы метафизики всеединства и апологетика духовного опыта раскрываются в философии *русского зарубежья*. Учение С. Л. Франка исходит из метафизического реализма и содержит философию морали непостижимого. Раскрываясь в парадоксальном предметном бытии, непосредственном духовном самобытии и смысложизненной первореальности, непостижимое требует веры как полноты жизненных сил духа. Православный универсализм С. Н. Булгакова и его философия морали основаны на мистике духовного спасения. Философия триединства Л. П. Карсавина включает в себя рассуждения о морали греховного эмпирического бытия, душевной свободы и духовной любви. Православная апологетика И. А. Ильина и его философия морали духовной очевидности дают аргументы в пользу пути к очевидности и противлению злу силой. Модернизированное христианство Б. П. Вышеславцева призывает к духовному преображению посредством благодатной сублимации, добровольного богоподобия и творческого служения.

Моральная философия русского персонализма представлена в экзистенциальном персонализме Н. А. Бердяева и его рассуждениях о свободе и творчестве личности. Этики закона, искупления, творчества и эсхатологического персонализма раскрывают, соответственно, диалектику добра и зла; любви, страдания, смирения и спасения; духовности, свободы и совести; смысла жизни и смерти. Иррационалистический персонализм Л. И. Шестова содержит философию морали абсурда и веры. Откровение и дерзновение дают надежду на спасение единой верою. Моральная философия Н. О. Лосского основывается на интуитивистском персонализме. Содержит теорию онтологических ценностей и императив ответственного пути личности как субстанциального деятеля от психоматериальных ценностей к абсолютным.

5. НОВЫЙ ВЕК РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: XX – начало XXI в.

Вечевость – соборный строй русского ума,
русского самосознания. Вся наша духовность
пронизана вечевым началом.
Мы живем в атмосфере полифонизма.
А. Ф. Замалеев

В советский период развития марксистско-ленинская философия структурно делилась на диалектический и исторический материализм, т.е. философию природы и философию истории. Основным вопросом в советской философии считался вопрос о соотношении материи и сознания, а основным методом – диалектика. В материалистической теории познания господствовала ленинская теория отражения. Исторический процесс рассматривался сквозь призму соподчиненного отношения базиса (экономика) и надстройки (культура), которые проходят в своем прогрессивном развитии через сменяющие друг друга общественно-экономические формации.

В позднесоветский и постсоветский периоды развития получили широкое признание идеи отечественной школы философии и методологии науки (В. С. Стёпин), стратегии устойчивого развития, экологически целенаправленной (П. А. Водопьянов), Московско-Тартуской семиотической школы и философии диалога М. М. Бахтина. Начался процесс освоения той части философского наследия, от которого марксистско-ленинская философия была искусственно изолирована. Возникли и стали развиваться новые дисциплины философского цикла – культурология, политология, религиоведение, философская антропология. Предпринимались попытки возобновления прерванной философской традиции, возвращения к наследию русской религиозной философии.

Проблемы отечественной философии в интеллектуальной культуре Беларуси получили освещение в трудах Т. И. Адуло, Е. М. Бабосова [10], Э. К. Дорошевича, П. А. Водопьянова [56], А. И. Зеленкова [118], Ч. С. Кирвеля, В. М. Конона, Т. П. Короткой [179], А. А. Лазаревича, А. С. Лаптенка, А. С. Майхровича [228], С. А. Подокшина [263; 264; 265], В. С. Стёпина [369; 370], Я. С. Яскевич [451].

Краткая хронология основных событий отечественной истории и философии XX в.

1951 – С целью противодействия эмигрантской историографии новообразованная кафедра истории русской философии в Московском университете выпускает в свет сборник «Из истории русской философии», представляющий собой исследование «материалистической линии» в отечественной мысли. Авторы сборника: М. Т. Иовчук, О. В. Трахтенберг, Г. С. Васецкий, И. Я. Щипанов, В. Е. Евграфов, А. Н. Маслин, В. М. Каганов, П. Т. Белов, В. А. Фомина.

1953 – в Париже посмертно вышел трактат С. Н. Булгакова «Философия имени».

1955 – Б. П. Вышеславцев. «Вечное в русской философии»: не существует русской философии, но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения.

1957 – И. А. Ильин. «Путь к очевидности»: русские мыслители должны отказаться от намеренного выдумывания философских систем, ибо это немецкий предрассудок.

1961 – А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. «История русской философии». Издания 1970 и 1989 гг. появились в Ленинграде под названием «Русская философия IX–XIX вв.».

1973 – находясь в эмиграции в американском городе Вермонт, А. И. Солженицын пишет статью «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни».

1974 – издательство «Прогресс» готовит к печати рукопись книги М. К. Петрова «Социологический анализ проблем культуры», но книга вышла в 1991 г. в издательстве «Наука» под названием «Язык, знак, культура».

1977 – В. И. Вернадский. «Научная мысль как планетное явление»: представлена система «космической философии» в форме теории ноосферы.

1979 – во Всесоюзном институте научной и технической информации депонирована рукопись книги Л. Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли».

1979 – М. К. Мамардашвили. «Введение в философию» (книга издана в 1996); «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1994).

1981 – А. Ф. Лосев опубликовал в журнале «Коммунист» статью «История философии как школа мысли», что способствовало оживлению историко-философских исследований в СССР.

1982 – Ю. Н. Давыдов. «Этика любви и метафизика своеволия»: философия вырастает из морального опыта, который концентрируется не в народном сознании, а в религии, в творчестве религиозных мыслителей, таких как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский.

1986 – М. М. Бахтин. «К философии поступка».

1988 – в Нью-Йорке издана книга Н. П. Полторацкого «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX в.». В ней помещены очерки о Н. А. Бердяеве, Ф. А. Степуне, С. П. Мельгунове, Н. С. Тимашеве, П. Б. Струве, Н. А. Цирикове, И. А. Ильине.

1990 – «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке»: Общероссийская научная конференция, проводимая в С.-Петербургском гос. ун-те каждые два года и посвященная широким проблемам логики и философии.

1991 – в С.-Петербургском университете создана кафедра истории русской философии.

1993 – В. В. Бибихин. «Язык философии» (СПбГУ). 1994 – С. С. Хоружий. «После перерыва. Пути русской философии» (СПбГУ).

1994 – «Вече»: журнал (альманах) русской философии и культуры. Редактор А. Ф. Замалеев (СПбГУ). В 2019 г. исполнилось четверть века работе этого журнала, специализирующегося на изучении отечественной культуры и философии.

1995 – ежегодные Кирилло-Мефодиевские чтения (г. Минск, Ин-т теологии БГУ).

1997 – Первый Российский философский конгресс «Человек–Философия–Гуманизм», 4–7 июня, С.-Петербург. Материалы конгресса изданы в 10 томах под ред. Ю. Н. Солонина.

1999 – «Интеллигенция и современность»: ежегодная международная теоретико-методологическая конференция (г. Москва, РГГУ).

2014 – «Интеллектуальная культура Беларуси»: международная научная конференция с периодичностью в два года. Третья конференция «Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания» прошла 15–16 ноября 2018 г. в Институте философии НАН Беларуси в рамках Международного дня философии под эгидой ЮНЕСКО.

Памяти Вячеслава Семеновича Стёпина

Вячеслав Семенович Стёпин (1934–2018) – выдающийся белорусский и российский философ, внес существенный вклад в исследование проблем теории познания, философии и методологии науки, философской антропологии и философии культуры, истории науки.

Разработал перспективную концепцию структуры и генезиса научной теории, имеющую широкий круг приложений в методологии естественных и технических наук. Открыл и описал ранее неизученную операцию построения теории (конструктивного введения теоретических объектов), что позволило решить проблему формирования в составе теории парадигмальных образцов решения задач. В рамках этой концепции им была раскрыта структура оснований науки (научная картина мира; идеалы и нормы исследования; философские основания), показана их взаимосвязь с теориями и опытом, их функции в научном поиске. Анализ динамики оснований науки позволил выявить конкретные механизмы воздействия социокультурных факторов на формирование стратегий научного исследования. Им была обоснована идея множества потенциально возможных историй науки и селективной роли культуры в реализации только некоторых из них, становящихся реальной, эмпирической историей науки.

Открыл концепцию типов научной рациональности (классический, неклассический, постнеклассический). Каждый из них характеризуется особой системой идеалов и норм исследования, особым уровнем рефлексии

над наукой и расширяет поле освоения наукой все новых типов системных объектов – от доминирования простых систем до изучения сложных самоорганизующихся, исторически развивающихся систем.

Изучил мировоззренческие универсалии культуры в их связи с философскими категориями. Они функционируют как формы селективного отбора и трансляции социально-исторического опыта, как категориальная структура сознания в ту или иную историческую эпоху, как предельно обобщенная структура человеческого жизненного мира. Система универсалий культуры служит своего рода генетическим кодом каждого вида и типа цивилизации. В. С. Стёпин разработал концепцию типов цивилизационного развития (традиционалистский и техногенный), выделив общую для каждого из них систему ценностей, представленную смыслами универсалий культуры, исследовав изменения этих смыслов в ходе исторического развития.

Выступал с лекциями и научными докладами в университетах ближнего и дальнего зарубежья. Имеет множество званий и наград. В последние годы В. С. Стёпин исследовал функции мировоззренческих универсалий культуры, их роль в трансляции исторического опыта, воспроизводстве образа жизни и особенностей цивилизационного развития.

Философия диалога в творчестве М. М. Бахтина

Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975) – выдающийся русский философ, лингвист, культуролог, интеллектуальный лидер научно-философского объединения, известного как «Круг Бахтина» – крупнейший мыслитель XX века. Окончил филологический факультет Петроградского университета. С 1920 г. начал научную, педагогическую, литературную деятельность. Тридцать лет руководил кафедрами Мордовского педагогического института, впоследствии Мордовского государственного университета в Саранске. Последние годы жизни трудился в Москве. Работал в стратегии идеологического дискурса, не поступаясь своим личным и научным достоинством.

Основные философские открытия. Основоположение современной философии диалога как одного из приоритетных направлений мировой интеллектуальной культуры. Авторство классических работ в области философии и лингвистики. Создание металингвистики и разработка междисциплинарных концептов «полифонизм», «хронотоп», «карнавал (карнавализация)». Новационная концепция полифонического романа Ф. М. Достоевского в контексте исследования русской культуры. Открытие оригинальной теории европейского романа в русле изучения европейской культуры и анализа художественных принципов романа Ф. Рабле. Обоснование версии универсальной народной смеховой культуры как бытия без отчуждения.

Основные труды: «Проблемы творчества Достоевского» (1929), «Формальный метод в литературоведении» (1928, под псевдонимом П. Н. Медведев), «Марксизм и философия языка» (1929, под псевдонимом В. Н. Волоши-

нов), «К философии поступка» (1921), «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1940), «Эстетика словесного творчества» (1979), «Тетралогия» (1998).

На примере философско-литературоведческого анализа творчества Достоевского М. М. Бахтин разработал философию диалога как метод социально-гуманитарного познания. В труде «Проблемы творчества Достоевского» (1929), переизданном в 1979 г. под названием «Проблемы поэтики Достоевского», ученый рассматривает «полифонический» роман сквозь призму созданной им концепции.

Философ отмечает, что, продолжая «диалогическую линию» в развитии европейской художественной прозы, Достоевский создал полифонический роман, новаторские особенности которого превосходят монологическое письмо. Можно прямо говорить об особом полифоническом, диалогическом художественном мышлении, выходящем за пределы романного жанра. Этому мышлению доступны такие стороны человека (и прежде всего мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия), которые не поддаются художественному освоению с монологических позиций. М. М. Бахтин предложил рассматривать категории «автора» и «героя» не только как литературные, но как укорененные в жизни понятия. Всякий человек, с точки зрения философа, является «автором» по отношению к другим людям, а те, в свою очередь, выступают по отношению к нему «героями». Подобная постановка проблемы не только открывала подлинно жизненные, «невыдуманные» основания литературы, но и обнаруживала эстетические основания межчеловеческих отношений. Исходным пунктом философской рефлексии М. М. Бахтина является восприятие другого человека как говорящего (как слово) и как выглядящего (как тело) – как границы внешнего и внутреннего в человеке. Мыслитель называет роман Достоевского персоналистичным, плюралистичным, многоголосым, потому что автор предоставляет героям в пределах своего замысла предельную свободу высказывания и обмена высказываниями, почти не вмешиваясь и не отвечая за них.

Глубина литературоведческого анализа романов Достоевского выражается и в рассмотрении православного мировоззрения русского писателя. Идеи полифонии восходят к переживанию соборности, нераздельности и неслиянности божественного и человеческого, любви к грешнику и ненависти ко греху. «В плане своего религиозно-утопического мировоззрения Достоевский переносит диалог в вечность, мысля ее как вечное со-радование, со-любование, согласие. В плане романа это дано как незавершимость диалога» [13]. «Образ в духе мировоззрения самого Достоевского – это церковь как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные» [13].

Через русскую религиозную философию идея диалога восходит к идее соборности: симфонии, синергии, интересубъективности, многоголосию. М. М. Бахтин отмечает, что множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов является основной особенностью романов Достоевского. Не множество судеб и жизней в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетаются здесь, сохраняя свою неслиянность в единство некоторого события. «Главные герои Достоевского, действительно, в самом творческом замысле художника не только объекты авторского слова, но и субъекты собственного непосредственно значащего слова» [13].

«Обычное у Достоевского явление парных героев объясняется этой же его особенностью. Можно прямо сказать, что из каждого противоречия внутри одного человека Достоевский стремится сделать двух людей, чтобы драматизовать это противоречие и развернуть его экстенсивно». Например, диалог Мышкина с Рогожиным – это диалог «человека с человеком», а вовсе не диалог двух соперников, хотя именно соперничество и свело их друг с другом. Диалог Аглаи с Настасьей Филипповной всегда внесюжетен. Основная схема диалога у Достоевского очень проста: противостояние человека человеку, как противостояние «я» и «другого» [13].

«Там, где видели одну мысль, он умел найти и нащупать две мысли, раздвоение; там, где видели одно качество, он вскрывал в нем наличность и другого, противоположного качества. Все, что казалось простым, в его мире стало сложным и многосоставным. В каждом голосе он умел слышать два спорящих голоса; в каждом выражении – надлом и готовность тотчас же перейти в другое, противоположное выражение; в каждом жесте он улавливал уверенность и неуверенность одновременно; он воспринимал глубокую двусмысленность и многосмысленность каждого явления» [13].

«Сознание у Достоевского никогда не довлеет себе, но находится в напряженном отношении к другому сознанию. Каждое переживание, каждая мысль героя внутренне диалогичны, полемически окрашены, полны противоборства, или, наоборот, открыты чужому наитию, во всяком случае не сосредоточены просто на своем предмете, но сопровождаются вечной оглядкой на другого человека». «Кажется, что каждый, входящий в лабиринт полифонического романа, не может найти в нем дороги и за отдельными голосами не слышит целого. Часто не схватываются даже смутные очертания целого; художественные же принципы сочетания голосов вовсе не улавливаются» [13]. Это и есть «надсловесное, надголосое, надакцентное единство полифонического романа».

«Самосознание героя у Достоевского сплошь диалогизовано: в каждом своем моменте оно повернуто вовне, напряженно обращается к себе, к другому, к третьему. Вне этой живой обращенности к себе самому и к другим его нет и для себя самого». «Романы Достоевского сплошь

диалогичны». М. М. Бахтин обращает внимание на то, что произведения Достоевского – «это слово о слове, обращенное к слову», это двуголосое слово. Внешний, композиционно выраженный диалог, неразрывно связан с диалогом внутренним, то есть с микродиалогом, и в известной мере на него опирается. И оба они так же неразрывно связаны с объемлющим их большим диалогом романа в его целом.

Рассматривая социальные детерминанты творчества Достоевского, философ отмечает: «Многопланность и противоречивость социальной действительности была дана как объективный факт эпохи. Сама эпоха сделала возможным полифонический роман. Достоевский был субъективно причастен этой противоречивой многопланности своего времени, он менял станы, переходил из одного в другой, и в этом отношении сосуществовавшие в объективной социальной жизни планы для него были этапами его жизненного пути и его духовного становления» [13]. «Эта особая одаренность Достоевского слышать и понимать все голоса сразу и одновременно, равную которой можно найти только у Данте, и позволила ему создать полифонический роман. Объективная сложность, противоречивость и многоголосость эпохи Достоевского, положение разночинца и социального скитальца, глубочайшая биографическая и внутренняя причастность объективной многопланности жизни и, наконец, дар видеть мир в категории взаимодействия и сосуществования, – все это образовало ту почву, на которой вырос полифонический роман Достоевского».

«Все в романах Достоевского сходится к диалогу, к диалогическому противостоянию как к своему центру. Все – средство, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия». «Вполне понятно, что в центре художественного мира Достоевского должен находиться диалог, притом диалог не как средство, а как самоцель. Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть, повторяем, – не только для других, но и для себя самого. Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться» [13].

Структурно-семиотический метод Ю. М. Лотмана

Юрий Михайлович Лотман (1922–1993) – советский философ-семиотик, культуролог (историк русской культуры), филолог-структуралист, литературовед (пушкинист), основатель тартуско-московской семиотической школы. Научная биография связана с Ленинградским государственным университетом и преподаванием в Тартуском университете (Эстония). Участник Великой отечественной войны: награжден орденами и медалями за

боевые заслуги. Член академий наук многих стран Западной Европы. В конце 1980-х годов создал серию познавательных телевизионных передач «Беседы о русской культуре». Во время перестройки участвовал в политической жизни Эстонии.

Основные философские открытия. Разработка, в числе первых, структурно-семиотического метода изучения культуры, в особенности художественной литературы, в советской науке. Новационная концепция, с учетом опыта развития семиотического структурализма в различных странах, культуры и искусства как «вторичных моделирующих систем» (язык – «первичная»), текста, «текста внутри текста». Обоснование функций культуры и искусства в контексте коммуникации между людьми, борьбы с энтропией и хранения информации.

Основные труды: «Лекции по структуральной поэтике» (1964), «О типологическом изучении литературы» (1969), «Статьи по типологии культуры» (1970), «О содержании и структуре понятия “художественная литература”» (1973), «Каноническое искусство как информационный парадокс» (1973), «Литературная биография в историко-культурном контексте» (1986), «Массовая литература как историко-культурная проблема» (1991), «Культура и взрыв» (1992).

Ю. М. Лотман рассматривал культуру и искусство как «вторичные моделирующие системы», как текст, как «текст в тексте», определяя естественный язык как «первичную моделирующую систему». Текст изучался в единстве модели объективной и субъективной действительности, а также в качестве вторичной знаковой системы. «Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это – сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию “текстов в текстах” и образующий сложные переплетения текстов. Поскольку само слово “текст” включает в себя этимологию переплетения, мы можем сказать, что таким толкованием мы возвращаем понятию “текст” его исходное значение» [225, с. 72].

Продолжая традиции русской «формальной школы» (Ю. Н. Тынянов), ученый исследовал семантику знаковых структур. Культура как текст изучалась в многообразии коммуникативных связей. С этой целью философ ввел понятие «семиосферы» (1984) – границы семиотического пространства, его структурной неоднородности и внутреннего разнообразия, образующего иерархию, составляющие которой находятся в диалогическом отношении. «Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводимости. Под этим пластом расположен пласт “реальности” – той реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархической соотнесенности. Оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка».

Культуру с двумя языками Ю. М. Лотман называл бинарной культурой; культуру со множеством языков – тернарной. «Внешний мир, на который культура глядит как на хаос, на самом деле тоже организован. Организация его совершается соответственно правилам какого-то неизвестного данной культуре языка. В момент, когда тексты этого внешнего языка оказываются втянутыми в пространство культуры, происходит взрыв. С этой точки зрения взрыв можно истолковать как момент столкновения чуждых друг другу языков: усваивающего и усвояемого. Возникает взрывное пространство – пучок непредсказуемых возможностей» [225, с. 118].

Исходной точкой любой семиотической системы, по Ю. М. Лотману, является не отдельный знак (слово), а отношение минимально двух знаков в семиозисе. Так, объектом анализа оказывается не единичная модель, а семиотическое пространство («семиосфера»), внутри которого происходят коммуникативные процессы и вырабатывается информация. Семиосфера представляет собой концентрическую систему, в центре которой – очевидные структуры, показывающие мир упорядоченным и наделенным смыслом. Ядерная структура («мифообразующий механизм») означает семиотическую систему с реализованными структурами всех уровней. Движение к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции, свойственные внешнему к семиосфере миру, и подчеркивает значимость границы.

«Передача информации внутри “структуры без памяти” гарантирует высокую степень идентичности. Одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить. Идеалом такой информации окажется передача команд. В нормальном человеческом общении и функционировании языка заложено предположение об исходной неидентичности говорящего и слушающего. Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Мы заинтересованы в общении именно с той сферой, которая затрудняет общение, а в пределе – делает его невозможным. Более того, чем труднее и неадекватнее перевод одной непересекающейся части пространства на язык другой, тем более ценным в информационном и социальном отношении становится факт этого парадоксального общения. Можно сказать, что перевод непереводаемого оказывается носителем информации высокой ценности» [225, с. 15–16].

Граница семиосферы понимается Ю. М. Лотманом как сумма билингвальных переводчиков-фильтров, выполняющих семиотизацию поступающего извне, превращению его в сообщение. Граница – это место ускоренных семиотических процессов, которые способны вытеснить ядерные структуры. Именно введение альтернативных структурных принципов придает динамизм семиотическому механизму культуры.

«Итак, взрывы – неизбежный элемент линейного динамического процесса. В бинарных структурах эта динамика отмечена резким своеобразием. В тернарных общественных структурах самые мощные и глубокие взрывы не охватывают всего сложного богатства социальных пластов. Эти

структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. Напротив того, идеалом бинарных систем является полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками. Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал. В бинарных системах взрыв охватывает всю толщу быта» [225, с. 141–142].

«Сказанное имеет непосредственное отношение к событиям, протекающим сейчас на бывшей территории Советского Союза. Процесс, свидетелями которого мы являемся, можно описать как переключение с бинарной системы на тернарную. Переход от мышления, ориентированного на взрывы, к эволюционному сознанию приобретает сейчас особое значение, поскольку вся предшествующая привычная нам культура тяготела к полярности и максимализму. Однако самоосмысление не адекватно реальности» [225, с. 146]. «Русская культура осознает себя в категориях взрыва. Коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы происходящее на наших глазах, дает, может быть, возможность перейти на общеевропейскую тернарную систему и отказаться от идеала разрушать “старый мир до основания, а затем” на его развалинах строить новый. Пропустить эту возможность было бы исторической катастрофой» [225, с. 148].

«Вече»: журнал русской философии и культуры

Речь идет о современных публикациях ведущих специалистов по истории и теории русской философии и культуре в журнале «Вече», авторитетном научном издании монографического типа, выходящем в Санкт-Петербурге. В течение вот уже четверти века в «Вече» печатаются основательные исследования ключевых вопросов отечественной философии. Его бессменный редактор и издатель А. Ф. Замалеев предоставил возможность опубликования материалов многим авторам из Санкт-Петербурга и других городов России, из дальнего и ближнего зарубежья. Монографический альманах открыл «свои страницы всем искренним и объективным исследователям русской философии и культуры» (Замалеев, 1994, с. 2). Этот труд собирания идей, авторов, средств и возможностей издания журнала оказался стратегическим и обеспечил методологическое руководство и конкретную методическую помощь подвизающимся в исследованиях отечественной философии.

Характеризуя русскую философию, А. Ф. Замалеев отмечает, что «национальный момент не умаляет универсальной сущности философского знания», потому что русская философия всегда была вписана в мировой мыслительный процесс и всегда предлагала метафизический подход к изучению росиеведения, интеллектуальной и духовно-нравственной традиции, вне редуций к литературе художественной и православию. «Русская философия всегда была делом интернационального творчества» (Замалеев, 2006, с. 25), и сегодня наиболее плодотворно может быть изучена

в русле компаративистского подхода. Несмотря на то, что «история философии пишется вне зависимости от режимов, которые сопутствуют исторической жизни философских идей» (Солонин, 2006, с. 4), транзитивность «собственно русских» проблем может в равной мере свидетельствовать как о наличии философской мысли, так и об ее отсутствии. Общепризнанные панморализм и антропологизм русской философии не только предполагают, но и проблематизируют развитие исследований, всякий раз выводя на апорию и открывая возможность размышлений, но не ответов. В русской моральной философии большей ценностью обладает вопрос, чем его разрешение. Этическое в русской философии так же полифонично, как она сама по себе в стремлении к диалогизму как более зрелому состоянию духовно-интеллектуальной традиции.

Тон философской рефлексии публикациям «Вече» задают работы методологического свойства. В них показано «пространство российской культуры»: прослежены евразийские подосновы отечественного умозрения (Осипов, 2006, с. 84–99; Козловский, 1994, с. 17–26); показаны идеологические искания в церковном сознании (Замалеев, 1994, с. 115–129); выявлены категории культуры, посредством которых мыслит русская философия (Артемьева, 1995, с. 4–25); изучены скрепы моральной философии с художественной литературой, публицистикой, журналистикой; раскрыты антропологические основания моральной философии; рассмотрена роль науки и гуманистики, значимость философского анализа повседневности (Марков, 2004, с. 286–296). Пусть не вполне оправдываются ожидания аналитики от публикаций, в названиях которых прямо заявлено этическое (Биндюкова, 1998, с. 31–38; Кокарева, 2007, с. 253–260), эту проблемность с избытком компенсируют талантливые работы с заголовками-метафорами (Бродский, 2009, с. 5–16), заголовками-атрибуциями (Губин, 1996, с. 38–53; Некрасова 1995, с. 91–180) и другими номинациями.

Русская моральная философия базируется на мирозерцательных интуициях либо светского, либо религиозного плана. В первом случае автор «монографии в номере» А. А. Слинько рассуждает о русской гуманистической мысли, анализируя творчество П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Н. К. Михайловского, Л. Н. Толстого, А. Д. Сахарова, и приходит к выводу, что в деятельности этих мыслителей выразительно проявились антропоцентризм, панморализм, историософичность духовных исканий; что «в основе их исканий – не столько проблема нации, сколько проблема личности». Именно поэтому названные мыслители преодолевают «роковую ошибку» призыва к покаянию всей нации вместо увещаний каждого человека. В данной монографии подмечено, увы, характерное: русские гуманисты всегда творили «не в сладком ропоте хвалы, а в диких криках озлобления, им свойственна ненавидящая любовь» (Слинько, 1995, с. 90). И это – одна из глубинных интуиций русской моральной философии, всегда бывшей под давлением как со стороны государства, так и со стороны церкви.

Еще одной мирозерцательной интуицией, определяющей отечественное любомудрие, выступает стремление русского духа к свободе, «над которой даже Бог не властен» (Н. А. Бердяев). Эти настроения находят свое воплощение в конструктивной нормативной этике, заметной, по мысли А. И. Бродского, уже в трудах Л. И. Шестова и Н. А. Бердяева. «Добро и зло – это то, что мы сами создаем своей деятельностью. Сам же созданный Богом мир находится “по ту сторону добра и зла”. Это – одна из центральных интуиций русской философии начала XX в.» (Бродский, 2009, с. 14). Увы, «если мы относимся к жизни творчески, то зло, отмщение и воздаяние будут сопровождать нас всегда. Они – логически необходимый элемент нашей судьбы» (Бродский, 2009, с. 16).

Другие русские религиозные философы ставили во главу угла достоинство человеческой личности, которая мучима нравственной коллизией «слезинки ребенка». Эта универсальная интуиция лежит в основе всей русской литературы и всего этического мировоззрения XIX – начала XX в. Радикальное непримирение со страданием и злом и не менее радикальное стремление вырваться за грань мирового страдания, этот «императив опрощения», «избегания и боязни культуры», страдальчества, жалости, обостренного переживания смертности свойствен едва ли не всем русским мыслителям (Смазнова, 2009, с. 44), но в особенности характерен для взглядов Л. Н. Толстого, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева. Ведь «если есть страдания, то предаваться удовольствию недопустимо. Нравственно безупречной максимой поведения является только поведение сострадающее». Однако этос «опрощенческого долга», антикультурной аскезы остался в прошлом: нужны новые мирозерцательные мотивы для обновления русской моральной философии.

В этом плане важна методологическая установка А. Ф. Замалеева: «Россия – это и не народ, и не власть, а всегда – воля, в себе обретающая опору для действий» (Замалеев, 2006, с. 21). Подобное четко прослеживается в изучении антропологических оснований русской моральной философии, как она представлена в материалах «Вече». Точнее, на одном из первых симпозиумов историков русской философии редактор-издатель журнала назвал три подхода к изучению проблемы человека: религиозно-духовный (исихасты и метафизика всеединства), универсалистский (А. Н. Радищев, А. И. Герцен, В. И. Вернадский) и социально-прагматический (Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, П. Н. Кропоткин, П. А. Лавров). В каждом из них, несмотря на разность стилистики, просматривается «волевой аргумент». Он удостоверяется, в частности, публикацией Анник Спеелевельд в рубрике журнала «Архив русской мысли». Она представляет текст В. Ф. Карчагина, провинциального философа XIX в., эмигрировавшего в 1920 г. в Бельгию (Карчагин, 1996, с. 25–38).

«Есть одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать – это книга его собственной жизни» (В. В. Розанов). «Учение о человеке у В. В. Розанова – это прежде всего учение Розанова о себе, о своем Я. Это, по его

мнению, единственное, что мы хорошо знаем, обо всем прочем только догадываемся, спрашиваем» (Губин, 1995, с. 38). «Юродивый русский гений», «гениальный обыватель», В. В. Розанов – достойный объект для изучения человека, ибо «все время обнажается». При этом его антропология глубоко метафизична, он видит корни человеческого существования в умопостигаемых вещах и обнаруживает в каждом человеке две земли и два неба. «Надо стоять. Вещи уже произошли и им надо просто быть. Земля стоит, и это гораздо возвышеннее, чем земля движется» (В. В. Розанов).

Как тут не вспомнить современную интуицию русской философии об определяющей роли повседневности в этической рефлексии? В формулировке Б. В. Маркова «повседневность – это ткань общественных взаимодействий, каждое из которых вполне рационально, однако в совокупности образует порядок, который никем не планировался и не предусматривался» (Марков, 2004, с. 296). Повседневность «хочет быть» толерантной, а рациональность репрессивна; но идентичность, глубинную интенцию самоосознания, скорее понимают из внедискурсивных практик. Б. В. Марков признает консолидирующий потенциал христианства.

«Христианская мораль устраняет бытийственную недостаточность», поскольку такая мораль всегда индивидуальна и предполагает внутренний строй души, свет, способный озарить беспощадный нравственный идеал. В этом плане русского философа С. Л. Франка можно назвать философом контекста, как это делает Е. Н. Некрасова в монографии о мыслителе. Она рассматривает смысложизненные интуиции ученого о метафизической глубине бытия, о временном как вечном, о внутреннем как сущем в разделе своей книги «Этика закона и этика творчества» С. Л. Франка (Некрасова, 1998, с. 138–142).

В аналитическом ключе, через этизм, характеризует русскую философию Т. В. Артемьева и определяет ее «как практический персонализм», исповедально и доверительно обращенный к человеку, но не к человечеству. Автор справедливо подчеркивает, что «религиозная тенденция в русской философии не была детерминирована православием, а сама насыщала православие религиозно-философским содержанием, способствовала формированию его высокотеоретического уровня» (Артемьева, 1995, с. 21).

Методологически значима и концепция Г. П. Выжлецова, который рассматривает русскую философию ценностей в сопоставлении с западной аксиологией. Он утверждает, что ее пессимистический тупик начался еще в XIX в., когда рассуждения о жизни и смерти слились с трагическим содержанием исторических событий. Таковы идеи А. Шопенгауэра о воле как страдании, С. Кьеркегора о страхе и отчаянии, таковы имморализм Ф. Ницше, «страх-тоска» М. Хайдеггера, «тошнота» Ж.-П. Сартра. Иное дело – транскрипция нравственных идей в русской философии, которая усматривает духовно-ценностное содержание и экономики, и политики, и права. «Увидев ценностное начало бытия не в познающем разуме, а в божественной

духовности, русские философы – от В. С. Соловьева до Н. О. Лосского – показали глубинную взаимосвязь и органическое единство великой триады XX века: Дух – Свобода – Личность» (Выжлецов, 1996, с. 63). Далее, на примере иерархического персонализма Н. О. Лосского, показано, что ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия идеальны и духовны.

«В каждой культуре отсутствие каких-то ее стандартных сегментов компенсируется особым смысловым статусом других. В русской культуре философским насыщением отмечена именно художественная литература и публицистика» (Солонин, 2006, с. 10). К тому же, русская философия в значительной степени обязана своим существованием русской журналистике. Соблазн растворения русской философии, в особенности философии моральной, в художественной литературе характерен не только для западных, но и для отечественных исследований. Предостережения А. Ф. Замалеева от этой подмены связаны с необходимостью понимания предмета русской философии, онтологически ориентированного, но метафизического по категориальной стилистике.

Русская художественная литература тематизирует и проблематизирует косвенно философское и этическое содержание отечественного любомудрия. Это опосредованно этическое полномасштабно развернуто в публикациях авторов альманаха «Вече». Уже в первом его выпуске рассмотрены моральная философия Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Воспроизведение статьи Л. А. Тихомирова, написанной им в 1911 г. в связи с тридцатилетием похорон Ф. М. Достоевского, содержит упоминание известной моральной интуиции великого русского писателя. «Охватывая взором борьбу добра и зла в русской личности, он стал истолкователем психологической стороны нашей новейшей истории. Его анализ русской “всечеловечности” – это философия интеллигенции, связанной с судьбой русского народа» (Тихомиров, 1994, 109). Только после падения и окончательного своего развращения, – пророчествовал Ф. М. Достоевский, – Россия восстанет в своей идеальной нравственной чистоте.

Автор публикации о религиозно-нравственном мирозерцании Л. Н. Толстого уместно приводит крайние оценки его моральной философии. С одной стороны, Г. В. Флоровский «определил учение Толстого как “особого рода моральный позитивизм” и духовные искания, искаженные рассудочностью» (Пичурина, 1994, с. 177). С другой стороны, В. В. Зеньковский отметил «моральную гениальность» и «выбор совести» Л. Н. Толстого. Но скорее всего, его критические выступления были закономерным явлением конца XIX в., в котором формировалось новое понимание жизни.

Литературно-философское содержание художественной антропологии А. С. Пушкина излагается в монографии Б. Т. Удодова с применением методологии диалогизма (Удодов, 1996, с. 110). Этическое значение антропологии русского поэтического гения справедливо усматривается в гума-

нистическом пафосе его произведений. Показано также, что проблема гармонии – и прежде всего человека с человеком, обществом, миром – центральная в творчестве Пушкина, который называл себя «поэтом действительности», организуя с ней «большой диалог». При этом гармония в творчестве А. С. Пушкина «обручена с дисгармонией», как свет и тьма, добро и зло, красота и безобразное, жизнь и смерть. Интересно, что и С. Л. Франк отмечал «печальный, смягченный примирением трагизм» поэта, не похожий на ожесточение М. Ю. Лермонтова и Ф. М. Достоевского. «Художественная антропология» А. С. Пушкина исходит из «полифонической диалогичности» отображения человека и мира. Точнее, имеет место «диалогичность большинства произведений, своеобразие концепции человека и мира в их неустойчивом равновесии как основе реальной пушкинской гармонии».

Обозревая литературно-этические аспекты публикаций «Вече», следует отметить работы А. Е. Рыбаса о «диалектике» Достоевского и Ницше в философском творчестве А. Блока; А. И. Бродского о М. Ю. Лермонтове; В. С. Никоненко о философской поэзии В. А. Жуковского и о творчестве А. С. Пушкина. Особого признания заслуживают литературные опыты по интерпретации волшебной русской сказки, моральной архетипично. Только добаться до сути этой символики может человек, играющий вариациями символического текста и образного контекста. Сказка, особая аксиологическая модель бытия, открывает неявный смысл привычных вещей и явлений, расшатывает стереотипы мышления и создает новую дискурсивную практику *ex nihilo*. Проясняя образ смерти в русской сказке, А. В. Малинов рассматривает, наряду с танатологическим паноптикумом, и образы морали: Страх, Обман, Простоту (Малинов, 1995, с. 163–179). Обращает внимание на быстрые и легкие переходы от жизни к смерти, иронию над ней, но и бережное до изощренности отношение к смерти в народной сказке. Потому что «смерть бесконечна». Нельзя обойти вниманием и прикладное философско-этическое исследование о соотношении аксиологического и методологического аспектов русской педагогики (Дмитриева, 2009, с. 101-114), и многочисленные публикации о русской религиозной философии [Шапошников 2004, 2006, 2007, 2009].

Подытоживая обзор публикаций «Вече», отметим некоторые уроки исследования отечественного любомудрия. «Опыт проблематизации ничто как методология изучения историко-философского процесса» выступает безусловно эффективным подходом к исследованию русской философии. Тем более, что «проблематика ничто представлена в достаточно полном объеме, являясь доминирующим фактором в определении предметности философской мысли» (Рыбас, 2006, с. 75). Смыслжизненные вопросы отечественного мировоззрения могут быть переинтерпретированы сквозь призму ничто как дани экзистенциальному европеизму русской философии. Методологически значим и новационный компаративистский подход

к исследованию русской философии, в том числе философии моральной, поскольку профессионально включает ее в мировой мыслительный процесс. Современный образ русской философии, полномерно и стратегически представленной в публикациях журнала русской философии и культуры «Вече», отражает всю гамму истории и теории отечественного любомудрия в его естественном проблемном развитии. Сегодня требуется самоопределение отечественной философии и философа, его социальная и нравственная ответственность.

Рецензия на книгу:

Замалеев, А. Ф. Русская религиозная философия : XI–XX вв. /
А. Ф. Замалеев. – СПб. : Издат. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. – 208 с.

Научное издание, адресованное студентам, аспирантам, преподавателям гуманитарного профиля, книга А. Ф. Замалеева «Русская религиозная философия» [117] является и компендиумом по отечественной духовно-интеллектуальной традиции. Такое сочетание методологии и методики, концептуальной разработки и установок преподавания истории и теории русской философии сегодня нередко. Однако удачных примеров реализации подобного замысла не много. В данном случае работа А. Ф. Замалеева, крупного ученого, ведущего специалиста по истории русской философии и видного организатора науки, удовлетворяет всем запросам широкой аудитории. Примерная по сути и стилю изложения материала, книга не только тематизирует миросозерцательные интуиции духовного любомудрия и культуuroобразующие идеи религиозной философии, но и проблематизирует содержание отечественной философии. Предлагает думать и настраивает понимать. В монографии А. Ф. Замалеева поучительно все: терминологические и предметные различия и ограничения; композиционная структура изложения материала, сквозные линии анализа ключевых идей русской религиозной философии. Именно в такой последовательности и построим данный отзыв.

«Национальный момент не умаляет универсальной сущности философского знания». Русская философия, подобно любой другой национальной философии, всегда была вписана в мировой мыслительный процесс и всегда предлагала метафизический подход к осмыслению фундаментальных законов и принципов бытия. Автор полагает, что нет национальной философии, но есть национальный способ переживания духовно-интеллектуальных проблем. Более того, «русская философия не имеет собственных национальных корней; в своих истоках она – продукт заимствования, творческого восприятия духовно-философских традиций, именно: *византизма* (со времени принятия христианства в 988 г.) и *европеизма* (с эпохи петровских преобразований)». При этом заимствования в отечественной философии всегда носят творческий характер, являются «новомыслием», но не эпигонством.

Что касается соотношения *русской и российской философии*, то ученый напоминает: «историография давно решила этот вопрос, разграничив собственно русскую религиозную философию и философию в России. Философия в России есть то, что пришло на волне европеизации, т.е. обусловило работу русского ума над чужим идейным материалом – от вольфианства до марксизма включительно» [117, с. 199]. Следует заметить, что в обширной библиографии исследований, посвященных конституированию русской (и российской) философии, с неизбежностью воспроизводится круг проблем как о ее равнозначности религиозной философии, так и о ее подчиняющем значении. Другими словами, определенность русской (национальной) философии как универсальной не влечет за собой ее определенности как религиозной философии. Именно это и отражено в монографии А. Ф. Замалеева.

«На сложном фоне развития отечественного любомудрия, сотканного из бесконечного разнообразия идейных течений и мировоззрений, ярким руслом проступает *русская религиозная философия*, отмеченная печатью самобытности и универсализма» [117, с. 5]. При этом православная парадигма интерпретации русской философии как «самобытного мудрования», прописанная в трудах В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского, Н. О. Лосского, представляется А. Ф. Замалееву устаревшей. Он полагает, что русская философия сегодня – не предмет пропаганды и агитации, не экзотический феномен, а обычный предмет нормального изучения, часть мирового историко-философского процесса. Такая же, как, к примеру, античная философия.

Автор исследования предостерегает от двух *редукций*: отождествления русской религиозной философии с православием и с художественной литературой. Православно-христианское воззрение является «широким движением христианской мысли, выходящим за рамки официальной догматики и вероучения» [117, с. 5] и в мировоззренческом плане претворяет принцип соборности (единства во множестве); а в мыслительном аспекте – богословскую экзегезу (риторический дискурс) и антроподицею [117, с. 6]. Точно так же *не следует редуцировать* русскую религиозную философию, что свойственно не только западной историографии, к русской классической литературе, пусть даже в лучших ее образцах мирового значения. Несмотря на открытия художественной литературы в области философской антропологии, связь метафоры и дискурса, литература и философия разнятся предметно и категориально.

Рассуждая о *хронологии* русской религиозной философии, А. Ф. Замалеев показывает, что в историографии русской философии сравнительно решена и проблема *датирования времени возникновения* отечественного любомудрия. Дело в том, что одни авторы признанных в научных кругах исследований по русской философии относят ее начало к XVIII веку русского просвещения (В. В. Зеньковский, А. И. Введенский), другие авторы

(Н. О. Лосский, Г. В. Флоровский) увязывают времена христианизации Руси и зарождение духовного любомудрия, датируя начало русской философии XI веком. Труды А. Ф. Замалеева сыграли заметную роль в содержательной интерпретации этого вывода о тысячелетней истории восточнославянского умозрения.

Он показывает, что «в ходе изучения древнерусской религиозно-философской мысли выявились три основных позиции» [117, с. 7], связанных как с отрицанием существования древнерусской философии, подобной западной схоластике (Г. Г. Шпет), так и с утверждением об оригинальных формах ее бытования в виде «соломоновского философского контекста» культурной традиции (В. С. Горский) или иконописи как «умозрения в красках» (Е. Н. Трубецкой, С. С. Аверинцев). Однако эти философы «исходят из современных представлений о предмете и методе философии. Между тем проблема лежит совершенно в иной плоскости: нужно понять, каким был стиль мышления древнерусского человека, и тогда сам собой разрешится вопрос о самобытности древнерусской мысли. Она с самого начала выступает в форме богословской экзегезы, наследуя традиции византийской патристики» [117, с. 9].

Периодизация русской религиозной философии в книге А. Ф. Замалеева включает в себя пять этапов ее развития: богословскую экзегезу средневековой Руси, академическое богословие и духовное любомудрие XVIII в., философию Оптиной пустыни, философию всеединства и философскую антропологию (оправдание человека). Для сравнения, в «Лекциях по истории русской философии» (СПб., 2001) А. Ф. Замалеев рассматривает следующие этапы ее развития: религиозно-философские представления русского средневековья, философию русского Просвещения, идейно-философские течения XIX–XX вв., русскую философию в пореволюционный период.

В отечественной философии есть три «сквозные линии»: русская философия как духовное любомудрие, религиозно-мистическое направление, которое возникло вместе с христианизацией Руси, пережило духовный ренессанс рубежа XIX–XX вв., было прервано в 1922 г. и возродилось в постсоветский период развития; российская философия как отечественное любомудрие, реалистическое и научное по своему характеру, которое возникло в XVIII в. европеизации России, унаследовало идеологию марксизма и ленинизма; белорусская и украинская философии, переплетенные как с русской, так и с российской философией.

В одном из интервью, опубликованных в издаваемом А. Ф. Замалеевым журнале русской философии и культуры «Вече», он утверждает, что «октябрьский переворот» не пресек, как считается, развитие отечественного любомудрия. «Действительность оказалась менее трагичной»: русская философия сохранила свои связи с передовой наукой, с русской классической литературой. Апокрифическая философия, а в нее входят «кос-

мическая философия» и антропология, философия языка и культурология, историософия и социология», по уровню своего развития превосходит созданное пореволюционной эмиграцией.

Предметом русской религиозной философии, как учит А. Ф. Замалеев, выступает «смыслоискание», а значит, духовная реальность, *онтологизм* в понимании мира и человека. Таким же характерным образом рассуждали другие видные исследователи русской религиозной философии, определяя ее предмет как «включенность познания в отношение к миру и действие в нем» (В. В. Зеньковский), поиск и обретение смысла жизни (В. С. Соловьев), «жизненный опыт» (С. Л. Франк), «онтологизм, религиозность, персонализм» (В. Ф. Эрн), «нравственное мирозерцание» (Н. Я. Грот).

Метод русской религиозной философии обозначен А. Ф. Замалеевым как «богословская *экзегеза* с уклоном в сторону риторического дискурса. Это значит не столько доказательство, сколько проповедь, словесное убеждение» [117, с. 5], в котором важно интуитивное постижение предмета, символизация, аллегория. Православно-риторическая *экзегеза* ищет истину-знание, а не стремится к познанию, как это принято в западной философии и гносеологии. «Метод риторической *экзегезы* исключает какое бы то ни было рациональное обоснование веры» [117, с. 10]. Именно поэтому затруднена возможность синтеза западноевропейских и русских философских идей: рациональность как способность человека и логос, метафизичный и божественный, не совпадают. И в определенной мере объясняют панморализм, *экзегезу* и *антропологизм* отечественного духовного любомудрия.

«Русская религиозная философия возвысила человека как существо творческое» [117, с. 6], показала его «космоустроительную роль в мировом процессе бытия» [117, с. 199], – утверждает А. Ф. Замалеев, опираясь на анализ учений Н. А. Бердяева, В. И. Несмелова, Н. Ф. Федорова, А. А. Ухтомского. Антроподицея как оправдание человека «стала классическим выражением русской религиозной философии, достигшей общемирового значения и признания» [117, с. 6]. В итоге «*экзегетическая* сущность русской религиозной философии, с одной стороны, укореняет ее в христианской традиции, а с другой – выявляет направленность русской мысли в сторону завершения, доведения до конечного результата всех возвышенных устремлений всечеловеческого духа» [117, с. 200].

Византизм привнес в русское умозрение евангельскую философию, апофатический мистицизм нестяжательства и иосифлянства, «новое религиозное сознание» и «философию всеединства», катафатическую, как правило, антропологию. Европеизм в русской религиозной философии связан с широким христианским контекстом вплоть до секулярных тенденций протестантского толка и с реалистическим уклоном в идеологизм.

Ключом к пониманию истории русской религиозной философии ученый называет именно *секуляризм* и академическую университетскую форму бытования как теоретическое сопротивление официальным властям: церкви

и государству. Автор монографии показывает, что русский религиозно-философский дискурс отражает процесс духовной секуляризации от теоцентризма к антропоцентризму. Секуляризация «внутренняя и внешняя», а также связанные с ней «скачки и перерывы» (В. В. Зеньковский) весьма характерны для развития отечественной духовно-интеллектуальной традиции. Поэтому важно, что ее историческая реконструкция в монографии А. Ф. Замалеева отличается последовательностью, обоснованностью, проницательностью – выявлением сквозных линий развития основных идей репрезентативных учений об отечественном мирозерцании.

Рассуждая о перипетиях духовного любомудрия XVIII в., автор книги сообщает, что «самопонудительное добротолубие» Паисия Величковского «вносило освежающую струю в русское православие, восстанавливая традиции древнерусского любомудрия. В этом смысле его влияние сопоставимо с влиянием Нила Сорского, и оба они по праву могут считаться предшественниками философии «русского духовного ренессанса» двадцатого столетия» [117, с. 63]. «Славянофильство, или “русское воззрение”, явилось плодом того же древа, на котором возросло и духовное любомудрие Гоголя. Разработка философских начал этого движения принадлежит прежде всего И. В. Киреевскому» [117, с. 95], который «усмотрел новые истоки развития русской религиозной философии и поднял ее на такую высоту, с которой легко просматривалась вся предстоящая ей блестящая будущность» [117, с. 106].

Посвящая запоминающиеся страницы книги анализу философского смысла творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, ученый приходит к выводу: «Достоевский и Толстой, разумеется, антиподы: один верит в Христа, другой – в учение Христа; для одного Христос – бог, для другого – просто человек. Но было у них и нечто общее, что отодвигало на второй план всякие различия; это их всечеловечность и смыслоискание. Им в высшей степени было свойственно антроподицейное начало» [117, с. 115–116].

Поучительна и оригинальна трактовка истории русской религиозной философии в связи с полифоническим, «разорванным, нецелостным», характером русской культуры. По мысли А. Ф. Замалеева, она «в наибольшей степени соответствует критериям полифонической культуры. Во всяком случае, ее главными чертами являются именно разорванность, противоречивость, неорганичность. Она не столько развивалась, сколько расширялась, разрасталась путем заимствования, наслоения». Все это говорит о невозможности преемственности в культуре «беспамятного русского народа», о социальной потребности в становлении «единого духа», в самоопределении русской философии, поскольку «всем культурам присуща одна общая закономерность – развитие от полифонии к диалогу».

Этот и многие другие ответы А. Ф. Замалеева исследователям и слушателям о предмете и методе, истории и современности русской религиозной философии даются «на вырост», служат поводом для размышлений

о характере отечественного умозрения и специфике теоретических форм национального самосознания. Монография представляет собой не дидактический устав и не прагматический учебник, а методологическое исследование русской религиозной философии. Но главное, книга разъясняет трудные вопросы о сути отечественной философии, которая обновляется в новых исторических условиях и даже рождается заново.

Таким образом, Новый век российской философии ознаменован становлением и развитием марксистско-ленинской философии, появлением новых школ диалектического материализма, семиотики (Ю. М. Лотман), философии диалога (М. М. Бахтин), истории и методологии науки (В. С. Стёпин), стратегии устойчивого развития (П. А. Водопьянов), восточнославянской цивилизации (А. И. Зеленков) и др. Четверть века в Санкт-Петербурге издается журнал русской философии и культуры «Вече», тематически объединивший усилия российских исследователей отечественной мысли, а также специалистов из ближнего и дальнего зарубежья.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полученные в исследовании результаты позволяют сделать следующие выводы.

1. *Предметный статус и периодизация развития* русской философии как феномена мировой интеллектуальной культуры, отмеченного идейным и концептуальным своеобразием, определяется в отечественной истории и культуре взаимодействием трех направлений *русскоязычной* философии как философии русской, российской, белорусской – двух форм *любомудрия*: духовного и отечественного. Русская философия возникла во времена и в результате христианизации Руси и одновременного обретения ею государственности, церковности, письменности, книжности. Далее развивалась как религиозная философия в различных ее модификациях и прошла в течение Светлого века (XI–XVII вв.) а) киевский период генезиса (философия оязыченного христианства и гуманизма) и б) московский период конституирования богословско-философской мысли. Профессионализация российской философии в Золотом веке (XVIII–XIX вв.) ее развития сменилась Серебряным веком (конец XIX – начало XX в.) духовного возрождения и возникновением философии русского зарубежья. Новый век (XX – начало XXI в.) российской философии ознаменован возникновением и развитием как марксизма-ленинизма, так и инновационных школ.

Обширная *отечественная историография* русской философии опирается на труды В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, А. Ф. Замалеева. Значительный интерес к русской философии на Западе является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в мировой интеллектуальной культуре.

Существенными характеристиками русскоязычной философии выступают: онтологизм как «смыслоискание», реалистичность в исследовании духовного опыта человека и общества; религиозность, соборность и метафизичность; антропологизм моральной философии; историософия, мессианство и эсхатологизм; патриотизм и идеологизм; социальность и поиск справедливости и правды; эстетизм и литературоцентризм; а также академическая форма самовыражения; эпистолярная и трактатная традиции; творческий характер заимствований идей западных мыслителей и оригинальность.

2. *Светлый век русской философии* связан с возникновением, становлением и развитием духовного *любомудрия* и богословско-философской мысли в условиях Древней (киевский период развития) и Московской Руси.

Архетипы духовного опыта отечественной культуры и философии определяются многоплановой социокультурной идентичностью. Этническая идентичность проявляется как *евразийская*, в которой отмечена интерференция восточнославянского и русского народов с их последующим национально-культурным самоопределением. Ментальная идентичность формируется в границах средневекового хронотопа и проявляется в мета-

морфозах *язычества* как симбиоз радикализма и толерантности («всемирной отзывчивости») русской души. Конфессиональная православная идентичность отечественной культуры дана как восточно-западная (*византийская*, болгаро-византийская, афоно-византийская) и неканоническая (оязыченное христианство, свободомыслие, схизмы). Событие крещения Руси в 988 г. привело к формированию духовного опыта христианского жизнеучения в отечественной культуре, которое опирается на этический канон Библии и этос русской моральной философии.

Генезис древнерусской философии в киевском периоде ее развития имеет социокультурную детерминацию, а первоначальный духовный опыт, рецептивный и автохтонный, формируется как канонический и неканонический. Моральная философия духовного любомудрия Киевской Руси носила по преимуществу неканонический характер и была представлена в творчестве Ярослава Мудрого (развернул «книжное дело»), Луки Жидяты («Поучение»), Илариона Киевского («Слово о законе и благодати»), Иоанна Грешного («Изборник 1076 г.»), Владимира Мономаха («Поучение»), Климента Смолятича («Послание» и «Поучение»), Кирика Новгородца («Вопрошание»), Кирилла Туровского («Сказание», «Притча», «Повесть», «Слово»). В корпусе переводной софийской книжности большой популярностью пользовались флорилегии – сборники афоризмов и сентенций этического содержания («Диоптра», «Пчела», «Толковая Палая»).

Гуманистическая философия любомудрия в древнерусской книжности раскрывается как христианская. Программными летописными памятниками киевского периода развития русской философии выступают «Повесть временных лет» (Начальная летопись) и «Слово о полку Игореве»; московского периода – «Книга степенная царского родословия». Канон отечественного духовного опыта содержится в «Киево-Печерском патерике». Книжность олицетворяет собой отечественную философию в условиях «спящего логоса» и накопления рациональных сил для умозрительного постижения духовной реальности. Древнерусская литература, которой без малого тысяча лет, относится к типу средневековых литератур и характеризуется религиозностью, панэтизмом, историзмом, патриотизмом, символизмом, а также рукописной и безымянной формой подачи материала, коллективным сочинительством.

Конституирование русской философии в московском периоде развития отечественной культуры происходит в контексте богословских споров. Русская христианская философия раскрывается как вид богопознания, проявляется ее внутриканоический антиномизм, а также взаимодействие рецептивного и автохтонного содержания. Характерными при этом являются противоречия богословской философии, обусловленные афоно-византийским и западноевропейским влияниями, а также акматической фазой развития русского этноса. В споре стяжателей (И. Волоцкий) и нестяжателей (Н. Сорский) сталкиваются философия социального служения и философия исихазма. Победу одерживают иосифляне, а идеология московской центра-

лизации воплощается в философии «Москвы как третьего Рима». Эта идея вдохновила в ситуации раскола в РПЦ (XVII в.) старообрядцев (Аввакум), носителей эсхатологической философии, в их безуспешной борьбе с никонианами (Никон), сторонниками церемониальной реформы и богословской философии. Одновременно с данными процессами развивается философия схизмы и философия свободомыслия, представленная в текстах приверженцев ересей стригольников, жидовствующих, русских протестантов; в сопротивлении народных войн, опричнине и смуте. Гуманистическая философия обеспечивает критический подрыв одного из устоев ортодоксальной духовности, переинтерпретацию традиционного вероучения и предъявление ригористических требований к пастве. Так формируются идеалы долготерпения и нестяжания, патриотизма и служения, соборности и святости, милосердия и сострадания, справедливости и свободы.

Богословско-философская мысль отечественной агиографии представляет собой философию символизма, предметом которой выступает феномен святой Руси, методом – мистический реализм. Парадоксальность житийной литературы задана средневековым хронотопом. Ключевые темы житий показывают глубинные интуиции отечественного духовного опыта: идеи святости, аскетизма, «печалования», иконопочитания, юродства, «духовной трезвости», стяжания и нестяжания. Концептуально оформившаяся в «Великих Четьях-Минях» и «Книге степенной царского родословия» митрополита Макария в середине XVI в., житийная литература легла затем в основу теорий о «всечеловеческом» призвании России и исторической миссии русского народа-богоносца. Агиография разнообразна по жанрам (миней, прологи, патерики) и стилям (риторически-панегирический, витийство, плетение словес). Эволюция от канонической формы первого отечественного жития («Сказания о Борисе и Глебе») к одному из последних – «Житию протопопа Аввакума» – отражает радикализм христианской философии московского периода ее развития.

Метаморфозы духовной философии в западнорусской культуре в течение двухсотлетнего автономного развития богословской философии связаны с заимствованиями до Унии 1596 г. философии просвещения и идей европейской реформации. Будучи источником новоевропейской просвещенности, философия свободомыслия и гуманизма в изложении Ф. Скорины, С. Будного, а также П. Скарги эволюционирует после Унии в учениях лидеров братств (братья Зизании, П. Могила) и С. Полоцкого. Наряду с этим патристическую философию возрождают и совершенствуют в отечественной культуре А. Курбский, А. Троицкий, а впоследствии И. Вишенский и монашество. Тем самым просветительски-рационалистическая и реформационная тенденции развития русской философии в секулярном направлении уравновешиваются святоотеческой философией. Несомненна и культуротворческая миссия западнорусской (белорусской) духовности и философии, связанная с открытием для отечественной истории ее цивилизационной перспективы.

3. *Золотой век российской философии XVIII–XIX вв.* включает в себя философию русского Просвещения, социальную и политическую философию, западничество и славянофильство.

Философия русского Просвещения развивалась в условиях европеизации и секуляризации общественного бытия. В ее развитии существенную роль сыграла западнорусская духовность, в которой сформировались взгляды первого русского философа Г. С. Сковороды. Создание Петербургского (1724) и Московского (1756) университетов, славяно-греко-латинской академии в Москве (1775) ускорили начало синодального периода правления в Русской православной церкви (1721). Этому способствовали концепции Ф. Прокоповича и В. Н. Татищева. Основные направления философской профессионализации отразились в русской метафизике (Г. Н. Теплов, Д. С. Аничков, Я. П. Козельский), антропологии (А. Н. Радищев, А. И. Галлич), социальной философии (М. М. Щербатов). «Русское Просвещение создало самобытную национальную философию, которая по сути своих идей, по своей духовности стояла на уровне общемировой философии» [115, с. 158].

Российская социальная и политическая философия XIX в. содержит философию русского радикализма, представленную в декабризме, *разночинстве* В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева; народничестве П. Н. Ткачева, П. Л. Лаврова, М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина. Эти идейно-философские течения привели к возникновению русского марксизма в лице Г. В. Плеханова, А. А. Богданова, В. И. Ленина. В качестве государственного противовеса радикализму и материализму в российской мысли складывается консервативное направление отечественного любомудрия (Н. М. Карамзин, А. С. Уваров, М. Н. Катков), устремленное на защиту монархии и ограждение России от революции, которая произошла в 1917 г.

Западничество и славянофильство в отечественном любомудрии показали самобытность русского воззрения. Западники П. Я. Чаадаев, Д. К. Кавелин, Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский, П. И. Новгородцев составили оппозицию славянофилам И. В. Киреевскому, А. С. Хомякову, К. С. Аксакову, а также Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву. Из недр славянофильства возникли евразийство (Н. С. Трубецкой), религиозное реформаторство и светское богословие Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Российская философия прочно заняла свое место в мировой интеллектуальной культуре.

4. *Серебряный век русской философии* ознаменовался не только духовным возрождением, но и последующим развитием философии русского зарубежья. *Цельное знание* раскрывается в программной метафизике всеединства и «нравственной философии» В. С. Соловьева. Философия Е. Н. Трубецкого исходит из метафизики всеединства в форме

христианской апологетики и включает в себя выводы о неосуществимой идеальной полноте бытия. Конкретная метафизика П. А. Флоренского содержит философию морали единосущия, предполагает софийную теодицею и символическую антроподицею.

Апологетика духовного опыта в философии русского зарубежья. Учение С. Л. Франка исходит из метафизического реализма и содержит философию морали непостижимого. Раскрываясь в парадоксальном предметном бытии, непосредственном духовном самобытии и смысловой первореальности, непостижимое требует веры как полноты жизненных сил духа. Православный универсализм С. Н. Булгакова и его философия морали основаны на мистике духовного спасения. Философия триединства Л. П. Карсавина включает в себя рассуждения о морали греховного эмпирического бытия, душевной свободы и духовной любви. Православная апологетика И. А. Ильина и его философия морали духовной очевидности дают аргументы в пользу пути к очевидности и противлению злу силой. Модернизированное христианство Б. П. Вышеславцева призывает к духовному преображению посредством благодатной сублимации, добровольного богоподобия и творческого служения.

Моральная философия русского персонализма представлена в экзистенциальном персонализме Н. А. Бердяева и его рассуждениях о свободе и творчестве личности. Этики закона, искупления, творчества и эсхатологического персонализма раскрывают, соответственно, диалектику добра и зла; любви, страдания, смирения и спасения; духовности, свободы и совести; смысла жизни и смерти. Иррационалистический персонализм Л. И. Шестова содержит философию морали абсурда и веры. Откровение и дерзновение дают надежду на спасение единой верою. Моральная философия Н. О. Лосского основывается на интуитивистском персонализме. Содержит теорию онтологических ценностей и императив ответственного пути личности как субстанциального деятеля от психоматериальных ценностей к абсолютным.

5. *Новый век российской философии* ознаменован становлением и развитием марксистско-ленинской философии, появлением новых школ диалектического материализма, семиотики (Ю. М. Лотман), философии диалога (М. М. Бахтин), истории и методологии науки (В. С. Стёпин), стратегии устойчивого развития (П. А. Водопьянов), восточнославянской цивилизации (А. И. Зеленков) и др. Четверть века в Санкт-Петербурге издается журнал русской философии и культуры «Вече», тематически объединивший усилия российских исследователей отечественной мысли, а также специалистов из ближнего и дальнего зарубежья. «Русская философия всякий раз обновляется и возрождается в новой исторической перспективе, в соответствии с идеалами той или иной эпохи» [115, с. 8].

ЛИТЕРАТУРА

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Аввакум Петров*. Послания и челобитные / Аввакум Петров; вступ. ст. А. Ф. Замалеева. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. – 168 с.
2. *Аверинцев, С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : Coda, 1997. – 343 с.
3. *Аксаков, К. С.* О русском воззрении; Еще раз о русском воззрении / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков // Литературная критика / К. С. Аксаков. – М. : Современник, 1981. – 383 с.
4. *Акулинин, В. Н.* Философия всеединства : от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому / В. Н. Акулинин. – Новосибирск : Наука, 1990. – 154 с.
5. *Алексеев, П. В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / П. В. Алексеев. – М., 2002.
6. *Андреев, А. П.* Русская традиция / А. П. Андреев, А. И. Селиванов. – М. : Алгоритм, 2004. – 320 с.
7. *Анненкова, Е. Н.* Аксаковы / Е. Н. Анненкова. – СПб., 1998.
8. Анталогія даўняй беларускай літаратуры : XI – першая палова XVIII стагоддзя / навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск, 2003.
9. Антология русской философии : в 3 т. / вступ. ст. А. Ф. Замалеева, Ю. Н. Солонина. – СПб., 2000.
10. *Бабосов, Е. М.* Философские проблемы бытия, познания, веры и культуры / Е. М. Бабосов. – Минск : РИВШ, 2010. – 358 с.
11. *Бакунин, М. А.* Философия. Социология. Политика / М. А. Бакунин; вступ. ст. В. Ф. Пустарнакова. – М. : Правда, 1989. – 624 с.
12. *Бахтин, М. М.* Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин; примеч. С. С. Авернцев, С. Г. Бочарова. – М. : Искусство, 1986. – 444 с.
13. *Бахтин, М. М.* Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин. – М. : Алконост, 1994. – 173 с.
14. *Бахтин, М. М.* Работы 1920-х годов / М. М. Бахтин. – Киев : Next, 1994. – 384 с.
15. *Бахтин, М. М.* Собр. соч. : в 7 т. / М. М. Бахтин. – М. : Рус. словари ; Языки слав. культуры, 1996–2002.
16. *Бахтин, М. М.* Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук / М. М. Бахтин. – СПб. : Азбука, 2000. – 336 с.
17. Богословие и философия : аспекты диалога : сб. докл. IX Рождественских образовательных чтений. – М. : Ин-т философии РАН, 2001. – 240 с.
18. *Белинский, В. Г.* Полн. собр. соч. / В. Г. Белинский. – М., 1956.
19. *Белов, С. В.* Федор Михайлович Достоевский / С. В. Белов. – М. : Просвещение, 1990. – 206 с.
20. *Беляева, Е. В.* Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности / Е. В. Беляева – Минск : Экономпресс, 2007. – 463с.
21. *Бергсон, А.* Два источника морали и религии пер. с фр. / А. Бергсон. – М.: Канон, 1994.– 384 с.
22. *Бердяев, Н. А.* Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев; вступ. ст. Л. В. Полякова. – М. : Правда, 1989. – С. 12–250.
23. *Бердяев, Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев; вступ. ст. Л. В. Полякова. – М. : Правда, 1989. – С. 254–580.

24. *Бердяев, Н. А.* Судьба России / Н. А. Бердяев; вступ. ст. Л. В. Полякова. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.
25. *Бердяев, Н. А.* Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М., 1990.
26. *Бердяев, Н. А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев; вступ. ст. А. А. Ермичева. – Л.: Лениздат, 1991. – 399 с.
27. *Бердяев, Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев // Мыслители русского зарубежья : Бердяев, Федотов / Н. А. Бердяев. – СПб., 1992.
28. *Бердяев, Н. А.* О назначении человека / Н. А. Бердяев; вступ. ст. П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
29. *Бердяев, Н. А.* Pro et contra. Антология / Н. А. Бердяев; изд. подгот. А. А. Ермичев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1994. – 572 с.
30. *Бернштейн, С. Б.* Константин-философ и Мефодий: начальные главы из истории славянской письменности / С. Б. Бернштейн. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 166 с.
31. *Бессонов, М. Н.* Православие в наши дни / М. Н. Бессонов. – М. : Политиздат, 1990. – 301 с.
32. Библейская энциклопедия. – М. : Локид-Пресс, 2002. – 768 с.
33. *Библер, В. С.* М. М. Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. – М. : Прогресс, 1991. – 176 с.
34. *Болотов, В. В.* Лекции по истории Древней церкви : в 4 т. / В. В. Болотов. – Репринт. изд. – М. : Спасо-Преображенский монастырь, 1994. – 234 с.
35. *Бондарев, Г.* Ожидающая культура : Эзотерические очерки русской истории и культуры / Г. Бондарев. – М., 1996. – 527 с.
36. *Бочаров, С. Г.* Событие бытия. Сюжеты русской литературы / С. Г. Бочаров. – М., 1999.
37. *Бубнова, В. А.* Нил Сорский: Историческое повествование / В. А. Бубнова. – СПб. : Редактор, 1992. – 156 с.
38. *Буганов, В. И.* Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви / В. И. Буганов, А. П. Богданов. – М. : Политиздат, 1991. – 526 с.
39. *Буланин, Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты / Д. М. Буланин; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1984. – 277 с.
40. *Булгаков, С.,* протоиерей. Православие: Очерки учения православной церкви / С. Булгаков. – Paris : YMCA-PRESS, 1989. – 405 с.
41. *Булгаков, С. Н.* Свет не вечерний : Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
42. *Бухарин, Н. И.* Избранные произведения / Н. И. Бухарин. – М., 1988.
43. *Быков, А. А.* Патриарх Никон / А. А. Быков. – М. : ТриЛ, 1994. – 106 с.
44. В поисках пути : Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992.
45. *Ванчугов, В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской» / В. В. Ванчугов. – М., 1994.
46. *Ванчугов, В. В.* Первый историк русской философии : Архимандрит Гавриил и его время / В. В. Ванчугов. – М. : Мир философии, 2015. – 752 с.
47. *Ваньчик, Д.* Польская историография русской философии. Библиография / Д. Ваньчик, М. Мильчарек // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: сб. науч. ст. / Д. Ваньчик, М. Мильчарек; под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина. – М. : Изд-во МГУ, 2013. – С. 647–656.
48. *Василий Великий.* Нравственные правила / Василий Великий. – СПб. : Сатисъ, 1993. – 48 с.
49. Введение христианства на Руси / отв. ред. А. Д. Сухов. – М. : Мысль, 1987. – 302 с.

50. *Введенский, А. И.* Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет; вступ. ст. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592 с.
51. *Верещагин, Е. М.* Христианская книжность Древней Руси / Е. М. Верещагин. – М., 1996.
52. *Вернадский, В. И.* Философские мысли натуралиста / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1988. – 519 с.
53. Вехи: сб. ст. о русской интеллигенции; Из глубины: сб. ст. о русской революции / сост. А. А. Яковлев. – М. : Правда, 1991. – 608 с.
54. Вече: Альманах русской философии и культуры. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1994–1999. – Вып. 1–12.
55. *Владимир Мономах.* Поучение Владимира Мономаха / Владимир Мономах // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. – СПб., 1977. – Т. 1.
56. *Водопьянов, П. А.* Стратегия бытия человечества : от апокалиптики к ноосферному веку / П. А. Водопьянов, В. С. Крисаченко. – Минск : Беларус. навука, 2018. – 306 с.
57. *Волошина, Т. А.* Языческая мифология славян / Т. А. Волошина, С. Н. Астапов. – Ростов н/Д., 1996. – 448 с.
58. Всемирное писание : Сравнительная антология священных текстов : пер. с англ. / под общ. ред. П. С. Гуревича. – М. : Терра-Книжный клуб ; Республика, 2001. – 590 с.
59. *Вышеславцев, Б. П.* Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев; вступ. ст. В. В. Сапова. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
60. *Галактионов, А. А.* Русская философия IX–XIX вв. / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1989. – 744 с.
61. *Голенищев-Кутузов, И. Н.* Славянские литературы. Статьи и исследования / И. Н. Голенищев-Кутузов; вступ. ст. Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1973. – 480 с.
62. *Горский, В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горский. – Киев : Наук. думка, 1988. – 215 с.
63. *Григорий Богослов.* Собрание творений : в 2 т. / Григорий Богослов. – Репринт. изд. – Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
64. *Григорий Нисский.* Об устройении человека / Григорий Нисский. – СПб. : Аксиома, 1995. – 174 с.
65. *Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих : пер. с греч. / Григорий Палама. – М. : Канон, 1995. – 384 с.
66. *Громов, М. Н.* Максим Грек / М. Н. Громов. – М. : Мысль, 1983. – 199 с.
67. *Громов, М. Н.* Русская философская мысль X–XVII вв. / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М., 1990. – 285 с.
68. *Громов, М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии / М. Н. Громов. – М., 1997.
69. *Громыко, М. М.* О воззрениях русского народа / М. М. Громыко, А. В. Буганов. – М., 2000.
70. *Губерский, Л. В.* Философская мысль восточных славян / Л. В. Губерский. – М. : ВИРА-Р, 1999. – 328 с.
71. *Гудзий, Н. К.* Хрестоматия по древней русской литературе / Н. К. Гудзий. – М. : Просвещение, 1973. – 528 с.
72. *Гудзий, Н. К.* Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII веков / Н. К. Гудзий. – Киев : Наук. думка, 1989. – 373 с.
73. *Гумилев, Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев; предисл. Д. С. Лихачева. – М. : Мысль, 1989. – 764 с.
74. *Гумилев, Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев ; предисл. Р. Ф. Итса. – Л. : Гидрометеоиздат, 1990. – 528 с.

75. *Гумилев, Л. Н.* От Руси к России : очерки этнической истории / Л. Н. Гумилев. – М. : Экопрос, 1992. – 336 с.
76. *Гумилев, Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации / Л. Н. Гумилев. – М. : Прогресс; Пангея; Экопрос, 1993. – 576 с.
77. *Гумилев, Л.* Чтобы свеча не погасла: Диалог / Л. Гумилев, А. Панченко. – Л. : Сов. писатель, 1990. – 128 с.
78. *Гуревич, А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
79. *Гусейнов, А. А.* Философия, мораль, политика / А. А. Гусейнов. – М. : Академкнига, 2002.
80. *Даниил.* Поучение Даниила, митрополита всея Руси / Даниил // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М. : Худож. лит., 1984. – 768 с.
81. *Даниил Заточник.* Слово Даниила Заточника // Даниил Заточник // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. – СПб. : Наука, 1977. – Т. 4. – 685 с.
82. *Данилевский, Н. Я.* Россия и Европа : Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Н. Я. Данилевский. – СПб. : Глаголь, 1995. – 513 с.
83. *Демин, А. С.* Художественные миры древнерусской литературы / А. С. Демин. – М., 1993.
84. *Демкова, Н. С.* Средневековая русская литература (поэтика, интерпретация, источники) / Н. С. Демкова. – СПб., 1997. – 219 с.
85. *Добролюбов, Н. А.* Собр. соч. : в 9 т. / Н. А. Добролюбов. – М.; Л., 1962.
86. *Добротолубие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вишенского :* в 5 т. – М. : Паломник, 2000.
87. *Долгов, К. М.* Восхождение на Афон: Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева / К. М. Долгов. – М. : Отчий дом, 2008. – 719 с.
88. *Достоевский, Ф. М.* Полн. собр. соч. : в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л., 1972–1990.
89. *Древнерусская книжность : По материалам Пушкинского дома : сб. науч. тр. / отв. ред. А. М. Панченко.* – Л. : Наука, 1985. – 348 с.
90. *Древнерусская литература в исследованиях : хрестоматия / сост. В. В. Кусков.* – М. : Высш. шк., 1986. – 335 с.
91. *Древнерусская литература : Восприятие Запада в XI–XIV вв.* – М. : Наследие, 1996. – 254 с.
92. *Древнерусские литературные памятники : сб. ст. / отв. ред. Д. С. Лихачев.* – Л. : Наука, 1979. – 463 с.
93. *Древнерусские патерики / сост. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников.* – М. : Наука, 1999. – 496 с.
94. *Древнерусские предания XI–XVI вв.* – М. : Сов. Россия, 1982. – 366 с.
95. *Дугин, А. Г.* Русская вещь: Очерки национальной философии : в 2 т. / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-центр, 2001. – Т. 1. – 619 с.; Т.2. – 531 с.
96. *Дугин, А. Г.* Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века / А. Г. Дугин. – СПб. : Амфора, 2009. – 343 с.
97. *Дуденков, В. Н.* Русский космизм: Философия надежды и спасения / В. Н. Дуденков. – СПб. : Синтез, 1992. – 231 с.
98. *Евдокимов, П.* Православие: пер. с фр. / П. Евдокимов. – М. : ББИ, 2002. – 500 с.
99. *Евлампиев, И. И.* История русской философии : учеб. пособие / И. И. Евлампиев. – М. : Высш. шк., 2002. – 584 с.
100. *Евразия : Исторические взгляды русских эмигрантов : сб.* – М. : ИВИ, 1992. – 180 с.

101. *Епифанович, С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 219 с.
102. *Ермичев, А. А.* О философии в России: Исследования, полемика, заметки / А. А. Ермичев. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1998. – 117 с.
103. *Ермишин, О. Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX–первая треть XX в.) / О. Т. Ермишин. – М., 2004. – 160 с.
104. *Живов, В. М.* Святость : краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М. : Гносис, 1994. – 110 с.
105. Житие и подвиги преподобного Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / сост. Никон (Рождественский). – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003. – 335 с.
106. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / вступ. ст. Н. К. Гудзия. – М. : Сварог и К, 1997. – 494с.
107. *Жуковская, Л. П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников / Л. П. Жуковская. – М. : Наука, 1976. – 368 с.
108. *Зайцев, Б. К.* Преподобный Сергей Радонежский / Б. К. Зайцев // Улица святого Николая : повести и рассказы / Б. К. Зайцев ; вступ. ст. О. Михайлова. – М. : Худож. лит., 1989. – С. 187–243.
109. *Зайцев, Д. М.* Общественно-политическая и религиозно-философская мысль Беларуси, Украины и России IX–XVII в. / Д. М. Зайцев. – Минск. : МГВРК, 2003.
110. *Замалеев, А. Ф.* Лекции по истории русской философии / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С-Петербур. ун-та, 1995. – 338 с.
111. *Замалеев, А. Ф.* Курс истории русской философии / А. Ф. Замалеев. – М. : Магистр, 1996. – 349 с.
112. *Замалеев, А. Ф.* Лепты: Исследования по русской философии / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – 314с.
113. *Замалеев, А. Ф.* Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – 270 с.
114. *Замалеев, А. Ф.* О русской философии: статьи, оппонент. отзывы / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – 131 с.
115. *Замалеев, А. Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.) / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Летний сад, 2001. – 398 с.
116. *Замалеев, А. Ф.* История русской культуры / А. Ф. Замалеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 262 с.
117. *Замалеев, А. Ф.* Русская религиозная философия : XI–XX вв. / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Издат. дом С.-Петербур. ун-та, 2007. – 208 с.
118. *Зеленков, А. И.* Экосознание восточных славян как социокультурный феномен и предмет исторической реконструкции / А. И. Зеленков // Антология экологической мысли : в 4 т. / науч. ред. А. И. Зеленков. – Минск : Харвест, 2003. – Т. 1: Восточные славяне. – С. 3–10.
119. *Зеньковский, В. В.* Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Канон+, 1997. – 560 с.
120. *Зеньковский, В. В.* Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. – М., 1997.
121. *Зеньковский, В. В.* История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – Т. 1. – 544 с. – Т. 2. – 540 с.
122. *Зеньковский, В. В.* Собр. соч. : в 4 т. / В. В. Зеньковский; вступ. ст. О. Т. Ермишина. – М. : Рус. путь, 2008.
123. Златоструй. Древняя Русь. X–XIII вв. / сост. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – М. : Мол. гвардия, 1990. – 302 с.

124. *Зызыкин, М. В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи : в 3 ч. / М. В. Зызыкин. – М., 1995.
125. Идеино-философское наследие Илариона Киевского : в 2 ч. – М. : Б.И., 1986.
126. *Иерофей (Влахос)*, митрополит. Православная духовность: пер. с новогреч. / Иерофей (Влахос). – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 134 с.
127. *Изборник : Повести Древней Руси* / вступ. ст. Д. С.Лихачева. – М. : Худож. лит., 1987. – 447 с.
128. Из русской мысли о России / авт-сост. И. Т. Янин. – Калининград : Янтарный сказ, 2002. – 472 с.
129. *Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Иларион // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. – СПб., 1997. – Т. 1.
130. *Ильенков, Э. В.* Философия и культура / Э. В. Ильенков; вступ. ст. А. Г. Новохатько. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
131. *Ильин, В.* Преподобный Серафим Саровский / В. Ильин. – М., 1996. – 206 с.
132. *Ильин, И. А.* Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. / И. А. Ильин. – М. : ТОО «Рарогъ», 1993. – 448 с.
133. *Ильин, И. А.* Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с.
134. Иное. Хрестоматия нового российского самосознания : в 3 т. – М., 1995.
135. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры: пер. с греч. / Иоанн Дамаскин. – М., 1992.
136. *Иоанн Дамаскин.* Три слова в защиту иконопочитания: пер. с греч. / Иоанн Дамаскин. – СПб. : Азбука-классика, 2001. – 192 с.
137. *Иоанн Златоуст.* Полн. собр. творений св. Иоанна Златоуста : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – М. : Православная книга, 1991.
138. *Иоанн Лествичник.* Лествица в сокращении для начинающих путь к духовной жизни / Иоанн Лествичник. – М. : Братство Спаса, 1993. – 219 с.
139. *Иоанн Мейендорф.* Православие и современный мир / Иоанн Мейендорф. – М., 1995.
140. *Иоанн*, митр. Самодержавие духа : Очерки русского самосознания / Иоанн, митр. – СПб., 1994.
141. *Иосиф Волоцкий.* Послания Иосифа Волоцкого / Иосиф Волоцкий; подгот. текста А. А.Зимины и Я. С. Лурье. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1959. – 390 с.
142. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель / Иосиф Волоцкий. – М., 1993. – 382 с.
143. История Беларуси в документах и материалах / сост. И. Н. Кузнецов, В. Г. Мазец. – Минск : Амалфея, 2000. – 672 с.
144. История белорусской государственности : в 5 т. – Минск : Беларус. навука, 2018. – Т. 1: Белорусская государственность : от истоков до конца XVIII в. / отв. ред. тома : О. Н. Левко, В. Ф. Голубев.
145. История белорусской государственности : в 5 т. – Минск : Беларус. навука, 2019. – Т. 2: Белорусская государственность в период Российской империи (конец XVIII – начало XX в. / отв. ред. тома : Н. В. Смехович, А. В. Унучек.
146. История русской литературы XI–XVII веков / под ред. Д. С. Лихачева. – М. : Просвещение, 1985. – 431 с.
147. История русской философии / под общ. ред. М. А. Маслина. – М. : ИНФРА-М, 2014. – 640 с.
148. История Украины. VI–XXI в. / под общ. ред. П. П. Толочко. – Киев; М. : Киевская Русь ; Кучково поле, 2018.
149. История философии в СССР : в 5 т. / отв. ред. В. Е. Евграфов. – М. : Наука, 1968–1988.
150. История философии : Запад – Россия – Восток : в 4 кн. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М., 1996–1998.

151. История философской мысли Беларуси : учеб. пособие / под ред. Г. И. Малыхиной, В. И. Миськевича. – Минск : Выш. шк., 2014. – 255 с.
152. Исход к Востоку : Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. – М., 1997.
153. *Кавелин, К. Д.* Наш умственный строй / К. Д. Кавелин // Статьи по философии русской истории и культуры / К. Д. Кавелин; вступ. ст. В. К. Кантора. – М. : Правда, 1989. – 654 с.
154. *Кант, И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – С.78–278.
155. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. О. Лосского. – СПб. : Тайм-аут, 1993 – 478 с.
156. *Кант, И.* Критика практического разума / И. Кант // Основы метафизики нравственности / И. Кант. – М. : Мысль, 1999. – С. 247–439.
157. *Кант, И.* Лекции по этике / И. Кант. – М. : Республика, 2000. – 431 с.
158. *Карамзин, Н. М.* История государства Российского : в 12 т. / Н. М. Карамзин. – М. : Моск. рабочий, 1993.
159. *Карпов, Ф. И.* Сочинения Федора Карпова / Ф. И. Карпов // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века / Ф. И. Карпов. – М., 1984.
160. *Карсавин, Л. П.* Религиозно-философские сочинения / Л. П. Карсавин. – М. : Ренессанс, 1992. – 325 с.
161. *Карсавин, Л. П.* Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 352 с.
162. *Карсавин, Л. П.* Малые сочинения / Л. П. Карсавин. – СПб.: Алетейя, 1994. – 532 с
163. *Карсавин, Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви / Л. П. Карсавин. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
164. *Карташев, А. В.* Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : Республика, 1994. – 542 с.
165. *Карташев, А. В.* История Русской Церкви: в 2 т. / А. В. Карташев. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. – Т. 1. – 848 с.; Т. 2. – 816 с.
166. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 4. – 685 с.
167. *Киреевский, И. В.* Девятнадцатый век; О необходимости и возможности новых начал для философии / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. – М., 1979.
168. *Киреевский, И. В.* Избранные статьи / И. В. Киреевский. – М., 1984.
169. *Киприан.* Послания митрополита Киприана / Киприан // Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы / Г. М. Прохоров. – Л., 1978.
170. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология св. Григория Паламы / Киприан. –М. : Паломник, 1996. – 450 с.
171. *Климент Смолятич.* Послание пресвитеру Фоме / Климент Смолятич // Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы / Н. В. Понырко. – СПб., 1992. – С. 94–148.
172. *Ключевский, В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский. – Репринт. изд. – М. : Наука, 1988. – 509 с.
173. *Ключевский, В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли / В. О. Ключевский; вступ. ст. В. А. Александрова. – М. : Правда, 1990. – 624 с.
174. *Ключевский, В. О.* Русская история : Полный курс лекций : в 3 кн. / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1993.
175. *Козел, А. А.* Философская мысль Беларуси / А. А. Козел. – Минск : Амалфея, 2004. – 352 с.

176. *Козлова, Н. С.* Русская философская мысль X–XVII вв. / Н. С. Козлова. – М., 1990.
177. *Корнилов, С. В.* Русские философы : справочник / С. В. Корнилов. – СПб., 2001.
178. *Корольков, А. А.* Русская духовная философия / А. А. Корольков. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 576 с.
179. *Короткая, Т. П.* В поисках новой рациональности : Религиозная философия в России конца XIX– начала XX в. / Т. П. Короткая. – Минск : Навука і тэхніка, 1994. – 190 с.
180. *Костомаров, Н. И.* Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – М. : Книга, 1989. – 239 с.
181. *Коялович, М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М. О. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1997. – 687 с.
182. *Кронштадский, И.* Христианская философия : избранные работы / И. Кронштадский. – М. : Эксмо, 2004. – 704 с.
183. *Кропоткин, П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия / П. А. Кропоткин ; вступ. ст. С. А. Мндоянца. – М. : Правда, 1990. – 640 с.
184. *Кропоткин, П. А.* Этика : избр. труды / П. А. Кропоткин ; вступ. ст. Ю. В. Гридчин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
185. *Кувакин, В. А.* Религиозная философия в России : начало XX века / В. А. Кувакин. – М. : Мысль, 1980. – 309 с.
186. *Кузьмин, А. Г.* Начало Руси. Тайны рождения русского народа / А. Г. Кузьмин. – М. : Вече, 2003. – 432 с.
187. *Культура и общество в средние века – раннее Новое время : методика и методология современных отечественных и зарубежных исследований.* – М. : ИНИОН РАН, 1998. – 297 с.
188. *Культурные связи народов Восточной Европы в XVI веке : Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения :* сб. ст. / под ред. Б. А. Рыбакова. – М. : Наука, 1976. – 360 с.
189. *Кураев, А. В.,* диакон. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии) : в 2 т. / А. В. Кураев. – М. : Отчий дом, 1997. – Т. 1: Религия без Бога. – 527 с.; Т. 2: Христианство без оккультизма. – 430 с.
190. *Кураев, А. В.,* диакон. Вызов экуменизма / А. В. Кураев. – М. : Благовест, 1997. – 240 с.
191. *Кураев, А. В.,* диакон. Протестантам о православии / А. В. Кураев. – Клин : Христианская жизнь, 2000. – 296 с.
192. *Курбатов, Г. Л.* Христианство : Античность. Византия. Древняя Русь / Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов. – Л. : Лениздат, 1988. – 334 с.
193. *Курбский, А. М.* От другіє діалектики... / А. М. Курбский // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.: тексти і дослідження. – Київ, 1988.
194. *Кусков, В. В.* История древнерусской литературы : учебник / В. В. Кусков. – М. : Высш. шк., 1998. – 336 с.
195. *Лавров, П. Л.* Роль славян в истории мысли / П. Л. Лавров // Историографические исследования по славяноведению и балканистике. – М., 1984.
196. *Лазаревич, А. А.* Глобальное коммуникационное общество / А. А. Лазаревич. – Минск, 2008.
197. *Лаппо-Данилевский, А. С.* История русской общественной мысли и культуры. XVII–XVIII вв. / А. С. Лаппо-Данилевский. – М., 1990.
198. *Лаут, Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Р. Лаут. – М., 1996.
199. *Левицкий, С. А.* Очерки по истории русской философии / С. А. Левицкий // Соч. : в 2 т. / С. А. Левицкий. – М. : Канон, 1996.

200. *Ленин, В. И.* Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. – М., 1958–1965. – Т. 1–55.
201. *Ленин, В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – М. : Политиздат, 1969. – Т. 18. – 392 с.
202. *Ленин, В. И.* Философские тетради В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – Т. 29.
203. *Леонтьев, К. Н.* Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев. – М. : ДАРЪ, 2005. – 496 с.
204. Литература и культура Древней Руси: словарь-справочник / под ред. В. В. Кускова. – М. : Высш. шк., 1994. – 336 с.
205. *Лихачев, Д. С.* Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М. : Наука, 1979. – 352 с.
206. *Лихачев, Д. С.* Великое наследие : Классические произведения литературы Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М. : Современник, 1980. – 412 с.
207. *Лихачев, Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков / Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1983. – 639 с.
208. *Лихачев, Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени / Д. С. Лихачев. – Л., 1985.
209. *Лихачев, Д. С.* Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев // Избр. работы : в 3 т. – Л. : Худож. лит., 1987.
210. *Лихачев, Д. С.* Великий путь: Становление русской литературы XI–XVII вв. / Д. С. Лихачев. – М. : Современник, 1987. – 299 с.
211. Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев / под ред. В. А. Бажанова. – М. : РОССПЭН, 2012. – 423 с.
212. *Лопатин, Л. М.* Аксиомы философии / Л. М. Лопатин. – М., 1996.
213. *Лосев, А. Ф.* Из ранних произведений / А. Ф. Лосев; вступ. ст. А. А. Тахо-Годи и Л. А. Гоготишвили. – М. : Правда, 1990. – 655 с.
214. *Лосев, А. Ф.* Русская философия / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М., 1991.
215. *Лосев, А. Ф.* Вл. Соловьев / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 231 с.
216. *Лосский, В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : СЭИ, 1991. – 287 с.
217. *Лосский, Н. О.* Характер русского народа : в 2 кн. / Н. О. Лосский. – Репринт. изд. – М. : Ключ, 1990. – 340 с.
218. *Лосский, Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.
219. *Лосский, Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики / Н. О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.
220. *Лосский, Н. О.* Обоснование интуитивизма / Н. О. Лосский // Избранное / Н. О. Лосский; вступ. ст. В. П. Филатова. – М. : Правда, 1991. – С. 13–337.
221. *Лосский, Н. О.* Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. – М. : Республика, 1994. – 432 с.
222. *Лосский, Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Н. О. Лосский; вступ. ст. Е. П. Борзовой и А. Ф. Замалеева. – СПб. : Изд-во СПб ун-та, 1994. – 360 с.
223. *Лотман, Ю. М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. Византия и Древняя Русь / Ю. М. Лотман. – М., 1989.
224. *Лотман, Ю. М.* Беседы о русской культуре / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство, 1997. – 399 с.
225. *Лотман, Ю. М.* Культура и взрыв / Ю. М. Лотман // Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – С. 12–148.

226. *Лурье, Я. С.* Две истории Руси XV века / Я. С. Лурье. – СПб. : Д. Буланин, 1994. – 240 с.
227. *Лурье, С.* Метаморфозы традиционного сознания / С. Лурье. – СПб., 1994. – 288 с.
228. *Майхрович, А. С.* Становление нравственного сознания : Из истории духовной культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск: Беларус. кнігазбор, 1997. – 206 с.
229. *Макарий* (Булгаков М. П.), митр. История Русской Церкви : в 7 кн. / Макарий. – М., 1996. – Кн. 5: Период разделения Русской Церкви на две митрополии – 559 с.
230. *Максим Исповедник.* Творения : в 2 кн. / Максим Исповедник. – М. : Мартис, 1993.
231. *Малинов, А. В.* Философские взгляды Григория Сковороды / А. В. Малинов. – СПб., 1998.
232. *Маслин, М. А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ / М. А. Маслин. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 207 с.
233. *Мейендорф, И.,* прот. Византийское наследие в православной Церкви / И. Мейендорф. – Киев.: Центр правосл. книги, 2007. – 352 с.
234. *Мережковский, Д.* Собр. соч. / Д. Мережковский; вступ. ст. О. А. Коростелева. – М. : Республика, 1997. – 366 с.
235. *Мецгер, Б.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Б. Мецгер. – М. : ББИ, 1996. – 325 с.
236. *Мещерский, Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков / Н. А. Мещерский. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1978. – 112 с.
237. *Милюков, П. Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / П. Н. Милюков. – М. : Прогресс; Труд, 1995.
238. *Мильков, В. В.* Осмысление истории в Древней Руси / В. В. Мильков. – М., 1997.
239. *Моисеев, В. И.* Логика всеединства / В. И. Моисеев. – М. : ПЕРСЭ, 2002. – 415 с.
240. Моральная философия : избр. труды О. Г. Дробницкого / сост. Р. Г. Апресян. – М. : Гардарики, 2002. – 523 с.
241. *Москалькова, Т. Н.* Противодействие злу в русской религиозной философии / Т. Н. Москалькова. – М., 1999.
242. *Мочульский, К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский / К. В. Мочульский. – М., 1995.
243. *Муравьев, В. Н.* Овладение временем: избр. философские и публицистические произведения / В. Н. Муравьев. – М., 1998.
244. Мысліцелі і асветнікі Беларусі : энцыкл. аведнік. – Минск, 1995.
245. *Несмелов, В. И.* Наука о человеке / В. И. Несмелов. – СПб., 2002. – 438 с.
246. *Нижников, С. А.* Метафизика веры в русской философии / С. А. Нижников. – М. : РУДН, 2001. – 355 с.
247. *Никифорова, М. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и его традиция в русской истории XIV – первой половины XVI в. / М. Е. Никифорова. – М., 2004.
248. *Никодим* (Канонов А.) Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. / Никодим. – Козельск : Оптина пустынь, 1994. – 699 с.
249. *Никольский, Н. М.* История русской церкви / Н. М. Никольский; предисл. А. А. Круглова. – Минск : Беларусь, 1990. – 541 с.
250. *Никон* (Рождественский Н.И.). Православие и грядущие судьбы России: сб. / Никон. – М. : Новая кн., 1995. – 493 с.
251. *Никоненко, В. С.* Русская философия накануне петровских преобразований / В. С. Никоненко. – СПб., 1996.
252. *Новгородцев, П. И.* Об общественном идеале / П. И. Новгородцев; вступ. ст. А. В. Соловьева – М. : Пресса, 1991. – 640 с.
253. *Новиков, А. И.* История русской философии X–XX веков / А. И. Новиков. – СПб. : Лань, 1998. – 320 с.

254. *Новикова, Л. И.* Русская философия истории / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М., 1997.
255. *Нил Сорский.* Наставление о душе и страстях / Нил Сорский; предисл. А. Ф. Замалеева. – СПб. : Тропа Троянова, 2007. – 191 с.
256. Нравственный идеал русской философии: материалы III С.-Петербур. симпозиума рус. филос. : в 2 ч. – СПб.: Б. и., 1995.
257. О великом инквизиторе : Достоевский и последующие / сост. Ю. И. Селиверстов. – М. : Мол. гвардия, 1992. – 270 с.
258. *Огородник, И. В.* Философская мысль восточных славян: биобиблиогр. слов. / И. В. Огородник, В. В. Огородник, М. Ю. Русин, В. Ф. Диденко. – Киев : Парламентское изд-во, 1999. – 326 с.
259. О России и русской философской культуре : философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990.
260. Отечественная философия : опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М., 1991.
261. Очерки истории русской этической мысли. – М. : Наука, 1976. – 399 с.
262. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / гл. ред. К. П. Буслов. – Минск : Наука и техника, 1973. – 560 с.
263. *Падокшын, С. А.* Філасофская думка эпохі Адраджэння у Беларусі : Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын. – Мінск, 1990.
264. *Падокшын, С. А.* Беларуская думка у кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын. – Мінск, 2003.
265. *Падокшын, С. А.* Этычная думка і культура Беларусі XVI–XVII ст. / С. А. Падокшын. – Мінск, 2004.
266. Памятники литературы Древней Руси : в 12 т. / общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. – М. : 1978–1994.
267. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века / вступ. ст. Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1984. – 768 с.
268. Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / сост. С. А. Подокшина. – Минск : Навука і тэхніка, 1991. – 319 с.
269. *Панарин, А. С.* Россия: опыт национальной идеологии / А. С. Панарин. – М. : МГУ, 1994. – 230 с.
270. *Панарин, А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М. : Алгоритм-Книга, 2002. – 492 с.
271. *Панченко, А. М.* Русская культура в канун петровских реформ / А. М. Панченко. – Л. : Наука, 1984. – 205 с.
272. *Петрухин, В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков / В. Я. Петрухин. – М. : Гнозис; Смоленск : Русич, 1995. – 317 с.
273. *Писарев, Д. И.* Исторические эскизы / Д. И. Писарев; предисл. А. И. Володина. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
274. *Платон (Игумнов),* архимандрит. Православное нравственное богословие / Платон (Игумнов). – Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
275. *Платонов, С. Ф.* Полный курс лекций по русской истории / С. Ф. Платонов. – Ростов н/Д. : Феникс, 1997. – 576 с.
276. *Плеханов, Г. В.* Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М., 1956–1958.
277. *Победоносцев, К. П.* Московский сборник / К. П. Победоносцев // Соч. / К. П. Победоносцев. – СПб., 1996.
278. Повесть временных лет / подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – СПб. : Наука, 1996. – 668 с.

279. *Подокшин, С. А.* Франциск Скорина / С. А. Подокшин. – М. : Мысль, 1981. – 215 с.
280. *Подскальски, Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски. – СПб. : Византинороссика, 1996. – 572 с.
281. Полное собрание русских летописей. – Репринт. изд. – М. : Языки рус. культуры, 1997. – 733 с.
282. *Полоцкий, С.* Вирши / С. Полоцкий; вступ. ст. В. Г. Былинкиной, Л. У. Звонаревой. – Минск : Мастац. літ., 1990. – 446 с.
283. *Полоцкий, С.* Ветроград многоцветный; Псалтырь рифмотворная / С. Полоцкий // Памятники литературы Древней Руси : XVII век. – М., 1994.
284. *Поньрко, Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – 216 с.
285. *Попов, П.*, прот. Нравственное богословие для мирян : в 2 т. / П. Попов. – М., 2002.
286. *Поселянин, Е.* Преподобный Серафим Саровский и русские подвижники XIX в. / Е. Поселянин. – М. : Аксиос, 2003. – 736 с.
287. *Поспеловский, Д. В.* Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.
288. *Потебня, А. А.* Слово и миф / А. А. Потебня; предисл. А. К. Байбурина. – М. : Правда, 1989. – 624 с.
289. Православие / авт.-сост. Ю. Н. Иванов. – Минск : Книжный дом, 2006. – 384 с.
290. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках : этногр. исслед. и материалы. – М. : Наука, 2002. – 468 с.
291. Православная философия и богословие. – М. : Академ. изд-во МЭГУ, 1994. – 160 с.
292. Преподобные *Нил Сорский* и *Иннокентий Комельский*. Сочинения / Н. Сорский, И. Комельский; изд. подг. Г. М. Прохоров. – СПб. : Изд-во О. Абышко, 2005. – 424 с.
293. Преподобный *Иустин (Попович)*. Философия и религия Достоевского / Иустин. – Минск : Изд-во Белорус. Экзархата, 2006. – 592 с.
294. Протестантство / авт.-сост. А. А. Грицанов, В. Н. Семенова. – Минск : Книжный дом, 2006. – 384 с.
295. *Радищев, А. Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии / А. Н. Радищев // Сочинения / А. Н. Радищев. – М., 1988.
296. *Раев, М.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939 / М. Раев. – М., 1994.
297. Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего Средневековья. – М. : Наука, 1982. – 357 с.
298. *Рижский, М. И.* История переводов Библии в России / М. И. Рижский. – Новосибирск : Наука, 1978. – 208 с.
299. *Робинсон, А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века / А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1974. – 407 с.
300. *Робинсон, А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. / А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1980. – 336 с.
301. *Рождественский, Д. В.*, свящ. Нравственное богословие / Д. В. Рождественский. – М. : Лествица, 2001. – 255 с.
302. Рациональность и вера : тез. Междунар. науч. конф. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. филос. общ-ва, 2009. – 198 с.
303. *Розанов, В. В.* Религия и культура / В. В. Розанов // Соч. : в 2 т. / В. В. Розанов; вступ. ст., сост. Е. В. Барабанова. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. – 637 с.
304. *Розанов, В. В.* Уединенное / В. В. Розанов // Соч. : в 2 т. / В. В. Розанов; сост., прим. Е. В. Барабанова. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – 712 с.
305. *Розанов, В. В.* Уединенное / В. В. Розанов; сост., вступ. ст. А. Н. Николукина. – М. : Политиздат, 1990. – 543 с.

306. *Розанов, В. В.* Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского / В. В. Розанов // Несовместимые контрасты жития / В. В. Розанов; сост., вступ. ст. В. В. Ерофеева. – М. : Искусство, 1990. – С. 37–224.
307. *Розанов, В. В.* Сумерки просвещения / В. В. Розанов; сост. В. Н. Щербаков. – М. : Педагогика, 1990. – 624 с.
308. *Розанов, В. В.* О себе и жизни своей / В. В. Розанов. – М., 1990.
309. *Розанов, В. В.* Религия. Философия. Культура / В. В. Розанов; вступ. ст. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1992. – 399 с.
310. Россия и Европа : Опыт соборного анализа : сборник. – М., 1992. – 651 с.
311. Россия между Востоком и Западом : Традиционные и современные концепции : хрестоматия. – М. : ИНИОН РАН, 1994. – 214 с.
312. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: антология. – М. : Наука, 1993. – 368 с.
313. Русская идея : антология / под ред. М. А. Маслина. – М. : Республика, 1992. – 494 с.
314. Русская культура на межконфессиональных перекрестках : сб. ст. – М., 1995. – 325 с.
315. Русская философия. Конец XIX – начало XX века: антология: учеб. пособие / вступ. ст. А. А. Ермичева. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1993. – 592 с.
316. Русская философия : Имена. Учения. Тексты : сб. / сост. Н. В. Солнцев. – М. : ИНФРА-М ; Весь Мир., 2001. – 496 с.
317. Русская философия : словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. – М. : Республика, 1995. – 655 с.
318. Русская философская мысль : на Руси, в России и за рубежом : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина. – М. : Изд-во МГУ, 2013.
319. Русская философская поэзия : Четыре столетия / сост. А. И. Новиков. – СПб. : Наука, 1992.
320. Русская цивилизация и соборность : сб. ст. / вступ. ст. Е. С. Троицкого. – М., 1994. – 250 с.
321. Русские философы (конец XIX – середина XX века) : антология / сост. С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. – М. : Кн. палата, 1994. – 424 с.
322. Русский космизм и современность: сб. ст. – М. : ИФАН, 1990.
323. Русский космизм: антология философской мысли. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.
324. Русский мир : сб.— М. : Эксмо; СПб. : Терра, 2003. – 864 с.
325. Русское богословие в европейском контексте : С. Н.Булгаков и западная религиозно-философская мысль / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ, 2006. – 376 с.
326. Русский позитивизм / отв. ред. А. Ф. Замалеев, А. И. Новиков. – СПб. : Наука, 1995.
327. Русский Эрос, или Философия любви в России / вступ. ст. В. П. Шестакова. – М. : Прогресс, 1991. – 448 с.
328. Русское зарубежье : Из истории социальной и правовой мысли. – Л. : Лениздат, 1991. – 440 с.
329. Русское православие : вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. – М. : Политиздат, 1989. – 719 с.
330. *Рыбаков, Б. А.* Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1988. – 783 с.
331. *Рыбаков, Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1993. – 591 с.
332. *Рыбаков, Б. А.* Стригольники : Русские гуманисты XIV ст. / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1993. – 336 с.
333. Рэлігія і царква на Беларусі : энцыкл. даведнік / гал. рэд. Г. П. Пашкоў. – Мінск : БелЭн, 2001. – 368 с.

334. *Савицкий, П. Н.* Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М., 1997.
335. *Сагатовский, В. Н.* Русская идея : продолжим ли прерванный путь? / В. Н. Сагатовский. – СПб. : Петрополис, 1994. – 217 с.
336. *Самарин, Ю. Ф.* Избранные произведения / Ю. Ф. Самарин. – М., 1996.
337. *Свешников, В.*, прот. Очерки христианской этики: учеб. пособие / В. Свешников. – М. : Паломник, 2001. – 624 с.
338. Святитель *Лука (Войно-Ясенецкий)*. Наука и религия / Лука (Войно-Ясенецкий). – Ростов н/Д. : Феникс, 2001. – 320 с.
339. *Седов, В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. / отв. ред. Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1982. – 327 с.
340. Семинар «Русская философия (традиция и современность)» : 2004–2009 / общ. ред. А. Н. Паршина. – М. : Русский путь, 2011. – 592 с.
341. *Сербиненко, В. В.* Русская философия : курс лекций / В. В. Сербиненко. – М. : Омега, 2006. – 464 с.
342. *Сивоконь, П. В.* Русский характер : Истоки народного оптимизма (Опыт философско-исторической характерологии) / П. В. Сивоконь. – М. : Изд-во МГУ, 1995.
343. *Симонов, Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века / Р. А. Симонов. – М. : Наука, 1980. – 111 с.
344. *Синицына, Н. В.* Максим Грек в России / Н. В. Синицына. – М. : Наука, 1977. – 332 с.
345. Сказания о начале славянской письменности. – М., 1981.
346. *Скарына, Ф.* Творы / Ф. Скарына. – Минск, 1990.
347. Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995.
348. Слова Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси, XIII век. – Л. : Худож. лит., 1981.
349. Словарь книжников и книжности Древней Руси / отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л., 1987–1993.
350. Слово о полку Игореве : Древнерусский текст и переводы. – М., 1981.
351. «Слово о полку Игореве» : Комплексные исслед. / отв. ред. А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1988. – 438 с.
352. *Смирнов, В. Т.* Феофан Прокопович / В. Т. Смирнов. – М., 1994.
353. *Смолич, И. К.* История Русской церкви : 1700–1917 : в 2 ч. / И. К. Смолич. – М., 1997.
354. Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX в. / отв. ред. А. Ф. Замалеев. – СПб. : Наука, 1995. – 380 с.
355. *Соловьев, В. С.* Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – Т. 1: Философская публицистика / В. С. Соловьев; вступ. ст. В. Ф. Асмуса. – 688 с.
356. *Соловьев, В. С.* Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 5–172.
357. *Соловьев, В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев; вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47–580.
358. *Соловьев, В. С.* Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев; вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 581–756.
359. *Соловьев, В. С.* Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев; общ. ред. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 139–288.
360. *Соловьев, В. С.* Три речи в память Достоевского / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. / В. С. Соловьев; общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; примеч. С. Л. Кравца и др. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 289–324.

361. *Соловьев, В. С.* Смысл любви / В. С. Соловьев // *Философия искусства и литературная критика* / В. С. Соловьев; вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. – М. : Искусство, 1991. – С. 99–160.
362. *Соловьев, В. С.* Три речи в память Достоевского / В. С. Соловьев // *Философия искусства и литературная критика* / В. С. Соловьев; вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. – М. : Искусство, 1991. – С. 227–259.
363. *Соловьев, С. М.* Чтения и рассказы по истории России / С. М. Соловьев; вступ. ст. С. С. Дмитриева. – М. : Правда, 1989. – 768 с.
364. *Соловьев, С. М.* Общедоступные чтения о русской истории / С. М. Соловьев; вступ. ст. И. В. Волковой. / – М. : Республика, 1992. – 350 с.
365. *Сорокин, П. А.* Человек. Цивилизация. Общество : пер. с англ. / П. А. Сорокин; предисл. А. Ю. Согомонова. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
366. *Сорокин, П. А.* Дальняя дорога : Автобиография : пер. с англ. / П. А. Сорокин. – М. : Моск. рабочий; ТЕРРА, 1992. – 303 с.
367. *Степанов, Ю. С.* Константы : словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю. С. Степанов. – М., 1997.
368. *Степун, Ф. А.* Чаемая Россия / Ф. А. Степун. – СПб. : Изд.-во РХГИ, 1999.
369. *Стёпин, В. С.* Философская антропология и философия науки / В. С. Стёпин. – М. : Высш. шк., 1992. – 192 с.
370. *Стёпин, В. С.* Философия и методология науки : избранное / В. С. Стёпин. – М. : Акад. проект, 2015. – 423 с.
371. Сто русских философов : биографический словарь / сост. и ред. А. Д. Сухов. – М., 1995.
372. *Столович, Л. Н.* История русской философии : очерки / Л. Н. Столович. – М., 2005.
373. *Струве, П. Б.* Patriotica : Политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве. – М. : Республика, 1997. – 527 с.
374. *Сухов, А. Д.* Русская философия : особенности, традиции, исторические судьбы / А. Д. Сухов. – М. : ИФ РАН, 1995. – 205 с.
375. Сущность христианства : сб. ст. апологетическо-миссионерского содержания. – Минск : Изд-во Белорус. Экзархата, 2000. – 273 с.
376. *Татищев, В. Н.* Избранные произведения / В. Н. Татищев. – Л., 1979.
377. *Тихомиров, Л. А.* Монархическая государственность / Л. А. Тихомиров. – СПб., 1992.
378. *Ткачев, П. Н.* Кладези мудрости российских философов / П. Н. Ткачев; вступ. ст. Б. М. Шахматова. – М. : Правда, 1990. – 638 с.
379. *Толстой, Л. Н.* Собр. соч. : в 12 т. / Л. Н. Толстой. – М. : Современник, 1980.
380. *Толстой, Л. Н.* В чем моя вера? / Л. Н. Толстой. – Тула : Приокск. кн. изд-во, 1989. – 303 с.
381. *Топоров, В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. / В. Н. Топоров. – М., 1995–1998.
382. Три века русской поэзии / сост. Н. В. Банников. – М. : Просвещение, 1986. – 750 с.
383. *Трубецкой, Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. / Е. Н. Трубецкой. – М. : Медиум, 1995. – Т. 1. – 604 с.; Т.2. – 622 с.
384. *Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой // *Избранные произведения* / Е. Н. Трубецкой; вступ. ст. Т. П. Матяш. – Ростов н/Д. : Феникс, 1998. – С. 17–337.
385. *Трубецкой, С. Н.* Сочинения / С. Н. Трубецкой. – М. : Мысль, 1994. – 816 с.
386. *Трубецкой, С. Н.* История. Культура. Язык / С. Н. Трубецкой. – М., 1995.
387. *Трубников, Н. Н.* О смысле жизни и смерти : сб. / Н. Н. Трубников. – М. : РОССПЭН, 1996. – 383 с.

388. *Тугаринов, В. П.* Избранные философские труды / В. П. Тугаринов. – Л., 1988.
389. *Устрялов, Н. Г.* Русская история до 1855 года : в 2 ч. / Н. Г. Устрялов; вступ. ст. В. Г. Баданова. – Петрозаводск : Фолиум, 1997. – 958 с.
390. *Ухтомский, А. А.* Избранные труды / А. А. Ухтомский. – Л., 1978.
391. *Фараджев, К. В.* Русская религиозная философия / К. В. Фараджев. – М. : Весь мир, 2002. – 208 с.
392. *Федоров, Н. Ф.* Философия общего дела / Н. Ф. Федоров // Соч. / Н. Ф. Федоров. – М., 1982.
393. *Федотов, Г. П.* Святые Древней Руси / Г. П. Федотов; предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня. – М. : Моск. рабочий, 1990. – 269 с.
394. *Федотов, Г. П.* Судьба и грехи России / Г. П. Федотов // Избр. ст. по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г. П. Федотов; вступ. ст. В. Ф. Бойкова. – СПб.; София, 1991. – Т. 1. – 352 с.; Т. 2. – 352 с.
395. *Федотов, Г. П.* О святости, интеллигенции и большевизме / Г. П. Федотов // Избр. ст. / Г. П. Федотов; вступ. ст. А. Ф. Замалеева. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1994. – 152 с.
396. *Феннел, Дж.* Кризис средневековой Руси 1200–1304 : пер. с англ. / Дж. Феннел; вступ. ст. А. Л. Хорошкевич, А. И. Плигузовой. – М. : Прогресс, 1989. – 296 с.
397. *Феофан Затворник*, епископ. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться / Феофан Затворник. – Л. : Знание, 1991. – 288 с.
398. *Філаматы і філарэты* : зб. – Мінск, 1998.
399. Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. – Минск, 1987.
400. Философский век: альманах. – СПб., 1998. – Вып. 3: Христиан Вольф и русское вольфианство.
401. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / гл. ред. П. В. Алексеев. – М. : Академ. проект, 1999. – 944 с.
402. *Филофей Псковский.* Послания старца Филофея / Филофей Псковский // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984.
403. *Флоренский, П. А.* Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский // Соч.: в 2 т. / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. (1, 2) / П. А. Флоренский; вступ. ст. С. С. Хоружего. – 838 с.
404. *Флоренский, П. А.* У водоразделов мысли / П. А. Флоренский // Соч.: в 2 т. / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. / П. А. Флоренский; вступ. ст. С. С. Хоружего. – 447 с.
405. *Флоровский Г.*, протоиерей. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Репринт. изд. – Париж, 1937; Киев : Путь к истине, 1991. – 600 с.
406. *Флоровский, Г. В.* Восточные Отцы IV века / Г. В. Флоровский. – Репринт. изд. – М. : ПАИМС, 1992. – 240 с.
407. *Флоровский, Г. В.* Восточные отцы V–VIII веков / Г. В. Флоровский – Репринт. изд. – М. : Паломник, 1992. – 260 с.
408. *Флоровский, Г. В.* Из прошлого русской мысли / Г. В. Флоровский. – М. : Аграф, 1998. – 431 с.
409. *Флоря, Б. Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.) / Б. Н. Флоря. – СПб. : Алетейя, 2004. – 222 с.
410. *Фроянов, И. Я.* Древняя Русь / И. Я. Фроянов. – М.; СПб. : Златоуст, 1995.
411. *Фонвизин, М. А.* Сочинения и письма : в 2 т. / М. А. Фонвизин. – Иркутск, 1981.
412. *Франк, С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк; вступ. ст. Ю. П. Сенокосова. – М. : Правда, 1990. – С. 181–559.

413. *Франк, С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 13–146.
414. *Франк, С. Л.* Смысл жизни / С. Л. Франк // Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 147–216.
415. *Франк, С. Л.* С нами Бог. Три размышления; Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк // Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
416. *Франк, С. Л.* Русское мировоззрение / С. Л. Франк // Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 471–500.
417. Франциск Скорина и его время : энцикл. справочник. – Минск, 1990.
418. Францыск Скарына і яго час : энцыкл. давед. / гал. рэд. І. П. Шамякін. – Мінск : БелСЭ, 1988. – 608 с.
419. *Хижняк, З. И.* Киево-Могилянская академия / З. И. Хижняк. – Киев : Выща шк. Изд-во при КГУ, 1988. – 264 с.
420. *Хомяков, А. С.* Соч. : в 2 т. / А. С. Хомяков. – М. : Медиум, 1994. – Т. 1 : Работы по историософии / А. С. Хомяков; вступ. ст. В. А. Кошелева. – 590 с.
421. *Хоружий, С. С.* После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособие / С. С. Хоружий. – СПб. : Алетейя, 1994. – 447 с.
422. Хрестоматия по древнерусской литературе / сост. М. Е. Федорова, Т. А. Сумникова. – М. : Высш. шк., 1986. – 216 с.
423. Христианские ценности в современной культуре : к 2000-летию христианства : материалы междунар. науч. конф. : в 2 ч. – Минск : БГУ, 2001. – Ч. 1. – 159 с.; Ч. 2. – 169 с.
424. Христианство : энцикл. словарь : в 3 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев – М. : Большая Рос. энцикл., 1993–1995. – Т. 1, 1993. – 863 с.; Т. 2, 1995. – 671 с.; Т. 3, 1995. – 783 с.
425. Христианство : словарь / под общ ред. Л. Н. Митрохина. – М. : Республика, 1994. – 559 с.
426. Христианство / авт.-сост. А. А. Грицанов. – Минск : Книжный дом, 2006. – 640 с.
427. *Цветков, С. Э.* Русская история / С. Э. Цветков. – М. : Центрполиграф, 2004. – 492 с.
428. *Циолковский, К. Э.* Необходимость космической точки зрения/ К. Э. Циолковский // Очерки о Вселенной. – М. : Прогресс, 1992. – 125 с.
429. *Чаадаев, П. Я.* Философические письма и статьи / П. Я. Чаадаев // Соч. / П. Я. Чаадаев; вступ. ст. В. А. Мильчиной, А. Л. Осповата. – М. : Правда, 1989. – С. 15–296.
430. Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр. – Киев : Наук. думка, 1987. – 160 с.
431. *Чернышевский, Н. Г.* Избранные философские сочинения : в 3 т. / Н. Г. Чернышевский. – М., 1950.
432. *Черняев, А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А. В. Черняев. – М. : ИФ РАН, 2010.
433. *Чичерин, Б. Н.* Воспоминания / Б. Н. Чичерин. – М., 1991.
434. *Чичерин, Б. Н.* Философия права / Б. Н. Чичерин. М., 1998
435. *Шапошников, Л. Е.* История русской религиозной философии / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. – М., 2006.
436. *Шестаков, В. П.* Эсхатология и утопия : очерки русской философии и культуры / В. П. Шестаков. – М., 1995. – 208 с.
437. *Шестов, Л. И.* Апофеоз беспочвенности : Опыт адогматического мышления / Л. И. Шестов. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – 216 с.
438. *Шестов, Л. И.* Афины и Иерусалим. Опыт религиозной философии / Л. И. Шестов // Соч. : в 2 т. – М. : Наука, 1993. – Т. 1. – 667 с.

439. *Шестов, Л. И.* На весах Иова: Странствования по душам / Л. И. Шестов // Соч. : в 2 т. – М. : Наука, 1993. – Т. 2. – 559 с.
440. *Шестов, Л. И.* Memento mori / Л. И. Шестов // Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – С. 5–48.
441. *Широкоград, А. Б.* Русь и Литва. Гедеминовичи против Рюриковичей / А. Б. Широкоград. – М. : Вече, 2004. – 400 с.
442. *Широкоград, А. Б.* Русь и Орда / А. Б. Широкоград. – М. : Вече, 2004. – 496 с.
443. *Шмеман, А. Д.*, протоиерей. Исторический путь православия / А. Д. Шмеман. – М. : Паломник, 2007. – 400 с.
444. *Шпет, Г. Г.* Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Сочинения / Г. Г. Шпет; предисл. Е. В. Пастернак. – М. : Правда, 1989. – С. 11–344.
445. *Щедрина, Т.* Архив эпохи : Тематическое единство русской философии / Т. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2008. – 390 с.
446. Энциклопедия «Слова о полку Игореве». – СПб. : Д. Буланин, 1995.
447. Энциклапедыя гісторыі Беларусі : у 6 т. / гал. рэд. Г. П. Пашкоў. – Мінск : Беларус. энцыкл., 1996–1999.
448. *Эрн, В. Ф.* Сочинения / В. Ф. Эрн / В. Ф. Эрн; вступ. ст. Ю. Шеррер. – М. : Правда, 1991. – 576 с.
449. Этика : Энцикл. словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М., 2001.
450. *Юркевич, П. Д.* Философские произведения / П. Д. Юркевич; вступ. ст. А. И. Абрамова. – М. : Правда, 1990. – 672 с.
451. *Яскевич, Я. С.* Социальная философия : антиномии человеческого бытия : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений / Я. С. Яскевич. – Минск : РИВШ, 2005. – 420 с.
452. A History of Russian Philosophy / ed. V. Kuvakin. – Buffalo; N. Y., 1993. – V. 1–2.
453. *Action, E.* Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary / E. Action. – Cambridge, 1979.
454. *Berlin, I.* Russian Thinkers / I. Berlin. – N.Y., 1978.
455. *Boulgakov, S.* La Sagesse de Dieu. Resume de sophologie. L'Age d'Homme / S. Boulgakov. – Lausanne. 1983.
456. *Byrne, P.* The moral interpretation of religion / P. Byrne. – Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1998.
457. *Copleston, F. C.* Philosophy in Russia : from Herzen to Lenin and Berdyaev / F. C. Copleston. – Notre Dame (Ind.), 1986.
458. *Fedotov, G.* The Russian Religious Mind / G. Fedotov. – Cambridge, 1966.
459. *Gavin, W.* Russia and America : A Philosophical Comparison / W. Gavin, Th. Blakely. – Dordrecht, 1976.
460. *George, M.* Mystische und Religiose Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs / M. George. – Gottingen, 1988.
461. *Georges Florovsky.* Russian Intellectual and Orthodox Churchman / G. Florovsky; ed. A. Blane, 1993.
462. *Goerdts, W.* Russische Philosophie : Zugänge und Durchblicke / W. Goerdts. – Freiburg; München, 1984.
463. *Hagemester, M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werke und Wirkung / M. Hagemester. – Munchen, 1989.
464. *Haney, J.V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek / J. V. Haney. – Munchen, 1973.
465. *Justin (Popovitch).* Philosophie orthodoxe de la verite. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe / Justin (Popovitch). – Paris, 1992.

466. *Langeler, A.* Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland / A. Langeler. – Amsterdam, 1986.
467. *Lilienfeld, F.* Nil Sorskij und seine Schriften / F. Lilienfeld. – Berlin, 1963.
468. *Maloney, G.* Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky / G. Maloney. – Paris, 1973.
469. *Piovesana, G.* Storia del pensiero filosofico russo (988–1988) / G. Piovesana. – Mil., 1992.
470. *Podskalsky, G.* Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237) / G. Podskalsky. – Munchen, 1982.
471. Russian Philosophy: in 3 vol. / ed. by J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. – Knoxville, 1976.
472. *Špidlik, Th.* L'idée russe. Une autre vision de l'homme / Th. Špidlik. – Troyes, 1994.
473. *Sutton, J.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment / J. Sutton. – Basingstoke ; N.Y., 1988.
474. *Walicki, A.* A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism / A. Walicki. – Stanford, 1979.
475. *Zapata, R.* La philosophie russe et soviétique / R. Zapata. – Paris, 1988.

**СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА
ПО ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ,
КУЛЬТУРЕ, ФИЛОСОФИИ**

1. *Севостьянова, Н. Г.* Этика : учеб.-метод. пособие / И. Л. Зеленкова, Е. В. Беляева, Н. Г. Севостьянова. – Минск : Універсітэцкае, 1994. – 160 с.
2. *Севостьянова, Н. Г.* Социокультурный выбор РБ : дилемма толерантности / Н. Г. Севостьянова // Проблемы социальной динамики в посттоталитарных обществах: тез. докл. междунар. науч.-практ. конф., Минск, 17–18 февр. 1995 г. – Минск : БГУ, 1995. – Т. 2. – С. 32.
3. *Севостьянова, Н. Г.* Императивы университетского гуманитарного образования / Н. Г. Севостьянова // Высшее образование в Беларуси: тез. выст. на семинаре, Минск, 5–7 марта 1996 г. / М-во образования и науки Респ. Беларусь, Белорус. гос. ун-т. – Минск : Белгосуниверситет, 1996. – С. 78–79.
4. *Севостьянова, Н. Г.* Добро и зло / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / Н. Г. Севостьянова. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 223.
5. *Севостьянова, Н. Г.* Индивидуализм / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / Н. Г. Севостьянова. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 264.
6. *Севостьянова, Н. Г.* Общечеловеческие ценности / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / Н. Г. Севостьянова. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 484.
7. *Севостьянова, Н. Г.* Эгоизм / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / Н. Г. Севостьянова. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 830.
8. *Севостьянова, Н. Г.* Этика / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / Н. Г. Севостьянова. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 853–854.
9. *Севостьянова, Н. Г.* Университетский статус и программное обеспечение этики / Н. Г. Севостьянова // Этика в системе образования: традиции и современность. – Минск : НИО, 1998. – С. 95–108.
10. *Севостьянова, Н. Г.* Стратегия устойчивого развития и антропологические константы религиозной морали / Н. Г. Севостьянова // Стратегия устойчивого развития и перспективы цивилизационной динамики на рубеже веков: материалы науч. конф., Минск, 21–22 мая, 1998 г. / Белорус. гос. ун-т. – Минск : БГУ, 1998. – Ч. I. – С. 50–52.
11. *Севостьянова, Н. Г.* Феномен религиозной морали в восточнославянской культурной традиции / Н. Г. Севостьянова. – Минск : БГУ, 2000. – 244 с.
12. *Севостьянова, Н. Г.* Этика духовности : учеб.-метод. пособие / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2000. – 180 с.
13. *Севостьянова, Н. Г.* Современная духовная ситуация и нравственные ценности личности / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2000. – (Препринты МГЛУ, № 96. – 17 с.)
14. *Севостьянова, Н. Г.* Социально-философская реконструкция религиозной морали в восточнославянской культурной традиции / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2000. – (Препринты МГЛУ, № 97. – 25 с.)
15. *Севостьянова, Н. Г.* Теория морали в контексте этики духовности / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2001. – (Препринты МГЛУ, № 98. – 47 с.)
16. *Севостьянова, Н. Г.* Феномен религиозной морали / Н. Г. Севостьянова // Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, политология, социология, экономика / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ, 2001. – № 2. – С. 60–81.
17. *Севостьянова, Н. Г.* Православно-христианская моральная традиция в условиях транзитивного общества / Н. Г. Севостьянова // Христианские ценности в современной культуре (к 2000-летию христианства): материалы междунар. науч. конф. Минск, 20 дек. 2000 г в 2 ч. / Белорус. гос. ун-т, ф-т философии и социальных наук, кафедра этики и религиоведения. – Минск : БГУ, 2001. – Ч. 2. – С. 39–42.

18. *Севостьянова, Н. Г.* Феномен духовности в ситуации мировоззренческой неопределенности / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 5–6 апр. 2000 г. : в 3 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2001. – Ч. 3. – С. 121–125.*
19. *Севостьянова, Н. Г.* Системная методология в социально-философских исследованиях / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 26–27 апр. 2001 г. : в 3 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2001. – Ч. 1. – С. 155–157.*
20. *Севостьянова, Н. Г.* Трансрациональная семантика учений о религиозной морали в русской философии конца XIX – начала XX в. / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2003. – 143 с.
21. *Севостьянова, Н. Г.* Тема духовности в социальной философии / Н. Г. Севостьянова // *Беларуская думка. – Минск, 2003. – № 5. – С. 115–121.*
22. *Севостьянова, Н. Г.* Христианские нравственные ценности в системе университетского гуманитарного образования / Н. Г. Севостьянова // *Культура. Хрысціянства. Адукацыя: зб. навук. прац. – Мінск : НІА, 2003. – С. 122–132.*
23. *Севостьянова, Н. Г.* Социально-философский подход к изучению духовности и религиозной морали / Н. Г. Севостьянова // *Общество, экономика, право: сб. науч. тр. – Минск : ФУСТ БГУ, 2003. – С. 67–79.*
24. *Севостьянова, Н. Г.* Мораль духовного реализма: С. Л. Франк / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 16–17 апр. 2002 г. : в 3 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2003. – Ч. 1. – С. 201–205.*
25. *Севостьянова, Н. Г.* Теонимная этика в русской философии / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 16–17 апр. 2003 г. : в 4 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2003. – Ч. 2. – С. 74–80.*
26. *Севостьянова, Н. Г.* Духовно-нравственный проект православной цивилизации / Н. Г. Севостьянова // *Восточнославянские страны в эпоху глобализации: выбор путей развития: материалы междунар. науч. конф. / под ред. Ч. С. Кирвеля. – Гродно : ГрГУ, 2003. – С. 326–330.*
27. *Севостьянова, Н. Г.* Духовно-нравственный опыт в культуре восточных славян / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ. – 2004. – № 3. – С. 40–56.*
28. *Севостьянова, Н. Г.* Обзор литературы по теме восточнославянской духовности / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ. – 2004. – № 3. – С. 142–146.*
29. *Севостьянова, Н. Г.* Мы говорим «толерантность», подразумеваем «белорусы» / Н. Г. Севостьянова // *Беларуская думка. – 2005. – № 9. – С. 107–111.*
30. *Севостьянова, Н. Г.* Консолидирующий потенциал традиционной духовности / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ. – 2005. – № 4. – С. 38–56.*
31. *Севостьянова, Н. Г.* Этика религиозной духовности в русской философии конца XIX – начала XX в. / Н. Г. Севостьянова // *Церковь и информационно-образовательное пространство : материалы X Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры, Минск, 24–26 мая 2004 г. : в 2 ч. / Ин-т теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла, Белорус. гос ун-т культуры и искусств. – Минск : ООО «Ковчег», 2005. – Ч. 2. – С. 98–105.*

32. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративный статус духовной традиции восточных славян / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 14–15 апр. 2004 г.:* в 4 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2005. – Ч. 4. – С. 210–215.
33. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративный потенциал традиционной духовности / Н. Г. Севостьянова // *Труды БГТУ. Сер. V. Политология, философия, история, филология.* – Минск, 2005. – Вып. XIII. – С. 138–140.
34. *Севостьянова, Н. Г.* Нравственный смысл дилеммы толерантности / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 21–22 апр. 2005 г.:* в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2005. – Ч. 5. – С. 162–165.
35. *Севостьянова, Н. Г.* Картина и образ традиционной морали / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология* / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ. – 2006, № 5. – С. 74–81.
36. *Севостьянова, Н. Г.* «Православие и современность»: Четвертые Свято-Михайловские чтения и Международная научная конференция в Минске / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология* / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск: МГЛУ. – 2006. – № 5. – С. 196–198.
37. *Севостьянова, Н. Г.* Вопросы современной этики православной духовности в учебной литературе / Н. Г. Севостьянова // *Социальная миссия Церкви в современном мире : материалы XI Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры, Минск, 24–26 мая 2005 г. / Ин-т теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств; отв. ред и сост. А. Ю. Бендин.* – Минск : Ковчег, 2006. – С. 227–234.
38. *Севостьянова, Н. Г.* Презумпции традиционной морали как достояние отечественного мировоззрения / Н. Г. Севостьянова // *Труды БГТУ. Сер. V. Политология, философия, история, филология.* – Минск, 2006. – Вып. XIV. – С. 64–66.
39. *Севостьянова, Н. Г.* Философская аксиология: конфликт интерпретаций / Н. Г. Севостьянова // *Материалы науч. конф. МГЛУ, 18–19 апр. 2006 г.:* в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2006. – Ч. 5. – С. 168–171.
40. *Севостьянова, Н. Г.* Логика трансрациональности как перспектива полидискурсивной философии / Н. Г. Севостьянова // *Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке : материалы IX Междунар. науч. конф. / Санкт-Петербург, 22–24 июня 2006 г. – СПб., 2006. – С. 228–231.*
41. *Севостьянова, Н. Г.* Добродетели как моральные принципы жизненного мира человека / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология* / отв. ред. Т. А. Иняхина. – Минск : МГЛУ. – 2007. – № 6. – С. 70–77.
42. *Севостьянова, Н. Г.* Абсолютные ценности в контексте метафизики морали / Н. Г. Севостьянова // *Труды БГТУ. Сер. V. Политология, философия, история, филология.* – Минск, 2007. – Вып. XV. – С. 46–49.
43. *Севостьянова, Н. Г.* Философская антропология перед вызовом глобализации / Н. Г. Севостьянова // *Материалы науч. конф. МГЛУ, 24–25 апр. 2007 г.:* в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2007. – Ч. 5. – С. 151–153.
44. *Севостьянова, Н. Г.* Человек плодотворный как человек духовный? / Н. Г. Севостьянова // *Философы XX века: Эрих Фромм: Материалы XIII Респ. Чтений, Минск, 15 нояб. 2007 г. / сост. В. С. Вязовкин.* – Минск : РИВШ, 2008. – С. 68–70.
45. *Севостьянова, Н. Г.* Философская апология традиционной морали / Н. Г. Севостьянова // *Церковь и социальные проблемы современного общества : материалы XII Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры; Минск, 24–26 мая 2006 г. / Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств; отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин.* – Минск : Ковчег, 2007. – С. 265–273.

46. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративный статус духовно-нравственного опыта в отечественной культуре / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. БДУ. Сер. 3: Гісторыя. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка // Права / гал. рэд. В. Р. Рудзь.* – 2008. – № 1. – С. 35–39.
47. *Севостьянова, Н. Г.* Самобытный этос традиционной духовности / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск : МГЛУ. – 2008. – № 7. – С. 86–93.
48. *Севостьянова, Н. Г.* Международные дни философии / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск : МГЛУ. – 2008. – № 7. – С. 179–183.
49. *Севостьянова, Н. Г.* Уроки философии как дело школы и дело жизни / Н. Г. Севостьянова // *Университетское образование: опыт тысячелетия, проблемы, перспективы развития: тез. докл. II Междунар. конгр., 14–16 мая 2008 г.: в 2 т.* – Минск : МГЛУ, 2008. – Т.2. – С. 86–88.
50. *Севостьянова, Н. Г.* Православная антропология перед вызовом глобализации / Н. Г. Севостьянова // *Церковь перед вызовом глобальной цивилизации : материалы XIII Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры; Минск, 24–26 мая 2007 г. / Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств.* – Минск : Ковчег, 2008. – С. 264–270.
51. *Севостьянова, Н. Г.* Логос и этос в русской метафизике всеединства / Н. Г. Севостьянова // *Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке : материалы X Общерос. науч. конф., Санкт-Петербург, 26–28 июня 2008 г.* – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 235–238.
52. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративность моральной экзегезы в русской религиозной философии / Н. Г. Севостьянова // *Вече : журнал русской философии и культуры.* – СПб. : СПбГУ, 2009. – Вып. 19. – С. 54–64.
53. *Севостьянова, Н. Г.* Кризис идентичности как реконструкция идеалов / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск: МГЛУ. – 2009. – № 8. – С. 54–62.
54. *Севостьянова, Н. Г.* Философская антропология: конфликт интерпретаций / Н. Г. Севостьянова // *Труды БГТУ. Сер. V. Политология, философия, история, филология.* – Минск : БГТУ, 2009. – Вып. XVII. – С. 46–48.
55. *Севостьянова, Н. Г.* Реконструкция логоса в русской религиозной философии // *Диалог науки и религии в едином процессе познания мира и человека : материалы XIV Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры, Минск, 22–24 мая 2008 г. / Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Белорус гос. ун-т культуры и искусств; отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин.* – Минск : Зорны верасень, 2009. – С. 173–181.
56. *Севостьянова, Н. Г.* Концепт православной духовности в учении Нила Сорского: прошлое и настоящее / Н. Г. Севостьянова // *Нил Сорский: Наследие и традиции: к 500-летию со времени кончины древнерусского подвижника-мыслителя.* – СПб. : СПбГУ, 2009. – С. 85–105.
57. *Севостьянова, Н. Г.* Функциональный статус православной морали в культуре восточных славян / Н. Г. Севостьянова // *Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгресса.* – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. 2. – С. 324–325.
58. *Севостьянова, Н. Г.* Принцип нравственной ответственности / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск : МГЛУ. – 2010. – № 9. – С. 91–98.

59. *Севостьянова, Н. Г.* Кризис нравственной ответственности в современной духовной культуре / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 21–22 апр. 2009 г.: в 4 ч./ отв. ред. Н.П. Баранова.* – Минск: МГЛУ, 2010. – Ч. 4. – С. 179–182.
60. *Севостьянова, Н. Г.* Преференции и проблематизации нравственной ответственности / Н. Г. Севостьянова // *Труды БГТУ. Сер. V. История, философия, филология.* – Минск : БГТУ, 2010. – Вып. XVIII. – С. 154–156.
61. *Севостьянова, Н. Г.* Абсолютность нравственной ответственности / Н. Г. Севостьянова // *Духовные основы социальной и экономической устойчивости современного общества : материалы ХУ Междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. Дням славянской письменности и культуры; Минск, 21–24 мая 2009 г. / Ин-т теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств; отв. ред. и сост. Г.Н. Петровский.* – Минск: Зорны верасень, 2010. – С. 129–135.
62. *Севостьянова, Н. Г.* Рец. на кн. «А. Ф. Замалеев. Русская религиозная философия: XI–XX вв.» / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск : МГЛУ. – 2010. – № 9. – С. 252–257.
63. *Севостьянова, Н. Г.* Философия в диалоге культур / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История. Философия. Социология. Экономика. Культурология. Политология / отв. ред. Т. А. Иняхина.* – Минск: МГЛУ. – 2010. – № 9. – С. 259–262.
64. *Севостьянова, Н. Г.* Противоречие должного и сущего в философском дискурсе / Н. Г. Севостьянова // *Современная логика: проблемы теории и истории : материалы XI междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 24-26 июня 2010 г.* – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2010. – С. 245–248.
65. *Севостьянова, Н. Г.* Этические аспекты русской философии: на материале публикаций в журнале-альманахе «Вече» / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, Философия, Социология, Экономика, Культурология, Политология / отв. ред. И. С. Благуш.* – Минск : МГЛУ. – 2011. – № 10. – С. 91–99.
66. *Севостьянова, Н.* Преференции и проблематизации нравственной ответственности / Н. Г. Севостьянова // *Ad augusta per angusta/ Ksiega pamiatkowa z okazji nadania honorowego tytul: Honoris Causa Nella Citta di Roma al Magister Preclarae Vitae. Profesorowi Wojciechowi Slomskiemu.* – Chelm, 2011. – С. 445–453.
67. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративность духовно-нравственного опыта в культуре восточных славян / Н. Г. Севостьянова // *Człowiek – Społeczeństwo – Cywilizacja : Miedzynar. Konf. Nauk. 18–19.10.2011 r. w Chelmie.* – Chelm : Wyd. Wyzszej Szkoły Stosunkow Miedz.narodowych i Komunikacji Społecznej w Chelmie, 2011. – С. 125–141.
68. *Севостьянова, Н.* Архетипы духовного опыта в учении Нила Сорского / Н. Г. Севостьянова // *Człowiek w swiecie kultury : Miedzynar. Konf. Nauk. 25.10.2011 r. w Chelmie.* – Chelm : Wyd. Wyzszej Szkoły Stosunkow Miedzynarodowych i Komunikacji Społecznej w Chelmie, 2011. – С. 85–99.
69. *Севостьянова, Н. Г.* Экофильные установки национального самосознания / Н. Г. Севостьянова // *Национальная философия в контексте современных глобальных процессов: материалы междунар. науч.-практ. конф., 16–17 дек. 2010 г. / Ин-т философии НАН Беларуси ; науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.].* – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 515–517.
70. *Севостьянова, Н. Г.* Должное и сущее в содержании нравственной ответственности / Н. Г. Севостьянова // *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры : материалы междунар. науч. конф. к 80-летию Ин-та философии НАН Беларуси, г. Минск, 14–15 апр. 2011 г. / Ин-т философии НАН Беларуси ; науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.].* – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 425–427.

71. *Севостьянова, Н. Г.* Инновационные подходы к изучению русской философии / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 27–28 апр. 2011 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова.* – Минск : МГЛУ, 2011. – Ч. 5. – С. 145–147.
72. *Севостьянова, Н. Г.* Неформальная аргументация в логике всеединства / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, Философия, Социология, Экономика, Культурология, Политология / отв. ред. И. С. Благуш.* – Минск : МГЛУ. – 2012. – № 11. – С. 84–93.
73. *Севостьянова, Н. Г.* Концепты цельного знания в русской философии Серебряного века / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 25–26 апр. 2012 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова.* – Минск : МГЛУ, 2012. – Ч. 5. – С. 3–6.
74. *Севостьянова, Н. Г.* Проективная методология в антропологии всеединства / Н. Г. Севостьянова // *Довгирдовские чтения III: Философская антропология и социальная философия : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 26–27 апр. 2012.* – Минск : Право и экономика, 2012. – С. 218–221.
75. *Севостьянова, Н. Г.* Религиозно-нравственные ценности современной семьи / Н. Г. Севостьянова // *Семья и женщина в современном мире : социальные и культурные аспекты : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 2 февр. 2012 г. / Ин-т философии НАН Беларуси, Пос-во Исламской Респ. Иран в Респ. Беларусь.* – Минск : Право и экономика, 2012. – С. 183–184.
76. *Севостьянова, Н. Г.* Инварианты морального и варианты этического в социокультурном контексте / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. И. С. Благуш.* – Минск : МГЛУ. – 2013, – № 12. – С. 64–72.
77. *Севостьянова, Н. Г.* Метод трансрациональности в учении С. Л. Франка о духовной реальности / Н. Г. Севостьянова // *Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 15–16 нояб. 2012 г. / Ин-т философии НАН Беларуси.* – Минск : Право и экономика, 2013. – С. 116–117.
78. *Севостьянова, Н. Г.* Нравственная ответственность как современный категорический императив / Н. Г. Севостьянова // *Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности : материалы междунар. науч.-практ. конф., 16–17 мая 2013 г. / ВАРБ, г. Минск.* – Минск : ВАРБ, 2013. – С. 220–223.
79. *Севостьянова, Н. Г.* Предметность этики в контексте современных интеграционных процессов / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 24–25 апр. 2013 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова.* – Минск : МГЛУ, 2013. – Ч. 5. – С. 109–112.
80. *Севостьянова, Н. Г.* Логика цельного знания в русской философии Серебряного века / Н. Г. Севостьянова // *Интеллигенция : естественнонаучные, социальные и гуманитарные знания на пути интеграции : сб. науч. ст. Сер. «Интеллигенция и современность» / РГГУ, социол. ф-т., Центр социол. исследований; под общ. ред. Ж. Т. Тощенко; ред.-сост. М. С. Цапко.* – М. : РГГУ, 2014. – Вып. XV. – С. 280–290.
81. *Севостьянова, Н. Г.* Категорический императив нравственной ответственности в социальной практике и философском дискурсе / Н. Г. Севостьянова // *Личность. Общество. Государство. Проблемы развития и взаимодействия : 26 Адлерские чтения : материалы всерос. науч.-просв. конф., 3–7 окт. 2014 г. / отв. ред. А. А. Зайцев.* – Краснодар : Традиция, 2014. – С. 233–237.
82. *Севостьянова, Н. Г.* Философский статус парадигмы междисциплинарности в социально-гуманитарном познании / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. И. С. Благуш.* – Минск : МГЛУ. – 2014. – № 13. – С. 54–62.

83. *Севостьянова, Н. Г.* Методологические установки современной социальной философии / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 13–14 мая 2014 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова.* – Минск : МГЛУ, 2014. – Ч. 5. – С. 83–86.
84. *Севостьянова, Н. Г.* Религиозно-нравственные компоненты мировоззренческой подготовки студентов высших учебных заведений / Н. Г. Севостьянова // *Религия и образование в светских обществах : опыт, проблемы, перспективы : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 27–28 мая 2014 г. / Ин-т философии НАН Беларуси.* – Минск : Право и экономика, 2014. – С. 307–310.
85. *Севостьянова, Н. Г.* Моральная философия Н. О. Лосского в национальном и глобальном контексте интеллектуальной культуры / Н. Г. Севостьянова // *Интеллектуальная культура Беларуси : истоки, традиции, методология исследования : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 13–14 нояб. 2014 г. / Ин-т философии НАН Беларуси.* – Минск : Право и экономика, 2015. – С. 396–399.
86. *Севостьянова, Н. Г.* Концепт нравственного достоинства личности в ракурсе антиномии должного и сущего / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. И. С. Благуш.* – Минск : МГЛУ. – 2015. – № 14. – С. 45–54.
87. *Севостьянова, Н. Г.* Интегративные тенденции в гуманитарном знании : по материалам XV Междунар. теорет.-методол. конф. «Интеллигенция: естественно-научные, социальные и гуманитарные знания на пути интеграции», XXVI Адлерских чтений «Личность. Общество. Государство. Проблемы развития и взаимодействия» / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. И. С. Благуш* – Минск : МГЛУ. – 2015. – № 14. – С. 194–198.
88. *Севостьянова, Н. Г.* Функциональный статус православной морали в культуре восточных славян / Н. Г. Севостьянова // *Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира : материалы междунар. науч. конф., Респ. Беларусь, Мин. духовная акад. при Свято-Успенском Жировичском монастыре, 14–15 мая 2015 г. / науч. ред. совет: А. А. Коваленя [и др.]; Ин-т философии НАН Беларуси.* – Минск : Право и экономика, 2015. – С. 130–132.
89. *Севостьянова, Н. Г.* Православные нравственные ценности как узлы всех добродетелей / Н. Г. Севостьянова // *Православные ценности в современной белорусской культуре: сб. докл. XXI междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений, посвящ. тысячелетию со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира, Минск, 26–27 мая 2015 г. / Ин-т теологии БГУ, Акад. управления при Президенте Респ. Беларусь.* – Минск : УП «Минар», 2016 – С. 181–186.
90. *Севостьянова, Н. Г.* Три аспекта предметного статуса русскоязычной философии / Н. Г. Севостьянова // *Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 23–24 апр. 2015 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова.* – Минск : МГЛУ, 2015. – Ч. 5. – С. 108–110.
91. *Севостьянова, Н. Г.* Категорический императив достоинства личности в философском дискурсе / Н. Г. Севостьянова // *Логика достоинства и свободы личности : посвящ. 85-летию Ин-та философии НАН Беларуси / Ин-т философии НАН Беларуси; сост. и науч. ред. Л. Ф. Евменов.* – Минск : Беларус. навука, 2016. – С. 39–54.
92. *Севостьянова, Н. Г.* Проблематика диалога и понимания в основных стратегиях философствования / Н. Г. Севостьянова // *Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. А. Л. Подгайский.* – Минск : МГЛУ. – 2016 – № 15. – С. 61–69.

93. *Севостьянова, Н. Г.* Цивилизационный выбор восточнославянского мира : по материалам Междунар. научн. конф. «Святой князь Владимир и Крещение Руси» в минских духовных академии им. Святителя Кирилла Туровского и семинарии в г. п. Жировичи и XXI Кирилло-Мефодиевских чтений в Институте теологии БГУ, г. Минск / Н. Г. Севостьянова // Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. А. Л. Подгайский. – Минск : МГЛУ. – 2016. – № 15. – С. 186–190.
94. *Севостьянова, Н. Г.* Интеллектуально-духовные приоритеты нравственного развития в условиях глобальных рисков / Н. Г. Севостьянова // Вучон. зап. Сер. грамадскіх і палітычных навук. Сумеснае выд. / М-во образования Азербайджан. Респ. Бакин. слав. ун-т. – Баку : БСУ, 2016 – № 1. – С. 148–160.
95. *Севостьянова, Н. Г.* Освоение философских источников как образовательный ресурс управления знаниями / Н. Г. Севостьянова // Интеллектуальная культура Беларуси: управление знаниями в контексте задач социально-экономической модернизации: материалы Второй междунар. науч. конф., г. Минск, 12–13 нояб. 2015 г. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2016. – С. 75–76.
96. *Севостьянова, Н. Г.* Диалог как способ бытия духовного / Н. Г. Севостьянова // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы междунар. науч. конф. и X науч.-теор. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии». Минск, 17–18 мая 2016 г. / БГУ, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : РУП «Издат. центр БГУ», 2016. – С. 120–123.
97. *Севостьянова, Н. Г.* Понимание как фундаментальная характеристика жизненного мира человека / Н. Г. Севостьянова // Философское знание и вызовы цивилизационного развития: к 85-летию Ин-та философии НАН Беларуси : материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 21–22 апр. 2016 г. // Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2016. – С. 150–153.
98. *Севостьянова, Н. Г.* Философия диалога в творчестве М. М. Бахтина / Н. Г. Севостьянова // Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 19–20 апр. 2016 г. : в 4 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск : МГЛУ, 2016. – Ч. 4. – С. 138–140.
99. *Севостьянова, Н. Г.* Гуманитарная миссия философии / Н. Г. Севостьянова // Личность. Общество. Государство. Проблемы развития и взаимодействия : материалы всерос. науч.-просв. конф., 27–31 мая 2016 г. : 29 Адлерские чтения, г. Сочи. – Краснодар : Традиция, 2016. – С. 228–234.
100. *Севостьянова, Н. Г.* «О чём невозможно говорить, о том следует молчать»: взаимовлияние философии и лингвистики / Н. Г. Севостьянова // Вестн. МГЛУ. Сер.3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. А. Л. Подгайский. – Минск : МГЛУ. – 2017. – № 16. – С. 51–59.
101. *Севостьянова, Н. Г.* Философия русского зарубежья в контексте мировой интеллектуальной культуры / Н. Г. Севостьянова // Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 5–6 мая 2017 г. : в 4 ч. / отв. ред. А. М. Горлатов. – Минск : МГЛУ, 2017. – Ч. 4. – С. 95–98.
102. *Севостьянова, Н. Г.* Философия русского зарубежья в контексте мировой интеллектуальной культуры / Н. Г. Севостьянова // Национальная философия в глобальном мире : тез. Первого белорус. филос. конгр. / Ин-т философии НАН Беларуси; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск : Беларус. навука, 2017. – С. 74–75.
103. *Севостьянова, Н. Г.* Проблема смысла жизни в философии русского зарубежья / Н. Г. Севостьянова // Смыслы жизни российской интеллигенции / РГГУ, Социол. ф-т., Центр социол. исследований; под общ. ред. Ж. Т. Тощенко; ред.-сост. Д. Г. Цыбикова / Н. Г. Севостьянова. – М. : РГГУ, 2018. – С. 98–107.

104. *Севостьянова, Н. Г.* Социальная диалектика постмарксизма / Н. Г. Севостьянова // Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 19–20 апр. 2018 г. : в 4 ч. / отв. ред. Л. А. Тарасевич. – Минск : МГЛУ, 2018. – Ч. 4. – С. 95–98.
105. *Севостьянова, Н. Г.* Коммуникативная трактовка дискурса в постмарксизме Ю. Хабермаса / Н. Г. Севостьянова // Маркс и марксизм в контексте современности: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рождения К. Маркса (1818–1883), Минск, 26–27 апр. 2018 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Ф. Гигин (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2018. – С. 420-426.
106. *Севостьянова, Н. Г.* Категорический императив достоинства личности / Н. Г. Севостьянова // Личность. Общество. Государство. Проблемы национальной безопасности России: уроки истории и вызовы современности: сб. науч. ст. междунар. науч.-просв. конф., 25–29 мая 2018 г. : 33 Адлерские чтения / отв. ред. А. А. Зайцев. – Краснодар : Традиция, 2018. – С. 270–276.
107. *Севостьянова, Н. Г.* «Смысл жизни – в ее утвержденности в вечном» : проблема смысла жизни в философии русского зарубежья / Н. Г. Севостьянова // Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. А. Л. Подгайский. – Минск : МГЛУ. – 2018. – № 17. – С. 66–74.
108. *Севостьянова, Н. Г.* Цельное знание в русской философии Серебряного века / Н. Г. Севостьянова // Интеллектуальная культура Беларуси : методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания : материалы Третьей междунар. науч. конф. 15–16 нояб. 2018 г., г. Минск: в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2018. – Т. 2. – С. 270–273.
109. *Севостьянова, Н. Г.* Научная и гражданская позиция Н. А. Бердяева – пассажира «философского парохода» / Н. Г. Севостьянова // Судьбы российской интеллигенции : прошлое, настоящее, будущее / РГГУ, Социол. ф-т., Центр социол. исследований; под общ. ред. Ж. Т. Тощенко; ред.-сост. Д. Г. Цыбикова. – М. : РГГУ, 2019. – С. 161–172.
110. *Севостьянова, Н. Г.* «Философский пароход»: от метафоры к дискурсу / Н. Г. Севостьянова // Материалы ежегод. науч. конф. МГЛУ, 18–19 апр. 2019 г. : в 4 ч. / отв. ред. Л. А. Тарасевич. – Минск : МГЛУ, 2019. – Ч. 4. – С.
111. *Севостьянова, Н. Г.* «Не будем проклипать изгнание»: основные идеи Н. А. Бердяева в контексте философии русского зарубежья / Н. Г. Севостьянова // Вестн. МГЛУ. Сер. 3. История, философия, социология, экономика, культурология, политология / отв. ред. А. Л. Подгайский. – Минск : МГЛУ. – 2019. – № 18. – С. 87–96.
112. *Севостьянова, Н. Г.* Основные вехи истории перевода Библии в отечественной культуре / Н. Г. Севостьянова // Философия и социальные науки в современном мире: к 30-летию ф-та философии и социальных наук БГУ: материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 26–27 сент. 2019 г. – Минск : БГУ, 2019. – С. 251–256.
113. *Севостьянова, Н. Г.* Историография русской философии в интеллектуальной культуре русского зарубежья / Н. Г. Севостьянова // Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания: материалы Четвертой междунар. науч. конф., г. Минск, 14–15 нояб. 2019 г. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2019. – С. 272–276.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аввакум Петров (1620–1682) 29, 32, 62, 92, **94**, 101, **111**, 112, 119, 122, 123, 274
- Августин Блаженный (Аврелий Августин) (354–430) 34, 120
- Аверинцев С. С. 17, 29, 268
- Аксаков К. С. (1817–1860) 15, 16, 29, 133, 142, **143**, 147, 275
- Александр Невский (1252–1263) 32, 68, 69, 107, 108
- Аничков Д. С. (1733–1788) 29, 126, **128**, 131, 146, 275
- Аристотель (384–322 до н.э.) 60, 68, 119, 129, 236
- Ахматова А. А. (1889–1966) 27, 148
- Бакунин М. А. (1814–1876) 15, 16, 18, 132, **137**, 139, 147, 225, 275
- Барт К. (1886–1968) 225, 227
- Бахтин М. М. (1895–1975) 17, 27, 28, 151, 251, 252, **254**, **255**, **256**, **257**, 271, 276
- Белинский В. Г. (1811–1848) 13, 16, 24, 132, **136**, 139, 140, 146, 225, 275
- Бельй А. (1880–1934) 16
- Бердяев Н. А. (1874–1948) 6, 13, 14, 15, 18, 20, 23, 25, 26, 29, 30, 37, 47, 48, 49, 96, 149, 150, 151, 155, 156, 172, 173, 180, 182, 183, 196, 201, 202, 203, 220, 221, **225**, **226**, **227**, **228**, **229**, **230**, **231**, 232, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 262, 269, 276
- Богданов А. А. (1873–1928) 15, 26, 138, 139, 147, 149, 275
- Будный С. (ок. 1530–1593) 115, 116, 117, 123, 274
- Булгаков С. Н. (1871–1944) 15, 16, 20, 29, 45, 47, 48, 49, 51, 134, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 173, 182, 183, 195, **201**, **202**, **203**, **204**, **205**, **206**, **207**, **208**, 227, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 276
- Бунин И. А. (1870–1953) 150
- Бухарин Н. И. (1888–1938) 151
- Василий Великий (ок. 330–379) 29
- Введенский А. И. (1861–1913) 12, 15, 16, 29, 135, 267
- Велланский Д. М. (1774–1847) 131
- Вернадский В. И. (1863–1945) 15, 134, 252, 262
- Виноградов П. Г. (1854–1925) 134
- Вишенский И. 118, 123, 274
- Владимир Мономах (1053–1125) 29, 54, 55, **58**, 59, 61, 68, 88, 121, 273
- Владимир Святославович («Красно Солнышко») (980–1015) 36, 38, 39, 54, 57
- Водопьянов П. А. 251, 271, 276
- Вольф Х. (1679–1754) 129
- Вышеславцев Б. П. (1877–1954) 15, 24, 29, 47, 48, 49, 141, 156, 182, 183, 196, 213, **220**, **221**, **222**, **223**, **224**, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 276
- Гавриил (В. Н. Воскресенский) (1795–1868) 11, 132
- Галактионов А. А. 17, 29, 252
- Галич А. И. (1783–1848) **130**, 131, 132, 146, 275
- Гегель Г. В. Ф. (1770–1830) 8, 132, 149, 150, 158, 202
- Герцен А. И. (1812–1879) 13, 15, 16, 18, 20, 130, 132, **136**, 138, 139, 146, 225, 261, 262, 275
- Гессен С. И. (1887–1950) 15
- Гизель И. (ок. 1600–1683) 119, 126
- Гоголь Н. В. (1809–1852) 132, **145**, 146, 147, 270, 275
- Голубинский Ф. А. (1797–1854) 28, 29, 145
- Градовский А. Д. (1841–1889) 133, **140**, 147, 275
- Грановский Т. Н. (1813–1855) 141
- Григорий Богослов (330–390) 29
- Григорий Нисский (ок. 335–ок.394) 29, 77
- Григорий Палама (1296–1359) 29, 75, 76
- Грот Н. Я. (1852–1899) 135
- Гумилев Л. Н. (1912–1992) 17, 29, 30, **31**, **32**, 68, 69, 71, 99, 252
- Гуревич А. Я. 29, 35, 61
- Гусейнов А. А. 29
- Гусовский Н. (1470–1533) 115, 117, 119
- Гуссерль Э. (1859–1938) 149, 232
- Даниил Заточник (1492–1547) 29, 65
- Данилевский Н. Я. (1822–1885) 16, 29, 133, **143**, 147, 275
- Декарт Р. (1596–1650) 129
- Державин Г. Р. (1743–1816) 22, 126
- Десницкий С. Е. (ок. 1740–1789) 125, 130
- Дзержинский Ф. Э. 181
- Дионисий Ареопagit (1 в.) 73
- Добролюбов Н. А. (1836–1861) 18, 136, 139, 146, 262, 275
- Добшевич Б. (1722–1794) 118
- Довгирд А. (1776–1835) 119
- Достоевский Ф. М. (1821–1881) 5, 8, 15, 24, 26, 27, 134, 142, **145**, 146, 147, 151, 157, 195, 225, 230, 232, 252, 254, 255, 256, 257, 264, 265, 270, 275
- Дробницкий О. Г. 29
- Дугин А. Г. 29
- Евлампиев И. И. 18, 29
- Евфросиния Полоцкая (между 1101 и 1105–1167) 66, 115, 116
- Екатерина II Великая (1729–1796) 33, 125, 126, 130, 131
- Елифаний Премудрый (? – между 1418–1422) 62, 75, **108**, 109
- Елифаний Славинецкий (?– 1675) 41, 74, 126
- Замалеев А. Ф. 17, 18, 19, 20, 26, 28, 29, 61, 80, 251, 253, 260, 262, **266**, **267**, **268**, **269**, **270**, **271**, 272
- Зеленков А. И. 29, 251, 271, 276
- Зеньковский В. В. (1881–1962) 4, 10, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 24, 28, 29, 44, 61, 103, 131, 151, 152, 156, 158, 168, 179, 184, 233, 238, 264, 267, 269, 270, 272
- Зизани, братья Лаврентий (ок. 1560 – 1634) и Стефан (ок. 1570–ок. 1621) 118, 119, 123, 274
- Иван IV Грозный (1533–1584) 73, 74, 75, 85, 87, 89, 90, 100, 101, 102, 108, 109, 126, 128
- Иванов-Разумник Р. И. (1878–1946) 13
- Иван Федоров 41, 116, 126
- Иларион Киевский (кон. X в.– ок. 1054) 29, 54, 56, 57, 61, 62, 67, 87, 88, 90, 121, 273
- Ильин И. А. (1883–1954) 5, 6, 15, 29, 47, 48, 49, 141, 149, 156, 182, 183, 196, **213**, **214**, **215**, **216**, **217**, **218**, **219**, **220**, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 276

- Иоанн Дамаскин (ок. 675–753) 29, 77
- Иоанн Златоуст (344–407) 30,
- Иоанн Лествичник (7 в.) 30, 81
- Иосиф Волоцкий (1439–1515) 29, 70, 73, 75, 76, 79, 80, 85, 86, 87, **88**, 89, 90, 99, 101, 122, 273
- Кавелин К. Д. (1818–1885) 15, 16, 29, 132, 133, 134, **140**, 147, 275
- Калиновский К. (1838–1864) 118
- Каменев Л. Б. 139
- Кант И. (1724–1804) 45, 136, 162, 169, 203, 236
- Карамзин Н. М. (1766–1826) 29, 131, 139, 147, 275
- Кареев Н. И. (1850–1931) 15, 141
- Каринский М. И. (1840–1917) 15
- Карпов В. Н. (1798–1917) 28, 133, 145
- Карсавин Л. П. (1882–1952) 15, 16, 29, 47, 48, 49, 144, 150, 153, 155, 156, 182, 183, 195, **208**, **209**, **210**, **211**, **212**, **213**, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 276
- Карташев А. В. 17, 29, 38, 69, 88, 117, 118
- Катков М. Н. (1818–1887) 139, 147, 275
- Кизеветтер А. А. (1866–1933) 182
- Киреевский И. В. (1806–1856) 15, 16, 132, 133, 138, **142**, 147, 270, 275
- Кирик Новгородец (1110–ок. 1156) 55, 59, 61, 121, 273
- Кирилл Туровский (ок. 1130–ок. 1182) 52, 55, 60, 61, 62, 66, 68, 119, 121, 273
- Климент Смолятич (кон. XI–нач. XII в. – не ранее 1164) 29, 55, **59**, **60**, 61, 68, 88, 118, 121, 273
- Ключевский В. О. (1841–1911) 29
- Козельский Я. П. (ок. 1728–ок. 1794) 125, **128**, 131, 146, 275
- Колубовский Я. Н. 11
- Конисский Г. (1717–1795) 119
- Короткая Т. П. 2, 251
- Костомаров Н. И. (1817–1885) 29
- Коялович М. О. (1828–1891) 29, 134
- Крижанич Ю. (1617–1683) 93, 126
- Кропоткин П. А. (1842–1921) 29, **138**, 139, 147, 262, 275
- Кудрявцев-Платонов В. Д. (1828–1891) 15, 16, 28, 145
- Кузанский Н. 185
- Куклярский Ф. Ф. (1870–1923) 149
- Курбский А. М. (ок. 1528–1583) 74, **116**, 117, 118, 123, 126, 274
- Кьеркегор С. (1813–1855) 232, 263
- Лавров П. Л. (1823–1900) 13, 15, 16, 18, 133, **137**, 139, 146, 262, 275
- Лаппо-Данилевский А. С. (1863–1919) 141
- Лапшин И. И. (1870–1952) 15, 16, 150, 182
- Ленин В. И. (1870–1924) 15, 26, 136, **138**, 139, 147, 149, 150, 151, 181, 275
- Леонтьев К. Н. (1831–1891) 15, 16, 29, 80, 133, 143, 144, 147, 275
- Лесевич В. В. (1837–1905) 134
- Лихачев Д. С. 17, 21, 22, 29, 34, **61**, 63
- Лихуды, братья Иоанникий (1633–1717) и Софроний (1652–1730) 92, 120, 124, 126
- Лобачевский Н. И. (1792–1856) 138
- Ломоносов М. В. (1711–1765) 11, 13, 125, 127, 128, **129**
- Лопатин Л. М. (1855–1920) 13, 15, 16, 135
- Лопухин И. В. (1756–1816) 128
- Лосев А. Ф. (1893–1988) 12, 15, 16, 29, 140, 149, 150, 167, 252
- Лосский В. Н. (1903–1958) 51
- Лосский Н. О. (1870–1965) 13, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 28, 29, 48, 49, 149, 151, 152, 153, 155, 156, 180, 182, 183, 197, 209, 210, 225, **237**, **238**, **239**, **240**, **241**, **242**, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 264, 267, 268, 272, 276
- Лотман Ю. М. (1922–1993) 17, **257**, **258**, **259**, **260**, 271, 276
- Луначарский А. В. (1875–1933) 149, 151
- Льшинский К. (1634–1689) 120
- Лютер М. (1483–1546) 232
- Майхрович А. С. 18, 29, 251
- Макарий (1482–1563) 29, 73, 89, 90, 91, **110**, 112, 114, 122, 274
- Макаров В. Г. 181, 182
- Максим Грек (ок. 1470–1556) 41, 72, 73, 75, 85, **87**, 116, 118
- Максим Исповедник (ок. 580–662) 29, 72
- Маритен Ж. (1882–1973) 225, 227
- Маркс К. (1818–1883) 132
- Марсель Г. (1889–1973) 227
- Масарик Т. 19
- Мах Э. (1838–1916) 149
- Менделеев Д. И. (1834–1907) 139
- Мень А. 29
- Мережковский Д. С. (1865–1941) 15, 16, 173, 227
- Мечников И. И. (1845–1916) 15, 134, 139, 149
- Милкоков П. Н. (1859–1943) 30
- Михайловский Н. К. (1842–1904) 13, 15, 16, 261
- Могила П. 119, 123, 274
- Муравьев Н. М. 132, 136
- Набоков В. В. (1899–1977) 179
- Нарбут К. (1738–1807) 72, 74
- Несмелов В. И. (1863–1937) 15, 28, 135, 145, 149, 269
- Нестор (сер. XI–нач. XII в.) 63, 66, 68, 107
- Никандров П. Ф. 17, 29, 252
- Никольский Н. М. **11**, **17**
- Никон (?–1088) 63, 66, **67**, **68**
- Никон (Минов Никита), патриарх (1605–1681) 32, 90, 91, 92, 93, **95**, 101, 122, 274
- Нил Сорский (ок. 1433–1508) 29, 73, 75, **76**, **77**, **78**, **79**, **80**, **81**, **82**, **83**, **84**, **85**, **86**, 88, 101, 122, 270, 273
- Ницше Ф. (1844–1900) 169, 232, 235, 263
- Новгородцев П. И. (1866–1924) 15, 29, **141**, 147, 275
- Новиков А. И. 19, 29
- Новиков М. Н. (1777–1822) 73
- Новиков Н. И. (1744–1818) 64, 128
- Ньютон И. (1643–1727) 81
- Одоевский В. Ф. (1803–1869) 15
- Паисий Величковский (1722–1794) 86, 95
- Панарин А. С. 6, 29, 145
- Панченко А. М. 17, 18, 29, 124,
- Паскаль Б. (1623–1662) 232
- Пастернак Б. Л. (1890–1960) 27 **177**, **178**, 195, 204, 227, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 276
- Пестель П. И. (1793–1826) 132, 135
- Петр I Великий (1672–1725) 15, 32, 41, 95, 108, 124, 125
- Пирогов Н. И. (1810–1881) 15

- Писарев Д. И. (1840–1868) 13, 16, 18, 136, 139, 146, 275
- Платон (427–347 до н.э.) 60, 68, 133, 167, 202, 236
- Платонов С. Ф. (1860–1933) 29
- Плеханов Г. В. (1856–1918) 15, 16, 26, 134, 135, **138**, 139, 147, 149, 275
- Подокшин С. А. 18, 29, 251
- Полоцкий С. (1629–1680) 29, 91, 92, 119, **120**, 123, 126, 274
- Прокопович Ф. 119
- Пушкин А. С. (1799–1837) 27, 53, 129, 264, 265
- Радищев А. Н. (1749–1802) 11, 15, 16, 20, 126, **129**, 130, 131, 146, 262, 275
- Радлов Э. Л. (1854–1928) 13, 29, 135, 149
- Розанов В. В. (1856–1919) 5, 15, 16, 18, 95, 134, 149, 262, 263
- Рублев Андрей (ок. 1360–ок. 1430) 75, 77
- Рыбаков Б. А. 29
- Савицкий П. Н. (1895–1968) 144
- Самарин Ю. Ф. (1819–1876) 15, 16
- Сергий Радонежский (1314–1391) 71, 75, 77, 103, 109
- Сеченов И. М. (1829–1905) 16, 133, 139
- Сидонский Ф. Ф. (1805–1873) 28, 132, 145
- Скарга П. (1536–1612), 117, 123
- Сковорода Г. (1722–1794) 12, 15, 119, **126**, **127**, 131, 146, 275
- Скорина Ф. (1490–1551) 8, 29, 41, 73, **115**, 116, 123, 274
- Сократ (470–399 гг. до н.э.) 68
- Солженицын А. И. 252
- Соловьев В. С. (1953–1900) 5, 6, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 29, 45, 47, 48, 49, 95, 133, 134, 135, 142, 148, 152, 153, 154, 155, 156, **157**, **158**, **159**, **160**, **161**, **162**, **163**, **164**, **165**, **166**, **167**, **168**, **169**, 172, 178, 184, 185, 195, 214, 225, 243, 244, 245, 249, 262, 264, 269, 275
- Соловьев С. М. (1820–1879) 29
- Сорокин П. А. (1889–1968) 180, 181, **183**
- Спиноза Б. (1632–1677) 158, 232
- Сталин И. В. (1879–1953) 151, 181
- Станкевич Н. В. (1813–1840) 16
- Степун Ф. А. (1884–1965) 15, 149, 181, 252
- Стёпин В. С. (1934–2018) 251, **253**, **254**, 271, 276
- Страхов Н. Н. (1828–1896) 16
- Струве П. Б. (1870–1944) 15, 149, 227, 252
- Сувчинский П. П. 144
- Сумароков А. П. (1717–1777) 128
- Тареев М. М. (1867–1934) 15
- Тапищев В. Н. (1686–1750) 125, **127**, 128, 131, 146, 275
- Теплов Г. Н. (1717–1779) 12, 125, 128, 131, 146, 275
- Тихомиров Л. А. (1852–1923) 139
- Ткачев П. Н. (1844–1885) 134, **137**, 139, 146, 275
- Толстой Л. Н. (1828–1910) 7, 8, 15, 25, 27, 134, **146**, 147, 148, 195, 203, 219, 225, 232, 252, 261, 262, 264, 270, 275
- Троицкий А. 116, 117, 118, 123, 126, 274
- Троцкий Л. Д. 181
- Трубецкой Е. Н. (1863–1920) 5, 15, 16, 47, 48, 51, 141, 152, 153, 155, 156, **169**, **170**, **171**, **172**, 178, 195, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 275
- Трубецкой Н. С. (1890–1938) 13, **144**, 146, 147, 149
- Трубецкой С. Н. (1862–1905) 15, 16, 135, 144, 156, 268
- Тютчев Ф. И. (1803–1873) 22
- Уваров С. С. (1786–1855) 5, 132, 139, 147, 275
- Умов Н. А. (1895–1915) 139
- Устрялов Н. Г. (1805–1870) 29, 151
- Федоров Н. Ф. (1829–1903) 15, 16, 20, 149, 225, 262, 269
- Федотов Г. П. (1886–1951) 5, 20, 29, 66, 69, 103, 151
- Феодосий Печерский (1030–е–1074) 54, 66, 67, 88, 101, **107**
- Феофан Затворник 29, 52, 97
- Феофан Прокопович (1681–1736) 119, 124, 126, **127**, 128, 131, 146, 275
- Феофан Прокопович (1681–1736)
- Филофей Псковский (ок. 1465–ок. 1542) 6, 29, 70, 73, 89, **90**
- Флоренский П. А. (1882–1937) 15, 16, 18, 47, 48, 49, 51, 148, 152, 153, 155, 156, **172**, **173**, **174**, **175**, **176**, **177**, **178**, 195, 204, 227, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 276
- Флоровский Г. В. (1893–1979) 20, 21, 22, 29, 47, 69, 80, 89, 95, 103, 120, 144, 151, 172, 264, 267, 268
- Фонвизин М. А. (1788–1854) 136
- Франк С. Л. (1877–1950) 5, 15, 16, 23, 27, 47, 48, 49, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 183, **184**, **185**, **186**, **187**, **188**, **189**, **190**, **191**, **192**, **193**, **194**, 197, 198, 227, 231, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 263, 265, 269, 276
- Хайдеггер М. (1889–1976) 232, 263
- Хомяков А. С. (1804–1860) 15, 16, 24, 132, **142**, 145, 147, 225, 275
- Хоружий С. С. 29, 253
- Циолковский К. Э. (1857–1935) 150
- Чаадаев П. Я. (1794–1856) 15, 16, 19, 20, 132, **140**, 142, 147, 225, 261, 275
- Челпанов Г. И. (1862–1936) 15
- Чернышевский Н. Г. (1829–1889) 13, 15, 16, 18, 20, 133, **136**, 139, 146, 225, 262, 275
- Чижевский А. Л. (1897–1964) 150
- Чичерин Б. Н. (1828–1904) 134, **140**, 147, 275
- Шелер М. (1874–1928) 49, 50, 227, 232
- Шестов Л. И. (1866–1938) 15, 16, 47, 48, 148, 156, 196, 225, 227, **231**, **232**, **233**, **234**, **235**, **236**, **237**, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 262
- Шишков А. С. (1754–1841) 139
- Шпенглер О. (1880–1936) 227
- Шпет Г. Г. (1879–1937) 12, 15, 29, 110, 149, 150, 268
- Щапов А. П. (1831–1876) 133
- Щербатов М. М. (1733–1790) 128, 130, 131, 140, 146, 275
- Эйлер Л. (1707–1783) 125, 129, 130,
- Эрн В. Ф. (1882–1917) 11, 16, 149, 269
- Юркевич П. Д. (1827–1974) 13, 16, 18, 19, 28, 133, 134, 145
- Яворский С. (1658–1722) 119, 124, 125, 126
- Яковенко Б. В. (1884–1949) 13, 15, 149, 150
- Ярослав Мудрый (1019–1054) 54, 55, 56, 61, 63, 121, 273
- Яскевич Я. С. 2, 251

Научное издание

Севостьянова Надежда Григорьевна

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАЗВИТИЯ**

Ответственный за выпуск *Н. Г. Севостьянова*

Ст. корректор *С. О. Иванова*
Компьютерная верстка *Н. А. Шауло*

Подписано в печать 18.11.2019. Формат 60×84¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Ризография. Усл. печ. л. 17,90. Уч.-изд. л. 21,84. Тираж 100 экз. Заказ 55.

Издатель и полиграфическое исполнение: учреждение образования «Минский государственный лингвистический университет». Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя печатных изданий от 02.06.2017 г. № 3/1499. ЛП № 02330/458 от 23.01.2014 г.

Адрес: ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск.