

Д. В. Долгушин
Д. А. Цыплаков

Религиозно- философская культура России

*Учебное пособие для студентов вузов
нефилософских специальностей*

Часть II



Православная Гимназия во имя
Преподобного Сергия Радонежского
Новосибирск
2011

ББК 86.372

Д-64

Под общей редакцией *Архиепископа Новосибирского и Бердского Тихона*

Рецензенты:

Л.Г.Панин, д.филол.н., профессор, *В.Ш.Сабиров*, д.филол.н., профессор,
Л.И.Боровиков, к.п.н., доцент, *Н.Н.Попова*, директор Центра культурологического и религиозно-педагогического образования НИПКиПРО

Рекомендовано экспертным советом НИПКиПРО для учителей общеобразовательных учреждений Новосибирской области, преподавателей системы повышения квалификации и переподготовки работников образования, студентов высших учебных заведений.

Авторский коллектив:

Долгушин Димитрий, священник (Введение, гл. 1–5; гл. 6 § 1; гл. 7 § 1);
Цыплаков Димитрий, диакон (гл. 6 § 2,3; гл. 7 § 2,3; гл. 8, 9; Заключение; Словарь терминов).

Д-64 Долгушин Д.В., Цыплаков Д.А. Религиозно-философская культура России.

Учебное пособие для студентов высших учебных заведений нефилософских специальностей. В 2-х частях. Ч. 2 / Под общ. ред. Архиепископа Новосибирского и Бердского Тихона. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2011. – 261 с.

ISBN 978-5-7674-0046-1

Учебное пособие «Религиозно-философская культура России» знакомит с историей русской культуры, рассматривая ее сквозь призму религиозно-философской проблематики. Оно адресовано студентам высших учебных заведений нефилософских специальностей. Пособие имеет и культурологическую, и специально-философскую направленность и поэтому может быть использовано при чтении как историко-философских, так и культурологических учебных курсов, а также будет полезно и при проведении курсов повышения квалификации и переподготовки учителей средних школ, гимназий и лицеев по комплексному учебному курсу «Основы религиозных культур и светской этики», апробация которого началась в 2009 году. Пособие продолжает линию учебных материалов по православной культуре, выпускаемых Новосибирской епархией Русской Православной Церкви и может рассматриваться как продолжение учебного пособия «Православная культура России», выпущенного в 2002 г.

ISBN 978-5-7674-0046-1

© 2011 Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского

ЧАСТЬ II

Главы 6 – 9

Оглавление

Глава 6. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА	5
6.1. Философия истории Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова	7
6.2. Философия В. С. Соловьева	37
6.3. Философия в Духовных Академиях	52
Глава 7. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА» РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ	71
7.1. «Новое религиозное сознание»: В. В. Розанов, Д. С. Мережковский	72
7.2. «Религиозный платонизм»: протоиерей С. Н. Булгаков, священник Павел Флоренский	90
7.3. Русский экзистенциализм: Н. А. Бердяев, Лев Шестов	101
Глава 8. XX ВЕК В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ	117
8.1. Интуитивизм. Н. О. Лосский и С. Л. Франк	118
8.2. Философия в эмиграции: И. А. Ильин и Л. П. Карсавин	137
8.3. Чуждый марксизму: А. Ф. Лосев	150
Глава 9. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСОВ СОВРЕМЕННОСТИ	167
9.1. Философия хозяйства и этика предпринимательства	168
9.2. Мировоззренческие аспекты современной медицины и этика благотворительности	181
9.3. Русский народный собор о правах и свободах человека	190
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	204
Словарь терминов	206
Указатель имен	226

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Новым явлением в философской культуре России середины XIX века стало бурное распространение материализма и позитивизма. Ушли в прошлое те времена, когда «русские мальчики» ночи напролет проводили в спорах о саморазвитии шеллингианского Абсолюта или самообъективации гегелевской Абсолютной Идеи. Теперь спорить было не о чем. Общепринятым убеждением стала вера во всемогущество науки, вражда к метафизике и снисходительное пренебрежение к религии. Идейными вождями нового поколения сделали Л. Фейербах, О. Конт и вульгарные материалисты — К. Фохт, Молешотт, Л. Бюхнер и др.

Вышедший из левых гегельянцев Фейербах провозгласил, что загадка религии решена. Религия, утверждал он, — это порождение человеческого духа: не Бог творит человека по Своему образу и подобию, а человек творит идею Бога по образу и подобию своей человеческой природы.

Основатель позитивизма О. Конт объявил единственно достоверной формой знания науку. Он учил, что интеллектуальная эволюция человечества прошла через три стадии. Первая стадия — *теологическая*, это период господства религии, которая, по мнению Конта, является чистой фантазией, младенческой, или фиктивной, формой знания, поскольку имеет дело с плодами человеческого воображения. Вторая стадия — *метафизическая*, это период господства спекулятивной философии, которая является переходной формой знания, поскольку оперирует абстрактными понятиями. Третья стадия — *позитивная*, это период господства науки, которая является единственной вполне нормальной, окончательной формой знания, поскольку основывается исключительно на фактах. Как зрелый человек отказывается от неосуществимых мечтаний детства и бесплодных порывов юности, так и современное человечество должно отказаться от бессмысленных попыток постичь сущность бытия с помощью религии или философии и сосредоточиться на том, что доступно достоверному эмпирическому исследованию — на научном изучении природы и общества.

Конт старался воздерживаться от метафизических суждений и склонялся к агностицизму. Считая, что вопрос о бытии Божиим «*недоступен исчерпывающему исследованию*», он признавал этот вопрос научно «*неразрешимым*», а потому уклонялся от окончательного ответа на него. Вульгарные материалисты были далеки от такого рода осторожности: вопрос о сущности бытия они решали сплеча, не обременяя себя доказательствами. Единственной подлинной реальностью мироздания, по их мнению, является материя. Все идеальное — ее порождение. Так, например, близкий знакомый А. И. Герцена К. Фохт даже человеческую мысль считал особым физиологическим истечением мозга. Как печень выделяет желчь, говорил он, так мозг выделяет мысль.

Общественным фоном, на котором происходило распространение идей позитивизма и материализма в России, была эпоха Великих реформ Александра II. В это время, когда сословные перегородки оказались практически сломаны, на авансцену русской культуры вышло новое лицо — разночинец. Если участник философских споров первой половины XIX века — это широко образованный и утонченно воспитанный дворянин, то участник философских споров второй половины XIX века — это, чаще всего, недоучившийся студент или исключенный из семинарии семинарист. Таким людям не хватало культурного кругозора и образования, зато у них был избыток уверенности в своих убеждениях, уверенности в истинности позитивизма и материализма.

С увлечением материализмом и позитивизмом соединялось увлечение социализмом. Современник эпохи философ Л.М. Лопатин пишет: «вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев» того времени. Среди молодых людей распространялась не вяжущаяся с позитивизмом нравственная восторженность, стремление пожертвовать собой ради прекрасной цели построения идеального общества. «Человек произошел от обезьяны, а потому положим душу свою за други своя», — так иронически передавал парадоксальную логику увлеченной одновременно и социализмом, и материализмом русской молодежи Владимир Соловьев, в полной мере испытавший на себе влияние подобных настроений.

И лишь немногие люди в этих условиях смогли остаться самостоятельными мыслителями, противостоять всеобщей моде на позитивизм и материализм и, продолжая исповедовать религиозные или идеалистические взгляды, идти против течения, как говорил об этом Алексей Константинович Толстой:

Други, гребите! Напрасно хулители
Мнят оскорбить нас своею гордынею –
На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею!
Верх над конечным возьмет бесконечное,
Верую в наше святое значение
Мы же возбудим течение встречное
Против течения!

Об этих людях, шедших против течения, и пойдет речь в следующем параграфе данной главы.

6.1. Философия истории Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова

Историософия Н. Я. Данилевского. Николай Яковлевич Данилевский (1822 – 1885) получил блестящее образование в Царскосельском Лицее, в том самом учебном заведении, где за тридцать лет до него учился Пушкин. По окончании Лицея в 1843 г. Данилевский поступил вольнослушателем на физико-математический факультет Петербургского университета. Он с увлечением изучал естествознание: ботанику, зоологию, написал магистерскую диссертацию по теме «Орловская флора».

В годы своего второго студенчества Данилевский увлекся социализмом. Он присоединился к знаменитому кружку петрашевцев, среди которых считался лучшим знатоком учения Фурье. В 1849 г. Данилевский, как и другие участники кружка Петрашевского, был арестован. Во время следствия он вел себя с достоинством, никого не оговорил, на допросах последовательно и спокойно старался доказать, что ничего противоправного в деятельности петрашевцев не было. Пребывание под следствием ознаменовалось для Данилевского мировоззренческим переворотом: восторженное преклонение перед Фурье сменилось у него критическим отношением к социализму. Один из друзей Данилевского вспоминал: «Книга, с которой он не разлучался (во время заключения — *Ред.*) и которую изучал с необыкновенным вниманием, была Священное Писание... Вспомнил он чистые верования первых дней своей юности... Пылкое увлечение теорией Фурье уступило место спокойному анализу социалистических учений».

10 ноября 1849 г. Данилевский был выпущен из Петропавловской крепости и выслан на службу в Вологду под секретный полицейский надзор, кото-



Николай Яковлевич Данилевский.
Фото

рый был снят с него только в 1856 г. С этого времени и до конца жизни Данилевский много и плодотворно занимался научной и административной деятельностью. Он был участником, а затем и руководителем множества экспедиций по обследованию рыбных запасов рек и водоемов европейской части России. На основе материала, собранного в экспедициях, Данилевским были написаны десятки статей и монографий, подготовлены законодательные акты, регулирующие рыбный промысел. Научные и административные заслуги Данилевского были отмечены государством: к концу жизни он занимал важный пост в Министерстве государственных имуществ и имел высокий чин тайного советника.



Это интересно

Данилевского интересовали не только прикладные, но и теоретические проблемы биологической науки. В то время главной из них был вопрос об эволюционной гипотезе Ч. Дарвина. Одним из своих предшественников Дарвин считал К. М. Бэра — всемирно известного ученого-зоолога (немца по национальности, всю жизнь прожившего в России), автора знаменитой «Истории развития животных». Бэр, однако, с осторожностью относился к учению Дарвина и признавал эволюцию только в ограниченном смысле — внутри определенных групп животного мира. Ближайший ученик и сотрудник К. М. Бэра, Данилевский был настроен по отношению к дарвинизму еще более критически. Он признавал лишь внутривидовые изменения и не допускал возможности превращения одного вида в другой. Кроме того, Данилевский считал, что борьба за существование является отнюдь не главным фактором биологических трансформаций. Свои взгляды на эволюционное учение Дарвина Данилевский выразил в обширном, в 1400 страниц, исследовании «Дарвинизм» (1885), написанном на огромном фактическом материале.



Кроме биологии Данилевский проявил себя и в других областях науки — у него есть работы по истории, географии, экономике, богословию. Однако главным его трудом, сочинением, благодаря которому Данилевский прочно вошел в историю русской культуры, стала философская работа — обширный политико-историософский трактат «Россия и Европа» (1869).

Можно сказать, что это сочинение Данилевского было эпохальным для европейской историософской мысли. На его страницах впервые после итальянского мыслителя Джамбатисты Вико был последовательно и на большом историческом материале выражен цивилизационный подход к истории. Данилевский стал, фактически, первооткрывателем этого подхода, позже подхваченного многими русскими и европейскими мыслителями (такими как О. Шпенглер, А. Тойнби и др.)

Как автор «России и Европы» Данилевский исходит из фундаментального методологического принципа: приоритета конкретного фактического материала над метафизическими концепциями. Не факты проверять теорией, а теорию проверять фактами — вот принцип Данилевского. Сначала конкретное, а затем общее, — призывает он. Историческая концепция, с его точки зрения, должна основываться не на метафизических рассуждениях, а на собранном и обобщенном фактическом материале. Она должна быть выведена не дедуктивно (как у Гегеля, например), а индуктивно. Методология Данилевского является, по сути, позитивистской: ведь не кто иной как О. Конт учил, что смысл философии состоит именно в систематизации и обобщении результатов эмпирической науки, что единственный путь познания — индуктивный.

Непредвзятое (в соответствии с избранной им методологией) изучение исторического материала привело Данилевского к отказу от расхожих представлений об историческом процессе, укоренившихся в европейской культуре, в частности от идеи прогресса. Начиная с эпохи Просвещения все европейские мыслители (за исключением, пожалуй, упомянутого выше Д. Вико) исповедовали эту идею. История воспринималась ими как единое движение единого человечества вверх и вверх по лестнице развития — так было и у французских просветителей XVIII в., так было и у Гегеля, так было и у социалистов, так было и у О. Конта.

Данилевский подвергает эту идею критике. Во-первых, он указывает на то, что единство истории человечества является иллюзией. В реальности не существует «человечества вообще», потому что не существует «человека вообще»: каждый человек принадлежит к какому-либо народу, а каждый народ принадлежит к наднациональной культурной общности, которую Данилевский называет «культурно-историческим типом». Так, например, французы, немцы, англичане и другие



Огюст Конт (1798–1857).
Французский философ. Родоначальник
позитивизма. Основоположник
социологии как науки

народы Западной Европы принадлежат к Романо-германскому (европейскому) культурно-историческому типу, народы и племена Индии — к Индийскому и т.д. История человечества представляет собой совокупность историй культурно-исторических типов, каждый из которых неповторим, обладает оригинальностью и своеобразием (Данилевский выделял десять культурно-исторических типов: Египетский, Китайский, Ассирийский, Индийский, Иранский, Еврейский, Греческий, Римский, Аравийский, Германо-романский, или Европейский).

Развитие каждого культурно-исторического типа идет не по непрерывно восходящей линии, а по гиперболе, и поэтому не может быть названо прогрессом. Подобно всякому живому организму, каждый культурно-исторический тип переживает периоды рождения, расцвета и умирания. Совершая свой жизненный путь, он проходит через три стадии развития. Первая стадия — подготовительная, или *этнографическая*, длится около тысячи лет¹. Затем наступает период *цивилизационной* стадии — он длится около шестисот лет, именно тогда культурно-исторический тип вносит свой вклад в сокровищницу мировой культуры, достигает своего расцвета. После этого наступает стадия *угасания*, после которой культурно-исторический тип, исчерпав свои жизненные силы, умирает.

Данилевский считает, что в каждом культурно-историческом типе можно выделить четыре основы, т.е. четыре типа деятельности, свойственных человеческому обществу: религия, культура и наука, политика, экономика. В древнейших культурно-исторических типах (Египетском, Китайском, Вавилонском, Индийском и Иранском) все эти основы пребывали в *смешении*. Затем последовали *одноосновные* культурно-исторические типы, которые проявляли себя в каком-то одном отношении. Так, Еврейский культурно-исторический тип проявил себя в отношении религиозном, Греческий — в культурном, Римский — в политическом. Европейский культурно-исторический тип стал первым *двухосновным* типом: он проявил себя и в культурно-научном, и в политическом отношении. Данилевский мечтает, что теперь, в XIX веке, на авансцену мировой истории выйдет новый, Славянский культур-

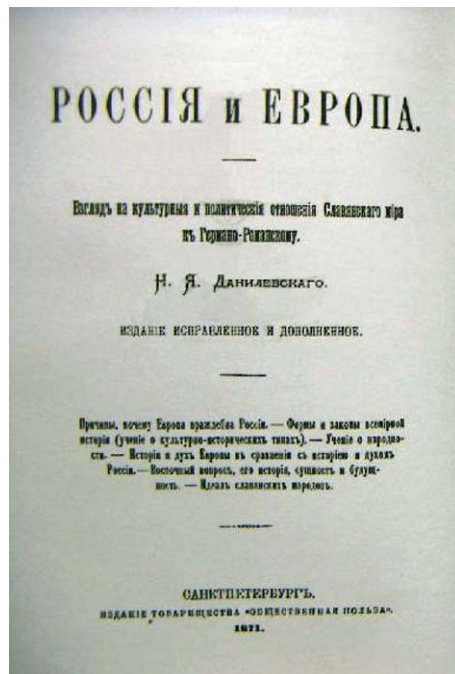
¹ Жизнь некоторых культурно-исторических типов, считал Данилевский, может оборваться на этой стадии: из-за каких-либо причин они умирают, так и не успев достигнуть расцвета, не успев реализовать себя. Так погибли культурно-исторические типы доколумбовой Америки — Мексиканский и Перуанский.

но-исторический тип, который может оказаться *четырёхосновным* и проявить себя и в религиозной, и в культурной, и в политической, и в общественно-экономической области. Таким образом, Данилевский в некотором, весьма ограниченном, смысле признает идею прогресса: прогресс человечества состоит в том, что культурно-исторические типы становятся со временем все более разносторонними (многоосновными).

Данилевский считал, что каждый культурно-исторический тип развивается автономно, независимо от других, подчиняясь не человеческой воле, а естественным законам. Заимствования между культурно-историческими типами возможны лишь в самом ограниченном смысле. Один культурно-исторический тип может заимствовать у другого достижения техники, завоевания науки, промышленности, но не формы быта, не способ мышления, не религию.

Данилевский был горячим сторонником того, чтобы как можно больше культурно-исторических типов смогло осуществиться в истории. Он полагал, что смысл исторического бытия и состоит в том, чтобы человечество реализовалось во всем многообразии составляющих его культурно-исторических типов. По своим политическим взглядам Данилевский был консерватором. Он предостерегал русское общество от заимствований с Запада, считая, что Россия должна осуществиться в единении с другими славянскими народами как особый Славянский культурно-исторический тип, отличный от Романо-германского.

На историософию Данилевского оказали очень большое влияние его занятия ученого-естественника, а также увлечение позитивизмом, в то время распространившееся в Европе и в России. Данилевский прикладывает к истории человечества мерку естественных наук, мерку биологизма. Сами народы у него оказываются



«Россия и Европа». Титульный лист издания 1871 г.



Николай Николаевич Страхов
(1828–1896). Публицист, философ,
литературный критик

вая антиисторический и утопический характер социалистических мечтаний.

Нужно сказать, что, несмотря на увлечение позитивизмом, Данилевский не был, подобно Конту, человеком неверующим, безрелигиозным. Напротив, Данилевский обладал глубокой верой, и эта вера нашла выражение, например, в богословских статьях, написанных им в последние годы жизни в полемике с Владимиром Соловьевым. Тем не менее, в «России и Европе» религиозные взгляды автора почти незаметны. Лишь иногда, мельком, он упоминает о них. Например, рассуждая о смысле жизни, Данилевский пишет: *«Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его Святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления — без духовно, народно, политически самобытного независимого славянства, а напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности»*. Как мы видим из этого отрывка,

ся подобны биологическим особям или видам. Их развитие определяется биологическими, природными законами и абсолютно не зависит от воли человека. Как живой организм рождается, расцветает и умирает, так рождается, расцветает и умирает и культурно-исторический тип. Как невозможно изменить законы развития живого существа, так невозможно изменить законы развития культурно-исторического типа.

Подобная концепция вполне гармонировала с духом современной Данилевскому эпохи. Но в то же время Данилевский шел «против течения», провозглашая в качестве главной ценности истории национальное своеобразие и наглядно показывая

Данилевский высшими ценностями для всякого славянина называет ценности Славянского культурно-исторического типа, но все-таки говорит, что они занимают второе место после Бога и Его Святой Церкви. Таким образом, Данилевский в своем трактате, хотя и мельком, но признает наличие метафизических ценностей — ценностей более высоких, чем ценности исторические.

Мысли Данилевского нашли живой отклик у современников и вызвали интерес — об этом свидетельствует хотя бы то, что до революции 1917 г. трактат «Россия и Европа» выдержал пять изданий. У Данилевского были как убежденные противники (например, В. С. Соловьев), так и восторженные приверженцы (например, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский).



Это интересно

Ф. М. Достоевский, прочитав трактат Данилевского, писал: «Да ведь это — будущая настольная книга всех русских надолго; и как много способствует тому язык и ясность ее, популярность ее, несмотря на строго научный прием... Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь, на иных страницах, сходству выводов; многие из моих мыслей я давно, уже два года, записываю, именно готовя тоже статью, и чуть не под тем же названием, с точно такую мыслью и выводами. Каково же радостное изумление мое, когда я встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить в будущем, уже осуществленным — стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики и с той степенью научного приема, которую я, конечно, несмотря на все усилия мои, не мог бы осуществить никогда».



Мысли Данилевского оказались чрезвычайно близки К. Н. Леонтьеву. Леонтьев называл себя «учеником и ревностным последователем» Данилевского (хотя и не был знаком с ним лично). Он продолжил развивать идеи Данилевского в своих историософских сочинениях.

Историософия К. Н. Леонтьева. Детство Константина Николаевича Леонтьева (1831 – 1891) прошло в его родовом имении Кудиново. Высшее образование будущий философ получил на медицинском факультете Московского университета.

Уже в студенческие годы Леонтьев начал писать художественную прозу. Свой первый литературный опыт, комедию «Женитьба по любви», он представил на суд И. С. Тургенева. Знаменитый писатель угадал в юноше незаурядный талант, поддержал его и на какое-то время стал для Леонтьева учителем и в литературе, и в жизни.

Тургенев покори́л Леонтьева не только талантом, умом, образованностью, но и аристократизмом, родовитой барственностью, изысканной красотой, остроумием, богатством. Другие писатели, не менее известные и талантливые, чем Тургенев, не произвели на Леонтьева сильного впечатления из-за того, что им не хватало эстетизма: Некрасов и Панаев показались Леонтьеву слишком плебейскими и «отвратительными», Гончаров — слишком толстым и мещанином, Майков — очень жалким и т.д. Эстетический критерий уже тогда был для Леонтьева главным в оценке людей и явлений окружающей действительности.

Тургенев говорил, что писателю для развития личности и таланта необходимо ринуться в пучину жизни: «Смелей бросайтесь в жизнь! Смелей! Женщины! Лошади, товарищи... Окунитесь во всю полноту жизни!», — призывал он Леонтьева. Леонтьев последовал совету своего наставника и, отказавшись от сулившей ему спокойное будущее женитьбы на любимой девушке, отправился на Крымскую войну в качестве военного врача.



Это интересно

Оказавшись в Крыму, Леонтьев упивается прекрасной южной природой и... войной, которая тоже кажется ему прекрасной в своей трагичности. Во время высадки вражеского десанта он спокойно курит сигару на балконе гостиницы и с восторгом смотрит на мачты вражеских судов, подходящих к берегу, на пронсящиеся мимо пролетки, телеги, на скачущих казаков: *«Природа и война! Степь и казацкий конь верховой! Молодость моя и чистое небо!.. Жаворонки, эти жаворонки, — о, Боже! И, быть может, еще впереди — опасности и подвиги!.. Нет! Это... какой-то апофеоз блаженства»*. Леонтьев, как и раньше, воспринимает действительность сквозь призму эстетики. Даже на войне он ищет эстетических наслаждений. Ему приходилось выполнять обязанности врача: проводить ампутации, операции, бороться с эпидемиями, но эти обязанности мало занимали его. Он искал новых впечатлений, погружался в поэтическое упоение жизнью, выливавшееся подчас в обыкновенный разгул с трактирами, шампанским, женщинами и развлекательными путешествиями по южному побережью Крыма.



В 1857 г. Леонтьев возвращается в Москву. Главным своим занятием в это время он считает литературное творчество и потому продолжает усиленно работать над повестями и рассказами. В 1863 г. благодаря родственным связям Леонтьеву удалось поступить на службу в Министерство иностранных дел. Он был отправлен на дипломатическую работу в Турцию и исполнял обязанности секретаря и консула при русских представительствах на Крите, в Адрианополе, Тульче, Янине, Салониках, Константинополе.

Жизнь Востока увлекла его еще сильнее, чем жизнь Крыма. Сохранившиеся чуть не с византийских времен обычаи, колоритный внешний вид уличной толпы, пестрые восточные одежды, живописное внутреннее убранство жилищ, цельные характеры восточных людей — все это восхищало Леонтьева. Он буквально влюбился в Восток. *«Я с жадностью и радостью ловил всякий самобытный образ, всякое самородное явление...»*, — вспоминал он. Восток покорила Леонтьева своей самобытностью, красотой, выразительностью жизни, яркой эстетикой быта.

Свое время Леонтьев делил между дипломатическими занятиями, литературными трудами (он взялся писать серию романов под общим заглавием «Река времен»), развлечениями и разнообразными любовными похождениями, которым с удовольствием предавался, несмотря на то, что был давно женат¹. Такая жизнь нравилась ему. Он был счастлив.

Однако в июле 1871 г. произошло событие, круто изменившее его судьбу. Леонтьев заболел сильным желудочным расстройством, которое он принял за холеру. Его охватил панический страх смерти. Закрывшись в темной комнате, чтобы не замечать смены дня и ночи, он мучился тягостными предчувствиями. В последующем Леонтьев вспоминал об этом так: *«В лето 1871 года, в Салониках, лежа на диване в страхе неожиданной смерти (от сильнейшего приступа холеры), я смотрел на образ Божией Матери*



**К. Н. Леонтьев. Фото 1889 г.,
подаренное автором А. А. Фету**

¹ В 1861 г. Леонтьев внезапно, не известив родных, женился на дочери мелкого греческого торговца из Феодосии Елизавете Политовой, которая отличалась редкой красотой, но была малограмотна и не могла разделять литературных увлечений мужа. Вероятно, под впечатлением постоянных измен мужа жена Леонтьева в конце концов заболела психическим расстройством. Первые признаки болезни обозначились в 1868 г. После своего обращения и до конца жизни Леонтьев преданно заботился о супруге, которая надолго пережила его.



**Козельская Введенская Оптиная пустынь.
Цветная литография А. Панина. XIX в.**

(только что привезенный мне монахом с Афона) <...> Я думал в ту минуту не о спасении души <...>, я, обыкновенно вовсе не бояливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен целым рядом других психологических превращений, симпатий и отвращений, я вдруг, в одну минуту, поверил в существование и могущество этой Божией Матери, поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собою живую, знакомую, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: „Мать Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно грешную жизнь! Подними меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и пятницу и в чудеса, и даже постригусь в монахи“».

Через два часа произошло внезапное исцеление. Леонтьев, пораженный этим чудом, отправился на Афон и полтора года провел в афонских монастырях. Афонские наставники Леонтьева старцы Макарий и Иероним отклонили его просьбу о монашеском постри-

ге: во-первых, Леонтьев был женат, во-вторых, он находился на государственной службе, и, наконец, главное — он не был еще по-настоящему готов к монашеству. Но посещение Афона все же имело огромное значение для философа. На Афоне он не только много молился, посещал церковные службы, учился соблюдать посты, но и напряженно думал, пересматривая многое в своем мировоззрении. В одном из писем этого времени он сообщал: *«На столе моем рядом лежат Прудон и пророк Давид, Байрон и Златоуст; — Иоанн Дамасский и Гете; — Хомяков и Герцен»*. Именно под влиянием афонских размышлений и впечатлений Леонтьев в 1873 г. пишет вещи, которые считал лучшими своими произведениями: трактат «Византизм и славянство» и роман «Одиссей Полихрониадес».

В 1874 г., отказавшись от дипломатической карьеры, Леонтьев возвращается в Россию. По выражению Н. А. Бердяева, «начинается новый, трудный и страдальческий период его жизни». Писателя преследовали тяжелые болезни и материальная нужда, тем более для него мучительная, что раньше он с нею почти не сталкивался. Вся небольшая пенсия, которую он получал от Министерства иностранных дел, уходила на содержание больной жены. Для экономии средств Леонтьев пробовал жить в своем имении, но имение не приносило дохода, и в конце концов его пришлось продать. Литературные заработки (гонорары за статьи, которые Леонтьев публиковал в разных изданиях) были скудны и нерегулярны. В 1881 г. Леонтьеву удалось поступить на тягостную для него должность цензора, которую он, скрепя сердце, исполнял до 1887 г., когда вышел в отставку, заработав, наконец, более или менее достаточную пенсию. С этого времени Леонтьев стал жить в Оптиной пустыни.



Это интересно

Впервые он побывал в этом монастыре еще в детстве, когда обитель ему так понравилась, что он сказал матери: «Вы меня больше сюда не возите, а то я непременно тут останусь». Второй раз Леонтьев побывал в Оптиной сразу после возвращения в Россию с Востока, в 1874 г. Тогда он познакомился со знаменитым оптинским старцем — преподобным Амвросием (Гренковым), который и стал на всю оставшуюся жизнь для Леонтьева духовным руководителем.



Леонтьев взял в аренду у Оптиной пустыни небольшой двухэтажный дом близ монастырских стен и поселился в нем вместе с женой и слугами. В монастыре жилище Леонтьева прозвали «консульским домиком». В нем философ вел полупомещичью, полумонашескую жизнь: посещал церковные службы, иногда выбирался

в гости к окрестным помещикам, иногда — на охоту. И — продолжал писать. Старец Амвросий не только не запретил Леонтьеву заниматься творчеством, но и всячески поощрял его к литературным занятиям. Именно в Оптиной пустыни была написана лучшая литературно-критическая статья Леонтьева — этюд «Анализ, стиль и веяние в произведениях гр. Л. Толстого», цикл публицистических статей «Записки отшельника».

В августе 1891 г. исполнилось заветное желание Леонтьева — по благословению старца Амвросия он принял монашеский постриг с именем Климента. После пострижения Леонтьев, следуя совету старца, переселился в Троице-Сергиеву Лавру, где и скончался 12 ноября 1891 г.

Мы уже говорили, что эпоха, в которую довелось жить Леонтьеву, причудливо сочетала самый трезвый реализм и самую неудержимую мечтательность. Люди того времени с одной стороны превозносили «положительное знание», эмпирическую науку, а с другой — искренне верили в возможность осуществления самых невероятных социальных утопий.

Леонтьев — дитя своей эпохи, но он менее всего утопист. Он реалист. Как и Данилевский, Леонтьев руководствуется принципом беспристрастной объективности и строит свою историософию индуктивно — на основе анализа эмпирических фактов. Как и Данилевский, он отвергает идею прогресса, поскольку она этим фактам противоречит. Нигде в природе и нигде в обществе, пишет Леонтьев в своем главном историософском труде — трактате «Византизм и славянство», развитие не является прогрессом, т.е. непрерывным поступательным движением. Везде в природе и везде



Надгробие на могиле К.Н.Леонтьева в Гэфсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры

в обществе процесс развития подчиняется одному и тому же закону, в соответствии с которым он проходит через три стадии: 1) первичной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторичного смесительного упрощения.



Это интересно

Поясним значение этих стадий на примере. Если мы возьмем семя какого-нибудь растения, то увидим перед собой нечто простое и в своей простоте неразличимое. В семени нет ни цветка, ни стебля, ни листьев — это стадия первичной простоты. Однако если вложить это семя в землю, оно прорастает и, превратившись в целое растение, достигнет стадии цветущей сложности. Расцветшее растение многообразно, сложно: у него есть благоухающий цветок, широкие листья, прочный стебель, корни и т. д. Благодаря разнообразию своих частей, стянутых в то же время воедино единством формы, растение прекрасно. Однако вскоре многообразие исчезает: растение увядает, блекнет, в конце концов, истлевает и превращается в прах. И этот прах опять так же прост, как семя. Но если семя имело в себе зародыш будущей жизни, было потенциально богато будущей цветущей сложностью, то прах мертв, в нем — простота смерти, и это — вторичное смесительное упрощение.



Леонтьев считал закон триединого процесса универсальным, описывающим развитие не только биологических организмов, но и вообще всех явлений мира, в том числе и государств. Государства от своего зарождения до гибели проходят через всё те же три стадии развития. В качестве примера можно привести историю Западной Европы. В эпоху раннего средневековья Европа представляет собой нечто простое и безразличное: не сформировались культуры отдельных народов, не сформировались границы отдельных государств, не сформировались еще и сословия. Однако проходит некоторое время, и в эпоху Возрождения европейская цивилизация вступает в период цветущей сложности. Теперь в ней все многообразно и прекрасно: появляются различные страны, различные народы, каждый со своей собственной культурой. Внутри этих стран и народов есть отдельные области, каждая из которых тоже своеобразна: культура Нормандии не похожа на культуру Прованса или Бургундии, культура Саксонии — на культуру Баварии и т.д. Внутри этих областей живут представители различных сословий, и быт дворян не похож на быт духовенства, или крестьян, или горожан. Внутри каждого из этих сословий — множество ярких, оригинальных личностей, которые вызывают у Леонтьева восторг своими порывами, своими страстями. И Леонтьев ценит эпоху Возрождения за то, что она так богата не только великими творцами, но и великими авантюристами. Однако проходят столетия, и в

конце XVIII века, после Французской революции 1789 – 1793 гг., европейская культура вступает в период вторичного смесительного упрощения. Исчезает своеобразие сословий, да и сами сословия исчезают. Исчезает своеобразие областных культур. Исчезает своеобразие даже культур национальных: европейцы становятся похожи друг на друга, и когда вы приезжаете из Германии в Англию, то видите перед собою всё того же среднего европейца, одетого в невыразительный серый сюртук и котелок, — без различия, принадлежит он к дворянству или к рабочим. Это упрощение культуры, это исчезновение красок, это обезличивание было для Леонтьева свидетельством умирания Европы, это означало, что она вступает в последнюю, третью стадию своего существования. Смешение, упрощение есть печать смерти.

Учение о *«триедином процессе»* отрицает идею бесконечно-прогрессивного развития человечества. Как в природе нет бесконечно развивающихся организмов, но все имеет свое начало и свой конец, так нет бесконечного развития и в истории. *«Наибольшая долговечность государственных организмов, это 1000 лет или много 1200 с небольшим лет»*, — пишет Леонтьев, — *«ни одно государство больше 12 веков жить не может»*. Европа к середине 19 столетия почти исчерпала 12-вековой цикл своего существования. Сложившись как особая цивилизация во времена Карла Великого (787 – 814), она уже шагнула за роковую тысячелетнюю черту, и бледная немощь смерти разлилась по ее лицу. Зловещим признаком этого является утрата европейской культурой оригинальности, живописности, разнообразия, поэзии, воцарение посредственности, умеренности, прозы. Технические успехи и экономическое богатство лишь ускоряют тление, усиливают процессы всесмешения и уравнивания. Современная цивилизация — *«это исполинская толчея, всех и вся толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы»*.

Ничто не вызывало у Леонтьева большей ярости, чем призывы к эгалитарному прогрессу, к дальнейшему уравниванию в правах, к дальнейшему упрощению политической жизни. Эти призывы воспринимались им как призывы вступить на путь смерти, на *«антикультурный и отвратительный»* путь вторичного смесительного упрощения. Процессы умирания цивилизации остановить невозможно: они не зависят от воли человека, но восторгаться ими или ускорять их — недостойно. Если в период первичной простоты всякий умный и честный человек должен быть *«прогрессистом»* (ведь общественное развитие тогда ведет к *«цветущей и сложной»*

эпохе»), то в период смесительного упрощения всякий умный и честный человек должен быть охранителем, консерватором (ведь общественное развитие тогда ведет к смерти). Именно таким консерватором и был Леонтьев. И в европейской, и в русской политике он выступал за сохранение сословности, неравенства, всего того, что препятствует обезличиванию и упрощению общества.

В будущее России Леонтьев смотрел с тревогой. Он считал, что Россия, будучи примерно двумя столетиями моложе, чем Западная Европа, еще не вступила в период смесительного упрощения, но все же находится в «*позднем возрасте*». К XX в. она подошла более сильной, чем другие державы, однако не следует этому бездумно радоваться. Перевес может оказаться непрочным, скоропреходящим, он способен легко смениться быстрым и неожиданным падением, катастрофой. Так и произойдет, если Россия не «*сорвется с европейских рельсов*», не обеспечит своей «*внутренней независимости от демократической и несомненно гниющей Европы*». А для того чтобы обеспечить такую независимость, Россия должна обратиться к «*самобытным началам*». Под самобытными началами Леонтьев подразумевал традиции византийской государственности и культуры («*византизм*»), усвоенные Россией на заре ее истории. Он с одобрением подхватил мысль Тютчева и Данилевского о создании всеправославной империи славян и греков (а возможно, и всех христианских наций) во главе с Всероссийским императором, со столицей в Константинополе, и считал, что создание такой империи позволило бы России прервать начавшийся процесс упрощительного смешения и «*явить необычную по своему образу восточную цивилизацию, противоположную мещанству Запада*».

Впрочем, Леонтьев сознавал, что Россия — не исключение из общего правила, что и она подчинена всеобщему закону рождения и смерти. «*Когда-нибудь погибнуть нужно; от гибели не уйдет никакой земной общественный организм... Погибнет и Россия когда-нибудь*»¹. Но можно отсрочить ее гибель, строго следуя консервативной политике. Как процесс гниения можно приостановить холодом, так процесс умирания можно замедлить, «заморозив» существующие общественные формы. Но, конечно, такая «заморозка» — лишь временное средство. В последние годы жизни Леонтьев был настроен особенно грустно. Он не видел, откуда

¹ Леонтьев полагал, что гибель эта произойдет тогда, когда Россия, достигнув вместе с Европой высшей точки упрощительного смешения, будет завоевана китайцами.

бы могло прийти обновление человечества, и предчувствовал скорый «*finis mundi*» — кончину мира: «старо человечество, старо!», «немного человечеству остается, мне кажется...», — писал он В. В. Розанову незадолго до смерти.



Это интересно

Нужно сказать, что Леонтьев обладал острым историческим зрением и в целом угадал направление исторического процесса. Если бы он дожился до нашего времени, то с огорчением бы увидел, что диагноз, поставленный им европейской цивилизации, продолжает подтверждаться. Так, Леонтьев был уверен, что процессы уравнивания и смешения в Европе усилятся и в конце концов приведут к ниспровержению последних остатков прежнего государственного строя и культурного разнообразия. Для этого не понадобится ни революций, ни иноземного нападения: «достаточно дальнейшего развития и укрепления той безумной религии эвдемонизма, которая символом своим объявила: „Материальное благополучие — вот мораль человечества“». Все государства Европы тогда сольются в одну федеративную республику и окончательно утратят самобытность: «Франция, Германия, Италия, Испания и т.д. падут: они станут областями нового государства, как для Италии стали областями прежний Пьемонт, Тоскана, Рим, Неаполь, как для все-Германии стали областями теперь Гессен, Ганновер и самая Пруссия; они станут для все-Европы тем, что для Франции стали давно Бургундия, Бретань!..» Сегодня всеевропейское государство, действительно, почти создано — это Европейский Союз. Вступающие в него страны отказываются от значительной части своего суверенитета. Европа, как и предполагал Леонтьев, постепенно становится не Европой держав, а Европой регионов.

Леонтьев был прав и в том, что в европейской цивилизации восторжествует «религия эвдемонизма». Именно это демонстрирует современное общество потребления, в котором человек оценивается преимущественно с точки зрения покупательной способности. Процессы уравнивания и всесмешения в нем идут с потрясающей быстротой. Развитие транспортных коммуникаций, средств связи, электронных СМИ, рекламы и PR-технологий привело к немислимой раньше унификации вкусов, моды, менталитета.

Угадал Леонтьев и еще одно: он был уверен, что эгалитарный процесс не ограничится политической сферой, постепенно дело дойдет до «полового, окончательного, упростительного смешения!» «Половое упростительное смешение», казавшееся современникам Леонтьева фантастическим абсурдом, — реальность наших дней. Во времена Леонтьева стиралась разница между сословиями, сегодня стирается разница между полами. Исчезло различие между мужскими и женскими профессиями, одеждами, прическами. Операции по перемене пола, однополые «браки», провозглашенные в Европе нормой жизни, смешивают женщин и мужчин в какой-то «средний род». Своеобразие мужского и женского начала исчезает. Исчезает своеобразие вообще, все становятся похожи друг на друга во исполнение слов Леонтьева: «однообразии лиц, учреждений, мод, городов и вообще культурных идеалов и форм распространяется все более и более, сводя всех и все к одному весьма простому, среднему, так называемому „буржуазному“ типу западного европейца».



Нетрудно заметить сходство идей Леонтьева с идеями Данилевского. И тот и другой исповедуют натуралистический подход к ис-

тории, рассматривают ее как естественный процесс, подобный другим природным процессам. И тот и другой отрицают идею прогресса, утверждая, что общественные организмы (государства, культурно-исторические типы) рождаются, переживают расцвет и умирают. Но натурализм Леонтьева, в отличие от натурализма Данилевского, — эстетический. Леонтьев не занимает позицию бесстрастного наблюдателя, для которого все равно, что изучать — горстку праха или благоухающий цветок. Он относится к предмету своего изучения со страстью, его восторгает цветущая сложность и ужасает упрости́тельное смешение. Он смотрит на историю как художник, он требует от нее красоты. Красота для Леонтьева — это проявление жизненной мощи, жизненной силы. Жизнь эстетически прекрасна, смерть эстетически безобразна. Все безобразное, безликое, невзрачное, пошлое несет на себе печать смерти. Главным своим открытием Леонтьев считал закон упрости́тельного смешения — мысль о том, что умирание всегда связано с упрощением, с исчезновением разнообразия, а значит и красоты. Красота — это восхитительное равновесие между разнообразием и единством. Единство многообразия — вот формула жизни и красоты. Единство безликости, т.е. безобразия, — вот формула смерти.

Леонтьев считает красоту универсальным мериллом. *«Эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека»*, — пишет он. Такая постановка вопроса приводит Леонтьева к уже знакомой нам по творчеству Гоголя проблеме — проблеме совместимости красоты со злом. Зло ведь может быть живописным: жизнь какого-нибудь злодея эпохи Возрождения гораздо живописнее, чем жизнь европейского добродетельного буржуа XIX в. Если признавать эстетику главным и решающим критерием, то предпочтение следует отдать злодею... Леонтьев так формулирует суть этой проблемы: *«В явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное, потому что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступить в антагонизм и борьбу... Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и даже Скобелев был несравненно развратнее многих современных нам „честных тружеников“, и если у вспомнившего эти факты есть эстетическое чувство, то что ему делать — коли невозможно отвергнуть, что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из сельских учителей»*. Гоголем это противоречие соединения красоты со злом

переживалось трагически. Леонтьев же относится к нему спокойно. Он с готовностью признает превосходство Наполеона или Цезаря над самым добродетельным из «средних европейцев».

Такая позиция объясняется, по-видимому, тем, что Леонтьев, в отличие от Гоголя, не придавал красоте религиозного значения. Красота — достояние земного мира, а не откровение мира горнего. Ее избыток свидетельствует всего лишь о здоровье и молодости человечества, ее недостаток — о болезни и дряхлости, точно так же, как давление и пульс свидетельствуют о здоровье или болезни пациента. Хорошие давление и пульс могут быть и у праведника, и у преступника, но врач не оценивает нравственность своих пациентов, он оценивает их здоровье. Эстетический критерий позволяет «диагностировать», сколько жизненных сил осталось у общества, но не позволяет «диагностировать», насколько это общество нравственно.

Закон красоты будет действовать, пока существует земной мир, т.е. до Второго пришествия Христова. Это естественный закон, христианство не отменяет его, поскольку оно не отменяет мира. Мир до конца времен сохраняет свою форму, свою ограниченность и — свою естественную красоту. В нем сосуществуют свет и тень, добро и зло. Поэтому на земле невозможно до конца реализовать идеал любви и правды, всеобщей гармонии и всеобщего примирения, как бы ни мечтал об этом Достоевский. *«Христос <...> ставил милосердие или доброту личным идеалом; Он не обещал нигде*



Книга Н. А. Бердяева «Константин Леонтьев».
Париж, 1926

торжества поголовного братства на земном шаре...», — пишет Леонтьев. Поэтому смысл христианства — в стремлении к спасению своей души, а не в стремлении к спасению мира, пусть даже на основе христианских заповедей. *«Христианство личное есть, прежде всего, трансцендентный (не земной, загробный) эгоизм. Альтруизм же сам собою „приложится“¹*, — пишет Леонтьев. — *„Страх Божий“ (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости религиозной»*. Для Леонтьева христианство — это забота о собственном спасении, о «непостыдном ответе» на Страшном Суде Христовом.

Идеи Леонтьева не получили признания современников. Несмотря на то, что он активно печатался в весьма солидных изданиях, его историософская концепция оставалась малоизвестной. Сам Леонтьев видел в этом какой-то трагический и несправедливый «фатум». Он сознавал оригинальность своих идей, да и его друзья-литераторы (а среди них такие крупные величины, как И. С. Тургенев, Вл. С. Соловьев, А. А. Фет и др.) в личном общении искренне восторгались его талантом, но при этом в печати вокруг творчества Леонтьева сложился какой-то заговор молчания. Ни рецензий, ни полемики, ни разбора идей, в лучшем случае — поспешная и поверхностная похвала или порицание за консерватизм...

Все изменилось вскоре после кончины Леонтьева. Одна за другой вышли статьи о нем, написанные В. В. Розановым, Вл. С. Соловьевым. Затем — обширное исследование Н. А. Бердяева. Идеи Леонтьева органично и прочно вписались в интеллектуальный ландшафт русской культуры Серебряного века. Его личность и творчество стали привлекать к себе неизменный интерес. В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк единодушно признали его не просто оригинальным, но прямо гениальным мыслителем.

При этом все писавшие о Леонтьеве отмечали причудливую сложность его мировоззрения, составленного из, казалось бы, несовместимых элементов: преклонение перед жизненной силой и красотой, подобное тому, которое чуть позже Леонтьева высказал Ницше, и — смиренная вера православного монаха; утонченный, почти капризный эстетизм писателя, художника и — суровый прагматизм политического мыслителя, дипломата. Вл. С. Соловь-

¹ Заметим, что «альтруизм», т.е. деятельная и бескорыстная любовь к ближнему, был в высшей степени свойственен Леонтьеву. Мягкий по характеру, он всегда был готов прийти на помощь и, несмотря на недостаток материальных средств, оказывал поддержку многим нуждающимся.

ев писал: «Леонтьев *религиозно верил* в положительную истину христианства, в узкомонашеском смысле личного спасения; он *политически надеялся* на торжество консервативных начал в нашем отечестве, на взятие Царьграда русскими войсками и на основание великой неовизантийской или греко-российской культуры; наконец, он *эстетически любил* все красивое и сильное; эти три мотива господствуют в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его мирозерцания». Эта сложная несогласованность мировоззрения, казавшаяся диалектику и систематику Соловьеву слабостью, осознавалась и самим Леонтьевым, но он ощущал ее как свое неотъемлемое свойство: «*Ум мой упростить я не могу*», — говорил он.

Философия истории Н. Ф. Федорова. Николай Федорович Федоров (1829 – 1903) был незаконнорожденным сыном князя П. И. Гагарина. Его отец, увлеченный созданием на собственные средства театра в Одессе и Кишеневе, уделял детям мало внимания. Тем не менее, благодаря помощи дяди, Федорову удалось получить хорошее образование: он учился сначала в Тамбовской гимназии, а затем в Ришельевском лицее в Одессе. После смерти дяди и полного разорения отца Федоров был вынужден уйти из лицея. В продолжение 13 лет, с 1854 по 1866 гг., он учительствовал в уездных училищах среднерусской полосы, преподавал историю и географию.

В 1868 г. Федоров переезжает в Москву, где в 1874 г. ему удается устроиться на службу библиотекарем в Румянцевский музей (сейчас это — Российская государственная библиотека, главная библиотека страны). Библиотекарем Федоров проработал до конца своей жизни.

Федоров отличался энциклопедическими познаниями, бесконечной преданностью делу и совершенным бескорытием. В Румянцевском музее он занимал скромную должность дежурного по читальному залу. В его прямые обязанности входило принимать требования и подбирать по ним книги. Но Федоров не ограничивался этим. Обладая исключительной эрудицией и памятью, прекрасным знанием иностранных языков, он становился добровольным консультантом своих читателей в изучении интересующей их проблемы. Кажется, он знает содержание всех книг Румянцева-ского музея, всех сколько-нибудь значимых статей из русской и иностранной периодики. У него можно было получить справку по любому вопросу. Философия, история, география, востоковедение, архитектура, физика, астрономия, археология, искусство-



Памятная доска Н. Ф. Федорову в г. Липецке

ведение, метеорология, музееведение, языкознание — в этих и во многих других областях знания он разбирался не хуже признанных специалистов.



Это интересно

Сотрудник Н. Ф. Федорова по Румянцевскому музею рассказывает: «Обыкновенно дело происходило весьма просто. Изучая тот или другой научный вопрос, требуя чуть не ежедневно новых и новых книг, посетитель читального зала Музея начинал, к удивлению своему, замечать, что в кипе потребованных им книг чья-то благодетельная рука подкладывала еще две-три книги, которых он совсем не требовал, о существовании которых и не подозревал. А между тем содержание этих неожиданных книг прямо отвечало на поставленную им себе задачу. При повторении этой приятной неожиданности каждый естественно заинтересовывался виновником подобных сюрпризов, и в ответ на свое любопытство неизменно слышал краткое и малопонятное для незнакомого человека заявление: — Это вам прислал Николай Федорович... Новые книжки освещали вопрос совсем с новых, часто неожиданных и непредвиденных сторон и точек зрения. Вопрос сам собою углублялся, изучение затягивалось, требовались и присылались все новые и новые книги, и, наконец, совсем зарывшийся ученый неизменно получал приглашение: — Вас просят к себе Николай Федорович... Тут уж завязывалось личное знакомство с Николаем Федоровичем, с тем чтобы потом никогда не прерываться и служить постоянным и неисчерпаемым источником не только для всестороннего изучения тех или других специальных вопросов, но нередко для выработки и создания целого миросозерцания».





**Портрет Н. Ф. Федорова работы
Л. Пастернака¹**

Федоров проводил в Румянцевском музее большую часть дня, приходил туда за два часа до открытия и задерживался на два часа после закрытия библиотеки. Кроме того, он являлся на службу и в выходные — специально, чтобы дать возможность заниматься тем читателям, которые не могли посещать музей в будни.

В личной жизни Федоров был неприхотлив и, можно сказать, аскетичен. Семьи у него не было. Он жил в убогой каморке почти без мебели, спал 3 – 4 часа в сутки на голом сундуке, накрывшись тулупом и подложив под голову книги, остальное время посвящал чтению и написанию своих философских сочинений. Все свое жалование Федоров раздавал нуждающимся, питался в основном чаем с баранками. Даже в самую промозглую или холодную погоду он передвигался по Москве исключительно пешком. Только однажды, в трескучие морозы 1903 года, друзья уговорили его взять извозчика и закутали в шубу. В этот-то раз Федоров простудился, заболел воспалением легких и вскоре скончался в Мариинской больнице для бедных (той самой, в которой работал когда-то отец Ф. М. Достоевского).

¹ Вот как описывает внешний вид Н. Ф. Федорова его знакомый Г. П. Георгиевский: «Его наружность сразу же выдавала его добровольную и сознательную нищету. Согбенная и изможденная старческая фигура его, среднего роста, с изогнувшимися коленями, увенчивалась открытым, выразительным, продолговатым лицом, обрамленным седою четырехугольной бородой. Большая голова со значительной лысиной украшалась длинными кудрявыми волосами. Особенно очаровательны были черные, блестящие глаза под большим открытым лбом. Совершенно правильные, без сомнения, когда-то красивые черты его лица и пронизательные глаза носили на себе ясную печать ума, энергии и огромной силы воли. От всей фигуры его веяло сознательным, тяжелым подвижничеством, добровольно поднятым не ради оригинальности и известности, но ради самовоспитания, во имя высших задач и стремлений».

Федоров почти не выступал в печати, а если и печатался, то только в провинциальных и малотиражных изданиях, и всегда не под своим именем. Поэтому его идеи становились известны в основном из бесед, которые Федоров вел в зале каталогов Румянцевского музея после закрытия библиотеки с приходившими туда посетителями. А приходили туда многие: слух о необычном библиотекаре-философе широко распространился среди московской интеллигенции, и недостатка в желающих послушать его наставления не было. Среди собеседников Федорова были такие знаменитости, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Все они отзывались о его учении с глубоким уважением и даже восторгом. В. С. Соловьев называл Федорова своим «учителем и отцом духовным», а Л. Н. Толстой говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». В конце жизни Федоров решил изложить свое учение письменно, в систематическом виде, но довести работу до конца не успел. Рукописи Федорова были изданы посмертно его учениками под общим названием «Философия общего дела» (1 том — в 1906, 2 том — в 1913 гг.).



Это интересно

Основные черты мировоззрения Федорова определились еще в детстве. Он рассказывает: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный, пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга, наконец, узнал я о том, что есть и не родные, чужие, и о том, что сами родные — не родные, а чужие». Таким образом, в детстве Федоров сделал два потрясших его открытия. Первое — он обнаружил слепую, безразличную к человеку силу природы, заставляющую крестьян страдать от голода в неурожайный год; второе — он обнаружил жестокую силу вражды, человеческого «небратства», заставляющую людей воевать друг с другом и превращающую родных — в чужих. Эти две силы на всю жизнь стали для Федорова квинтэссенцией зла, твердыней неправды, которую во что бы то ни стало необходимо сокрушить. «Философия общего дела» и задумывалась как план победы над ними.



Ключевой категорией мировоззрения Федорова является категория «родства». С его точки зрения человек — это не одинокий, обособленный от других индивидуум, а ветвь огромного родового древа. Человечество — большая семья, которая объединяет в себе не только ныне живущих, но все поколения, когда-либо существовавшие на земле. Федоров был склонен подчеркивать не «горизонтальное», а именно «вертикальное» родство. Люди — это прежде всего сыны и дочери, а потом уже братья и сестры. «Каж-

дый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца».

Чувство родства проявляется прежде всего в почитании своих предков. Оно, по мнению Федорова, должно быть главным нравственным стержнем личности — и лишь тогда человек будет достоин называться человеком. Чувство почитания предков нужно прививать с детства, поэтому Федоров предлагает перенести школы на кладбища, а сами кладбища превратить в некое подобие музеев. Такие кладбища-музеи, мечтает он, станут в последующем центрами всех поселений, и люди смогут постоянно культивировать в себе почитание своих предков.



Это интересно

Кладбищам Федоров вообще придавал особое духовное значение. Он мечтал, что в будущем вся жизнь человечества сосредоточится на них. Здесь будут расположены все храмы, научные и технические учреждения. «Человек есть существо, которое погребает, — вот существенное определение человека», — резюмирует его мысль Н. А. Бердяев.



Однако почитание предков должно выражаться не только в памяти о них. Память нужно не только хранить, но и творить. Любовь к предкам должна быть деятельной любовью. Чувство родства накладывает нравственную обязанность деятельного сострадания своим родственникам. Праотцы умерли, они находятся во власти смерти. Может ли совесть их потомков смириться с этим? Может ли человек жить спокойно, когда знает, что многие поколения его предков умерли? Казалось бы, такой вопрос излишен. Ведь смерть — это данность. Хочешь ты этого или не хочешь, но приходится признать наличие ее как объективного факта.

Федоров не согласен с этим. Он отказывается считать смерть нормой, законом. Для него смерть — это противник, которого можно и нужно победить. Федоров — моралист по преимуществу. Этика является для него таким же универсальным критерием, каким была для Леонтьева эстетика. Если объективная реальность противоречит этике, то объективная реальность должна быть изменена. Если смерть противоречит нравственному чувству — тем хуже для смерти. Она должна быть побеждена и будет побеждена. Этика Федорова деятельна. Нравственное чувство зовет к нравственному делу — к делу борьбы со смертью, к делу воскрешения отцов. Именно достижение бессмертия и воскрешение всех умер-

ших Федоров провозглашает главной целью истории человечества, главной ее задачей.

Без решения этой задачи история бессмысленна, а главное — безнравственна. Как и Данилевский, как и Леонтьев, Федоров отвергает теорию прогресса. Но если Данилевский и Леонтьев отвергали ее, поскольку считали, что она не соответствует реальности, то Федоров отвергает ее по другим причинам. Прогресс ложен не потому, что его не существует, а потому что он аморален. В самом деле, прогресс — не что иное, как поступательное движение человечества, при котором каждое последующее поколение живет лучше, чем предыдущее. Прогресс — *«торжество младшего поколения над старшим»*. «Прогресс, — пишет Федоров, — <...> есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности, именно потому, что прогресс состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими», «прогресс делает отцов и предков подсудимыми». При прогрессе потомки пользуются трудами предков, ничего не давая им взамен. Если даже представить себе, что в результате прогресса будет построено идеальное общество равенства и братства, как обещали социалисты, то благоденствовать в нем будут лишь немногие поколения, а все пред-



Мариинская больница для бедных, в которой скончался Н. Ф. Федоров



Выставка в Российской государственной библиотеке. X Международные научные чтения памяти Н. Ф. Федорова. 2007 г.

шей задачей человечества является воскрешение предков. Без этого неоправданно и не этично само существование человечества.

Но как осуществить всеобщее воскрешение? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно сначала разобраться: почему умирают люди?

Смерть — это закон неразумной природы, закон существования растений и животных. Человек как существо разумное не должен подчиняться ему. Истинное призвание человека состоит в том, чтобы быть хозяином и распорядителем природы, чтобы властвовать над ней с помощью разума. В случае, если бы человек осуществил это призвание, он был бы бессмертным. Но произошло иначе. Вместо того чтобы идти по пути разума, человек пошел по пути инстинкта, он предался половой чувственной любви (так Федоров интерпретирует библейское сказание о грехопадении Адама и Евы). Сознательному бессмертию он предпочел бессознательное зачатие и рождение детей, наследующих от своих родителей не только жизнь, но и смерть. Любовь сынов человеческих обратилась от отцов к женам. В результате, вместо того чтобы господствовать над природой, человек подчинился ей.

шествующие, тоже трудившиеся для человечества, не войдут в это царство справедливости, ибо уже умерли. Счастье потомков всегда строится на костях отцов. Прогресс остается безнравственным, пока есть смена поколений, пока молодое приходит на смену старому, пока есть смерть.

Можно ли исправить эту ситуацию, можно ли сделать прогресс нравственным? Ответ очевиден: можно, если прекратится смена поколений, если будет побеждена смерть, причем побеждена не только для ныне живущих, но для всех когда-либо живших людей. Прогресс станет этически приемлем только в том случае, если сыновья научатся воскрешать отцов. Главной об-

Теперь перед человечеством стоит обратная задача — сбросить владычество природы и научиться разумно управлять ее стихийными силами, *«регулировать»* их. Стихийная сила природы должна быть укрощена разумом, техникой и наукой. Человеку нужно овладеть и своим телом (*«наше тело должно быть нашим делом»*, — учит Федоров), и всем мирозданием — научиться руководить климатом, движением Земли в космическом пространстве и даже движением других планет. Все это может быть достигнуто за счет развития науки и техники. Когда же человечество научится *«регулировать»* природу, будет решена и главная задача — воскрешение мертвых. Наука сумеет собрать по крупицам материю, оставшуюся от тел умерших, и, исследовав организмы ныне живущих людей, сынов, научится воскрешать организмы людей, живших раньше, отцов. *«Мы полагаем возможным и необходимым достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т.е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»*, — пишет Федоров. С помощью техники человечество должно освоить межпланетные просторы: ведь нужно собрать и те молекулы и атомы, которые *«рассеяны в пространстве Солнечной системы»*. К тому же, если все отцы воскреснут, то люди, конечно, уже не смогут поместиться на Земле, и им понадобится расселяться на другие планеты.

Описанное здесь кажется на первый взгляд фантастическим, недостижимым, но Федоров уверен: если человечество сделает стремление к регуляции природы и воскрешению умерших своим *«общим делом»*, если ради него оно забудет распри и войны, если посвятит ему свои лучшие силы — цель будет достигнута. Борьба со смертью одновременно станет и борьбой с человеческой рознью, с *«небратством»*, с *«ненавистной раздельностью мира»*. Лишь одновременно эти два противника — смерть и рознь — могут быть побеждены. Федоров рассчитывал, что в процессе труда над общим делом все человечество станет нравственно лучше. Сама работа над ним усовершенствует всех людей, и из жизни исчезнут преступления, несправедливости и зло. В конце концов, осуществившееся воскрешение отцов станет преображением человечества. Сыны также перестанут умирать. Это будет победа жизни над смертью, родства — над рознью, и одержана она будет силой человеческого разума, силой науки и техники. Федоров пишет: *«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьму поколений поглотившая,*

небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры... Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое; и тем не менее, для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти».

Философия, считает Федоров, должна быть стратегической разработкой плана («проекта») всеобщего воскрешения. Она должна быть не созерцательна, а деятельна, «проективна». Вместе с К.Марксом Федоров мог бы сказать, что ее назначение состоит не в том, чтобы познавать мир, а в том, чтобы изменять мир. Задаче регулирования природы и борьбы со смертью должно быть подчинено существование каждого человека. Человечество нужно превратить «в единое „земное войско“, которому предстоит вести полномасштабную войну против природы»¹, этому поможет всеобщая воинская повинность. Армию ни в коем случае нельзя упразднить. *«Нужно лишь, чтобы на войска, кроме защиты от себе подобных, была бы теперь же возложена обязанность исследования и всего того, что может служить для защиты против слепых сил природы»,* — призывает Федоров.

В «Философии общего дела» причудливым образом сочетались абсолютно разные, казалось бы, влияния. С одной стороны, на Федорова оказал большое влияние социализм. Особенно сильно сходство «Философии общего дела» с некоторыми пунктами учения Ш.Фурье, который, как мы видели выше, считал, что достижение социалистического строя приведет к общепланетарным изменениям, а научившееся управлять природой человечество вступит в общение с представителями внеземных цивилизаций. Однако Федоров полагал, что социалисты неправы, пытаясь победить рознь, не победив смерти, а поэтому лишь *«злоупотребляют словом братство»*. В конечном итоге, с его точки зрения, социализм безнравственен, как безнравственна и любая теория прогресса.

¹ Гаврюшин Н.К. Прозрения и иллюзии русского космизма // Философия русского космизма. М., 1996. С. 98.

С другой стороны, на Федорова оказал влияние позитивизм. Федоров, как и позитивисты, без колебаний и сомнений верит в преобразующую силу науки и техники. Но здесь же таится и его расхождение с позитивистами. У позитивистов знание не соединено с действием. Их учение — это оторванная от практической жизни «схоластика». Поэтому «*ученый позитивизм*» должен быть заменен «*позитивизмом действия*» — «*философией общего дела*», считал он.

И наконец, на Федорова оказало влияние христианское учение о воскресении. Федоров считал себя православным человеком. В его сочинениях мы часто встретим упоминание и о Христе, и о Троице Боге. Более того, свою философию Федоров обосновывает религиозно. Он говорит, что христианские догматы нужно воспринимать как заповеди. Догмат о Пресвятой Троице — это заповедь о победе над рознью и восстановлении всечеловеческого родства по образцу Божественного Троиинства, догмат о воскресении мертвых — это заповедь об «*общем деле*» воскрешения. Христианская вера учит, что ни один человек не исчезает бесследно, что все люди, когда-либо жившие на земле, силой Божией воскреснут во время Второго пришествия Христова и предстанут на Суд, неся ответственности за дела, совершенные при жизни. У Федорова христианская идея воскресения оказалась превращена в идею воскрешения. Отцы будут воскрешены не силою Божией, а силою человеческой, считает он. «*Бог — Царь, Который делает все не только лишь для человека, но и через человека <...>. Творец через нас воссоздаст мир, воскрешает все погибшее*». Учение о Втором пришествии и Суде дано Богом лишь на тот случай, если человечество не справится с возложенным на него «*общим делом*». «*Страшный суд есть только угроза для младенчествуящего человечества*». «*Если человечество соединится для общего блага и приступит к активному воскрешению, то оно избежит конца мира и Страшного суда и непосредственно перейдет в вечную жизнь. Тогда спасутся для вечной жизни не немногие, а все. Сотрется грань, отделяющая этот мир от мира иного*», — излагает взгляды Федорова Н. А. Бердяев. Наступит день Царствия Божьего, построенного силою человеческой: «*Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда. День желанный, день от века чаемый, будет Божьим веленьем и человеческим исполненьем*».

Учение Федорова впечатляет своей искренностью, вдохновенностью, смелостью мысли, но в то же время поражает очевидны-

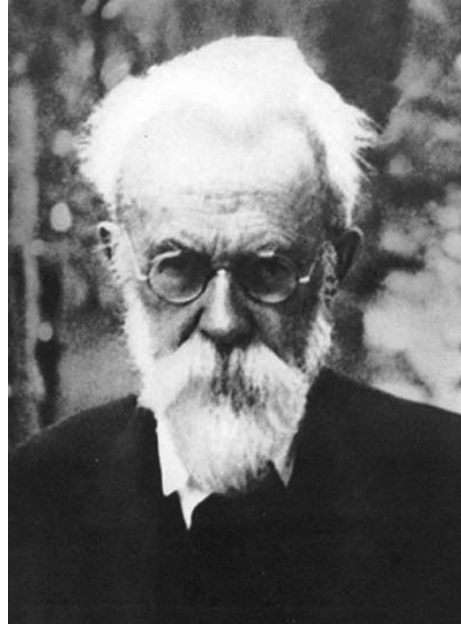
ми противоречиями. Подобно просветителям XVIII в. Федоров не чувствует силы зла в человеке. Он искренне верит, что достаточно объяснить людям необходимость *«общего дела»*, как они забудут распри и раздоры, нравственно усовершенствуются. Но природа человека гораздо более иррациональна, чем это кажется Федорову, и склонность ко злу невозможно преодолеть одними рассуждениями. Поражает и его вера во всемогущество науки и техники. Федоров считает, что они всегда будут послушным орудием, с помощью которого человечество сможет совершенствоваться окружающий мир и самого себя. Но XX век показал, что отношения между человеком и техникой гораздо сложнее. Не только техника является орудием в руках человека, но и человек подчас оказывается орудием в руках техники. Техника не только созидает, но и разрушает, и ее развитие вовсе не гарантирует нравственного совершенствования человечества. И наконец, главное: Федоров не дает ясной антропологии. Он все время говорит о воскрешении тел с помощью восстановления их молекулярного состава, но ведь человек не сводится к одному телу (по крайней мере, для христианства, а ведь Федоров считал себя христианином!). Остается непонятным, как сохранится единство личности воскрешенных предков. Представим себе, что будет воскрешен какой-либо закоренелый злодей и преступник. Как он оживет — вместе со своими



Константин Эдуардович Циолковский
(1857 – 1935)

пороками и страстями? Но ведь в идеальном обществе будущего не будет пороков и страстей. Без них? Но ведь тогда он будет лишен свободы: его преступления были, хотя и ложным, но его собственным, свободным выбором. Федоров вообще крайне нечужок ко всему личностному и индивидуальному. Он предпочитает говорить о поколениях, а не о личностях. Его технократическая утопия, в которой все люди, объединенные всеобщей воинской повинностью в отряды по борьбе с природой, обязаны участвовать в *«общем деле»* человечества, имеет вполне отчетливые тоталитарные черты.

Идеи Федорова оказывали влияние уже на современников. Так, под впечатлением общения с ним Ф. М. Достоевский избрал сюжетом своего последнего романа «Братья Карамазовы» историю отцеубийства, своего рода квинтэссенции всех преступлений. Сочувственно отзывались о проповеднике «общего дела» многие русские философы Серебряного века. Появились у него и прямые последователи. От Федорова начинается философская традиция «русского космизма», наиболее яркими представителями которой являются К. Э. Циолковский (1857 – 1935) и В. И. Вернадский (1863 – 1945) (у них эта традиция уже совершенно ли-



Владимир Иванович Вернадский.
Фото 1942 г.

шается христианских черт и развивается в атеистическом, а у Циолковского — даже несколько оккультном ключе). Неожиданно востребованным оказалось учение Федорова в советской культуре 1920-х гг. с ее пафосом титанизма. Попытку соединить учение Федорова с идеологической и политической практикой большевизма предпринимает В. Н. Муравьев. Пропагандировать идеи Федорова в Советском Союзе в 1920 – 1930-х гг. пытались А. К. Горский и Н. А. Сетницкий. Тогда же «философия общего дела» оказала большое влияние на творчество Андрея Платонова.

6.2. Философия В. С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев занимает особое место в истории русской философской мысли. Тому есть две причины. Первая: Соловьев — первый создатель целостной философской системы. Его предшественники работали в какой-либо одной из областей философского знания — в области историософии, гносеологии или метафизики, Соловьев же охватывает своей мыслью все отрасли философии. Вторая причина: место Соловьева определяется тем, что он стал родоначальником целой эпохи — эпохи Серебря-

ного века. Не только его философские произведения, но его поэзия и даже сама его личность наложили огромный отпечаток на русскую культуру конца XIX — начала XX века.

Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве в 1853 году в семье знаменитого русского историка Сергея Михайловича Соловьева, автора многотомной «Истории России с древнейших времен». По отцовской линии предками Соловьева были священники, а по материнской линии его дальним родственником был знаменитый Григорий Сковорода.



Это интересно

В семилетнем возрасте Соловьев впервые прочитал жития святых, и подвиги святых так вдохновили его, что он решил подражать им в умерщвлении плоти и для этого по ночам сдергивал с себя одеяло и мерз «во славу Божию». Когда же мать старалась его прикрыть, он просил не делать этого. Однако такая религиозная впечатлительность сочеталась в нем с обычными детскими проказами, которые имели не всегда безобидный характер. Друг детства Соловьева Лев Лопатин вспоминает, как летом на даче, где отдыхали их семьи, они пугали дачников на дорожках парка, переодевшись привидениями, или прибежали на пляж с криками «Пожар! Пожар!», чем приводили в панику целые поселки.

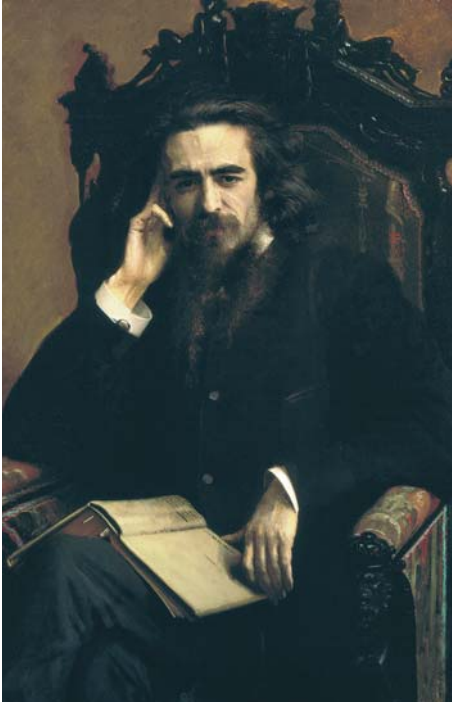


Будущий философ родился в семье с твердыми патриархальными устоями, но уже в юности пережил кризис нигилизма и атеизма, который привел его на естественнонаучный факультет Московского университета. Там Соловьев окончательно понял, что его призванием являются не физика с математикой, а философия. Его влекла к себе идея служения безусловной истине, и только общий дух того времени повлек Соловьева искать эту истину в материализме. Разочарование в естественных науках, неспособных дать человечеству Абсолютную Правду, стало для философа разочарованием и в материализме. Соловьев переводится на историко-филологическое отделение университета и погружается в чтение Спинозы, Гегеля, Шеллинга: идеалистические философские системы завораживают его сознание. Но если немецкие философы шли от идеализма к религии, то путь русского мыслителя был изначально религиозным. Для него величайший и единственный вопрос жизни и знания — вопрос о религии. Только христианскую истину необходимо было оправдать с точки зрения философии: ввести в разумную форму. Об этом мировоззренческом повороте, о возрождении религиозного искания, стремления, о возврате к религиозной вере свидетельствует и то, что после окончания уни-

верситета Соловьев продолжил свое образование в качестве вольнослушателя Московской Духовной Академии, что было для того времени необычным. Целый год он посещал лекции в Московской Духовной Академии и, возможно, именно там он впервые воспринял идею Софии Премудрости Божией, которая впоследствии встанет в центре его философских умозрений. Одно время Соловьев даже думал написать диссертацию на степень магистра богословия. Однако в конце концов он решил защищаться по философии. Магистерская диссертация «Кризис западной философии. Против позитивистов» носила черты оригинальности мышления молодого философа. Несмотря на широту своей философской эрудиции, он никогда рабски не следовал за каким-либо философским направлением. Напротив, он широко пользовался всем, что попадало в сферу его кругозора, но одновременно пропускал это через глубины своего умозрения. Поэтому когда в 1874 году в Петербурге состоялась защита магистерской диссертации Соловьева, она поразила своей оригинальностью и вызвала широкий интерес образованных кругов русского общества.

Магистерский диспут собрал огромную аудиторию. Послушать молодого философа пришли не только преподаватели философии и студенты, но и множество образованной публики, прямо не связанной с философией. Все места были заняты, диспут часто прерывался аплодисментами, одобрительными возгласами или даже свистом. Слушатели были поражены не только мыслями магистранта, но и умением его держаться на кафедре и даже самим его внешним видом — Соловьев был похож не на выпускника университета, а на какого-то античного философа или ветхозаветного пророка — длинные черные волосы, горящие глаза и окладистая черная борода.

Диссертация Соловьева называлась «Кризис западной философии. Против позитивистов». Это ее название для своего времени было вызывающим, поскольку, как мы уже говорили, большая часть образованной молодежи в это время увлекалась именно позитивизмом. Позитивистами были и официальные оппоненты Соловьева на защите магистерской диссертации — Де-Роберти и Владиславлев. Тем не менее, Соловьев блестяще ответил на все возражения, чем вызвал восторг аудитории. Один из участников этой защиты, известный русский историк Константин Николаевич Бестужев-Рюмин, в письме, написанном после этого события, говорил своему адресату: «Кажется, Россию можно поздравить с новым великим человеком». Действительно, с этого момента



**И. Крамской. Портрет философа
В. С. Соловьева. 1885 г. Фрагмент**

науки и философии возможно преодоление указанного философом кризиса западной мысли.

Академическая карьера философа складывается успешно — в 21 год он уже магистр философии и заведующий кафедрой философии в Московском университете. Однако преподавание Соловьева в Московском университете продлилось не более года. Едва заняв кафедру, он тут же попросился в заграничную командировку, на которую имел право как доцент. Командировка была получена, и уже в июне 1875 года Соловьев уезжает в Лондон для занятий в Британском музее или, как его иногда называли, Британской библиотеке. Соловьев с головой погружается в изучение философской и религиозной литературы. Книги, интересовавшие его в это время, весьма специфичны. Он читает произведения древних гностиков, каббалистическую литературу и сочинения немецких мистиков.

Осенью 1875 года Соловьев внезапно срывается из Лондона и отправляется в Египет. Цели этой поездки были не совсем понятны даже самому Соловьеву, что-то пригрезилось ему в тишине Британского музея. В письмах он явно мистифицирует истинные

Соловьев становится если не властителем дум, то человеком с огромным интеллектуальным влиянием. Мысли, выраженные в магистерской диссертации, Соловьев оттачивает и завершает в «Критике отвлеченных начал» — сочинении, ставшем его докторской диссертацией.

Суть позиции Соловьева в том, что позитивизм, утилитаризм и социализм — главные итоги духовного развития западной цивилизации XIX в. — суть «отвлеченные начала», односторонние моменты распада человеческого духа. Сколь ни продолжай, ни расширяй плоскость — она не станет объемом; так и эти отвлеченные начала не заполнят глубин человеческого духа. Только в синтезе религии,

цели своего путешествия. Приехав в Каир, он пешком отправляется в Фаюмский оазис, который был сначала языческим религиозным центром, а потом, в христианские времена, в нем было основано множество монастырей. Здесь, скитаясь по пустыне, он пережил некоторый таинственный опыт, который укрепил в нем идею Софии Премудрости Божией. Арабские шейхи приняли его, одетого по-европейски, за демона, схватили и, ограбив, бросили в ночной пустыне. Обессиленный философ лежал на земле в прозрачном ночном холоде:

И я уснул; когда ж проснулся чутко, —
Дышали розами земля и неба круг.

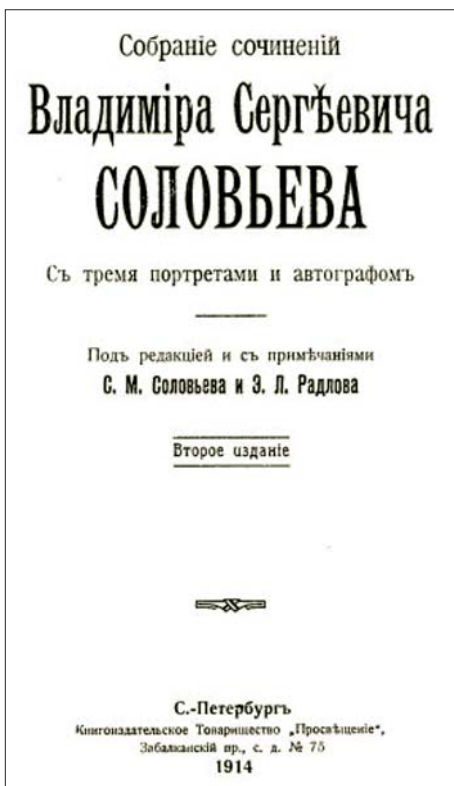
Соловьев узрел как бы образ Софии как вечной женственности, небесной красоты. Как пишет сам философ, это было лишь одно мгновение:

Один лишь миг! Видение сокрылось —
И солнца шар восходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Из Египта Соловьев возвращается в Россию, вновь читает лекции в Московском университете, но в 1877 году навсегда покидает университет и переезжает в Петербург. Здесь он поступает на службу в ученый комитет при Министерстве народного просвещения и одновременно преподает в Санкт-Петербургском университете, на высших женских курсах, а также читает публичные лекции, то есть такие, на которые могли приходиться все желающие.

В это время мысли Соловьева занимала работа «Философские начала цельного знания», которую он рассчитывал сделать своим главным трудом. В ней он развивал оригинальный подход в гносеологии, предвосхищавший интуитивизм Н.О. Лосского и С.Л. Франка.

В «Философских началах...» Соловьев вскрывает гносеологическую несостоятельность эмпиризма и рационализма, их односторонность преодолевается в третьем типе умозерцания — мистicisme. Мистическое, т.е. причастное высшим началам знание, по Соловьеву — выше фактического знания (наука) и теоретического (философия). Подлинной истины самостоятельно не найти ни науке, ни философии, ведь *«истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или*



**Собрание сочинений В. С. Соловьева
в 10 томах. СПб. 1914 г.**

востояние и объединиться в одном познавательном поле — теософии (в этот термин Соловьев не вкладывал никакого оккультного или спиритического содержания): *«Свободная теософия должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений, мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»*. Подлинная всецелая истина вместе с тем является и благом, и красотой, и могуществом. Отсюда вытекает связь истинной философии с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью. Именно это дает человеку власть над природой.

Соловьев написал только три главы своего труда. Занявшись разработкой учения о богочеловечестве, философ так и не довел свою гносеологию до завершения.

В 1878 г. Соловьев приступил к чтению в Петербурге публичных лекций «Чтения о богочеловечестве», которые стали событи-

исключительности — такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты».

Философ показывает, что истиной может быть только то, что одновременно есть благо и красота. *«Настоящая истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает их всему остальному»*. Это не означает, что научное и философское знание не нужны. Мистическое знание может стать основой истинной философии, но его нужно проверить, проанализировать разумом, и оно должно опереться на научную эмпирию, фактическое познание.

Соловьев намечает путь великого синтеза религии, науки и философии, когда они должны прекратить ненужное проти-

ем в философской и культурной жизни того времени. Их посетили представители знати, чиновники, общественные деятели, писатели, студенческая молодежь. С большим интересом их слушал Ф. М. Достоевский, однажды их посетил и Л. Н. Толстой. 26 января 1878 г. состоялась первая лекция, затем они проходили регулярно до 1880 г. Уже в первом чтении философ утверждает ту же главную линию, которая была намечена в «Философских началах»: для формирования целостного всеединого мировоззрения необходимо основать его на безусловном начале религии.



Цитата

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание. (В. Соловьев. Чтения о богочеловечестве)



Для слушателей «чтений» Соловьев разворачивает картину развития религиозного сознания человечества вплоть до христианства. На этом пути философ отметил четыре главных фазиса: аскетизм буддизма, идеализм Платона, монотеизм иудейства и александрийское учение о триединстве Бога. Христианская религия одухотворяет, примиряет в себе, включает в себе все предшествующие ступени. Так, аскетизм как мироотречение находит выражение в словах апостола Иоанна Богослова *«весь мир лежит во зле»* (1 Ин. 5. 19). Платоновский идеализм, как считает философ, проявляется в признании Царства Небесного за пределами мира земного. Учение о едином Боге изначально было в проповеди апостолов. А вера в триединого Бога становится в христианстве религиозным догматом. Таким образом, в христианстве осуществляется синтез всех предшествующих фазисов развития религиозного сознания

человечества. Несмотря на это, христианское учение не является простым смешением предыдущих учений: оно обладает своим собственным содержанием, в центре которого — Христос.

Соловьев прямо провозглашает: *«В христианстве, как таковом, мы находим Христа, и только Христа — вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная. Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственно новым будет здесь учение Христа о Себе Самом, указание на Себя Самого как на живую воплощенную истину: „Я есмь путь, истина и жизнь: верующий в Меня имеет жизнь вечную“»*.

Для светских слушателей конца XIX в., которые под влиянием Э.Ренана, немецких теологов мифологической школы привыкли считать христианство простым, хотя и возвышенным моральным учением, было удивительным слышать о том, что вера христианская есть не теория, не просто моральная система, а откровение живой Личности, Слова, ставшего плотью. Соловьев последовательно показывает, что Христос стоит в центре мирового процесса и исторического развития. Так Божественный Логос становится смыслом мира и истории: Бог Слово воплощается, входит в поток времени, в историю людей. Именно воплощение, говорил В.С.Соловьев, оправдывает мировой исторический процесс во всей его противоречивости и трагичности; история разворачивается тогда как единый богочеловеческий процесс, как путь воссоединения Бога с человеком.



Цитата

Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилён сыном Божиим и сыном Человеческим, как первоорожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, — вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права... Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, — оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия. (В. Соловьев. Чтения о богочеловечестве)

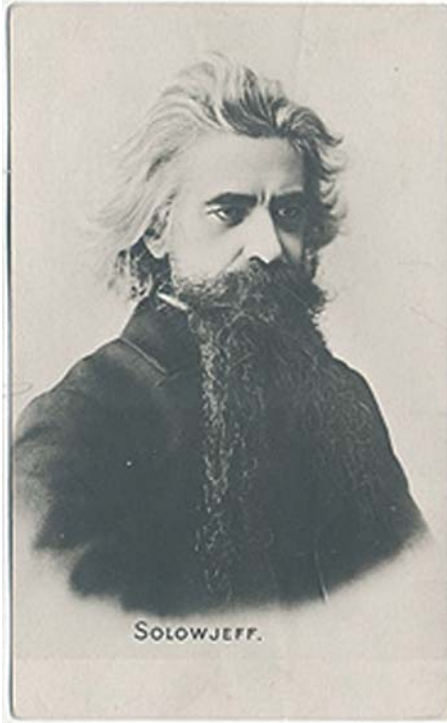


Мы видим, что тайна антропологии есть для философа вместе с тем и тайна теологии. Поэтому учение о Христе есть одновременно и учение о человеке. В этом ключе необходимо искать и ответ на вопрос о связи между миром божественным и миром природы: искомой связью является человек. В традиционное церковное учение о человеке и человечестве как связующем звене мира материального и духовного философ вносит идею о мистическом человечестве, ко-



**Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев
и Л. Н. Толстой. Рис. Л. О. Пастернака**

торое должно стать причастным всеединству. *«Если, — говорит Соловьев, — в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. Христос, причастный в этом единстве человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам»* (1 Кор. 15. 45). Философское учение о Софии как идеальном, совершенном человечестве во Христе приводит Соловьева, как ему казалось, к разрешению загадки человека: *«Только при признании, что каждый человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, можно допустить две великие истины: человеческую свободу и человеческое бессмертие»*. Так получили философское выражение мистические озарения, о которых писал философ в поэме «Три свидания». Метафизическое осмысление духовных переживаний всегда сопряжено с субъективной интерпретацией. И у Соловьева в разные периоды философской эволюции учение о Софии-Премудрости Божией принимало разные формы. В дальнейшем в традиции философии всеединства, продолжавшейся у последователей Соловьева, мы также не встретим единого учения о Софии. Это учение будет существовать в качестве философемы, а понятое богословски, бу-



**В. С. Соловьев. Фотооткрытка.
Издана в Европе в начале XX в.**

дет подвергнуто православными богословами аргументированной критике (см. *В.Н.Лосский «Спор о Софии»*).

Соловьев определяет Абсолют как сущее Всеединое. Поясним эту мысль Соловьева. Понятие бытия, из которого исходят философы, рассуждая о всем существующем, подразумевает вопрос: кто является субъектом, носителем этого бытия? Ведь мы не знаем никакого бытия без его носителя: бытие «вообще» является философской абстракцией. Поэтому мы должны признать, что носителем бытия является сущее. Сущее есть сущность, а бытие есть явление этой сущности. Таким образом, Соловьев утверждает следующее: мир есть необходимое проявление божества. Так же как бытие — это

необходимое проявление существующего, сущности, так мир есть необходимое проявление божества. Божество есть сущее, а мир есть его бытие. В учении об Абсолюте исчезает онтологический разрыв между творением и Творцом, и мир оказывается соприроден Божеству, и ни Божество не существует без мира, ни мир не существует вне Божества. Этот ход мысли сразу же задает пантеистический подтекст философской системы Соловьева. Кроме того, что истина как Абсолют есть сущее, она есть и всё (*ἐν καὶ πᾶν*), поскольку включает в себя весь мир, но она включает весь мир не в раздробленности, а в единстве, поэтому она есть одновременно и единое.

По словам П. П. Гайденко, Бог мыслится Соловьевым как универсальный организм в единстве множества элементов. Этот мир, пребывающий в Боге, как всеединство, Соловьев именуется Софией, от греческого слова «мудрость». Первоначально София, или мир, пребывает в Боге и находится в единстве, но затем происходит отпадение Софии от Божества. София, отпадая от Божества, ниспа-

дает во множественность, и таким образом возникает материальный мир. Этот мир Соловьев оценивает как ту часть реальности, в которой торжествует разделение и эгоизм — главные проявления мирового зла. Разделение и эгоизм должны быть преодолены, София должна вернуться из земной раздробленности к божественному единству, из Софии земной вновь стать Софией небесной. Это и происходит в результате всемирного исторического процесса, считает Соловьев.



Это интересно

Можно пояснить это на простом примере, который Соловьев приводит в своей поздней работе «Смысл любви». Там он высказывает мысль о том, что чем иерархически выше уровень бытия, тем больше в нем проявляется начало восстановления единства. Ведь и правда, мы можем видеть, что окружающий нас мир устроен иерархически: низшую ступень бытия образует неживая природа, затем живая природа — растения, животные и, наконец, человек. Соловьев говорит, что в неживой природе полностью торжествует принцип разделения: два физических тела не могут существовать одновременно в одном и том же пространстве, они выталкивают друг друга. Когда мы обращаемся к растению, то мы здесь видим, что принцип единства начинает вытеснять принцип разделения: растение роняет в почву семя, из него появляется другое растение. Как физические тела, эти растения также не совместимы друг с другом в одном пространстве, но как биологические организмы они принадлежат к одному и тому же роду, и род выражает начало единства. У животных единство проявляется еще сильнее: мы видим, как самка, защищая своего детеныша, готова пожертвовать собственной жизнью для спасения его жизни (и здесь объединяющим принципом является уже не принцип рода, а принцип семьи). Еще больше этот принцип единства, рассуждает Соловьев, торжествует в человеке — здесь высшим его проявлением становится любовь. Соловьев сосредотачивает свое внимание на половой любви — когда два абсолютно чужих, казалось бы, друг другу человека соединяются вместе, и таким образом уже не род, не семья, а любовь сама по себе являет свою силу — силу единения. И таким образом в человеке, говорит Соловьев, принцип единства достигает своего апофеоза. Так в результате эволюции форм жизни София земная возвращается к Богу и вновь становится Софией небесной.



Несмотря на успех публичных лекций и защиту в возрасте 27 лет докторской диссертации преподавательская деятельность Соловьева оборвалась. 28 марта 1881 года он прочитал лекцию о смертной казни. Тема лекции была в высшей степени актуальна, поскольку меньше чем за месяц до этого, 1 марта 1881 года, революционерами-террористами был убит император Александр II. В своей лекции Соловьев обращался к его сыну и преемнику, императору Александру III, чтобы тот простил убийц своего отца и таким образом показал христианское великодушие. Призыв был признан неуместным, и Соловьеву было сделано замечание и реко-

мендовано на некоторое время воздержаться от чтения публичных лекций. В ответ Соловьев подал в отставку. Иногда эту историю представляют как гонения на Соловьева, что, по сути, неверно. Гонений не было, было лишь замечание, полученное Соловьевым, но оно стало последней каплей... Очевидно, решение подать в отставку с преподавательской службы у Соловьева возникло уже давно. Вероятно, он просто тяготился обязанностями преподавателя, которые накладывали ограничения и требовали более или менее размеренного быта, к которому Соловьев вовсе не было приспособлен и расположен. И после получения отставки Соловьев до конца жизни уже нигде не служит, а зарабатывает на жизнь лишь литературным трудом. Философ ведет жизнь аскетическую: ест мало, не заботится о житейских удобствах, часто все средства и даже одежду раздает нищим, которые постоянно вились вокруг этого «добротного барина».

С 1881 г. начинается десятилетний период, отданный утопическим проектам построения «всемирной теократии» и поискам путей соединения православия и римо-католичества. Истинная теократия возможна, если русский царь соединит свою власть с авторитетом римского первосвященника, с этого должно, по Соловьеву, начаться претворение христианских идеалов в земной действительности. Первым шагом должно было стать соединение Восточной и Западной Церкви. Эти идеи привели В.С.Соловьева в Европу, где он надеялся наладить широкие связи с католическим духовенством, однако встречи с католиками сильно охладили его пыл: Соловьев отчетливо понял, что внешне-механическое единение (уния) между православными и католиками ничего не принесет по существу. Перешел ли сам философ в католичество? Сейчас можно определенно сказать, что нет. Сама мысль о «переходе» была ему чужда: он ощущал разделение Запада и Востока как временное недоразумение. Скорее он хотел актом личной «унии» как-то ускорить осуществление своей мечты. И когда закончился период утопических увлечений, Соловьев вновь обратился за духовным окормлением к православному духовенству.

Период разочарования в теократической идее совпал у философа с крушением надежд на земное счастье. Софья Петровна Хитрово — племянница графини Софьи Андреевны Толстой — так и не стала женой В.С.Соловьева, хотя всю жизнь оставалась верной почитательницей его философского таланта.



Веру в национальное мессианство России автор «Теократии» получил в наследство от славянофилов; он только видоизменил ее, поставив на место Православия Самодержавие и на место Церкви — империю. Много лет он беспощадно обличал славянофильский национализм и нанес ему последний удар, а между тем в его теократической системе — полное торжество национализма. Из всех стран одна Россия призвана строить земное Царство. А это значит, что русской империи суждено всемирное владычество, могущество, богатство и слава. Начав призывом России к смирению и самоотречению, он кончает обещанием ей диктатуры над всем миром. Такова ирония судьбы Соловьева: ни один эпигон славянофильства в самых дерзких своих мечтах не доходил до такой национальной гордыни. (К. В. Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение)



С 1895 г. начинается для русского мыслителя последний период его творческого взлета. В 1897 г. выходит его фундаментальный труд «Оправдание добра». В предисловии автор намечает основную цель написания данной книги: *«Нравственный смысл жизни человека, — указывает он, — состоит в служении добру, но это служение должно быть добровольным, то есть пройти через человеческое сознание»*. В своей гносеологии Соловьев утвердил в Абсолюте источник истины, теперь в этике философ утверждает, что в добре проявляется божественное начало человека, Бог познается в добре.

Третьим этапом философского синтеза стала красота, которая также укоренена в Высшем Начале. Как добро связано с красотой? Красота для своего оправдания должна стать доброй, иначе она превращается в обманчивое марево: ловушку зла. Но и добро нуждается в красоте. В этом и есть смысл искусства, человеческого творения красоты. Природной красоты недостаточно, ведь она не просветлена добром: *«Не совершено ли уже помимо нас это дело всемирного просветления? Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов»*, — так пишет Соловьев в работе «Общий смысл искусства» (1890).

«Природный хаос», то есть темные силы в природе только оформлены, но не преображены мировым смыслом. Красота природная, по сути — просто покрывало, выброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни. Это с жесткой прямоотой выражено у Н. А. Заболоцкого:

Жук ел траву, жука клевала птица,
Хорек пил мозг из птичьей головы...

В неорганическом мире дурное начало действует как тяжесть и косность, в мире органическом — как смерть и разложение, в человеке оно выражает свою глубочайшую сущность как нравственное зло. Таким образом, подлинное творение красоты невозможно без победы над злом. Но поскольку в плоскости косного бытия окончательная победа над злом невозможна, то Соловьев видит высший смысл творчества уже в том, чтобы указать на грядущее преобразование мира. Смысл искусства и состоит в указании на *«возможность окончательного над ним [над злом] торжества и совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной»*. Цель мирового процесса, таким образом, — реальное преобразование мира. Этим завершится высший синтез истины, добра и красоты мира в Боге. Этот вывод и стал итогом философии всеединства В. С. Соловьева. Но только это преобразование для русского мыслителя теперь, в последние годы его жизни, становится неразрывно связанным с христианским учением о воскресении. Христос воскрес, а значит смерть и зло могут быть окончательно побеждены. Теперь весь мировой процесс,

вся история приводит к выявлению духовного начала, к окончательной победе духа над смертью.

Свою творческую деятельность Соловьев завершил ярким аккордом: произведением «Три разговора» (1900), в котором тема воскресения является центральной для всего диалога.

Летом 1890 г. Соловьев уже предчувствует скорую смерть. Свое последнее стихотворение он посвящает белым цветам — колокольчикам, которые становятся для него вестниками перехода в вечность, где сияют любовь, истина, добро и красота:



Могила В. С. Соловьева на Новодевичьем кладбище. Москва

Зло пережитое
Тонет в крови, —
Всходит омытое
Солнце любви.
Замыслы смелые
В сердце больном, —
Ангелы белые
Встали кругом.
Стройно-воздушные
Те же они —
В тяжкие, душные,
Грозные дни.



Цитата

Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное — оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти, противятся лучшим стремлениям души и осиливают их в огромном большинстве людей. Есть зло общественное — оно в том, что людская толпа, индивидуально поработанная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке — в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть крайнее зло, называемое смертью. И если бы победу этого крайнего физического зла нужно было признать как окончательную и безусловную, то никакие мнимые победы добра, в области лично нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьезными успехами... Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведется не в душе только и в обществе, а глубже, в мире физическом. И здесь мы уже знаем в прошедшем одну победу доброго начала жизни — в личном воскресении Одного — и ждем будущих побед в собирательном воскресении всех. Тут и зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит все к большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того и другого, Царство Божие есть царство торжествующей чрез воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и все дело Христа, в этом его действительная любовь к нам и наша к Нему... чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом. (В. Соловьев. Три разговора)



4 июля в Москве философ заболевает и принимает внезапное решение ехать в имение князя П.Н.Трубецкого Узкое. Там он окончательно слег и, призвав священника С.А.Беляева, исповедался и причастился. 31 июля он тихо скончался. «Трудна работа Господня», — произнес Соловьев на смертном одре.

Влияние В.С.Соловьева на общественную и интеллектуальную жизнь России трудно переоценить. Как пишет К.В. Мочульский, в нем «было загадочное обаяние, его окружала романтическая легенда; люди влюблялись в него с первого взгляда и покорялись ему на всю жизнь. Соловьев стал знаменем, за которым шли, образом, который на пороге символизма сиял „золотом в лазури“». Он был не философом определенной школы, а Философом с большой буквы — и таким он останется для России навсегда».

6.3. Философия в Духовных Академиях

Школа верующего разума. Обзор русской религиозной философской культуры был бы неполным без рассмотрения философии в Духовных Академиях. В XIX веке в духовных учебных заведениях существовала сложившаяся оригинальная традиция русской богословской мысли. Философская школа Духовных Академий хотя и развивалась во многом изолированно от светской философской мысли, но не только не была «отстающей», а во многом опережала светскую философскую школу. Дело в том, что если в университетах кафедры философии на протяжении XIX века два раза закрывались и, соответственно, прерывалось изучение этой дисциплины, то в Духовных Академиях существовала непрерывавшаяся традиция философского образования¹. Начиная с 20-х годов XIX века в Академии проникает изучение классической немецкой философии, которая постепенно вытесняет лейбницянство Христиана Вольфа.

Все это создало условия для возникновения в Духовных Академиях полноценных философских школ. Наиболее яркими представителями философских школ были: в Санкт-Петербургской Духовной Академии — протоиерей Феодор Сидонский и Василий Николаевич Карпов, в Московской Духовной Академии — Федор Александрович Голубинский и Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов, в Киевской Духовной Академии — Сильвестр Гогоцкий и Иван Скворцов. В Казанской Духовной Академии философию

¹ В XIX веке в России существовало четыре таких высших церковных образовательных центра: Московская, Санкт-Петербургская, Киевская и Казанская Духовные Академии. Во всех этих Академиях были кафедры философии и сложилась традиция серьезного и глубокого преподавания философских дисциплин.

преподавал архимандрит Гавриил (Воскресенский), автор первой «Истории русской философии».

Корнем философской традиции в духовных школах была конечно же Московская Духовная Академия, ведущая свое начало еще от Славяно-греко-латинской Академии (XVII в.). По слову профессора С. С. Глаголева, со времени перехода Академии в 1814 г. в Троице-Сергиеву Лавру для русской богословской науки открылся новый источник творческих сил. В недрах Московской Духовной Академии сложилась оригинальная «школа верующего разума», которую можно назвать онтологической. У истоков этой онтологической школы были ее знаменитые профессора кафедры философии: протоиерей Феодор Голубинский (1818 – 1854), Виктор Димитриевич Кудрявцев-Платонов (1852 – 1891)¹.

В основе философии «школы верующего разума» было не просто признание истины бытия Божия, но особенное сознание присутствия Бога в мире. Так, протоиерей Федор Голубинский, основываясь на мысли из Ареопагитического корпуса о том, что *«все сущее имеет нечто общее с Виновником бытия»*, учил о том, что разные ступени бытия представляют образ (хотя и в разной степени) Сущего в подлинном смысле слова, т.е. Бога как источника бытия. То есть бытие, жизнь и разум проистекли из Бытия, Жизни и Разума Самого Бога. Таким образом, человек силой своего разума может прийти к постижению Премудрости Божией. Это Богопознание есть *«опосредованное откровение»*, которому навстречу идет непосредственное Откровение Бога человеку в истории. Так в «школе верующего разума» раскрывалась мысль святого Иринея Лионского: «Бог не познается без Бога».



Заиконоспасский монастырь. Здесь первоначально размещалась Московская Духовная Академия. Фото начала XX в.

¹ См. *Архим. Иннокентий (Просвирнин)*. О творческом пути священника П. Флоренского. // «Журнал Московской Патриархии». № 4, 1982 г.

В. Д. Кудрявцев-Платонов, ставший преемником протоиерея Феодора Голубинского по кафедре философии, развивал философские взгляды своего учителя в системе трансцендентального монизма, в центре которой лежит понятие Абсолюта, Бога. Он отвергал крайности как материализма, так и идеализма, предвосхищая христианский идеал-реализм русской философии начала XX века¹. В теории познания он последовательно развивал учение о субъективности человеческого знания и врожденных основаниях познавательного процесса. Объективность познанию придает деятельность познавательной силы человека, которая обладает внутренней способностью к восприятию идей. Воздействие Бога на духовное чувство человека делает возможным Богопознание, при условии деятельного стремления души, открытости души к впечатлениям горнего мира.

В работах по философии религии профессор Кудрявцев-Платонов описывал путь духовного прогресса человечества, который, по его мнению, свидетельствует о проявлении Божественного промысла в человеческой истории. Он прямо указывал: *«Невозможно сколько-нибудь удовлетворительно для разума объяснить такое существование и всеобщее явление жизни рода человеческого, как религия, без признания истины бытия Существа верховного как высочайшего предмета религиозной веры»*.

Избранный богословами «школы верующего разума» путь философствования сложился из их искреннего стремления раскрыть нехристианскому миру Истину о Сущем. Свое свидетельство они строили в доступных формах, применительно к «секулярному сознанию» их современников. Наиболее яркими философами, вышедшими из духовной академической среды, чьи сочинения стали широко известны в светских кругах, были Памфил Данилович Юркевич и Виктор Иванович Несмелов. О них и пойдет речь в данном параграфе.

Философия П. Д. Юркевича. Памфил Данилович Юркевич (1827 – 1874) вошел в светские философские круги России из духовной среды: в Московском университете вновь открывали кафедру философии, возглавить ее и поручили в 1861 г. Юркевичу как выдающемуся преподавателю и ученому, одному из лучших профессоров Киевской Духовной Академии. По уровню своих знаний П. Д. Юркевич оказался единственным специалистом в России,

¹ См. с. 123 Части 2.

которого могли назначить на этот пост без стажировки за границей. Он и возглавил кафедру философии в Московском университете и начал читать там курсы лекций широкой проблематики — от философии и логики до психологии. Однако, как выходец из духовного сословия (хотя он и не имел священного сана), Памфил Данилович не встретил теплого приема в университетской среде. Духовное сословие не пользовалось уважением со стороны революционно настроенной интеллигенции, уважали только тех, кто открыто перешел на революционные позиции (как, например, Н. Г. Чернышевского). Поэтому сам факт прибытия Юркевича из Киевской Духовной Академии вызывал неприятие. Его философские лекции, его преподавательская и научная деятельность рассматривались в политическом ключе, оппоненты обвиняли его в том, что он — представитель реакции, считали его противником прогресса.

Сам же Памфил Данилович, несмотря на открытую травлю, продолжал постоянную работу по возрождению философской культуры в рамках русского университетского образования. Он был представителем высокой философской школы, прекрасно знал западную философию, глубоко разбирался во многих философских, психологических вопросах, а потому отчетливо видел, что смесь вульгарного материализма и наивного позитивизма, который исповедовали вместо философии в среде интеллигенции, представляла из себя не философское направление, а, можно сказать, недоразумение.

Прежде всего острие философского анализа Юркевича было направлено на то понимание научности, которое было принято в позитивистских кругах. Эта научность предполагала исключить из научного миропонимания дух и душу, идеальное, сводя все это к материальным началам. Наиболее явно это стремление проявилось в психологии.

Флагманом нового физикалистского направления выступил Н. Г. Чернышевский, который отстаивал «единство человека», т.е. был сторонником материалистической редукции всех духовных проявлений, сведению их к физиологическим проявлениям организма. В этом и заключалась программа материализма — свести всю духовную деятельность человека к физиологическим процессам («мозг выделяет мысли, как печень желчь» (Карл Фохт)). Юркевич терпеливо разъясняет очевидные всякому психологу вещи: *«Кажется ясно, что мысль не имеет пространственного протяжения, ни пространственного движения, не имеет фигу-*

ры, цвета, звука, запаха, вкуса, не имеет ни тяжести, ни температуры; так физиолог не может наблюдать ее ни одним из своих телесных чувств». Только интроспекция, взгляд в глубины своего собственного духа дает человеку познание себя как существа мыслящего, чувствующего, стремящегося к некоторым целям. Все процессы в нервах, мозге и вообще в организме, становясь объектом внешнего опыта, останутся несоизмеримыми с предметами внутреннего опыта. «Физиолог будет наблюдать самые сложные движения нервов; но все же эти движения, пока они существуют для внешнего опыта, то есть пока они суть пространственные движения, происходящие между материальными элементами, не превратятся в ощущение, представление и мысль... Только сравнивая опыты физиологические и психологические, мы убеждаемся, что видение таких-то цветов, слышание таких-то тонов возможны для души только под условием определенных движений зрительного и слухового нервов». Физиология, взаимодействуя с психологией, может установить взаимосвязь психических и физиологических явлений, но когда физикализм утверждает их тождество, это является логической ошибкой. Точно так же, как из связи температуры и объема тела нельзя выводить то, что температура и объем суть одно и то же.

Юркевич верно подмечает, что физикализм отрицает духовную реальность как нечто самостоятельное, рассматривает ее всего лишь как «рябь на воде» материальной реальности. Но сама наука рассматривает мир с точки зрения математически идеальных причинно-следственных связей. Если же идеальное есть всего лишь мираж в пустыне материальной действительности, то и подлинно изучать мир человек не может. Ничто не сможет гарантировать истинность его научно-теоретических конструкций.

П. Д. Юркевич видел, что материалистическое позитивистское мировоззрение того времени, становясь научной философией, пойдет по пути феноменологизма, т.е. вначале попытается изучать «только факты», а потом, когда дойдет до критики понятия «факта», станет утверждать, что в основе науки лежит простое созерцание чувственных явлений (феноменов). Так и произошло в начале 20 столетия: появился эмпириокритицизм Маха и Авенариуса. Это направление в философии науки имело антиметафизическую направленность, то есть его представители говорили о необходимости очистить научные теории от метафизических предпосылок, привнесенных философами прошлых столетий. По их мнению, при построении научной картины природы необходимо



Московская Духовная Академия. Троице-Сергиева Лавра. Современное фото

исходить только из научных фактов и простых данных опыта, тщательно избегая предвзятой философской интерпретации. П. Д. Юркевич видел ограниченность такого мировоззрения, показывал, что метафизика всегда лежит в основе науки, даже если эта метафизика столь привычна, что уже не замечается. Он предвидел развитие второго позитивизма в лице Маха и Авенариуса, которые и утверждали, что наука должна стать феноменологичной, т.е. изучать чистые феномены, не вдаваясь в их метафизическую идеологическую интерпретацию. Однако это обманчивая иллюзия. Уже в то время П. Д. Юркевич видел, что такой науки не бывает и быть не может. Всякая научная теория, прежде чем она была сформулирована в точной математической форме и получила подтверждение опытом, существовала в виде философской теории и имела метафизическую основу. Такой метафизической основой для механики Ньютона, например, было представление об абсолютных пространстве и времени, которые английский физик называл «чувствилицами Бога». Метафизическая основа была и у других научных теорий. Поэтому стремление построить науку без метафизики может привести лишь к тому, что научные теории будут основываться на примитивных формах метафизики (например, на вульгарном материализме), которые не позволят науке двигаться вперед и успешно решать познавательные задачи. Ма-

териализм же *«только обещает изъяснить свою проблему, а в действительности нисколько не изъясняет ее»*. Он обречен стать либо абстрактной идеологией, т.е. идеологией, которая постулирует сведение, редукцию психической, духовной жизни к материальной, либо в конце концов должен стать чистой феноменологией, т.е. просто изучать внешние проявления человеческой деятельности, не стремясь заглянуть в ее внутренние причины, всегда скользя по поверхности.

Юркевич показывает необходимость изучения человеческого духа путем внутреннего опыта, соотнося это с изучением физиологических проявлений духовной деятельности. Этому посвящена его работа *«Сердце и его значение в духовной жизни человека»*. В ней философ пытается расширить горизонты психологии. Современная ему, да и дальнейшая психология, как он пишет, *«привыкает рассматривать душу как машину, которая заводится, настраивается в точном соответствии с теми толчками, впечатлениями, какие падают на нее со стороны внешнего мира»*. Это воззрение, что душа человека есть духовный автомат, сформулировал еще Лейбниц в конце XVII — начале XVIII вв. П. Д. Юркевич указывал, что концепция человеческой души как механизма не замечает той глубины, которая содержится в человеке. Задолго до психоанализа XX в. философ указывал на то, что *«в самой душе есть нечто за-душевное, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления»*. Но для Юркевича это не просто психоаналитическое «подсознание», это скорее *«сверхсознание»*. Это *«глубокое сердце»*, как говорит об этом Библия, множество цитат из которой приводит философ в подтверждение своей мысли о существовании «сверхсознания». Философ говорит о том, что в обычном человеческом сознании рациональная и рассудочная деятельность и глубочайшие движения человеческого духа локализовались по-разному. Разум помещали в голове, а вот средоточие всех высших душевных сил связывали с сердцем. *«Не можем ли мы сказать, не противореча фактам физиологии, что в сердце все значительнейшие системы человеческого организма имеют своего представителя, который с этого средоточия заботится об их сохранении и жизни?.. Отсюда делается ясным, почему общее чувство души... дает замечать себя в сердце, так что самые неприметные перемены в этом чувстве сопровождаются переменами в биениях сердца»*.

Итак, средоточие человеческого духа П. Д. Юркевич видит в сердце. Он говорит, что *«сердце может выражать, обнаружи-*

вать и понимать совершенно своеобразно такие душевные состояния, которые по своей преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанию разума». И добавляет: «понятие и отчетливое знание разума... открывается и дает себя чувствовать и замечать не в голове, а в сердце». Духовное сердце человека сверхрационально и никогда не может стать пронцаемым для разума. Философ указывает, что «между явлениями и действиями души разум имеет значение света, которым озаряется жизнь... человеческого духа... Душа существует не только как этот свет, но и как освещаемое им существо с многоразличными духовными способностями, для которых законы положены творческою волею Бога. Жизнь духовная зарождается прежде и раньше этого света разума — во мраке и темноте, в глубинах, недоступных для нашего ограниченного взора». А потому именно сердце и его сокровенная духовная жизнь являются основой жизни разумной, и именно сердце должно стать основой истинного познания.



Цитата

Библейское учение о сердце как средоточии всей душевной и духовной жизни не стоит одиноко и отдельно среди всего остального учения. Мы хотели показать, какие великие практические интересы духа человеческого и христианского соединяются с ним; так что если бы, по ограниченности наших научных средств, оно и не оправдывалось пока научным образом, то все же мы не можем обходить его с равнодушием, если только для нас дорога религиозная и нравственная жизнь человечества. Мы высказали надежду, что с этой точки зрения может быть указано правильное, гармоническое отношение между знанием и верою; далее, могут быть указаны глубочайшие основания религиозного сознания человечества, наконец, и в особенности, что христианское нравоучение только с этой точки зрения может быть понятно в его глубочайшем духе и безмерном достоинстве. Если бы кто, имеющий больше сил и опытности, рассмотрел еще, как, сообразно с библейским учением о сердце, должно понимать задачу или цель воспитания, то мы получили бы значительный круг практических начал, которые сближали бы область веры с областью науки.
(П. Д. Юркевич. Сердце и его значение в духовной жизни человека)



Выступив с учением о сердце как средоточии человеческой личности, а также с учением об ограниченности материализма и позитивизма, Юркевич стал как философ несовременен, но весьма своевременен. Он прекрасно видел будущий кризис двух выше-названных направлений, который произошел в XX веке. Это видение он передал своему последователю В. С. Соловьеву, который под покровительством профессора Юркевича в 1874 г. подготовил диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивис-

тов». Сам Юркевич не дожид до блестящей защиты своего подопечного. После смерти жены философ тяжело заболел и 4 октября 1874 г. скончался. Похоронен он был на кладбище Свято-Данилова монастыря в Москве.

Памфил Данилович Юркевич заглянул далеко вперед своими философскими интуициями и, видимо, поэтому не был принят и понят своими современниками. Он был одинокий Дон Кихот, который в условиях начинающегося доминирования материалистического позитивистского мировоззрения пытался отстаивать духовные основы человеческой жизни и строил их как науку о человеке. Но он не остался в одиночестве: через несколько десятилетий в стенах Казанской Духовной Академии свою «Науку о человеке» начал созидать профессор В. И. Несмелов, о котором пойдет разговор далее.

Наука о человеке В. И. Несмелова. Если П. Д. Юркевич оказался в самой гуще светских философских кругов российского общества, став профессором Московского университета, то профессор Казанской Духовной Академии Виктор Иванович Несмелов (1863 – 1937) получил известность благодаря тому, что его философская деятельность пришлась на время расцвета русской религиозной философии. На оригинальные и глубокие мысли В. И. Несмелова обратил внимание Н. А. Бердяев. Он с восторгом первооткрывателя писал о казанском философе: «В. Несмелов — самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентному сердцу почвой духовных академий» и характеризовал его так: «В выдержанном стиле Несмелова чувствуется дух вневременности, обращение к вечности. В нем нет той надорванности и разорванности, которые чувствуются у людей, слишком погруженных в нашу эпоху...». Талант философа был уже широко известен среди богословов. Несмелова узнали и в философских кругах благодаря его фундаментальному труду «Наука о человеке». Это произведение, достаточно объемное, является плодом его размышлений о загадке человека.

Еще древнегреческие философы в недоумении останавливались перед проблемой человека. Она волновала многие поколения мыслителей. Несмелов отчетливо видит суть вопроса и раскрывает его так: человек — это простая вещь мира, такое же природное существо, как растения, животные. Но человек не удовлетворен этим положением, он стремится утвердить себя выше природы, стремится к бессмертию, осознает себя внутренне

бесконечным. И в этом трагичность и величие человеческого бытия. Человек сам для себя является непонятным, поскольку не является просто существом физическим, физиологическим, а является существом духовным. Именно это Несмелов называет загадкой человека. *«Действительность, — пишет Несмелов о человеке, — не совпадает с его представлениями о благе жизни»*, а потому человек стремится приспособить жизнь, творчески преобразовать ее, чтобы она соответствовала его устремлениям. Однако загадка еще и в том, что хотя каждый человек задумывается над тем, в чем состоит это благо жизни и где его искать, но однозначного ответа на этот вопрос нет.



**В. И. Несмелов (1863 – 1937).
Фото XX в.**



Цитата

Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в жизни свою человечность? — Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная мудрость. Эти самые вопросы и действительно делают каждого человека философом. Разумеется, не всякий человек способен глубоко задумываться над этими вопросами, но практически все-таки решает их каждый человек, и каждый признает свои решения вполне верными и ценными для себя, а потому и направляет свою жизнь по содержанию принятых решений. (В. И. Несмелов. Наука о человеке)



Несмелов в очерке «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения» пишет о том, что можно указать лишь на два пути, которые представляются разумными в том или ином отношении. Первый состоит в том, что благо жизни есть удовольствие, свое полное выражение он находит в учении утилитаризма. Принцип утилитаризма полагает благо человека в вещественных продуктах человеческой деятельности, в социальных условиях и институтах. Ему противостоит идеалистическая концепция, кото-

рая указывает на благо внутри человека: в осознании им собственной ценности, в развитии и самосовершенствовании. Поскольку первая концепция более понятна и не требует духовной работы для ее принятия, она является основной для современной цивилизации. Человек постепенно создал и развил высокие формы культуры, которые обеспечили ему прогресс материального и социального комфорта. Но по мере этого развития жизнь человека, как это ни парадоксально, все более обесмысливалась. По мере роста внешнего благополучия наступает пресыщенность, показывающая, что на утилитарном пути не решается загадка человека.

Если целью жизни не является достижение внешнего благополучия, то значит им должно стать достижение совершенства. При этом *«идеал совершенства человеческой жизни заменяется идеалом совершенства человеческой личности»*. Этот идеал проповедовался еще Сократом, а после него многими моралистами, в том числе и И. Кантом. Но сам проповедник автономной морали И. Кант понимал, что следование нравственному долгу, необходимое для совершенства личности, не совпадает с благом жизни. Быть человеком, оказывается, вовсе не привилегия, ведь долг часто приводит не только к страданиям, но и к смерти исполняющего его. У человека в таком случае оказывается одна привилегия, которая *«заключается лишь в том, чтобы делать людям добро и страдать за него и за это уходить в свою могилу с приятным сознанием исполненного долга»*. Не помогает здесь и толстовское учение об общем благе человечества, ведь для самого человека, достигшего высокого совершенства, никакого блага не гарантируется.



Цитата

Реальное основание идеи спасения заключается не в том, что человеку не так живется на земле, как ему хочется жить, и ценность этой идеи заключается не в том, что человеку грезится счастье рая. Объективное основание идеи спасения заключается в том, что, по вине человека, мировое бытие не достигает того назначения, которое определяется положением его, как откровения безусловного бытия, и потому безусловная ценность этой идеи заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия. (В. И. Несмелов. Наука о человеке)



Подлинная духовная высота, как считает профессор Несмелов, открывается для человека только тогда, когда он разрешит для себя свою загадку. Только этот путь позволяет человеку перестать



Казанская Духовная Академия. Фото начала XX в.

быть простой вещью мира и самоопределиться как личности. Индивид становится личностью *«когда человек сознает о себе, что он совсем не то, чем он является в мире, и когда он положительно определяет, что именно он такое. Это самое положительное определение и есть отрицание истины его наличного положения и утверждение истины того положения, которое выражается в содержании его нового представления о себе»*. Высокий нравственный идеал как цель человека был обрисован многими мыслителями. В его основе как венец и высшая цель лежит идеал самоотверженной любви к людям. Но, как отмечает Несмелов, *«верховное представление о человеке — такое представление, которое определило бы собою возможность самоотвержения и любви»*. Это представление есть идеал новой бесконечной и полноценной жизни, без той трагической раздвоенности, которой болен человек в настоящем своем состоянии. Этот идеал получил реальное воплощение во Христе. Ведь христианство, как поясняет философ, не есть простое учение: это положительный идеал Самого Христа, который явил предельную любовь и самоотвержение, умер за человечество и Своим воскресением дал всем залог новой вечной жизни. Это *«идеал живой и животворящий, могущий притягательно дей-*

ствовать на человеческие души и перерождать их... в нем именно и заключалась великая победа, победившая мир».

Таким образом, философ делает вывод о том, что невозможно иначе разрешить загадку человека, как допустив существование Бога и приняв мысль о том, что человек является Божьим творением, призванным стремиться к своему Творцу, стремиться к Абсолюту. Только тогда становится понятной и оправданной эта фундаментальная направленность человека к бесконечности. И для Несмелова наука о человеке становится одновременно и мыслью о бытии Божиим. Философ развивает антропологическое доказательство бытия Божьего, которое можно определить так: если человек стремится к вечности, если человек ищет смысл жизни, значит Бог существует.



Цитата

Кто видит свое назначение только в осуществлении общего блага людей, тот несомненно имеет очень высокую ценность, но только ценность эта есть чисто торговая ценность вещи, за которую кем-нибудь, хотя бы даже и целым человечеством, покупается себе некоторое благо жизни. Кто видит свое назначение в развитии себя самого по идеалу человечности, тот имеет несомненную ценность в себе самом, но только ценность эта может быть ценностью простого самообольщения, если только она вместе с человеком погибает во мраке могилы. Кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, тот может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, которая осуществляется им...

Самоотвержение и новотворение жизни возможны только под условием представления другого мира, в свете которого человек себя самого постигает как цель для себя; потому что в этом только случае для него открывается разумная цель жизни и создается мощный мотив для осуществления этой цели. Светлый образ этого мира христианство и рисует человеку в идеале царства Божия — и внутри самого человека, потому что идеал этот есть цель человеческой жизни, и вне человека, потому что в идеале этом открывается основа жизни и в ней объясняется смысл человеческой жизни. (В. Несмелов. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения)



Несмелов писал о загадке человека в самом начале XX века, и его голос тогда был едва слышен в среде интеллигенции. Этой же загадкой был поражен С. Кьеркегор, от которого берет начало европейский экзистенциализм XX века (Сартр, Камю). Но между экзистенциализмом Сартра и Камю и экзистенциализмом Несмелова есть большая разница: экзистенциализм французских писателей-атеистов трагичен. Он основывается на той мысли, что фундаментальное стремление человека к бесконечности не имеет отклика, никуда не направлено, что голос человека раздается

в гулкой пустыне бытия, и в ответ на него доносится разве что эхо: человек взыскует смысла, но его не находит. В свое время эта трагичность выплеснулась в восклицании Г.Гейне: «А мы все спрашиваем, спрашиваем, пока комок земли не заткнет нам горло, но разве это ответ?!» И такая трагичность экзистенциализма была естественна для атеистического мировоззрения, из которого исходили Сартр или Камю. Экзистенциализм В.И.Несмелова христианский. Несмелов говорит о том, что искание человека находит ответ, что у человека есть собеседник, что из глубин мироздания к человеку доносится голос Божий, и взыскующий Бога человек находит Того, Кого он ищет.

Обретя же разгадку своей тайны, человек приобретает смысл и цель жизни — ту, что помогает ему переносить невзгоды и тягости земного существования. Так философия из отвлеченного учения превращается в источник жизненной силы. Судьба профессора Несмелова сложилась таким образом, что «наука о человеке», которой он учил, стала для него опорой в последние годы его жизни. С 1918 г. революционные власти в Казани делали все для закрытия и прекращения деятельности Казанской Духовной Академии. Многие профессора покинули академическую службу, надеясь найти способ содержать семью, многие умерли от тифа. Формально учебное заведение не закрыли, но материальной базы полностью лишили. Преподаватели, в том числе и профессор Несмелов, проводили занятия со студентами у себя на квартирах и в Иоанно-Предтеченском монастыре. Временами В.И.Несмелов исполнял обязанности ректора Академии. В его жизни произошла и личная трагедия: его сын Валентин примкнул к большевикам и был убит при попытке нападения на Раифский монастырь. Глубоко скорбя о сыне, в особенности о том, что не смог уберечь его от революционного влияния, Несмелов мужественно продолжал свое общественно-церковное служение. Он пережил и ложное обвинение в контрреволюционной деятельности от органов ГПУ, и тяжелую болезнь. Все это время, несмотря на опасности, он собирал у себя на квартире преподавателей, лиц духовного звания, в том числе вернувшихся из заключения и ссылки, принимал у себя молодых людей, ищущих ответы на важные вопросы жизни. Умер профессор В.И.Несмелов в 1937 г. Он был похоронен на одной аллее со своим земляком, создателем неэвклидовой геометрии, первым ректором Казанского Императорского Университета Н.И.Лобачевским.



Казанский Иоанно-Предтеченский мужской монастырь

С закрытием церковных учебных заведений в СССР в 20-е, 30-е годы XX века пресеклась живая традиция философии в Духовных Академиях. Но труды выдающихся академических философов остались в золотом фонде русской религиозно-философской культуры.

Вопросы и задания

1. Прочтите отрывок из книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского:

«Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем. Культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам, или племенам, человеческого рода. Семь таких племен, или семейств народов, принадлежат к арийской расе. Пять из них выработали более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации; шестое — кельтское, лишенное политической самостоятельности еще в этнографический период своего развития, не составило самобытного культурно-исторического типа, не имело свойственной ему цивили-

зации, а обратилось в этнографический материал для римского, а потом, вместе с его разрушенными остатками, для европейского культурно-исторического типа и произведенных ими цивилизаций. Славянское племя составляет седьмое из этих арийских семейств народов. Наиболее значительная часть славян (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое — великое Русское царство. Остальные славяне хотя не составляют самостоятельных политических единиц, но выдержали все пронесшиеся над ними бури, и ныне еще продолжающие бушевать: немецкую, мадыарскую и турецкую, не потеряв своей самобытности, сохранив язык, нравы и (в значительной части) принятую ими вначале форму христианства — православие. Частно-народное и общеславянское сознание пробудилось как у турецких, так и у австрийских славян, и надобны лишь благоприятные обстоятельства, чтобы доставить им политическую самобытность. Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что и славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, — что славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, — какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции. Далее, всемирно-исторический опыт говорит нам, что ежели славянство не будет иметь этого высокого смысла, то оно не будет иметь никакого, — что вся тысячелетняя этнографическая подготовка, вся многовековая народно-государственная жизнь и борьба, все политическое могущество, достигнутое столькими жертвами одного из славянских народов, есть только мыльный пузырь, форма без содержания, бесцельное существование, убитый морозом росток; ибо цивилизация не передается (в едином истинном и плодотворном значении этого слова) от народов одного культурного типа народам другого. Ежели они по внешним или внутренним причинам не в состоянии выработать самобытной цивилизации, т. е. стать на ступень развитого культурно-исторического типа — живого и деятельного органа человечества, то им ничего другого не остается, как распуститься, раствориться и обратиться в этнографический материал, в средство для достижения посторонних целей, потерять свои формационный, или образовательный, принцип и питать своими трудами и потом, своею плотью и кровью чужой, более благородный прививок, и чем скорее это будет, тем лучше».

Подумайте:

- ❖ Почему Н.Я.Данилевский не считал Европу центром исторического процесса?
- ❖ Можно ли согласиться с его историческим прогнозом относительно будущего славянских народов?

2. Прочтите отрывок из пасхального письма В. С. Соловьева:

«Будучи решительною победою жизни над смертью, положительного над отрицательным, Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире. Оно есть чудо лишь в том смысле, в каком первое новое проявление чего-нибудь, как необычное, невиданное, удивляет или заставляет чудиться. Если мы, забыв о результатах всемирного процесса в его целом, будем только следить за различными новыми его стадиями, то каждая из них представится чудом. Как появление первого живого организма среди неорганической природы, как затем появление первого разумного существа над царством бессловесных было чудом, так и появление всецело духовного и потому не подлежащего смерти человека — первенца от мертвых — было чудом. Если чудесами были предварительные победы жизни над смертью, то чудом должно признать и победу окончательную. Но то, что представляется как чудо, понимается нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие. Истина Христова Воскресения есть истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума. Если бы Христос не воскрес, если бы Каиафа оказался правым, а Ирод и Пилат — мудрыми, мир оказался бы бессмыслицею, царством зла, обмана и смерти. Дело шло не о прекращении чьей-то жизни, а о том, прекратится ли истинная жизнь, жизнь совершенного праведника. Если такая жизнь не могла одолеть врага, то какая же оставалась надежда в будущем? Если бы Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть? Христос воскрес!»

Подумайте:

- ❖ Что понимал В. С. Соловьев под физическим злом в мире?
 - ❖ Как философ понимал предварительные победы жизни над смертью?
 - ❖ Почему он считал Воскресение Христово торжеством разума в мире?
3. Какие идеи философии В. С. Соловьева выразились в его стихотворении:

О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч.
 И как в твоей душе с невидимой враждою
 Две силы вечные таинственно сошлись,
 И тени двух миров, нестройною толпою
 Теснясь к тебе, причудливо сплелись.
Но верится: пройдет сверкающий громами
Средь этой мглы божественный глагол,
И туча черная могучими струями
Прорвется вся в опустошенный дол.
 И светлою росой она его омоет,
 Огонь стихий враждебных утолит,

И весь свой блеск небесный свод откроет
И всю красу земли недвижно озарит.

4. В чем сходство и в чем различие в понимании истории Н. Я. Данилевским, К. Н. Леонтьевым, Н. Ф. Федоровым?
5. Подумайте и аргументируйте: совместимы ли вера и разум, наука и религия?

Источники:

1. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991.
2. *Леонтьев К.Н.* Избранное. М., 1993.
3. <http://knleontiev.narod.ru> (сайт, посвященный К. Н. Леонтьеву).
4. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982.
5. www.nffedorov.ru (сайт, посвященный Н. Ф. Федорову).
6. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1988.
7. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990.
8. *Несмелов В.* Наука о человеке. М., 2000. (В электронном виде: <http://psylib.org.ua/books/nesme01/>).

Литература:

1. *Балуев Б.П.* Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001.
2. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 149–287.
3. *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 51–95.
4. *Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров); Победитель-Побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // *Булгаков С.Н.* Избранные статьи. Т. 2. М., 1993.
5. Владимир Соловьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 2000 – 2002.

6. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
7. *Долгов К.М.* Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 1997.
8. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997.
9. *Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.
10. *Семенова С.Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990.
11. Константин Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995.
12. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 63 – 218. (<http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/>).
13. Николай Федоров: pro et contra. В 2-х тт. Т.1. СПб., 2004.
14. *Павлов А.Т.* П.Д.Юркевич в Московском университете // «Вестник Московского университета». Серия 7. Философия. 2007. № 3.
15. *Сабиров В.Ш., Соина О.С.* Идея спасения в русской философии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.
16. *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т.1, 2. М., 1995.
17. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. (Сер. «Жизнь замечательных людей»). М., 2009.
18. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
19. *Хоружий С.С.* Вл. Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // Богословские труды. Вып. 33. М., 1997.

ЛАВА 7.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА» РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Серебряный век русской культуры хронологически совпадает с началом XX века. Само выражение соотносится с периодом «Золотого века» — пушкинской эпохи, первой трети XIX века. Это был период расцвета не только поэзии, литературы, художественного творчества, но и самобытной русской философии, в особенности — религиозной философии.

В этот период можно было зримо видеть распад русского образованного слоя на революционную интеллигенцию, в которую вливались или к которой примыкали те, кто в конце XIX в. был в лагере материалистов и позитивистов, и на представителей новых течений русской культуры, в той или иной степени связывавших свое творчество с религией. Конечно, грань между этими направлениями была условной. Но можно точно сказать, что призыв А. К. Толстого идти «против течения» был услышан: среди художников, писателей, философов все громче звучали голоса тех, кто разделял религиозные или идеалистические взгляды. Важными событиями эпохи стали сборники «Проблемы идеализма» и «Вехи», Религиозно-философские собрания и заседания Петербургского и Московского Религиозно-философских обществ. В философии появились новые имена, многие из которых в будущем стали звездами первой величины на интеллектуальном небосклоне России. В. Розанов, В. Эрн, Л. Лопатин, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, Д. Мережковский, Л. Шестов и другие составили славу русской философии.

Нельзя однако представлять себе Серебряный век как монолитное духовное явление. Невиданный культурный расцвет нес в себе и признаки увядания. Салонный эстетизм, эпатаж и декадентство отражали глубинный кризис всего общества и стали предвестниками грядущих революционных событий. Революционная буря смела культурный слой русского общества и пресекла религиозно-философские искания в России. Немногие представители Серебряного века продолжили творческую деятельность в эмиграции, ничтожная часть смогла уцелеть в советской России. В 80–90-е годы XX века произведения философов этого периода вновь начинают издаваться на Родине, но пройдут еще десятилетия, пока мы сможем в полноте осознать глубину и масштаб их творчества.

7.1. «Новое религиозное сознание»: В. В. Розанов, Д. С. Мережковский

Религиозные искания в культуре Серебряного века. Термин «Серебряный век» был введен в научный оборот в 1933 г. русским поэтом и переводчиком Николаем Оцупом для обозначения литературы начала XX в. в ее противопоставлении преобладавшему до этого «реализму». При этом под Золотым веком Оцуп разумел пушкинскую, «дореалистическую» эпоху.

Конечно, в каждом термине есть доля условности. Трудно взвесить на весах критики долю золота и серебра в той или иной эпохе. Но одно можно сказать несомненно: Серебряный век был временем исключительно плодотворным и уникальным по интенсивности духовных поисков. *«Тогда в России произошел мощный всплеск духовно-художественных открытий и обретений, сразу вбросивший в сокровищницу мировой культуры множество выдающихся произведений в сферах религиозной и философской мысли, всех видов искусства, филологических штудий»*, — пишет известнейший современный исследователь эстетики В. В. Бычков. Недаром Н. А. Бердяев назвал эту эпоху *«русским культурным ренессансом»*. Трудно указать сферу искусства или литературы, которая бы не переживала тогда расцвета. Поэзия, проза, живопись, архитектура, музыка, балет, драматический театр, опера — все это вышло на мировой и выше мирового уровень, все это сверкало, как бриллиантами, множеством выдающихся имен.

Но в кипящей творческой атмосфере Серебряного века чувствовалось приближение грозы. Чуткие люди того времени (а деятели литературы и искусства часто бывают чуткими людьми) ощущали грядущую революционную катастрофу, которая в 1917 г. в один исторический миг безвозвратно стерла изысканную культуру последних лет Российской империи. Ощущение этого «накануне» стало всеобщим. Поэт Е. Ю. Кузьмина-Караваева¹, назвавшая своих друзей по кружкам и салонам Серебряного века *«последними римлянами»*, свидетельствует: *«все делалось тогда именно под этим знаком гибельности»*. Чувствовалось приближение

¹ Член эсеровской партии и талантливый поэт, она после революции оказалась в эмиграции в Париже, где приняла монашеский постриг с именем Мария. Во время второй мировой войны добровольно приняла мученическую кончину в фашистском концлагере, до последнего вздоха утешая и поддерживая своих соузниц.

«гуннов», и за небольшое время, оставшееся до их «нашествия», русская культура будто стремилась «выговориться», пыталась щедро раздать роскошные богатства, накопившиеся у нее за имперский период.

В своих высших, «элитных», представителях культура Серебряного века была религиозной. В том «взволнованном времени» властно пробуждалась жажда религиозных исканий. *«Какой-нибудь запоздалый рационалист и позитивист не мог рассчитывать в то время на успех в любви»*, — шутливо вспоминает Н. А. Бердяев. Из западных авторов настоящей популярностью пользовались только те, кто исповедовал иррационализм, — Ницше, Кьеркегор. И как неприлично и немыслимо было выказать себя религиозным человеком в каком-нибудь революционном кружке 1860 – 1870-х годов, так же неуместно смотрелся материалист на собраниях на «Башне» у В. И. Иванова. Даже у идейных атеистов марксистского извода появились свои «богостроители» — А. В. Луначарский, А. А. Богданов.

Но в религиозности Серебряного века не было простоты, и сокровище подлинной веры доставалось не каждому. Была жажда веры, однако не было необходимой для нее свежести и цельности: *«утеряно было главное для этого пути: „Если не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное“. Детскости не было, не могло быть, — была старческая, все постигшая, охладевшая ко всему мудрость»*, — пишет Е. Ю. Кузьмина-Караваева. Это было проклятие расслабляющего всезнания. Ум, привыкший парить над бескрайними просторами религий разных народов и эпох — от таинственных мистерий Саиса и Элевсина до радений хлыстов и скопцов (ставших вдруг популярными в Серебряном веке), — не мог сосредоточиться на «внутреннем делании» христианской молитвы; воля, привыкшая бездействовать во время бесконечных



**Монахиня Мария
(Е. Ю. Кузьмина-Караваева)
1891–1945**

салонных бесед и споров на темы мировой культуры, не могла перейти от слов о вере к жизни по вере.

Поэтому, несмотря на то, что в эпоху Серебряного века в Русской Церкви как живая духовная традиция продолжало существовать старчество, лишь небольшая часть творческой интеллигенции нашла исход своих религиозных исканий на пути воцерковления. Зато широко распространился интерес к оккультизму и магии, стремление к мистическим экстазам. Поэты-символисты (особенно А. Белый) увлекались антропософией Р. Штейнера. Были среди людей Серебряного века и те, кто, не желая полностью отказываться от христианства, хотел его преобразовать, создав «неохристианство», сформировав «новое религиозной сознание». Главным представителем этого направления был Д. С. Мережковский, а у его идейных истоков стоял В. В. Розанов. О них и пойдет речь в данном параграфе.

Василий Васильевич Розанов (1856 – 1918). Детство В. В. Розанова прошло в обстановке крайней бедности и нужды. Родился он в Ветлуге, неподалеку от Костромы, в семье уездного чиновника среднего достатка. В 1861 г. отец скончался, и семья впала в настоящую нищету. Денег не хватало даже на хлеб, так что, как вспоминает Розанов, голодали целыми неделями — по нескольку дней питались одним печеным луком со своего огорода. Тем не менее, благодаря помощи старшего брата будущему писателю удалось получить гимназическое образование.

Во время учебы в гимназии Розанов увлекся модными тогда позитивизмом, атеизмом и антиправительственными настроениями. *«В гимназии мы питали (Бог весть почему) презрение ко всему русскому, вернее — ко всему „своему“ „близкому“, „здешнему“»*, — вспоминал он о себе и своих одноклассниках. Как и его друзья, Розанов зачитывался сочинениями позитивистов, утилитаристов и вульгарных материалистов Т. Бокля, И. Бентама, Д. Милля, Д. Льюиса, К. Фохта, Д. Дрэпера, Ч. Лайеля — их иностранные имена звучали как заманчивая музыка, завораживавшая настолько, что, подражая им, и себя он стал называть по-английски «Вильямом». Книги их были не просто прочитаны, изучены, но и, по выражению Розанова, *«вылюблены»*. С не меньшим увлечением и трепетом читались сочинения отечественных властителей дум — В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова и, особенно, Д. И. Писарева. Из поэтов больше всего восхищал (и казался выше Пушкина!) Н. А. Некрасов.



Это интересно

Вообще, годы учебы в гимназии были для Розанова временем запойного чтения. Он читал не переставая и не уставая, «проглатывая» книги. Это не особенно способствовало успешной учебе (учился Розанов плохо: два раза оставался на второй год, в его аттестате зрелости среди десяти оценок значатся семь троек и всего три четверки), зато питало внутренние раздумья и мечты, в которые он был погружен постоянно. Позже Розанов напишет: *«почти пропорционально отсутствию воли к жизни (к реализации) у меня было упорство воли к мечте»*. *«Я пришел в мир, чтобы видеть, а не совершить»*. *«С детства, с моего испуганного и замученного детства, я взял привычку молчать (и вечно думать). Все молчу... и все слушаю... и все думаю... И дураков, и речи этих умниц... И все, бывало, во мне зреет, медленно и тихо...»*.



Таким образом, в ранней юности Розанов усвоил типичное для учащейся молодежи 1860 – 1870-х годов позитивистское мировоззрение с обязательным преклонением перед естественными науками и пренебрежением к метафизике, искусству и религии. Но тогда же, в старших классах гимназии, в его душе начал вызревать и более глубокий взгляд на мир. Произошло это благодаря знакомству с творчеством Достоевского. День, или, вернее, ночь, когда оно состоялось, запомнилась Розанову до мелочей. Начав вечером 23 декабря 1875 г. читать «Преступление и наказание», он не мог оторваться до утра и пришел в себя, лишь услышав, как принесли в комнату дрова, чтобы протопить остывшую за ночь печь. Достоевский поразил Розанова необычайной близостью своим собственным, может быть, еще не высказанным и даже не додуманным, мыслям: *«я чувствовал, как бы пишу это сам, до такой степени „Достоевский писал мою душу“»*. После чтения Достоевского позитивизм стал казаться мелким, скучным, неспособным не только ответить на самые важные вопросы бытия, но даже поставить эти вопросы. И постепенно его влияние стало сходиться на нет: *«Просто не стало никакого интереса ко всем „атеизмам“, хоть какие они ни будь, хоть „разрази всю вселенную“ и „сорви все кресты с церковью и все троны с земли“*.

— Скучища... Господи, какая это тощища...

<...> „Бокли“ и „Лассали“ — все поплыло, как мелочь; социализм или атеизм тоже сплыли, как мелочь, „некоторые из человеческих построений“... Достоевский вернул душу к великому реализму».

На первый курс историко-филологического факультета Московского университета, куда Розанов поступил в 1878 г., он пришел уже не атеистом, а верующим в Бога человеком.

Увлечение Розанова Достоевским отразилось и на его личной жизни. В 1878 г. Розанов познакомился с Аполлинарией Прокофьевной Суловой, которая когда-то была возлюбленной Федора Михайловича.



Это интересно

Когда Сулова сблизилась с Достоевским, ей было 22 года. Дочь бывшего крепостного, а теперь состоятельного дельца, она представляла собой яркий образец нигилистки 1860-х годов. Вдохновленная «передовыми» идеями об «эмансипации» женщин, Сулова видела свое будущее не в тихой семейной жизни, а в общественно-литературной деятельности. В 1861 г. она принесла Ф. М. Достоевскому для публикации во «Времени» свою повесть «Покуда». Завязавшиеся на литературной почве отношения быстро переросли в бурный, страстный роман, мучительный для обоих его участников. Любовная связь между ними продолжалась до 1863 г. и закончилась разрывом по инициативе Суловой. После этого Аполлинария долго жила за границей, где хотела получить образование и заняться наукой или литературой. Планы эти не осуществились, и ущемленное самолюбие Сулова старалась успокоить, покоряя мужчин. Она погрузилась в водоворот скоротечных романов, меняя любовников одного за другим. Общественно-политические взгляды ее постепенно сменились с революционных на консервативные, но привычка к «свободной любви» и отвращение к семейной жизни остались неизменны.



Когда Розанов впервые встретился с Суловой, ему шел 18-й, а ей 40-й год. Несмотря на такую разницу в возрасте, она, по его собственному выражению, «ушибла» его. К Суловой влекло не только женское обаяние, но еще более ореол человека, некогда близкого Достоевскому, будто сошедшего со страниц его романов (она была прототипом Полины из «Игрока», Настасьи Филипповны из «Идиота»). Через четыре года после начала знакомства Сулова и Розанов поженились.

Закончив университет в 1882 г., Розанов получил место учителя географии в Брянской гимназии. Он жаждал «нежной семейственности», мечтал об уютном семейном гнезде, о рождении детей, но все эти мечты очень скоро пошли под откос. В Суловой оказалось много злобы, чувственности и главное – мстительности. Она не хотела крепкой семьи и детей — т.е. того, чего так хотелось Розанову, — устраивала постоянные истерики, сцены беспричинной ревности (например, однажды вlepила пощечину учительнице, с которой Розанов случайно выходил из гимназии), при этом сама изменяла мужу. Над его научно-литературными занятиями (как раз тогда Розанов писал большой философский трактат «О понимании») она смеялась, так что для работы ему приходилось скрываться из дома в гостиницу. В 1886 г. Сулова бросила Роза-

нова, уехав от него навсегда. Несмотря на перенесенные во время совместной жизни страдания, он продолжал ее любить, мучительно переживал разрыв, звал вернуться, но она ответила решительным отказом. Фактически семья была полностью разрушена. После скандалов, ставших в провинциальном городке предметом пересудов и сплетен, Розанов не мог более оставаться в Брянске и переехал в Елец.

Здесь, учительствуя в гимназии (интересно, что в ней тогда учились М. М. Пришвин, С. Н. Булгаков и И. А. Бунин), он встретил свою будущую жену Варвару Дмитриевну Бутягину. Его сердце пленила сначала даже не она сама, а ее семья. Варвара Дмитриевна была дочерью священника и жила со своей овдовевшей матерью. На Розанова неизгладимое впечатление произвела возвышенная, благородная, религиозная атмосфера этого семейства, готовность его новых знакомых сострадать чужому горю. Не знавший в детстве нормальной семейной жизни и тосковавший по ней, он вдруг почувствовал себя «дома». После двух лет знакомства он сделал Варваре Дмитриевне предложение, которое не было отвергнуто. Однако существовало серьезное препятствие: брак между Розановым и Сусловой оставался не расторгнутым, т. к. согласия на развод мстительная Аполлиария не давала. В конце концов, решились на тайное венчание, без записи в метрические книги, что было нарушением государственных законов и церковных правил. Однако перед тем, как пойти на это, мать Варвары Дмитриевны ездила за советом в Оптину пустынь к старцу Амвросию и, по видимому, получила его благословение. 5 июня 1891 г. Розанов тайно венчался с В. Д. Бутягиной.

Женитьба на Варваре Дмитриевне открыла новую эпоху в его жизни. Он нашел семейное счастье, семейный уют. До конца дней Розанов будет нежно и заботливо любить свою супругу,



**В. В. Розанов. Фото А. Клименко.
Елец**

называя ее ласково «*другом*». Брак оказал на мировоззрение Розанова не меньшее влияние, чем знакомство с творчеством Достоевского. Отныне семья стала восприниматься им как необходимый устой бытия, как главное в человеческой жизни.

Вероятно, не случайно, что именно во время знакомства и сближения с Варварой Дмитриевной впервые обнаружился литературный талант Розанова. Еще в Брянске он написал трактат «О понимании», оказавшийся громадным (в 700 страниц), но мертворожденным детищем. Изданный в 1886 г. в Москве, трактат не имел никакого читательского успеха — так, что часть тиража книгопродавцы вернули автору, а часть — продали на обертки. Теперь, в Ельце, Розанов пишет статьи, в которых начинает звучать его настоящий голос. Статьи эти пользуются популярностью. Среди прочих они обратили на себя внимание Н. Н. Страхова, и между провинциальным учителем и маститым критиком началась оживленная переписка. Через Страхова Розанов завязал эпистолярное знакомство с К. Н. Леонтьевым. Общение с этими двумя консервативными мыслителями довершило процесс вызревания общественно-политических взглядов Розанова.

В 1893 г. благодаря поддержке Страхова он переехал в Петербург на службу в Государственный контроль. Живя в столице, Розанов продолжил публиковать статьи в различных изданиях. Успех настолько сопутствовал ему, что с 1899 г. он смог оставить службу и стать штатным сотрудником крупнейшей газеты России «Новое время». Начиная со второй половины 1890-х годов, Розанов сделался постоянным посетителем кружков и салонов Серебряного века и познакомился со многими представителями столичной интеллигенции. В 1901 г. вместе с Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус он принял участие в учреждении Религиозно-философских собраний¹.

Какие же взгляды исповедовал Розанов? Когда он приехал в Петербург, его мировоззрение опиралось на два главных столпа: религиозность и политический консерватизм. Он много и талантливо писал о вопросах образования, о русской литературе, но мог бы остаться всего лишь одним из забытых ныне консервативных публицистов начала прошлого века, если бы не нашел «своей» темы. Такой темой для него стала тема пола и семьи. Причем к осмыслению ее он подошел тоже религиозно. Круг выработанных им идей можно представить следующим образом.

¹ Подробнее о них — в следующем разделе этого параграфа.

Пол, считает Розанов, — это главное начало в человеке и в мироздании. Половое чувство есть основа чувства мистического. *«Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом»*, — считает он. Через пол человек прикасается к подлинной, «ноуменальной» реальности. Розанов с восхищением обращает внимание на симметрию анатомического строения человека — симметрию верха и низа. Голове вверху соответствуют половые органы внизу. Голова является носительницей мышления, половые органы являются производителями новой жизни. Мышлению доступно лишь внешнее и теоретическое, половому началу — сущностное и практическое. Благодаря ему рождается существо, вызывающее восхищение, которое охватывает душу всякого, кто смотрит на новорожденного младенца. Поэтому пол — это не низменно-животное, а творчески-возвышенное начало в человеке. Через него в людях действует высшая сила: *«осмысленность рожденного слишком твердо говорит о мысли в зачатии: но не нашей мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова»*.

«Пол, таким образом, это изначальная и извечная связь (лат. religio) — связь людей, тела и духа, человека с мирозданием, исток жизни, творчества: сам акт зачатия есть акт творящий, т. е. акт „по образу и подобию“». И потому: *«нет чувства пола — нет чувства Бога!»* Потому *«рождающие глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу»*.

Понятно, что и брак для Розанова — космогоничен. Поскольку зачатие и рождение человека происходят при *«Божием соучастии»*, брак в основе своей религиозен. Более того, брак — это и спасение. Ведь падение человека — не в факте соития, но в том, что он начал чувствовать стыд: *«...стыд и грех — идентичны; пер-*



**В. В. Розанов и В. Д. Бутягина
с детьми**

вый есть кожа второго». Каждый ребенок безгрешен, не знает стыда. И каждый человек проходит через переломный момент в жизни, когда начинает связывать пол со стыдом. «...Именно в поле — и состоит наследственность греха. „Стыд своего пола“ есть какой-то надлом в нем, перелом в нашем к нему отношении; что-то затенилось в его истине...» В браке же этот «надлом», «совершившийся в секунду грехопадения», исправляется: «в направлении именно к мужу у жены и у мужа к жене „одежда из листьев“ спадает: но стыда не появляется! Главный симптом падения (в Библии — единственный!) — исчез!» Таким образом, супружество есть «восстание человека из грехопадения!».

Отпадая в браке от греха, человек — через рождение детей — отпадает и от смерти, «проклятие коей так таинственно связано с грехом»¹.

Из этого емкого изложения взглядов Розанова, сделанного С.Р. Федякиным, видно, что Розанов придавал браку сотериологическое (спасительное) значение. На страницах учебного пособия неоднократно говорилось о том, как перед русскими мыслителями вставал вопрос об истоках зла и о путях борьбы с ним. Розанов находит на этот вопрос свой ответ: победа над грехом и смертью возможна только через соединение в браке и деторождение.

Понятно, что все препятствующее этому, все унижающее достоинство плотского соития, в рамках его мировоззрения приобретает демонические, губительные черты. Этим объясняется критика, с которой Розанов обрушился на христианство. В 1910 г. он подготовил к изданию книгу «В темных религиозных лучах». Она не была пропущена цензурой и в усеченном виде вышла в составе двух книг «Темный лик. Метафизика христианства» и «Люди лунного света». В этих сочинениях Розанов упрекает христианство в том, что оно является религией смерти, «общая и главная мысль» которой — «Господь в гробу». Не случайно христиане поклоняются мощам — для них «все, что живет, — грешно; а что не живет более — избежало греха». «Во Христе прогорк мир», «ни смеха, ни влюбленности нет в Евангелии». Поэтому-то христианство без всякого почтения относится к браку. Оно не радуется, как должно, рождению ребенка, и верховодят в Церкви «люди лунного света» (того самого, который светит, но не греет) — без-

¹ Федякин С.Р. Миропонимание В.В. Розанова // История русской философии. М., 2001. С. 397.

брачники-монахи. Христианство якобы не знает поэзии рода, поэзии брака, наслаждения семейной жизнью.

Безжизненному, бесполому и холодному христианству Розанов противопоставляет иудаизм, который он считает жизнелюбивой религией пола и рода. То, что лишь терпимо в христианстве (брак и деторождение), в иудаизме является средоточием религиозных обрядов и священнодействий. В этом отношении, считал Розанов, иудаизму подобны и другие хамитские и семитские «*религии обрезания*» — древнеегипетская, вавилонская, финикийская. Он создает ретроспективную утопию о «*странах обрезания*», которые в древности занимали весь Ближний Восток, и культура которых жила идеей пола и заботой о деторождении.

Излишне говорить, что упреки Розанова христианству были глубоко несправедливы. Христианство не отвергает святости брака и всех сторон брачной жизни, включая и деторождение. Оно является не религией смерти, а религией воскресения, религией победы над смертью. Ведь смерть, по большому счету, не побеждается простым деторождением: давая ребенку жизнь, родители передают ему и наследие смерти, и это грустная правда о мире, от которой нельзя отделаться, создав фантастический миф о блаженстве человечества в «*странах обрезания*». Смерть побеждается не плотским соединением, а Воскресением Христовым, в которое верят христиане, и которое делает их религию религией не скорби, а радости. Интересно, что одни из лучших слов об этом принадлежат не кому иному, как Розанову. В цикле афоризмов «*Эмбрионы*», за десять лет до «*Темного лика*», он писал: «*христианство — без буйства, без вина и опьянения — есть полная веселость; удивительная легкость духа; никакого уныния, ничего тяжелого. Аскеты и мученики были веселы, одни в пустынях, другие идя на муки. Какой-то поток внутреннего веселья даже у таких, даже в такие минуты гнал с лица всякую тень потемлости...*». «*Нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость, и только радость, и всегда радость. „Мы опять с Богом“: разве не это — самоощущение христиан? Где же тут уныние?*» Позиция Розанова была переменчивой не только по отношению к христианству, но и к иудаизму, который он в 1914 г., во время процесса Бейлиса, обвинил в пролитии крови христианских младенцев, якобы приносимых иудеями в жертву.

В чем же разгадка такого противоречия Розанова самому себе? Она — в стиле Розанова, в его отношении к словесному творчеству. У него нет ничего окончательного. По выражению Н. А. Бер-

дяева, «Розанов не любит ставить точки над *i*, он двусмыслен, никогда не делает решительных выводов, предоставляя это догадливости читателя». Кому-то подобная переменчивость казалась беспринципностью (особенно когда во время революции 1905 г. Розанов писал статьи одновременно в консервативном «Новом времени» и в оппозиционном «Русском слове»), но для самого писателя была вполне сознательным выбором. Писательство являлось для него непрерывной летописью внутренней жизни, словесным уловением быстросменяющихся друг друга мыслей и чувств. *«Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать»*. Истина не в одной какой-то мысли, а во всей, пусть внутренне противоречивой, их совокупности, потому что истина — это сама жизнь, а каждый момент жизни не похож на другой и важен именно своей уникальной конкретностью.



Это интересно

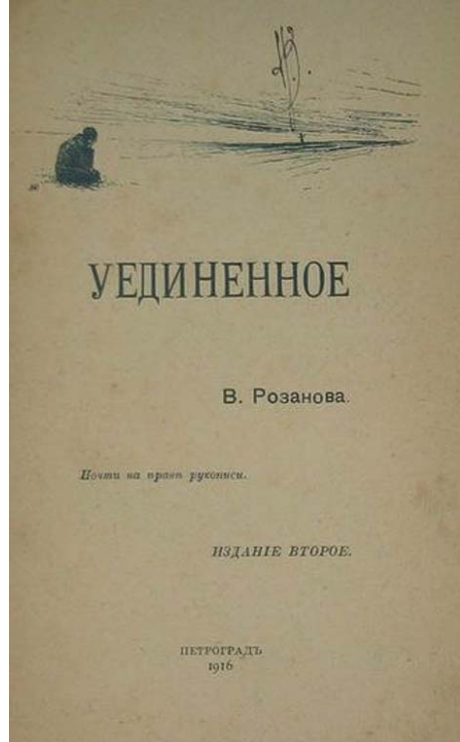
Такой подход к писательству создавал непосредственную связь между событиями личной жизни Розанова и идеями, которые он высказывал в литературе. В частности, его нападки на христианское (или, вернее, мнимо христианское — то, которое он приписывал христианству) отношение к браку во многом были вызваны сложностями, с которыми он столкнулся из-за А.П. Сусловой.

Жизнь Розанова в семейном отношении складывалась, казалось бы, счастливо. У него родилось шесть детей. Благодаря неустанному литературному труду в доме был материальный достаток. Но брак Розанова с Варварой Дмитриевной продолжал считаться незаконным. Суслова в течение двадцати лет с какой-то упорной злобой отказывалась дать согласие на развод. Уговаривать ее ездил даже высокопоставленный чиновник Синода В.А. Тернавцев, но безуспешно. В результате дети Розанова не могли носить его фамилию и официально считались незаконнорожденными, а сам он мог быть (если бы кто-нибудь захотел применить юридическую норму) разлучен с семьей и отправлен в ссылку в Сибирь как двоеженец. Поскольку бракоразводные дела в дореволюционной России шли через Синод, который отказывался расторгнуть брак Розанова без согласия Сусловой, писатель считал Церковь повинной в том тяжелом нравственном положении, в котором оказался он и его родные.



Исходя из установки на связь литературы и жизни, Розанов создает свое лучшее произведение — трилогию, в которую вошли книги «Уединенное» (1912), «Опавшие листья. Короб первый» (1913), «Опавшие листья. Короб второй» (1915). Жанр этих книг не имел аналога в русской литературе. Это собрание отрывков, записанных Розановым, что называется, «на лету» — во время езды на извозчике, в вагоне пригородного поезда, на обороте получен-

ного письма, билета, счета и даже на подошве туфли во время купания. Иногда это мысли, иногда воспоминания, иногда «полумысль»-«получувство». Душа Розанова совершенно обнажается в этих записях, он совсем не думает о читателе. Его стилистическое мастерство достигает здесь исключительных высот. «Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе, — передает свои впечатления от чтения Розанова Н. А. Бердяев. — Это настоящая магия слова». Невозможно выделить какую-то четкую систему идей, развиваемых в трилогии. Зачастую здесь имеет значение не столько выражаемое вербально, сколько почти неуловимая интонация, особенность стиля. Но можно выделить пронизывающее трилогию чувство — чувство грусти, бренности. Недаром первоначальным названием «Опавших листьев» было «Смертное». Во время работы над этими книгами Розанову довелось пережить потрясшие его события, из которых самым тяжелым для него была серьезная болезнь жены (паралич), случившаяся в 1910 г. На их страницах встречаются прежние рассуждения о иудаизме, поле и браке, но в то же время — записи, свидетельствующие о примирении с христианством: *«Церковь есть единственно поэтическое, единственно глубокое на земле. Боже, какое безумие было, что лет 11 я делал все усилия, чтобы ее разрушить. И так хорошо, что не удалось. Да чем была бы земля без Церкви? Вдруг обесмыслилась бы и похолодела»*. *«Я нуждаюсь в утешении, и мне нужен только Христос. ... (Язычество и иудаизм и на ум не приходят)»*.



Революция принесла Розанову и его семейству страшное горе. Была закрыта газета «Новая время», дававшая ему средства к существованию. Начался голод. С помощью священника Павла Флоренского, с которым Розанов сдружился в последние годы,



В. В. Розанов в день 60-летия.
Фото

семья перебралась в Сергиев Посад, надеясь, что здесь будет проще пропитаться. Надежды не сбылись. Мучаясь от голода и холода в плохо протопленном доме, Розанов принялся писать и издавать в свет отдельными выпусками свое последнее произведение — «Апокалипсис нашего времени». Это — плач по безвозвратно погибшей старой России и опять, как во времена «Темного лика», ожесточенный укор христианству, и не христианству только, но Самому Христу, Которого Розанов винит в том, что Он «обессилил мир», «похулил мир красотой Своею», «смутил и отчаял землю». В христианстве Розанов видит причину бед, пришедших на горячо любимое им Отечество.

Осенью 1918 г. Розанов пережил еще одно несчастье — смерть сына, а 24 ноября и сам был парализован в результате инсульта. Прикованный к постели, лишенный нормального питания, он слабел все более и более и чувствовал приближение смерти. В этом состоянии 17 января с ним произошло последнее и теперь уже окончательное изменение. Вот как описывает это событие дочь Розанова Надежда, находившаяся тогда рядом с отцом: «...В этот день что-то случилось, что-то открылось ему, он понял что-то и уже стал нездешним. В первые дни болезни что-то темное и тяжелое было в нем. Темный свет исходил. Но затем темные лучи преобразились, полились новые, теплые, радостные. Жуть исчезла. <...> через несколько минут ясно, радостно проговорил: „мамочка, поцелуемся во имя Христа“. Снова замолчал и добавил: „по старому будем жить, по-православному, не будем сердиться на Церковь, все прегрешения забудем“».

В этот же день Розанов принялся диктовать дочери письмо русским литераторам: *«Нашим всем литераторам напиши, что больше всего чувствую, что холоден мир становится, и что они*

должны предупредить этот холод, что это должно быть главной их заботой.

Что ничего нет хуже разделения и злобы, и чтобы они всё друг другу забыли и перестали бы ссориться. Все это чепуха. Все литературные ссоры просто чепуха и злое наваждение.

Никогда не плачьте, всегда будьте светлы духом.

Всегда помните Христа и Бога нашего.

Поклоняйтесь Троице безначальной и живиносящей и изначальной».

23 января (ст. ст.) 1919 г. Розанов скончался. «Он похудал так, — рассказывает его дочь, — что походил на тень, я легко его переносила с кровати на руках, как ребенка. Надо было одно — усиленное питание — которое мы не могли ему дать при всем усилии. Он все слабел и слабел, и вот 23 его не стало. Умер он совсем тихо, радостно, радостно, со всеми простился. 4 раза он причащался, 1 раз его соборовали, три раза над ним читали отходную, во время которой он и скончался. За несколько минут до кончины ему положили пелену, снятую с изголовья с мощей преп. Сергия, и он тихо, тихо заснул под ней.

Похоронили его в монастыре Черниговской Божьей Матери, рядом с К. Н. Леонтьевым».

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865 – 1941).

Д. С. Мережковский подхватил тему Розанова о религиозном значении пола и по-своему развил ее. «*Мережковский схватил душой — не сердцем, не умом, а всей душой — эту мысль, уродил ее себе; сопоставил с миром христианства, с зерном этого мира — аскетизмом; и постиг целые миры*», — пишет Розанов. О том, какие «миры» «постиг» Мережковский, и пойдет речь в данном разделе параграфа.

Мережковский родился в семье высокопоставленного чиновника в Петербурге, учился в 3-ей классической гимназии, где начал увлекаться литературой — писать стихи. Отец, узнав об опытах своего сына, привел его к Ф. М. Достоевскому. Федору Михайловичу стихотворения Мережковского показались слабыми, и он дал мальчику знаменитый совет: «Чтобы хорошо писать, страдать нужно».

Тем не менее, Мережковский продолжает заниматься литературой. Во время учебы на историко-филологическом отделении Санкт-Петербургского университета он завязывает многочислен-



Д. С. Мережковский

ные знакомства в писательских кругах. Наиболее важным из них была дружба со знаменитым публицистом Н. К. Михайловским, под влиянием которого Мережковский увлекся революционным народничеством. В 1886 г. он перенес тяжелую болезнь и тогда впервые серьезно задумался о вере, почувствовав пробуждение в душе религиозности. В 1889 г. произошло еще одно очень важное в биографии Мережковского событие — он женился на Зинаиде Николаевне Гиппиус, которая стала для него не только спутницей жизни, но и соратницей в религиозно-философских исканиях.

Имя Мережковского впервые приобрело громкую известность в 1893 г., когда он прочитал в аудитории Соляного городка публичную лекцию «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы». В ней Мережковский задается вопросом: «почему уменьшается интерес к литературе у современных читателей?» и отвечает на него так: потому что литераторы не следуют заветам своих великих предшественников — Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского. Главными темами русских классиков были темы духовные, однако последующая литература отошла от них, поддавшись влиянию «*мертвенного позитивизма*». Чтобы преодолеть ее упадок, нужно вернуться на прежние пути — от тем бытовых перейти к темам религиозным. Произведения новой литературы должны быть мистическими по содержанию и символическими по форме, ибо лишь символ может дать понятие об идеальном, невидимом бытии. Лекция Мережковского положила начало целому направлению русской литературы Серебряного века — символизму. Однако для самого ее автора было важно не столько учение о символе, сколько идея о необходимости религиозного освящения культуры. В 1897 г. Мережковский знакомится с Розановым, и идея эта поворачивается к нему другой стороной: она превращается в идею об освящении пола.

Мережковский осмыслял ее вместе со своей супругой. В настоящее время, рассуждали они, христианская религия чуждается плоти, не выполняет великую задачу ее освящения. Чтобы эта задача все-таки была решена, нужно обновить христианство, реформировать его. Но на каких путях? Отвечая на этот вопрос, Мережковский рассуждал так: «раз Христос пришел в мир, чтобы освятить плоть, а пол — это квинтэссенция плоти, то будущее христианство — это религия преображенного пола, религия „новой влюбленности“. Ничто не является, по Мережковскому, более враждебным „религии святой плоти“, как аскетизм, к которому призывала и призывает „историческая Церковь“, видя в нем путь к истинному преображению плоти. Не аскетизм, а влюбленность — вот что спасет человека и мир в возжигаемом ныне „огне всемирной религиозной революции“»¹. Обратим внимание на то, какую трансформацию претерпела идея Розанова в сознании Мережковского и Гиппиус: если у Розанова религиозное значение пола реализуется лишь в родовой и семейной жизни, то у Мережковского и Гиппиус религиозное значение пола реализуется в своего рода мистическом эротизме. Влюбленность, поясняет Гиппиус, не предполагает плотского соития, более того, она чуждается его, чуждается брака. И в то же время *«влюбленный менее всего отрицает, проклиная тело своей возлюбленной; он его любит, оно ему дорого, в нем нет для него „греха“»*. Союз влюбленных «должен быть и эротическим, и платоническим одновременно»².



Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус

Но для того чтобы обновление христианства совершилось, нужно, чтобы к *«церкви святой плоти»*, к которой себя считали

¹ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 330.

² Там же.



**Здание, в котором проходили
Религиозно-философские собрания**

принадлежащими Мережковский и Гиппиус, присоединилось как можно больше людей, а для этого необходимо распространять среди них идеи «неохристианства». У Гиппиус возникла идея организовать с этой целью Религиозно-философские собрания, на которых бы *«разные люди сошлись, которые никогда не сходятся»*. Официально целью собраний было объявлено сближение Церкви и интеллигенции, диалог между светскими людьми и духовенством, но Мережковский и его супруга связывали с собраниями надежду на распространение своих взглядов и возникновение *«религиозной ответственности»*. Инициатива Ме-



Дом Мурузи, в котором находилась квартира Мережковского и Гиппиус

режковского получила поддержку Петербургского митрополита Антония (Вадковского), не встретила возражений у обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, и с 29 ноября 1901 г. собрания начались. Проходили они в зале Географического общества на Фонтанке. Всего за время существования Собраний (1901 – 1903) состоялось 22 заседания. Собрания стали выдающимся событием в истории Серебряного века.



Это интересно

Интересно, что иногда на них случались странные и, на иной взгляд, таинственные события. Так, «однажды на совещании организаторов Собраний перед очередным заседанием (дело происходило в кабинете Мережковского) Дмитрий Сергеевич увлекся обсуждением «проблемы чуда», вынесенной на дебатирование. Он горячо доказывал, что и сейчас возможны величайшие чудеса, если только мольба о них будет возноситься с истинной верой.

– Так, — говорил он, — тьма рассеется и самой темной ночью, если повелеть с горячей верой...

Он вскочил на ноги и, протянув руку, полным голосом крикнул:

– Да будет свет!!

В тот же самый миг во всей квартире погасло электричество и всё мгновенно погрузилось во мрак. Воцарилась страшная тишина, и слышен был только испуганный шепот Розанова: «С нами крестная сила! Свят! Свят! Свят!..» И хотя через минуту свет снова загорелся (очевидно, где-то в сети произошел сбой), участники совещания расходились подавленные.

– Это знамение, – повторял Мережковский¹.



Обнаружив на Религиозно-философских собраниях, что его идеи не встречают понимания духовенства, Мережковский разочаровывается в способности Православной Церкви превратиться в «церковь святой плоти» и начинает резко критиковать православие. Теоретической основой этой критики становится для него концепция «трех заветов», заимствованная у средневекового богослова Иоахима Флорского (чье учение было осуждено в католичестве как еретическое).

Иоахим Флорский (1132 – 1202) учил, что человечество в своей истории проходит через три эпохи, соответствующие Трем Лицам Пресвятой Троицы. Ветхий Завет был эпохой Отца, Новый Завет — эпохой Сына, теперь идет эпоха Третьего, и уже окончательного Завета — эпоха Святого Духа. Подобные идеи противоречили христианской вере в то, что во Христе осуществилась полнота Божественного откровения, которое не нуждается ни в каком

¹ Зобнин Ю. Дмитрий Мережковский. Жизнь и деяния. М., 2008. С. 178.

дополнении. Мережковский, подобно Иоахиму Флорскому, утверждает, что близка эпоха Третьего Завета, эпоха Святого Духа. Если Отец открылся в природе, Сын — во Христе, то Святой Дух откроется в Богочеловечестве, в Теократии, которая осуществится как Царство Свободы и принесет спасение всем и каждому. Спасение в этом Царстве осуществится не как индивидуальное, а как общественное. Исчезнет социальное неравенство, частная собственность, государственная власть, а установится это Царство Святого Духа не само собой, а через революцию.

Неудивительно, что, имея такие взгляды, Мережковский не только ожесточенно критиковал Русскую Церковь и государство, но и сблизился с эсерами, сдружившись с известным террористом Борисом Савинковым. В учении Мережковского причудливо переплелись религиозная экзальтация и эротизм, социальная утопия и анархизм. И в этих двусмысленных и духовно-опасных сплетениях ярко выразилась те особенности культурной атмосферы Серебряного века, о которых шла речь в начале параграфа.

7.2. «Религиозный платонизм»: протоиерей С. Н. Булгаков, священник Павел Флоренский

С. Н. Булгаков (1871 – 1944) и П. А. Флоренский (1882 – 1937) не случайно были изображены совместно беседующими на знаменитом полотне «Философы» Нестерова. В русской культуре они остались как продолжатели В. С. Соловьева в духе «христианского платонизма». Это не значит, что они были прямыми последователями Платона, но это значит, что вопросы и проблемы, волновавшие Сократа, Платона, Аристотеля, Плотина, а вслед за ними и философов христианского средневековья были в центре размышлений как Булгакова, так и Флоренского. Ключевой категорией, через призму которой преломлялся для них «платонизм», было понятие «всеединства», вошедшее в русскую религиозно-философскую культуру через В. С. Соловьева (см. гл. 6.2).

Жизненный путь С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского привел их обоих к принятию священного сана. Но к религиозной основе своего мировоззрения и Флоренский и Булгаков пришли не сразу. Оба они выходцы из духовного сословия, т.е. их предки были священнослужителями, однако путь к принятию священного сана был непрост у каждого из них. Флоренский родился в семье, где



Философы. С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. Картина М. Нестерова

царил дух просвещенного позитивизма и религиозными вопросами не интересовались, хотя его родители и не были атеистами. Пережив период духовных поисков и в 1899 г. духовный кризис, юный Павел Флоренский осознает ограниченность естественнонаучного знания и необходимость дополнить его духовной составляющей. Кроме того, в жизни будущего философа произошел ряд удивительных событий, которые философ считал мистическими, хотя кому-то они могут показаться простыми совпадениями. В результате он приходит через своеобразный «математический идеализм» к религиозному мировоззрению.



Обращение Флоренского к духовным вопросам произошло летом 1899 года, о чем он сам рассказал в «Воспоминаниях». В таинственном полусне он вдруг ощутил себя погребенным заживо. Как он пишет, это было ощущение тьмы крошечной, гибели. «Мною овладело безвыходное отчаяние, и я осознал окончательную невозможность выйти отсюда, окончательную отрезанность от мира видимого. В это мгновение тончайший луч, который был не то незримым светом, не то — не слышанным звуком, принес имя — Бог. Это не было еще ни осияние, ни возрождение, а только весть о возможном свете. Но в этой вести давалась надежда и вместе с тем бурное и внезапное сознание, что — или гибель, или спасение этим именем и никаким другим. Я не знал ни как может быть дано спасение, ни почему. Я не понимал, куда я попал, и почему тут бессильно все земное. Но лицом к лицу предстал мне новый факт, столь же непонятный, как и бесспорный: есть область тьмы и гибели, и есть спасение в ней. Этот факт открылся внезапно, как появляется на горах неожиданно грозная пропасть в прорыве моря тумана. Мне это было откровением, открытием, потрясением, ударом. От внезапности этого удара я вдруг проснулся, как разбуженный внешнею силой, и сам не зная для чего, но подводя итог всему пережитому, выкрикнул на всю комнату: „Нет, нельзя жить без Бога!“»

Через некоторое время П. Флоренский ночью ощутил, как некая неведомая сила почти выбросила его во двор, залитый лунным светом. «Тут-то и произошло то, ради чего был я вызван наружу. В воздухе раздался совершенно отчетливый и громкий голос, назвавший дважды мое имя: „Павел! Павел!“ — и больше ничего. Это не было — ни укоризна, ни просьба, ни гнев, ни даже нежность, а именно зов, — в мажорном ладе, без каких-либо косвенных оттенков. Он выражал прямо и точно именно и только то, что хотел выразить — призыв... Так возвещаются вестниками порученные им повеления, к которым они не смеют и не хотят дополнить от себя ничего сверх сказанного, никакого оттенка помимо основной мысли. Весь этот зов звучал прямою и простою евангельского „ей, ей — ни, ни“... Я не знал и не знаю, кому принадлежал этот голос, хотя не сомневался, что он идет из Горнего мира. Рассуждая же, кажется наиболее правильным по характеру его отнести его к небесному вестнику, не человеку, хотя и святому».



В стенах Московского университета, под влиянием профессора Н. В. Бугаева, Флоренский занимается изучением философских начал научного знания. Эти занятия пробуждают в нем внимание к богословским вопросам. Решение было принято, в 1904 г. Флоренский поступает в Московскую Духовную Академию. В 1908 г. он оканчивает Академию защитой кандидатского сочинения «О религиозной истине», которое легло в основу его магистерской диссертации и книги «Столп и утверждение истины». Книга была встречена с интересом не только в богословских кругах, но стала широко известна и в среде светской интеллигенции. Этому в большой степени способствовал общий эстетизм книги: тщательно подобранный вычурный шрифт, виньетки с латинскими девизами, художественная манера изложения, в которой проявился дух Серебряного века

(у Флоренского это проявилось в нарочитом подражании древнерусской стилистике). Множество отступлений, исторических ссылок, экскурсов в параллельные области, филологических наблюдений (впрочем, часто дилетантских) привлекали аудиторию своей необычностью. Книга читалась и с восторгом обсуждалась в столичной интеллектуальной среде, сформированной религиозно-философскими собраниями. Это неудивительно, так как Флоренский в этом сочинении как бы вновь проходит путь поиска религиозной истины от рационализма, через горнило скептических сомнений к утверждению веры.



**Священник
Павел Флоренский**

В 1911 г. П. А. Флоренский был возведен в сан священника. С этого года он служит в приходской Благовещенской церкви Сергиева Посада, занимается плодотворной преподавательской и богословской работой. Революционный перелом в России Флоренский принял как неизбежное историческое потрясение и решил разделить судьбу Родины. При малейшей возможности о. Павел Флоренский старался применить свои знания и способности в пользу Отечества, читал лекции на религиозно-философскую, искусствоведческую и научную тематику, работал в гражданских учреждениях, пытался сохранить сокровища Троице-Сергиевой Лавры под формой музея. В 1933 г. о. Павел был арестован, осужден по ложному обвинению и направлен в лагерь. Вначале он был выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь «Свободный», осенью 1934 г. переведен в Соловецкий лагерь. В 1937 г. — расстрелян.

Путь С. Н. Булгакова к религии был тернистым. Будущий философ родился в семье священника и должен был пойти по стопам отца: в 1881 г. он поступил в Ливенское духовное училище, а в 1884 г. в Орловскую духовную семинарию, растеряв за время обучения остатки детской веры. В первой половине 90-х гг. XIX в. он оканчивает юридический факультет Московского университета



С. Н. Булгаков

и по завершении заграничной стажировки становится «легальным марксистом», т.е. принимает теорию Маркса без ее революционных выводов. С 1901 г. постепенно Булгаков осознает односторонность марксизма и отходит от атеизма. В 1903 г. он публикует книгу «От марксизма к идеализму», в которой раскрывает причины своего перехода от марксизма к религиозному мировоззрению. Для многих в то время этот перелом в мировоззрении уважаемого ученого был непонятен. Позже, в книге «Свет невечерний» (1917) Булгаков раскрыл и духовно-психологическую сторону своего мировоззренческого поворота.



Цитата

Зовы и встречи. «Мне шел 24-й год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять...

Вечерело. Ехали южную степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние кавказские горы. Впервые видел я их. И вперяя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зародовалась, задрожала душа: а если есть... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил пред лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слепота и ложь? Но разве это возможно? разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, разве вообще об этом может быть разговор? могли ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малоду-

шая, не испытывая панического страха пред „научностью“ и ее синедрионом?¹ О, я был, как в тисках, в плену у „научности“, этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей! И сам я был тогда зараженный, и вокруг себя распространял ту же заразу... Закат догорел. Стемнело. И то погасло в душе моей вместе с последним его лучом, так и не родившись, — от мертвости, от лени, от запуганности. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел. Я скоро забыл о прихотливом настроении степного вечера. И после этого стал опять мелок, гадок и пошл, как редко бывал в жизни.

Но вскоре опять то заговорило, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти пики, и душа моя истекала от восторга... Царило безмерное и властное Оно, и это „Оно“ фактом бытия своего, откровением своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей „научности“» (С.Н. Булгаков. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения)



Булгаков стал священником в 1918 году, был в военном духовенстве армии Врангеля. После эвакуации Белой армии из Крыма вернулся в Советскую Россию и был выслан из страны в 1922 г. Долгие годы о. Сергей Булгаков был профессором Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, написал множество богословских и философских сочинений. Умер философ в 1944 г.

Судьба двух русских мыслителей, запечатленных гениальным Нестеровым, была разной, но общая идея объединяла их философские размышления: это идея всеединства. Вслед за Соловьевым они исходили из идеи объединения всего в Боге как Абсолюте. Когда философский разум человека обращается к понятию Бога, то говорит о Нем как источнике и причине всего сущего. На этом пути мыслителей и мистиков подстерегал соблазн пантеизма: т.е. соблазн отождествить Бога и мир, увидеть мир как онтологическое проявление Божественного начала. Пантеизм лежал в основе умозерцаний индийских мистиков Упанишад, которые рассматривали мир как «майю» (иллюзию), пантеизм был основой философии греческих и римских стоиков, которые считали, что в основе мирового бытия лежит Огненный разум — Логос, который гаснет, созидая в себе мир, и разгорается, уничтожая мир в огне. Также и средневековые европейские мистики Я.Бёме и

¹ Верховный суд иудеев во времена Иисуса Христа. Здесь употребляется в ироническом смысле как собрание ученых, присвоивших себе монопольное право на обладание истиной.

М.Экхарт исходили из скрытого пантеизма, да и само понятие «всеединства» возникло у философов-мистиков.



Цитата

Метафизика всеединства влечет к себе с особой силой те умы, которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия.

(Прот. Василий Зеньковский. История русской философии.)



Истоки этого термина нужно искать в позднеантичном движении неоплатонизма, основатель которого, Плотин¹, в своих мистических умозрениях называл Мировое Первоначало термином «*το ἕν*» — «Единое». Главное отличие неоплатонизма от христианской веры было в том, что он не знал идеи творения мира, т.е. созидания всего мира «из ничего» абсолютным творческим актом Божиим.

Западные мистики — Майстер Экхарт, Якоб Бёме, Сведенборг — восприняв неоплатонический путь экстаза и мистических умозрений, возвратили в европейскую традицию учение об Абсолюте как Едином. Они в дальнейшем повлияли на немецкую классическую философию, в частности на Шеллинга, у которого и появляется идея «всеединства».

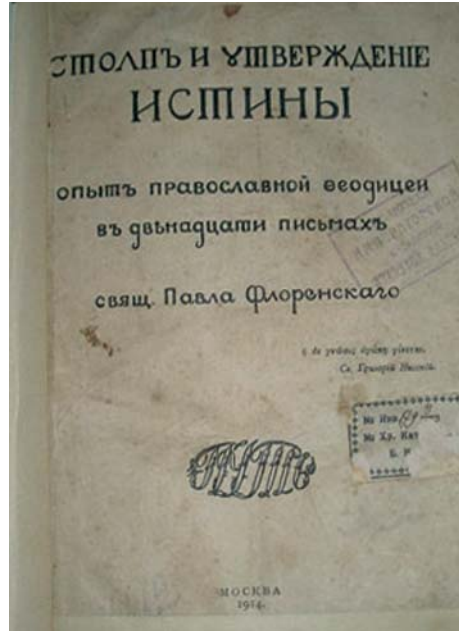
Как для неоплатоников, так и для европейских сторонников учения о всеединстве, камнем преткновения был вопрос об онтологическом, т.е. бытийственном отношении Бога и мира. С одной стороны, они не отрицали учение о миротворении, но с другой стороны — либо не говорили о нем, либо лишь вскользь упоминали, так как эта идея для них была лишней, не укладывалась в философию всеединства. Мир проистекал из Абсолюта, становился, по мысли Соловьева, «другим полюсом Абсолюта»². А на границе мира и Абсолюта вырастала (в учении Соловьева) София — Премудрость Божия.

Основная проблема такого решения вопроса о соотношении Бога и мира — проблема зла. Если Бог благ, т.е. добр, прекрасен, то откуда в мире зло? Христианская мысль давала и дает на этот вопрос ответ о том, что зла Бог не сотворил, но создал духовное свободное бытие — человека, имеющего свободу, свободный выбор и возмож-

¹ О Плотине см. § 1.3.

² Об этом подробнее см. в § 6.2 «Философия В.С.Соловьева».

ность свободно творить добро. Но это означает, что человек может и уклониться ко злу, к отвержению блага, к небытию. Пантеизм не может так разрешить этот вопрос, ведь весь мир — это проявление Бога. Значит, пантеизм принужден либо отрицать благодать Божию (учить о том, что добро и зло — категории этого мира, а в Абсолюте ни добра, ни зла нет — что выглядит очень сомнительно), либо отрицать реальность зла (т.е. учить о том, что зло — это иллюзия — что означает, в общем-то, оправдание зла!). Вот почему такой, казалось бы, отвлеченный вопрос, как вопрос о творении мира, важен для мировоззрения и влечет за собой серьезные последствия¹.



И Флоренский, и Булгаков, конечно, признавали идею миротворения, т.е. то что мир и Бог разделены онтологической пропастью, но раскрыть ее не могли. Как верно замечает протоиерей Василий Зеньковский, «концепция всеединства... по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения». Флоренский пытался преодолеть этот недостаток через весьма плодотворную (в других областях) идею антиномичности. Антиномия — это логическое противоречие (можно вспомнить космологические антиномии Канта). Но у Флоренского антиномичность приобретает онтологические масштабы. Он, также как и Соловьев, пытается раскрыть внутрибожественную жизнь как антиномическое объединение и примирение всего — «всеединство». При этом между миром и Абсолютом Флоренскому неизбежно приходится допустить таинственную посредницу — Софию-Премудрость, в которой разворачиваются антиномии, возникающие в мире как антагонистические противоречия. Однако статус этой посредницы остается неопределенным. Она Божество? Творение? Флоренский путем тщательно-

¹ См. § 1.3.

го подбора слов, в хитросплетениях рассуждений избегает окончательного ответа на вопрос.

С. Н. Булгаков яснее и полнее выразил учение о Софии. И в этом учении он скорее проявил себя как философ, чем как православный богослов. Богословие не стремится разгадать и объяснить все тайны мироздания, но исследует то, что важно для веры. Философия же стремится проникнуть на границы и даже за границы человеческого разума. При этом словесные формулировки становятся изощренными, многосмысловыми, трудными для понимания. Так, вначале, Булгаков в книге «Свет невечерний» говорит о Софии, как некоей грани «*между Богом и миром*», которая одновременно и соединяет и разъединяет одно и другое. Что это за грань? Какова ее природа? Булгаков объясняет это в духе платонизма: «*София по отношению к множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей*». Правда философ пытается ввести этот платонизм в христианское русло через учение о едином Боге-Творце и Софии — Премудрости Божией. Но, как отмечает Зеньковский, теряется в противоречиях: удваивает Софию на тварную и нетварную, а затем утверждает их тождественность, говорит, что мир сотворен и не сотворен. Учение о Софии, таким образом, не проясняет христианского учения о творении мира, а ослабляет его, запутывает его в противоречиях.

Проникновение учения о Софии в богословскую среду вызвало неоднозначную реакцию. Понятое как теологическое, это учение вызвало недоумение среди специалистов по православному веро-



Протоиерей Сергей Булгаков среди преподавателей и студентов Свято-Сергиевского Богословского Института. Париж

учению. В частности, известный православный богослов, живший в Париже, Владимир Николаевич Лосский (сын философа Николая Онуфриевича Лосского¹) сделал пространную выборку из сочинений С. Н. Булгакова. Он направил ее в октябре 1935 г. в Россию митрополиту Сергию (Страгородскому), который в эти годы гонений возглавлял Русскую Церковь как заместитель Патриаршего Местоблюстителя. Митрополит Сергий был серьезным, глубоким церковным мыслителем, известным своими сочинениями. Он внимательно изучил эти выписки и осудил богословскую сторону учения о Софии как имеющую неправославный характер. Это осуждение вызвало бурную реакцию и даже диспуты в кругах русской эмиграции в Париже. С. Н. Булгаков старался прояснить его в своих поздних сочинениях, но по-прежнему в русле платонической философии.

По всей видимости, протоиерей Василий Зеньковский прав, когда полагает, что если бы категория «всеединство» использовалась П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым только в плане космологии, т.е. учения о мире, то философам удалось бы избежать многих философских и, особенно, богословских трудностей. Трудно говорить об этом в сослагательном наклонении, не будем забывать, что у Флоренского и Булгакова кроме софиологии было много иных важных сторон философских учений.

Прежде всего в трудах Флоренского ценным является анализ религиозной веры и ее связь с человеческим познанием, это и есть основная тема книги «Столп и утверждение истины». Флоренский говорит о том, что в окончательном познании истины человеческий разум бессильно кружит в поисках оснований для окончательно истинных суждений. Разум должен опереться на антиномию веры для того, чтобы избежать скептического «эпохе» (отказа от категорических утверждений, см. «скептицизм»). Этот результат — т.е. внерациональная основа разума — был ярко выражен уже в XX веке, когда многими философами исследовалось внерациональное и иррациональное в человеке.

Очень интересные работы были написаны П. А. Флоренским по философии искусства: «Иконостас», «Обратная перспектива», также им были прочитаны замечательные лекции по философии религии, конспекты которых были изданы позднее в 17-м сборнике «Богословских трудов» Московской Патриархии, вышедшем в 1977 г. Платонические воззрения Флоренского вполне проявились в его работе «Имена», которая в большой степени повлияла

¹ См. о нем § 8.1.



О. Павел Флоренский в заключении

на творчество русского философа А.Ф.Лосева¹. П.А.Флоренский до тюремного заключения успел плодотворно поработать в области естественных наук и техники, участвуя в работах по ГОЭЛРО², выпуская и редактируя статьи по материаловедению. Эти работы на благо страны он продолжал по мере сил и в заключении, занимаясь изучением мерзлоты, способами добычи и использования йода из водорослей. Он с горечью писал из лагерного заключения за два года до смерти³ к своим родным: «Фактически, уничтожение опыта всей жизни, который теперь только и созрел, мог бы дать полные плоды. На это я не стал бы жаловаться, если б не

вы. Если обществу не нужны плоды моей жизни и работы — пусть остается без них. Это еще вопрос, кто больше наказан — я или общество — тем, что я не проявляю того, что мог бы проявить».

С.Н.Булгаков плодотворно работал до революции, уже после революции — в эмиграции — он смог реализовать свой талант богослова и философа-теоретика. В работах Булгакова особый интерес вызывает философское осмысление экономических вопросов. О его фундаментальной работе «Философия хозяйства» будет сказано далее. В работе «Свет невечерний» чрезвычайно ценной в религиозноведческом аспекте является раздел «Природа религиозного сознания», который может лечь в основу православного религиозноведения. Кроме того им был написан ряд богословских работ на общие и специальные темы, которые привлекают внимание современных богословов. Несмотря на то, что в 1944 г. тяжелая болезнь прервала его творческую деятельность, он сумел развить и завершить все основные темы своих размышлений.

¹ Подробно о А.Ф.Лосеве см. § 8.3.

² Первый комплексный план развития народного хозяйства на основе электрификации России.

³ Священник Павел Флоренский был расстрелян 8 декабря 1937 г.

7.3. Русский экзистенциализм: Н. А. Бердяев, Лев Шестов

Философию XX века невозможно себе представить без необычных и странных мыслителей, которых отвергали академические философы за свободный стиль размышлений и не считали «своими» писатели за излишнюю философичность. У них была разная судьба, часто они находились по разные стороны политических и культурных баррикад, но их объединяла общая мысль о том, что существование человеческой личности предшествует всякой сущностной определенности. То есть человек прежде всего личность и должен исходить из этого, и только во вторую очередь каждый является индивидом как членом общества и подчиняется материальности и социальности. Этих мыслителей называли экзистенциалистами (от лат. *exsistentia* — существование). Среди них можно назвать К. Ясперса и М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и А. Камю, С. Кьеркегора и М. Бубера. Они не составили единого направления, не оставили нам философской школы, но когда каждый из нас пытается проникнуть в глубины собственного я, избавиться от социальных масок, которые мы носим в обществе, и как бы вернуться к себе домой, к подлинному существованию, то и мы становимся в чем-то экзистенциалистами.

В русской философии экзистенциалистами были Николай Бердяев и Лев Шестов (Л. И. Шварцман). Каждый из них шел своим философским путем, часто критически относясь к философскому творчеству собрата по лагерю экзистенциализма.

Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) в начале своего философского пути шел от марксизма и социализма к философскому идеализму и религиозному экзистенциализму. Бердяев всей глубиной души воспринял пафос свободы в творчестве Ф. М. Достоевского, в особенности его поразила Легенда о Великом Инквизиторе из «Братьев Карамазовых». После этого проблема человека и проблема свободы сделались центрами его творчества. Как писал сам Бердяев: *«Моя философия есть философия духа. Дух же для меня есть свобода, творческий акт, личность, общение любви. Я утверждаю примат свободы над бытием. Бытие вторично, есть уже детерминация, необходимость, есть уже объект».* (Н. Бердяев. Самопознание)

Чтобы понять эту цитату, вспомним гносеологию интуитивистов: мир предстоит нам в рациональном познании как объект, как

нечто внешнее по отношению к нашему внутреннему миру. Но «внешний мир», по мысли Бердяева, становится «внешним» только в результате утраты нами свободы духа, когда мы попадаем в плен к «объективации». Так возникает «царство природы», которое Бердяев противопоставляет «царству духа» как царству свободы. Для того чтобы освободить свой дух, личности необходимо совершить творческий прорыв или, как говорит Бердяев, — «*трансцендирование*». Поэтому Бердяев сосредоточил свое внимание на силе человеческого духа, который в духовном порыве, проявляющемся не только в молитве, но и, например, в поэзии, живописи, вырывается за пределы мира вещей в мир духовной свободы. Как пишет философ, «*творчество означает переход души в иной план бытия*».



Н. А. Бердяев

Бердяев характеризует свое творчество как «*борьбу за личность*»: он призывает каждого раскрыться не в мире объективации, т.е. общества, которое накладывает на человека узы несвободы, а реализовать себя в трансцендировании, ведь «*этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира*». Этот путь труден, но необходим. Ведь только так рождается подлинно ценная личность.

В этом подчеркивании ценности личности Бердяев раскрывает глубину христианского персонализма, и в этой глубине видно разительное отличие христианского отношения к человеку от восточного и, особенно, буддийского. В буддизме жизнь рассматривается как страдание, источником этого страдания является иллюзия

человеческой личности, понятой как эгоистическое стремление жить, самоутверждаясь за счет других. «Жизнь — это страдание», — утверждает восточное мировоззрение. Кажется, что и Бердяев пишет то же самое. Он утверждает, что личность есть боль, потому что борьба за личность всегда приносит страдание: *«Самоосуществление личности предполагает сопротивление, требует борьбы против поработочающей власти мира, несогласия на конформизм с миром»*. Но этого страдания не нужно избегать, так как только через него может произойти прорыв к подлинной жизни, жизни в Духе. Всякий путь к свободе труден: *«Боль в человеческом мире есть порождение личности, ее борьбы за свой образ»*. Ведь, как подчеркивает философ, *«свобода порождает страдание»*, а *«согласие на рабство уменьшает боль»*. Если буддизм в личном начале видит только источник бессмысленных и бесконечных страданий, то в философии Бердяева раскрытие личного начала человека ведет из мира объективации (мира вещей) через страдание к подлинному бытию в Боге. Не абстрактные идеи и отвлеченные ценности составляют существо духовного мира, а живые личности в их конкретности и неповторимости. *«Торжество духовного начала, — пишет философ — означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие универсума в личности»*. Бердяев последовательно отвергает механическую подчиненность личности закону причинности. Подлинный духовный мир — это мир свободы.



Цитата

Каузальная связь существует лишь в сфере объективации. Поэтому, например, недопустимо говорить, что Бог есть причина мира. Между Богом и человеком не может существовать каузальных отношений. Бог ничего не детерминирует. Бог не есть сила «вне» или «над». Поэтому традиционное представление об отношениях между свободой и благодатью в такой форме устарело, оно остается в сфере объективации. В действительности все находится в экзистенциальной сфере, в которой нет никакой объектности. Мы должны погрузиться в глубину субъектности, но для того, чтобы выйти из самого противоположения субъекта и объекта (Н. А. Бердяев. Истина и откровение).



Дух человеческий свободен, но это не есть свобода души от тела. Бердяев говорит о целостности человека, и именно в этой целостности душевных и телесных сил проявляется личность. Двойственность реальности для философа — не дуализм души и тела, а двойственность духа и природы, понимаемая прежде всего как противоречие свободы и необходимости. Можно смело сказать,

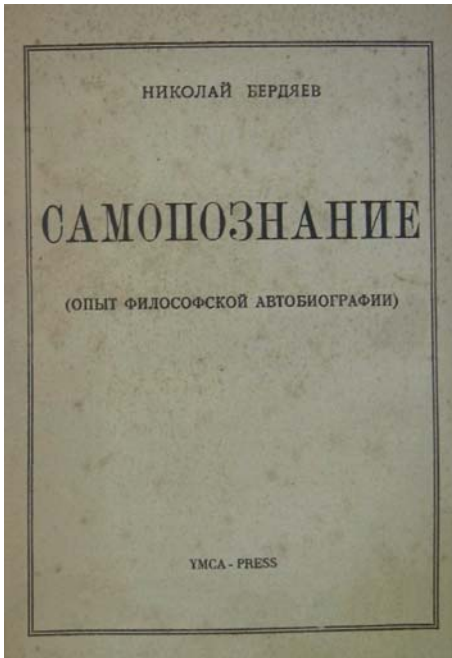
что проблема свободы пронизывает все творчество русского философа. И эта проблема не просто мирового, но вселенского и экзистенциального масштаба. Бердяев говорит об изначальности свободы, которая у него первична не только по отношению к миру, но и к Богу!

Философ дерзновенно дополняет Евангельское откровение «*В начале было Слово...*» (Ин. 1. 1) собственным видением изначальности свободы. Он пишет: «*Вначале был Логос. Но вначале была и свобода. Логос был в свободе и свобода была в Логосе*». В сущности, такое философствование хоть и представляется смелым, но оно точно раскрывает христианскую мысль о свободе Бога. Но Бердяев сразу же надламывает простоту свободы как духовной ценности, противопоставляя Логос и свободу. «*Есть другой аспект, в котором свобода является совершенно вне-логосной и происходит столкновение Логоса и Свободы*», — пишет он, утверждая примат свободы над бытием. По сути Бердяев подменяет свободу как ценность понятием произвола и даже возводит произвол в первопринцип существования. Философ ищет себе сторонников среди теологов и трактует (на наш взгляд — с большой натяжкой) богословов, представлявших апофатическую теологическую традицию (см. параграф 1.3), как своих предшественников. Божественное Ничто Дионисия Ареопагита Бердяев истолковывает как свободное Ничто, которое первичнее Бога. На самом деле Бердяев здесь следует не апофатической традиции христианских богословов, а находится под определяющим влиянием уже упомянутых в параграфе 7.2 немецких мистиков Я. Бёме и М. Экхарта. Неслучайно русский философ выбирает для пояснения своих мыслей не греческую, а немецкую терминологию. Вслед за Я. Бёме он говорит о таинственной бездне (Ungrund), которую немецкий мистик усмотрел в Божестве. Вслед за М. Экхартом он различает Божество (Gottheit) и Бога (Gott). Бердяев утверждает, что «*Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто*». И в этом смысле Бог для Бердяева вторичен. Более того, хотя Бердяев отказывается объяснять происхождение зла, ссылаясь на то, что «*объяснить — значит оправдать*», но фактически возможность зла, по Бердяеву, коренится в темной бездне Ungrund. По сути, Бердяев приходит к мысли о том, что сотворение реальности — это не только проявление добра, но невольно сопровождается злом, вернее возможностью зла. Зло возникает из «*темной воли*», которая лежит «*в основе мировой жизни*». Бог предстает в мысли Бердяева Сущей Истиной, Добром, Красотой, Любовью, но не Все-



Н. Бердяев, С. Франк, Л. Карсавин. Фото 1923 г.

могущим Творцом, потому что Бог не властен над изначальной свободой. Действительность, в которой мы живем, у Бердяева предстает не как Божий мир, пусть и искаженный грехом, но как порождение несвободы, темный и непросвещенный. Объективная реальность, по Бердяеву, есть мрачная иллюзия несвободного духа. Он пишет: *«Этот мир, в который мы выброшены, не есть Божий мир, и в нем не может царствовать Божий порядок, Божья гармония. Божий мир лишь прорывается в этот мир...»*. В этих словах Бердяева сквозит дух гностического ценностного дуализма: древние гностики наперекор христианскому учению говорили о том, что начала добра и зла онтологически равноправны. Высшая сила Ветхого завета — это злое начало, Бог Нового Завета — доброе. Вещественный мир был создан во зле, и он изначально зол. Такой взгляд был сразу же отвергнут христианским миропониманием, в котором мир видится изначально хорошим, добрым (ср. Быт. 1. 10). Трудно не согласиться с Бердяевым, когда он пишет, что *«этот мир терзается злобной ненавистью и жестокой враждой»*. Но когда Бердяев заключает, что Бог *«не был творцом этого падшего мира»*, он мыслит в русле гностического пессимизма, который привел к утверждению о том, что сама по себе мате-



риальность (читай застывшая косность) есть зло.

Само существование, объективация, как говорит Бердяев, есть почва для несвободы, а значит и зла. Философ, по сути, отождествляет зло и несвободу. В этой терминологической слитности — главная слабость философии Бердяева. Увидев зло в несвободе, философ «отдал» реальность злу, отождествил объективный мир со злом. И одновременно он отделил добро от реальности, поместив его в мир ноуменов. Получается, что для победы над злом нужно отрешиться от мира объектов, ибо в этом мире добро невозможно,

оно все равно будет побеждено косностью объективации. Источник добра лежит в мире умопостигаемом — в мире духа, поэтому добро проявляется только в свободе и творчестве. *«Свободу нужно противопоставить бытию, творчество — объективному порядку»*, — пишет Бердяев. Философ подменяет проблему добра и зла в духовном плане проблемой творчества и косности, а в онтологическом плане — проблемой экзистенции и объективации. В результате он приходит к выводу, что зло не может быть побеждено в исторической перспективе, ведь история — это объективность, а объективность означает несвободу и причастность злу. Но это означает, что кошмар мировой истории, которая *«являет неприглядную картину беспощадной войны людей, племен и классов»*, никогда не прекратится!

Понимая это, Бердяев находит парадоксальный выход в утверждении двух взаимоисключающих позиций: *«Нельзя мыслить конца мира в историческом времени по сю сторону истории, т.е. нельзя объективировать конца. И вместе с тем нельзя мыслить конец мира совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие»*. Эсхатология (учение о конце и цели мира) у Бердяева приобретает антиномические черты и теряет связь с реальностью. Основные христианские представления о кончине мира, Страшном суде, рае и аде трактуются философом

в диалектике феноменального — нуменального. При этом окончательная победа добра мыслится Бердяевым как победа творческого начала над объективацией, косностью, несвободой. Явление Царства Божия представляется как сотворчество Бога и людей. Это философ называет *«активным пониманием Апокалипсиса»*. *«Творческий акт человека нужен для наступления Царствия Божия»*, — утверждает Н. А. Бердяев, но эта мысль расходится с Евангельским учением о том, что кончина мира придет неожиданно (Мф. 24. 44) и ей будет предшествовать крайнее обострение мирового зла (Мк. 13. 14–20). Вместе с тем Бердяев находится в русле церковной традиции, когда подчеркивает, что наступление Царства Божия есть преобразование этого мира: *«Ошибочно совершенно разделять этот мир и мир иной. Именно конкретная жизнь в этом падшем объектном мире, конкретная жизнь людей, животных, растений, земли, гор, полей, рек и морей, звезд и небесных пространств включает в себе нуменальное ядро, которого нет в отвлеченно-общем, в гипостазированной иерархии универсалий. Но падший мир создает и фиктивные образования, лишённые нуменального ядра, — солома, которая должна быть отделена от плевел, отвратительные гады и насекомые, призрачные чудовища. Эсхатологическая перспектива, преобразование мира, возможна именно потому, что есть нуменальная основа в конкретной жизни мира, в самых простых её проявлениях. И во всяком случае в ней больше этой нуменальной основы, чем в жизни государств и в технической цивилизации, в которых всякая индивидуальная жизнь подавлена отвлеченно-общим»*. В соответствии со своими взглядами Бердяев ставит творчество на один уровень с религиозной духовной жизнью. Этим он и привлекал художников, поэтов и писателей, вскормленных Серебряным веком. Работы Бердяева можно назвать настоящей апологией творчества и свободы.



Это интересно

Самыми трудными в своей жизни Н. А. Бердяев считал не годы, проведенные в послереволюционной советской России, не вынужденную эмиграцию, а годы нацистской оккупации Франции. Это время он переживал как торжество несвободы в объективном мире.

«За эти тяжелые годы (1940–46 годы) произошло много значительных внешних и внутренних событий. Многое углубилось для меня вследствие пережитых мучительных состояний. И самые пережитые мной сомнения мне представляются порождением религиозной глубины. Произошло событие такого размера, как вторая мировая война, исход которой сначала представлялся неясным и темным. Это было очень большое потрясение для всех народов и для всех людей, населяя-

ющих нашу землю. Я всегда ждал все новых и новых катастроф, не верил в мирное будущее, и для меня не было ничего неожиданного в том, что мы вступили в остро катастрофический период. Началось время сирен и бомбардировок. К бомбардировкам я был равнодушен, не испытывал никакого страха. Ночью, просыпаясь от бомбардировки довольно близкой, я поворачивался на другую сторону и засыпал. В погреб мы не сходили. Иногда смотрели на очень красивое зрелище воздушной борьбы, когда небо бывало ярко освещено. Все это было еще до появления немцев во Франции. Предстояло еще пережить два события огромной важности — немецкую оккупацию Франции и войну Германии против России. Это не были только внешние события — это был внутренний опыт, имеющий влияние на духовную жизнь... Вторжение немцев в русскую землю потрясло глубины моего существа. Моя Россия подверглась смертельной опасности, она могла быть расчленена и поработана. Немцы заняли Украину и дошли до Кавказа. Поведение их в оккупированных частях России было зверское, они обращались с русскими как с низшей расой. Это слишком хорошо известно. Было время, когда можно было думать, что немцы победят. Я все время верил в непобедимость России. Но опасность для России переживалась очень мучительно...

Эти годы были трудными и мучительными годами моей жизни не только внешне, но и внутренне. Это было время внутренней духовной борьбы, противоречий, сомнений, вопрошаний... Интересно, что в этот период внутренних борений духа совсем не затрагивались мои основные религиозно-философские взгляды, иногда они лишь обострялись. В том, что я беспомощно говорю, есть что-то глубоко интимное, с трудом выразимое. В это кровавое время бомбардировок, убийств, концентрационных лагерей, арестов, неисчислимых человеческих страданий я все время упорно размышлял о зле, о страданиях, об аде, о вечности. И размышления мои часто бывали противоречивы... В 1942 году, осенью, мне делали серьезную операцию. Я пролежал шесть недель в клинике. Я не думал о том, что исход может быть смертельный, и не испытывал страха, как об этом свидетельствует самоотверженно ухаживавшая за мной сестра милосердия Т.С. Ламперт, наш друг. Но у меня было одно острое переживание. Анестезия была не полная, только нижняя половина тела была анестезирована. Сознание было полное, я все видел, боли не испытывал никакой. Но я был лишен возможности каких-либо движений, тело приведено в состояние полной пассивности. Я чувствовал стену неотвратимой необходимости, что я потом пережил по другим поводам. Я очень плохо выношу состояние полной пассивности. Нет ничего страшнее этой власти неотвратимой необходимости. Она тяготеет над нашей жизнью и лишь иные минуты остро означает. И все же мы свободные существа. Трагична именно власть необходимости над свободными существами». (Н.А. Бердяев. Самопознание.)



Можно сказать, что вся философская деятельность Бердяева была направлена на раскрытие творческих основ в жизни человека и общества. Исходя из этой философии свободного духа, Бердяев редко прибегал в своих философских произведениях к логически безупречному развитию своих идей от исходных положений к конечным выводам. Он возвещает свои мысли как непосредственные интуиции духа. А потому их можно принимать, можно отвергать, но логически возражать здесь бессмысленно, поскольку человеческий дух, по Бердяеву, выше европейского ratio (разума).

Отсюда возникает и уникальный стиль работ Бердяева, посвященных истории, культуре, политике. Философ открывает нам свои прозрения, и мы с удивлением понимаем, что в них много истины. Таковы все его историософские труды. Смысл истории, по Бердяеву, мистически постигается в мире свободного духа, за пределами исторического времени. На Западе стала влиятельной также трактовка Бердяевым русской истории и русского национального самосознания, большевизма и революции, выраженная главным образом в книгах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и «Русская Идея» (1946). Многие мысли Бердяева актуальны и сегодня:



Цитата

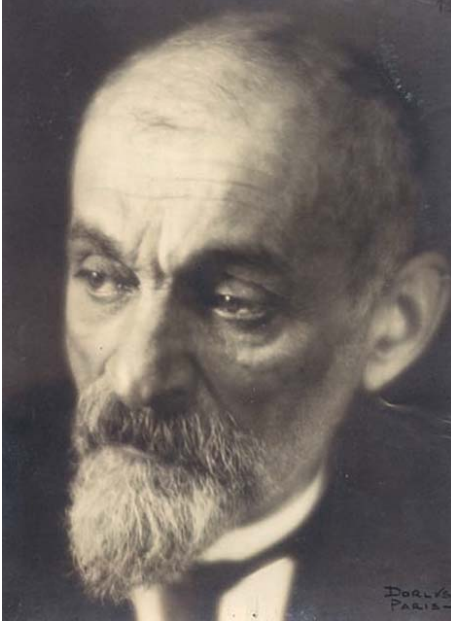
Как человек должен относиться к земле своей, русский человек к русской земле? Вот наша проблема... Прежде всего человек должен любить свою землю, любить во всех ее противоречиях, с ее грехами и недостатками. Без любви к своей земле человек бессилён что-нибудь сотворить, бессилён овладеть землей. Без стихии земли мужественный дух бессилён. Но любовь человека к земле не есть рабство человека у земли, не есть пассивное в нее погружение и растворение в ее стихии. Любовь человека к земле должна быть мужественной... Наша любовь к русской земле, многострадальной и жертвенной, превышает все эпохи, все отношения и все идеологические построения. Душа России — не буржуазная душа, — душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить ее бесконечно. Россия дорога и любима в самых своих чудовищных противоречиях, в загадочной своей антиномичности, в своей таинственной стихийности (*Н. Бердяев. Судьба России*).



Если Бердяев своими произведениями заслужил себе мировое признание как одного из ведущих философов экзистенциального направления, то Лев Шестов, во многом схожий по стилю с Бердяевым, всегда оставался в тени.

Лев Шестов¹ (1866 – 1938) был удивительно одинок в своих философских исканиях. И хотя религиозно-философские темы были определяющими в его творчестве философа-эссеиста, он не причислял себя к какой-либо определенной конфессии и не стремился продолжить какое-либо философское направление. Его вдохновляла Библия, как Ветхий, так и Новый Завет. Как философ он иронизировал над всеми предшественниками. Он стремился к свободе духа настолько сильно, что даже Бердяев казался ему слишком умозрительным. Шестов критиковал любые попытки рационального отношения к Богу. Им философ противопоставлял личност-

¹ Лев Шестов — псевдоним Льва Исааковича Шварцмана.



Л. Шестов. Фото

ный, жизненный, экзистенциальный путь веры. Он отвергает обыденную схему внешнего мирового бытия, навязанную человеческой личностью наукой, рационалистической философией и здравым смыслом. Шестов бросает вызов абсолютизации разума, который, по его мнению, ведет к абсолютной глупости. Во имя разума, как считает Шестов, люди отвергают свободу, во имя спокойствия — отвергают Бога. Но тогда мир скатывается в рациональную глупость и, что хуже того, в царство судьбы-необходимости. В этом и состоит, по Шестову, грехопадение человека: человек предпочел рабство разуму и отверг свободу в Боге. Сократ, Аристотель, Гегель,

Маркс и другие мыслители лишь выразители этой победы разума. Шестов говорит о бесплодности подобной философии для религии. Попытки рационализировать религию обречены на неудачу: связав свою судьбу с этой философией, человек неминуемо теряет Бога. Когда философ пытается логически осмыслить предельные вопросы бытия, он замыкает себя в тесной клетке собственного сознания. Шестов пишет: *«Можно спросить (иной раз, как у Иова, необходимо спросить): откуда зло? Но отвечать на этот вопрос нельзя. И лишь тогда, когда философы поймут, что ни на тот вопрос, ни на многие другие вопросы нельзя отвечать, они узнают, 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»*. Именно такая иррациональная позиция позволила Шестову по-новому взглянуть на давние мировоззренческие проблемы.



Цитата

Философ так осмысляет давний спор материализма и идеализма: «Неопровержимость материализма. Скажу прямо и сразу: материализм еще никем и никогда не был опровергнут. Все возражения, обычно представляемые противниками материализма, относятся не к самому материализму, а к доводам, приводимым им в свою защиту. Доводы разбить, конечно, нетрудно, но разве в этом смыс-

ле другие метафизические системы находятся в лучшем положении? Правда, материализм принимает очень близко к сердцу судьбу своих доводов, будучи почему-то уверенным, что ему придется непременно разделить их судьбу. И вообще он слишком щепетилен и, несмотря на свою видимую грубость, нервничает гораздо больше, чем следовало бы философской теории. Достаточно противникам назвать его метафизикой, и он уже бледнеет от ужаса: ему кажется, что все пропало. Ничего не пропало! Материализм, даже если бы ему и пришлось называться метафизикой, несколько не изменился бы от того в своей сущности. И я не думаю, чтобы идеалистам стало легче, если бы материализм осуществил свои права в качестве метафизики. Но главное возражение против материализма — это то, что он допускает возможность чудесных превращений, своего рода Овидиевы метаморфозы. Материя, бездушная и мертвая, вдруг превращается в дух. Это возражение не дает покою материалистам — еще больше, чем первое, и они всячески хлопочут, чтобы снять с себя подозрение в легковерии, и для этого пытаются слово „вдруг“ заменить словом „постепенно“. Конечно, защита плохая — проникательные враги превосходно разыскивают среди постепенности роковую внезапность. Но если бы я был материалистом, я бы совсем не стеснялся никаких внезапностей. Наоборот, я бы сам на них настаивал и уже тогда совершенно обезоружил своих оппонентов. Да, бывают внезапные превращения — может быть, не всякого рода, а только известного рода. А может быть, и все что угодно может произойти из всего чего угодно. Что ж из этого следует? Разуму внезапность непонятна?! Разве материализм подрядился сделать все понятным разуму? Или разве непонятность, даже неразумность какого-нибудь явления может дать нам право не признать его? Разуму многое из того, что существует, непонятно. Не понимает он и того, как атомы, собравшись в большую кучу, становятся обезьяной или мыслящим человеком. Все это мог бы сказать материализм, но материалисты, я знаю, никогда этого не скажут. Они все-таки, в конце концов, не меньше заискивают у разума, который они производят от атомов и считают преходящим, чем их противники, идеалисты, считающие разум вечным и изначальным. И потому столько же дорожат своей истиной, сколько и возможностью доказать ее разумными доводами. Понятно, что при таких условиях они ничего не могут добиться. Доказать истинность материализма невозможно, если же признать, что доказанность есть *conditio sine qua non* истинности, то материализму придется плохо. Его противники это отлично понимают и потому говорят не о материализме, а о правоте материализма пред судом разума. Но это прием явно недопустимый, даже недобросовестный. Пред судом разума всякая метафизика, идеалистическая в такой же степени, как и материалистическая, окажется неправой, ибо в тот или иной момент своего развития она сошлется на необъяснимое, т.е. для разума неприемлемое, как на данное. Так что, если материализму хочется стать неуязвимым, ему лучше всего отказаться от всякой аргументации... Последуют материалисты моему совету? Думаю, что нет. Вероятно, они охотнее пойдут навстречу идеалистам, ибо их сердцу ближе забота идеалистов, стремящихся очистить мир от неожиданностей и чудес, чем самая идея материалистического миропонимания. Свобода всегда пугала людей, привыкших думать, что их разум выше всего на свете. Верно, я не ошибусь, если сделаю и обратное утверждение: идеалисты, если бы им пришлось выбирать, охотнее согласились бы признать вселенским началом материю, чем произвол». (Л. Шестов. *Potestas clavium* (Власть ключей))



Так в очень оригинальном ключе и даже с юмором Шестов говорит о проблеме происхождения человека: *«Дарвин и Библия. В Библии рассказывается о грехопадении нашего праотца, первого человека Адама. Вы полагаете, что это выдумка необразован-*



Л. Шестов.
Рис. С. Сорина

ных евреев? И что выдумка очень образованного англичанина ближе к истине, что человек произошел от обезьяны? ... Но из этого следует только, что и Дарвин прав, и евреи правы. Часть людей действительно произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех своего предка, мучится им и стремится к утраченному раю, а другие и в самом деле произошли от несогрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они ничем не терзаются и не мечтают о несбыточном. Согласится наука на такой компромисс с Библией?»

Благодаря своей эссеистике, которую философ выпускал как в виде отдельных статей, так и объеди-

няя в сборники, Шестов стал известен не только в России, но и за рубежом как философ-экзистенциалист, который выступил с учением о вере как свободе. Охарактеризовать это учение можно с помощью исторического парадокса: древнехристианскому мыслителю Тертуллиану приписывают афоризм «верую — ибо абсурдно», хотя в сочинениях древнего автора этих слов нет. Вместе с тем, эта фраза может стать эпиграфом к творчеству Л. Шестова, он был последовательным противником европейской рациональности. Он пишет: *«Для Бога нет ничего невозможного — это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Кьеркегора — а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной»*. Не случайно и главную свою последнюю книгу Шестов назвал «Афины и Иерусалим» и предпослал ей эпиграф-цитату из Тертуллиана: *«Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами...?»*. Разум противоположен экзистенциальной вере этого одинокого философа. Вместе с тем он парадоксально оказался не одинок в своих личностных философских умозрениях. Его мысли были с интересом восприняты Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Бубером, К. Бартом, Ж. Валем, Л. Леви-Брюлем и многими другими западными мыслителями.

«Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть оглядка

(Besinnung), не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рождающаяся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первоизданную свободу и скрытое в свободе божественное «добро зело», расцепившееся после падения на наше немощее добро и наше всеуничтожающее зло» (Л.Шестов. Афины и Иерусалим)

Вопросы и задания

1. В одной из статей Розанов писал:

- «— Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете?
- Сколько угодно... Сколько есть „мыслей“ в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе мыслей.
- Итак, по-вашему, можно иметь сколько угодно нравственных „взглядов на предмет“, „убеждений“ о нем?
- По-моему и вообще по-умному — сколько угодно.
- Ну, а на каком же это расстоянии времени?
- На расстоянии одного дня и далее одного часа. При одушевлении — на расстоянии нескольких минут.
- Что же, у вас сто голов на плечах и сто сердец в груди?
- Одна голова и одно сердце, но непрерывно „тук, тук, тук“ <...>
- Где же тогда истина?
- В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В колебании.
- Неужели же колебание — принцип?
- Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все — живет. Наступи-ка устойчивость — и мир закаменел бы, заледел. Колебание „дня“ и „ночи“ ввел в природу Бог; и с такими оттенками: „заря“, „рассвет“. Именно „сто мнений“, как я говорю: у Бога было тоже „сто мнений“, как сделать „один день“, и Он каждый его час и даже каждые десять минут сделал непохожими на другие. Там — солнышко, здесь — облачно, посырее, посуше — всё!!! Но оставим творение природы и обратимся к творениям человека: и они все в „колебаниях“, „переменах“, в тенях и рассветах — до полной невозможности что-нибудь ухватить... Глупый растеривается, их видя; „мертвое время“ пеняет на них; но умный и умное время на них воспитывается, вооружается не содержанием их, а их методом, и сам получает способность рождать мысли...».

Подумайте:

- ❖ Какую точку зрения на истину высказывает Розанов? Согласны ли Вы с ней?
- 2. Напишите эссе на тему одного из изречений В.В.Розанова: «Любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот и не любит (другого)».

- 3. Прочтите стихотворение Зинаиды Гиппиус

Не знаю я, где святость, где порок,
И никого я не сужу, не меряю.
Я лишь дрожу пред вечною потерей:
Кем не владеет Бог — владеет Рок.
Ты был на перекрестке трех дорог, —
И ты не стал лицом к Его преддверию...
Он удивился твоему неверию
И чуда над тобой свершить не мог.

Он отошел в соседние селения...
Не поздно, близок Он, бежим, бежим!
И, если хочешь, — первый перед Ним
С бездумной верою склоню колени я...
Не Он Один — все вместе совершим,
По вере, — чудо нашего спасения...

Подумайте:

- ❖ В каких строках З. Гиппиус говорит о духовной свободе человека?
- ❖ Почему она называет веру условием чуда?
- 4. Прочитайте отрывок из работы Л. Шестова «Афины и Иерусалим»:

«Абсолютное. Смертный грех философов не в том, что они гонятся за абсолютным, а в том, что, когда они убеждаются, что абсолютного не нашли, они соглашаются признать за абсолютное что бы то ни было из сотворенного людьми — науку, государство, мораль, религию и т. п. Конечно, и государство, и наука, и мораль, и религия имеют ценность, и очень большую ценность. Но только пока они не претендуют на престол абсолютного. Даже религия, как бы возвышенна и глубока она ни была, в лучшем случае есть только сосуд, хранилище, ризы для абсолютного. И нужно уметь, если не хочешь впасть в идолопоклонство, отличать святыню от риз, в которые она облачена. Но люди не то что не умеют, не хотят этого. Идолы почему-то ближе и понятней им, чем Бог. Об этом много рассказывается в Св. Писании. Даже еврейский народ, который имел призвание открыть Бога половине человеческого рода, соблазняясь идолами и только благодаря неслышанным по напряжению призывам пророков поднялся на ту высоту, с которой открывается Вечная Истина».

Подумайте:

- ❖ Почему Л. Шестов считал, что философия не способна познать истину? Кому может быть открыта Высшая Истина?

5. В своей философии Н. Бердяев отстаивал первенство личности над обществом, свободы над детерминацией, духа над объективацией. Прочтите фрагмент его работы «Я И МИР ОБЪЕКТОВ»

«„Я“ не у себя дома, не в мире моего собственного существования. И люди воспринимаются мной, как принадлежащие к другому, чужому, не моему миру. Мир и люди для меня объекты, принадлежат к объективированному миру, с которым я не только связан, но к которому я прикован. Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. И когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества. „Я“ перед объектом, перед всяким объектом, как бы оно ни было с ним связано, всегда одиноко. Это основная истина. В своем одиночестве, в своем существовании в самом себе я не только остро переживаю и сознаю свою личность, свою особенность и единственность, но я также тоскую по выходе из одиночества, тоскую по общению не с объектом, а с другим, с ты, с мы. „Я“ жаждет войти из замкнутости в другое „я“ и боится этого, защищается от встречи, которая может быть встречей с объектом. Человек имеет священное право на одиночество и на охранение своей интимной жизни. Ошибочно было бы думать, что одиночество есть солипсизм. Наоборот, одиночество непременно предполагает существование другого и других, чуждого, объективированного мира. „Я“ одиноко не столько в своем собственном существовании, сколько перед другими и среди других, в чуждом мне мире. Невозможно мыслить одиночество абсолютное, одиночество — относительно, оно соотносительно с существованием других и другого. Абсолютное одиночество есть ад и небытие, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно. Относительно же одиночество не есть только болезнь и стоит оно под знаком не только отрицательным. Оно может стоять и под знаком положительным, может означать более высокое состояние „я“, возвышающееся над общим, родовым, объективированным миром. Одиночество может быть отпадением не от Бога и Божьего мира, а от социальной обыденности, которая сама есть мир падший. Оно может означать рост души. „Я“ отпадает от социальной обыденности и хочет перейти к более глубокому и подлинному существованию, оно периодически возвращается к социальной обыденности и вновь впадает в одиночество. Киркегардт говорит, что Абсолютное есть то, что разъединяет, а не соединяет. Это верно, если иметь тут в виду разъединение и соединение в мире социальной обыденности. Пространство и время нашего объективированного мира есть источник одиночества и вместе с тем призрачного преодоления одиночества. Люди разъединяются между собой пространством и временем и они соединяются в пространстве и времени не в подлинном существовании, не в подлинном общении, а в объектности, в социальной обыденности. Передвижение в пространстве и времени имеет для „я“ основное значение. Выход из данного пространства и времени есть как бы выход из зафиксированного, стабилизированного одиночества. Но одиночество всегда предполагает потребность в общении, тоску по обще-

нию. Когда „я“ сознаю себя личностью и хочу осуществить в себе личность, то „я“ сознаю невозможность остаться замкнутым в себе и вместе с тем сознаю всю трудность выхода из себя в другое и другого».

- ❖ Проанализируете прочитанный фрагмент. Как проявился экзистенциальный персонализм философа в этих строках?

Источники

1. *Розанов В.В.* Религия и культура. Уединенное. Т. 1, 2. М.: Правда, 1990.
2. *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991.
3. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. I–II. М., 1990.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1994.
5. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991.
6. *Шестов Л.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1993.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова http://www.vehi.net/berdyaev/shestov.html#_ftn1
2. *Буббайер Ф. С.Л.* Франк: Жизнь и творчество русского философа. М., 1995.
3. *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.
4. В.В.Розанов: Pro et contra. Кн. 1, 2. Спб.: РХГИ, 1995.
5. *Воронцова И.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
6. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
7. *Дмитриева Н.К., Моисеева А.П.* Философ свободного духа (Н.Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993
8. *Зобнин Ю.* Дмитрий Мережковский. Жизнь и деяния. М., 2008.
9. *Кузьмина-Караваяева Е.Ю.* Последние римляне // Елизавета Кузьмина-Караваяева и Александр Блок. СПб., 2000. С. 130–158.
10. *Николюкин А.* Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001.

XX ВЕК В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ

XX век — переломный в истории России и, в особенности, в истории русской религиозной культуры. В период с 1917 по 1991 г. впервые в истории человечества совершалась попытка создать общество социальной справедливости, отвергнув традиционные нравственные устои и религию. Этот эксперимент закончился плачевно. А.И.Солженицын в статье «Как нам обустроить Россию?» с горечью констатировал: «Приходится признать: весь XX век жестоко проигран нашей страной; достижения, о которых трубили, все — мнимые. Из цветущего состояния мы отброшены в полудикарство. Мы сидим на разорище». Кому-то эти слова могли показаться излишне категоричными. Но сейчас мы отчетливо видим, что даже те материальные богатства, которые были созданы в СССР, не были сохранены и не были приумножены после того, как советская идеология рухнула.

Причиной нравственного и культурного кризиса постсоветской России была прежде всего девальвация базовых ценностей, которая произошла в народе в советский период. Главной целью общественного развития был объявлен коммунизм — грядущее бесклассовое общество, общество всеобщего счастья и процветания. Но, изгнав из системы ценностей религию, советская идеология неизбежно сделала нравственные ценности относительными. Нравственно то, что содействует построению коммунизма, безнравственно все остальное, что этой цели препятствует. Но когда в середине 80-х годов XX века наконец пришло осознание недостижимости и эфемерности коммунистического идеала, начали рушиться и сами нравственные основы общества.

Одной из фундаментальных черт коммунистической идеологии был атеизм, причем не равнодушный атеизм, а активное богоборчество, сопровождавшееся репрессиями против духовенства и простых верующих, антирелигиозными кампаниями в школах и общественной жизни. В этих условиях русская религиозная философия продолжалась в эмиграции (об этих мыслителях уже частично рассказывалось в 7-й главе), в СССР религиозная философия существовала в скрытых формах, проникавших сквозь советскую цензуру.

В настоящей главе будет рассказано о русских мыслителях, которые стали широко известны как философы в первой половине XX в. Это те, кто начал плодотворную деятельность в дореволюционной России, как Н.О.Лосский и С.Л.Франк, те, чей философский талант раскрылся в период революции и в эмиграции, как И.А.Ильин и Л.П.Карсавин, и те, кто, оставаясь в СССР, продолжал размышлять над религиозно-философскими проблемами, протягивая тонкую нить преемственности от России начала XX века к настоящему времени.

8.1. Интуитивизм. Н.О.Лосский и С.Л.Франк

Путь к религиозному мировоззрению у каждого человека уникален. Бывают цельные натуры, которым открыт путь простой веры, тогда как путь искушенного в философских вопросах мыслителя часто извилист и тернист, наполнен сомнениями, колебаниями, поиском ответа на трудные вопросы жизни. Таким был путь многих русских интеллигентов, которые в молодости под влиянием



**Николай Онуфриевич Лосский
(1870–1965)**

революционной пропаганды, руководствуясь высшими идеалами, отвергли веру в Бога. Но затем они увидели, что социальная борьба не способна наполнить жизнь добром и справедливостью: для того чтобы изменить жизнь к лучшему, нужно духовно-нравственное совершенствование каждого члена общества, и начинать этот путь необходимо каждому с себя. Столкнувшись со стихией террора и революции, многие русские мыслители обрели духовную опору в религиозной вере. Став основой их жизни, религия отразилась и в их философских рассуждениях, для Н.О.Лосского и С.Л.Франка прежде всего — в размышлениях о природе человеческого познания.

Оба мыслителя прошли путь революционных увлечений, вольнодумства. Итогом этого стало исключение Н.О.Лосского из Витебской гимназии, а С.Л.Франка из Московского университета. Оба они были вынуждены продолжить обучение за границей¹.

¹ Н.О.Лосский, например, пережил за границей ряд приключений, достойных художественного романа: он поехал в Африку, думая, что сможет закончить обучение в Алжирском университете, но вместо этого попал во французский Иностраннный легион, откуда смог выбраться только симулировав душевную болезнь. Оттуда он вернулся в Россию, пройдя большую часть пути пешком.

Вернувшись в Россию, они, однако, смогли беспрепятственно продолжить академическую карьеру.



Это интересно

Н.О. Лосский оставил живые воспоминания о своих попытках получить образование за границей, в частности в Цюрихе. Быт студентов и тогда и сейчас был нелегко, но полон веселых событий:

«Кроме попыток писать рассказы, я совершил еще выступление в любительском спектакле. В выбранной нами пьесе мне предстояло играть роль раздражительного отца семейства, который, всплыв, делает резкий выговор своей дочери. Роль дочери исполняла студентка Двоши Маянц. На одной из репетиции я как-то был один в комнате с Маянц и, начиная исполнять свою роль, стал подходить к ней с видом крайнего раздражения, повышая голос. По-видимому я так правдоподобно изображал гнев, что моя партнерша приняла его за действительность и в смущении стала подниматься со стула, забыв свою роль; я стал смеяться, и только тогда она поняла, что мой гнев не был реальностью.

Спектакль был поставлен с благотворительною целью. В зале, среди зрителей, было очень много швейцарцев, не понимавших по-русски, но следивших за нашею игрою с интересом. По ходу действия надо было инсценировать ужин; на стол была подана настоящая зажаренная курица. Когда занавес опустился, все артисты бросились к курице, растащили ее по кусочкам и стали с аппетитом уплетать вкусное жаркое. В зале публика дружно аплодировала; кто-то поднял занавес, а мы все артисты стали, как крысы, разбегаться от стола во все стороны, перескакивая по дороге через стулья и стараясь укрыться от взоров публики. Эта неожиданная комическая сцена была награждена еще более усиленными аплодисментами публики». (Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь.)



Оба философа начали построение философской системы с гносеологии. И это не случайно, ведь еще И. Кант говорил о том, что человек в своих философских исканиях отталкивается от первого вопроса: «Что я могу знать?» Как известно, Кант, в сущности, отрицал возможность адекватного познания мира, как он есть сам по себе. По мнению Канта, наука познает мир только как феномен — так, как он является нашему сознанию. Еще со времен Декарта теория познания пыталась разрешить проблему адекватности чувственных восприятий. Если все, что мы знаем о внешнем мире, суть копии вещей и процессов внешнего мира в сфере нашего сознания, то наше знание будет достоверным, только если эти копии будут соответствовать оригиналу. Но как мы можем выскользнуть из сферы нашего сознания, увидеть вещи такими, какие они есть сами по себе, и сравнить их с копиями в нашем сознании? Как увидеть дерево таким, какое оно в тот момент, когда на него никто не смотрит? Получается, что вещи сами по себе трансцендентны (недоступны) нашему сознанию.

Европейская гносеология, решая эту проблему, пошла двумя путями: рационализма, т.е. утверждения, что дух человеческий обладает вложенным Богом разумом и способен логически постигнуть мир вещей *sub specie aeternitatis*, т.е. с точки зрения вечности, Абсолюта. И путем эмпиризма, утверждавшего, что внешний мир частично (в первичных качествах «массы», «размеров» и др.) доступен нам в подлиннике. Однако оба эти пути завели гносеологию в тупик скептицизма: ведь даже глубоко верующие ученые не всегда склонны были соглашаться с попытками рационалистов упрочить свои рассуждения ссылкой на Божественный авторитет¹, а опора эмпиризма на чувства привела к субъективизму как отрицанию объективности полученного знания. Из этого тупика европейское учение о познании и попытался вывести И. Кант². Он выдвинул идею о том, что весь мир явлений доступен нам в подлиннике, т.к. формы чувственного познания, пространство и время, не принадлежат внешнему миру самому по себе (может, они и есть там, но мы не знаем об этом точно и не знаем, каковы они), а принадлежат нашему сознанию. Как только мы пытаемся познать чувственно внешний мир, мы априори («изначально») «отливаем» опыт в формы пространства и времени. При этом мир феноменов (явлений), т.е. «вещей для нас», оказывается полностью рассудочно постигаемым. В данном случае для эмпирической науки не остается непознаваемого. Наука способна полностью (возможно, за долгое время) познать внешний мир явлений. Но мир «вещей-в-себе», т.е. вещей самих по себе остается для нас полностью непознаваемым. Мы постулируем существование «вещей-в-себе», но ничего конкретного о них познать не можем, т.к. как только мы начинаем их познавать, вещи становятся явлениями. Кант считал, что доводы разума заставляют нас признать существование только трех «вещей-в-себе». Он называет их «идеи разума». Это «мир в целом», «Бог» и «человек». Но мы не познаем, а признаем их существование.

Как видим, Кант не решил европейскую гносеологическую проблему, а отодвинул ее в область трансцендентного, «решил» ее за счет удвоения миров: мира явлений и мира «вещей-в-себе». По Канту оказывается, что наука, да и человеческое познание в целом не способны проникнуть в глубины бытия, но бесконечно скользят по феноменальной поверхности. Этот вывод из Канта ос-

¹ Так, например, Б. Паскаль, исходя из своей глубокой веры, отрицал «Божественный первотолчок» концепции Декарта.

² См. § 4.1.

тавался непререкаемым в течение 19 столетия, только позитивисты добавили к нему новую ценностную установку: «не может проникнуть в глубины..., и не надо! Этих глубин и нет». Но многие философы были не удовлетворены таким ответом. В том числе и русские философы, а в особенности автор самого распространенного перевода «Критики чистого разума» Канта на русский язык Н. О. Лосский.

Эта мысль: «все, что мы знаем — это явления, т.е. данные органов чувств» — не давала покоя русскому мыслителю. Его мучила мысль о непреодолимой трансцендентности предметов внешнего мира сознанию субъекта. И тут происходит интересный случай: «*Кажется, той же осенью 1898 г. мы с Алексеевым*¹

ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: „я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно я знаю только свою душевную жизнь“. Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль „все имманентно всему“. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня... С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологии к интуитивизму, в метафизике — к органическому мировоззрению»². С этого момента Н. О. Лосский начал разработку новой гносеологии. Одновременно с ним С. Л. Франк продолжил разра-



**Журнал «Вопросы философии».
(Май-июнь 1905 г.) со статьёй
Н. О. Лосского «Обоснование
мистического эмпиризма»**

¹ Русский философ.

² Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // «Вопросы философии». № 11, 1991.

ботку самостоятельного отечественного философского направления в теории познания — интуитивизма.

Суть этого направления — в преодолении Декартовского индивидуализма, когда в европейской гносеологии стали рассматривать познающего субъекта как капитана подводной лодки, наблюдающего в перископ за происходящим вокруг, или скорее даже оператора радиолокатора, который по точкам на экране догадывается о положении летящих объектов. Человек представлялся закованным в «броню» органов чувств, которые выдают сознанию ощущения, восприятия и представления об окружающем мире. Получается, что все, что человек знает об окружающем мире — некие иероглифы, значки недоступного восприятию внешнего мира.

За более чем три века развития европейской гносеологии эта пропасть так и не была преодолена. Н.О. Лосский предложил вернуться к наивному реализму, т.е. представлению о том, что



**Семен Львович Франк
(1877–1950)**

внешний мир доступен непосредственному познанию, т.е., что мы познаем внешний мир *в подлиннике*, несмотря на преграду органов чувств. Этот реализм, присущий всякому до того, как он начнет размышлять о проблемах познания, Лосский считал изначально правильным, только его, как он считал, необходимо изложить ненаивным образом. Этому и была посвящена его блестящая работа «Обоснование интуитивизма» (1906 г.).

Если в общих чертах изложить суть мысли Лосского, она состоит в следующем: философ утверждает, что между субъектом познания (человеком) и объектом познания (внешним миром) нет непреодолимой познавательной преграды в виде органов чувств, посредством которых мы можем познавать мир

якобы только в «копии». На самом деле мы познаем внешний мир непосредственно, т.к. сфера нашего сознания, сфера, куда может устремляться наша познавательная способность, шире нашего внутрителесного мира — она простирается сколь угодно широко, до пределов, куда может простираться наше внимание. А это в том числе пределы, задаваемые сферой наших органов чувств. Субъект и объект познания связаны не причинно, а тем, что Лосский называет «гносеологической координацией» или «интуицией».

С.Л.Франк отмечал, что Н.О.Лосский много и подробно пишет о том, какие преимущества дает такое учение о познавательном восприятии для гносеологии, но не указывает условия возможности такой интуиции, не раскрывает природу этой «координации». Этот недостаток Франк восполняет в своей первой гносеологической работе «Предмет знания». Он говорит о том, что знание и незнание сопровождают всякий познавательный акт человека. Знание может быть внешним, логическо-предметным, но его должна предварять изначальная слитность субъекта и объекта как металоогическая основа предметного знания.

Здесь Лосский и Франк столкнулись с важной онтологической проблемой: каково строение мироздания, как возможно его интуитивное познание? В этом вопросе, несмотря на близость гносеологических позиций, их философские дороги разошлись. Франк исходил из онтологической пары «реальность» — «объективация», т.е. субъект познания изначальным образом включен в реальность, как бы предзнаёт, предчувствует ее, а в процессе познания и познаёт как объект. При этом в религиозном аспекте ему очень сложно было избежать пантеизма, т.е. смешения мира и Бога, Абсолюта и тварного. По мнению протоиерея Василия Зеньковского, эта проблема так и не была разрешена С.Л.Франком.

Н.О.Лосский шел иным путем: путем выстраивания органического мировоззрения на основе иерархического персонализма. Свою систему он назвал «конкретным идеал-реализмом»: в основе мирового бытия, как считал Лосский, находятся субстанциальные деятели, аналогичные монадам Г.В.Лейбница. Но если у Лейбница монады, мировые первоэлементы, «без окон и дверей», т.е. абсолютно лишены возможности познавать другие монады, то монады Лосского — субстанциальные деятели — открыты в познавательном смысле друг другу.

Давайте подробнее рассмотрим, как Лосский модифицировал учение Лейбница. Учение о субстанциях является основой мета-



**Протоиерей Василий Зеньковский
(1881–1962)**

материи, и души. В другой работе эта мысль поясняется: «В телесных вещах есть нечто, кроме протяженности, и даже предшествующее протяженности, а именно сама сила природы... эта сила... составляет внутреннюю природу тел, ибо действовать — отличительная черта субстанции». Лейбниц так и определяет субстанции как существа, способные к действию, и делит их на простые и сложные. Простую субстанцию он называет монадой, так как она, по его представлениям, не имеет частей. Сложная субстанция есть лишь совокупность простых.

Монады не имеют частей, «а где нет частей, там нет ни протяжения, ни линии, ни фигуры, — рассуждает Лейбниц в «Монадологии», — Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом элементы вещей». Их много, и они составляют многообразие природы в гармоническом единстве, в соответствии с системой предустановленной гармонии.

Мысль Н. О. Лосского очень близка к утверждениям Лейбница, в системе которого монада есть деятельное начало. Лосский пишет в книге «Бог и мировое зло», что *сверхвременной, вечный носитель устойчивых свойств и изменчивых процессов принято в философии называть словом субстанция...* Чтобы подчеркнуть,

физических построений немецкого мыслителя. Материя в основе своей, как утверждает Лейбниц, есть начало пассивное, ее фактически нет, она появляется как результат деятельности активного начала, и из него «образуется через анти-типичность и протяженность». Такое начало, начало восприятия как внутреннего действия и начало движения как внешнего действия, философ называет субстанциальным, и отождествляет его с первичной силой, первой энтелехией, душой. «Это начало, будучи активным, в соединении с пассивным составляет полную субстанцию». Таким образом, здесь утверждается субстанциальная природа

что в моем понимании субстанция есть не только носитель своих состояний, но и творческий источник их, я буду употреблять лучше слова субстанциальный деятель».

Таким образом, субстанциальный деятель определяется, аналогично субстанции Лейбница, как деятельное начало, и в этом его сущность. Отвлеченные идеи сами по себе не действительны. Осуществление их возможно только через посредство «центра активности», конкретно-идеального субъекта.



Это интересно

В дореволюционной России академическая жизнь была чрезвычайно активной. Защиты ученых степеней носили характер настоящих публичных диспутов. Н. О. Лосский с большой живостью описывает защиту своей магистерской работы, состоявшуюся в 1903 г.

«Осенью 1903 г. состоялась защита на степень магистра философии моей диссертации „Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма“ ...

Освободившись от материализма и усвоив лейбницианское представление о теле как союзе монад, подчиненных одной главной монаде, которая и есть само человеческое я, истолковал различие „моих“ и „данных мне“ переживаний в духе этой метафизики. Задача моей книги состояла в том, чтобы доказать основной тезис волюнтаризма, именно что вся жизнь я состоит из процессов, имеющих строение волевого акта или начала его, то есть состоит из стремления, чувствования активности и произведенной этою активностью перемены. Защита волюнтаризма была облегчена для меня различием „моих“ и „данных мне“ содержания сознания: состояния „данные мне“ я вовсе не обязан был считать творением моей воли.

Форма моего изложения и развития мысли была обусловлена двумя факторами: склонностью моею к эмпиризму и опасением возражений кантианца Введенского...

Согласно обычаю, аспирант заказывает где-либо в ресторане обед, на который приглашает декана факультета, своих оппонентов и близких себе лиц. Я не любил ресторанов и потому мы решили приготовить обед у себя на квартире. Идя вместе с членами факультета из профессорской комнаты в актовыв зал, где должен был состояться диспут, я подошел к профессору Введенскому и пригласил его на обед после диспута. „Подождите,— ответил Введенский,— может быть, мы расстанемся врагами». Я побледнел, поняв, что мне предстоит выдержать решительный и страшный бой...

Большой актовыв зал был полон народу; даже на хорах все места были заняты. Книга моя обратила на себя внимание; к тому же, вероятно, многие знали об отношении к ней проф. Введенского и ждали интересного зрелища. Мне удалось в двадцатиминутной речи изложить сущность своей книги, основной тезис ее и главные доказательства. Говорил я оживленно, ясно и последовательно. Моя речь была покрыта громом рукоплесканий. У меня явилась поэтому уверенность, что процесс мой выигран уже с самого начала. Проф. Введенский начал систематически ставить мне вопросы, связанные с возражениями на отдельные части книги. Сознание опасности вызвало во мне напряженную сосредоточенность всех сил при полном спокойствии. Легкая улыбка играла на моем лице; я отвечал своему учителю, неизменно сохраняя почтительное отношение к нему, но указывая постоянно на то, что правильное понимание моей книги возможно

лишь для читателя, принимающего во внимание тонкие оттенки переживания, несомненно наличные в опыте, однако с трудом улавливаемые. После трех четвертей часа беседы Введенский подвел спор к вершине его. Он привел главный тезис моей книги „все сознательные процессы, поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему я, заключают в себе все элементы волевого акта и причиняются моими стремлениями“, который я формулировал, как доказанное мною обобщение, и стал утверждать, что этот тезис есть суждение аналитическое. Тут мне ясно открылся остроумный план нападения Введенского. Он вполне соответствовал его представлениям о системах метафизических учений как совокупностях суждений, в которых понятие, служащее субъектом, произвольно построено так, что в его содержании уже находится понятие, высказываемое затем в предикате.

Если бы я не сумел ясно показать, что мой основной тезис есть суждение синтетическое, проф. Введенский свел бы всю мою книгу к нулю: он стал бы с торжеством показывать, что она есть набор пустых тавтологий. Поэтому я напряг все силы, чтобы отчетливо показать аудитории, какую опасность представляло бы для меня возражение Введенского, если бы суждение, выражающее закон, который я хотел доказать, действительно было аналитическим. Я разложил его на субъект и предикат и показал, что субъектом этого суждения служит понятие психического состояния, характеризующегося непосредственно переживаемым оттенком, выражаемым словом „мое“, а предикат присоединяет сюда нечто новое, именно указание на то, что в таком процессе всегда можно найти элемент волевого акта, — стремление, чувствование активности и перемену, связанную с чувствованием удовлетворения или неудовлетворения.

Слушателям стало ясно, что спор мой с проф. Введенским достиг завершения и что ответом моим успешно устраняется его возражение. Вероятно, чувствовалось, что аудитория в большинстве на моей стороне; у Введенского даже вырвалась фраза, как бы в извинение своего поведения: „Ведь я на медные гроши воспитан“. В заключение он, как истый кантианец, насмешливо процитировал то место моей диссертации, где я говорю, что „я есть субстанция, непосредственно сознающая все свои состояния, как свои акты, производимые ею сообразно своим стремлениям“...

Диспут длился не менее пяти часов, что чрезвычайно утомительно для диспутанта, который все время должен стоять и напряженно работать умом. По окончании диспута степень магистра философии была присуждена мне факультетом без колебаний». (Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философской путь)

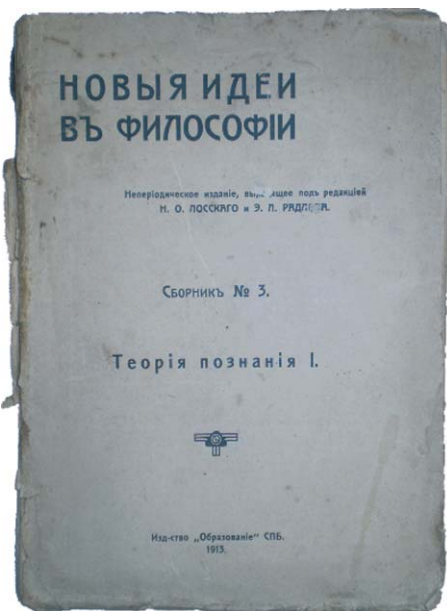


Лосский вслед за Лейбницем развивает идею динамической природы материи, в соответствии с которой все в мире есть следствие деятельности субстанций. Материальные тела, которые мы можем наблюдать вокруг нас, и мы сами, по представлению такой теории, есть совокупность нескольких монад или субстанциальных деятелей. Все мироздание представляет собой иерархию совокупностей, в основе которой лежат простые субстанции, и «в наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ», как пишет Лейбниц в «Монадологии». Это мировоззрение получило у Лосского назва-

ние персонализма: *«Таким образом, личность есть центральный онтологический элемент мира: основное бытие есть субстанциальный деятель, т.е. или потенция личности, или действительная личность. Все остальное, именно отвлеченные идеи и реальные процессы, существует или как принадлежность, или как нечто производное от активности потенциально-личных и действительно-личных деятелей...»*

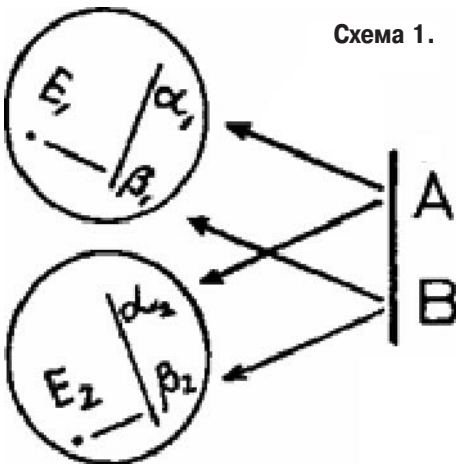
Философская система, утверждающая основное и центральное положение личного бытия в составе мира, может быть названа персонализмом. Признание иерархических ступеней между субстанциальными деятелями, возникающих в процессе развития их, может быть обозначено термином иерархический персонализм».

Лейбницианство Лосского не было простым повторением идей великого ученого, но имело существенные отличия. Простые субстанции Лейбница закрыты для прямого взаимодействия: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции... Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду». Лосский как интуитивист не может принять такое учение. В соответствии с его теорией *«каждое лицо способно сознавать и познавать в подлиннике (не в виде копии или символа и т.п.) не только свои душевные состояния, но и состояния всех других лиц».* А основу личного бытия составляет бытие субстанциальное. Всякий субстанциальный деятель в учении Лосского есть личность, личность действительная или, по крайней мере, потенциальная. *«Личность не замкнута в себе: она способна осознавать бытие Бога, воспринимать жизнь других личностей и всей природы, принимать живое участие в интересах, нуждах и целях всех существ».* Лосский утверждает,



Философский сборник, выходявший под редакцией Н. О. Лосского. № 3. Изд-во «Образование», 1913 г.

что субстанциальные деятели руководствуются не просто *схожими* идеями, а *буквально тождественными*. «Следовательно, отвле-
ченные идеи составляют сверхиндивидуальную сторону особей,
ту сторону, в которой они совпадают друг с другом, даже если бо-
рются друг против друга». Так образуется, например, материаль-
ное пространство как совокупность деятелей низшего порядка, в
своих действиях руководствующихся идеями притяжения и от-
талкивания. «Сверхиндивидуальная сторона субстанциальных
деятели весьма сложна и разнообразна: сюда входят не только
пространственные и временные отношения, но и все те формы,
которые составляют предмет изучения математики, а также
отношения принадлежности, взаимодействия и т. п.». Но всякая
идея может существовать лишь на основе конкретно-идеального
носителя. Таким образом, для взаимодействия двух элементов А
и В всегда необходим третий С, который и заключает в себе прин-
цип взаимодействия двух первых элементов. Эта мысль приводит
Лосского к убеждению о всеобщем органическом строении мира,
где каждый низший уровень бытия основывается на более высо-
ком. На самой вершине следует признать существование высшей
субстанции — тварной Софии, которая обеспечивает единство ми-
ра. Такая система мира может возникнуть лишь на основе сверх-
мирового, сверхорганического начала, так как остальные субстан-



Восприятие внешнего объекта (А-В) двумя субъектами E_1 и E_2 в традиционной теории восприятия: предполагается что в сфере сознания каждого субъекта (на схеме — круги) возникает две разных копии объекта внешне-го мира $\alpha_1-\beta_1$ и $\alpha_2-\beta_2$.

ции не могут порождаться тварной Софией как одинаково первоначальные с нею по своему бытию. Таким образом, система иерархического персонализма Лосского основывается на принципе органического единства мира, творимого Богом.

На этой основе Лосский выдвинул и другие учения, которые показались его современникам несколько странными: учение о переселении душ, как трансмиграции верховного субстанциального деятеля (души) из одной формы существования в другую. Душа цветка, например, в следующей жизни, по Лосскому, может стать деревом,

животным и пр. Души животных — людьми и пр.

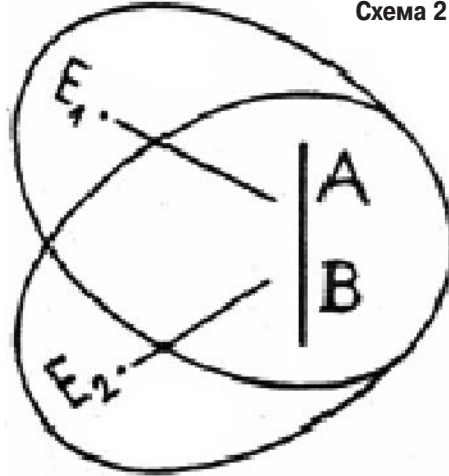
По Лосскому, существуют и надчеловеческие субстанциальные деятели, возглавляющие, например, страны и народы. Они руководят ходом мировой истории в планетарном масштабе. «Не понимаю, зачем нужна Лосскому вся эта фантастика», — так заключает В. В. Зеньковский изложение системы Лосского в своей «Истории русской философии».

Уже в книге «Обоснование интуитивизма» Лосский (в студенческом прошлом атеист, как мы помним) приходит к выводу о существовании Бога, Абсолюта, как Сверхмирового начала.

Далее философ продолжал углублять свое органическое религиозное миропонимание в последующих работах («Свобода воли», «Условия абсолютного добра», «Характер русского народа», «Достоевский и его христианское миропонимание», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» и др.). Вершиной его религиозно-философских интуиций стала работа «Бог и мировое зло», написанная в Словакии в годы нацистской оккупации. В ней Лосский подробно разбирает многие аспекты проблемы теодицеи и предлагает свое решение, основанное на учении о свободе. Проблема теодицеи чаще всего формулируется в виде вопроса: «Если Бог благ, то откуда возникает зло?»

Решая ее, Лосский развивает весьма своеобразное учение о творении мира Богом. Он считает, что Бог творит только субстанциальных деятелей и абстрактно-идеальные идеи, которые сами субстанциальные деятели реализуют в мире. Весь же мир есть продукт творчества субстанциальных деятелей, в т.ч. и людей. Поскольку воля человека свободна, то люди могут быть независимыми от высших ценностей, которые и составляют волю Бога. Эти деятели и производят царство мирового зла. Философ пишет: *«Те существа, которые... любят Бога больше себя и, далее, любя все существа как себя, каждому из них хотят содействовать*

Схема 2.



Восприятие внешнего объекта (A-B) двумя субъектами E_1 и E_2 в интуитивизме: объект A-B входит в сферы сознания субъектов E_1 и E_2 (на схеме — овалы) в подлиннике, непосредственно, не входя однако во внутреннюю сферу познающих субъектов.

в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия... Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше чем Бога, и больше всех остальных существ в мире». Таким образом, Бог творит свободные личности, но не творит зла.

Но не мог ли Бог сотворить человека изначально добрым? Ответ Лосского заключается в том, что в таком мире не будет зла, но не будет и добра. Нет смысла создавать мир механический, в котором невозможна свобода, ибо в нем не будет возможно осуществление полноты жизни, т.е. абсолютных ценностей. В мире, обладающем ценностью, увы возможно зло, но все же оно не необходимо. Бог, как всеведущий, провидел возникновение зла в мире, но неабсолютный характер зла приводит к его преодолению, а потому творение мира есть благо.

«Итак, — пишет Лосский, — нам не на кого сваливать вину на зло: мы сами, злоупотребляя своею свободною творческою силою, создаем царство бытия, в котором так много зла». Только такое учение, по мнению русского философа, делает теодицею возможной. В этом он является продолжателем традиции решения проблемы существования зла в восточной патристике.



Н. О. Лосский. Фото 1950-х гг.

Работы Лосского представляют большой интерес для всех, кто склонен к последовательному строгому логическому мышлению, хотя стиль его работ может показаться излишне методичным, лишенным литературного изящества, но простота и ясность изложения, сопряженные с глубиной философского анализа, свойственные работам философа, привлекают к ним многочисленных читателей.

Обращение к вере Н. О. Лосского имело большое значение не только для него лично (хотя он всю жизнь стремился прояснить для интеллигенции религиозное миропонимание и распространить его как можно шире), но и для его семьи. Старший

сын философа — Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) — стал крупным и широко читаемым православным богословом. Он много и плодотворно работал в Сорбонне, в 90-е годы XX века его труды «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», «Догматическое богословие», «Боговидение», «По образу и подобию», изданные на родине, внесли большой вклад в развитие богословского православного образования в России.

С. Л. Франк, так же как и Лосский, развивавший интуитивистское учение посредством теории познания, пришел к мысли о существовании Высшей Реальности — Бога — и впоследствии к религиозному мировоззрению. Он был воспитан в польской еврейской семье, переселившейся в Москву во время польского восстания 1863 года. Его отец Людвиг Семенович был врачом, за доблесть, проявленную в ходе русско-турецкой войны 1877–78 гг. был награжден орденом Станислава. Отец умер рано, в 1882 г. И в 1891 г. мать будущего философа повторно вышла замуж, за В. И. Зака, человека прошедшего свою молодость в революционной народнической среде. Под влиянием отчима молодой Семен Франк живо заинтересовался революционным движением и первые два курса юридического факультета Московского университета посвятил отнюдь не учебе, а кружковым дебатам по проблемам социализма и революционной агитации. Вместе с тем, по свидетельству самого Франка, атмосфера в кругах социалистов больше напоминала сектантскую. Она не могла удовлетворить молодого человека, обладавшего вдумчивым и серьезным характером. Он вспоминает: «После осени 1896 г. я, после колебаний и мучительных драматических объяснений с товарищами, отошел от революционной марксистской среды, стал серьезно заниматься политической экономией» и «пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса».

Нельзя сказать, что С. Л. Франк стал убежденным атеистом. В детстве он получил религиозное воспитание, благодаря деду, который, умирая, просил внука продолжать заниматься еврейским языком и богословием¹. Но в период с 16 до примерно 30 лет

¹ «Этой просьбы, — говорил С. Л. Франк, — я в буквальном смысле не исполнил. Думаю, однако, что в общем смысле я — обратившись к христианству и потеряв связь с иудаизмом — все же остался верен тем религиозным основам, которые он во мне заложил». Воспоминания Семена Людвиговича приводятся по статье его сына В. С. Франка «Семен Людвигович Франк. 1877–1950», опубликованной в сборнике памяти философа «С. Л. Франк. 1877–1950» в Мюнхене в 1954 г.

его больше интересовали политические и экономические вопросы, и религиозное чувство в нем угасло. Религиозный поворот и интерес к философской метафизике и гносеологии произошли у С.Л.Франка одновременно, в первые годы 20 столетия.



Это интересно

О пробуждении интереса к религии сам философ рассказывал так:

«Зимой 1901–2 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше „Так говорил Заратустра“. Я был потрясен — не учением Ницше — а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги.

С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал „идеалистом“, не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия.

Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, когда я обдумывал и потом писал „Предмет знания“, а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление — еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен, или вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901–2 гг.» (Цит. по сборнику: С.Л.Франк. 1877–1950. Мюнхен, 1954.)



В 1902 г. П.Б.Струве и П.И.Новгородцев издают сборник «Проблемы идеализма», в котором самое активное участие принял и Семен Людвигович. «Так, — пишет сам философ, — как-то спонтанно родилось течение „идеализма“. Скрестясь с течением, шедшим от Вл.Соловьева и московских метафизиков (братьев Трубецких и Лопатина) и от поэтов символистов, оно сложилось в религиозно-философское движение русской мысли первых десятилетий XX в. — движение, преодолевшее традиционный духовный тип интеллигентского мирозерцания XIX в. и давшее очень замечательные плоды». Как пишет его сын В.С.Франк, в 1912 г. его отец «становится христианином, веруя, что этим не порывает, а, наоборот, укрепляет духовную связь со своим прошлым». Еще перед этим С.Л.Франк участвует в знаменитом сборнике «Вехи», в котором в своей статье призывал к замене в сознании интеллигенции «нигилистического морализма» «религиозным гуманизмом». То, как встретили сборник «Вехи», отчетливо выявило для Франка безумие либеральной интеллигенции, которая в угаре революционного настроения шла путем разрушения России. После этого он отходит от активной политической деятельности, к этому времени его духовные интересы переместились из области сиюминутного в область духовного, от «текущего момента» к вечным фи-

лософским вопросам. В 1915 г. выходит его первый философский труд «Предмет знания», в революционном 1917 — второй — «Душа человека». Правда, много позже, в эмиграции, Франк еще раз вернется к политическим проблемам, и уже с высот философских умозрений напишет работу «По ту сторону „правого“ и „левого“», уже само название которой свидетельствует о том, что философ преодолел былую одержимость политикой.

Гносеология интуитивизма, развитая философом уже в первой крупной работе, раскрывает возможность логического знания, основанного на принципах тождества, противоречия, исключенного третьего, которая, по мысли Франка, коренится в изначальной причастности субъекта познания к познаваемому объекту. Логическое знание дает определенность, определенность некоторого познанного объекта «А». Но определенный «А» может быть познан и существует только в системе «А» и «не-А», т.е. существует, будучи включенным в единство во множественности, познанного и непознанного, короче — в системе Всеединства. В дальнейших работах (например, в работе «Непостижимое») философ рассматривает уже не только отвлеченно-логическое знание, но и целостное, живое знание тоже как результат интуиции Всеединства, что позволило его гносеологическому «соратнику» Лосскому охарактеризовать учение Франка как *«всесторонний интуитивизм»*. Особое место в поздних работах С.Л.Франка отводится мистической интуиции как переживанию встречи с Богом. Реальный духовный опыт Запредельного, который, по свидетельству близких, был источником вдохновения для религиозно-философских размышлений Семена Людвиговича, давал ему силы не только для интеллектуальной деятельности, но и помогал духовно сохраниться и выжить в тяжелых условиях эмиграции (Франк ее пережил дважды — в 1922 г. он эмигрировал из совет-



**Петр Бернгардович Струве
(1870–1944)**

ской России и в 1937 г. из фашистской Германии). Особое значение философ придавал понятию веры. Давайте вместе проследим за логическим анализом этого понятия, который предлагает философ в книге «С нами Бог».

Атеистически настроенные люди говорят о вере, прибавляя эпитет «слепая», поскольку *«преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию „веры“, понимает под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания»*. «Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна, — считает он. — Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние искусственной загипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью». Признавая возможность такой веры, Франк не считает ее ценной. Она может рассматриваться как начальный этап созна-

тельной деятельности. Но когда человек с упрямством отстаивает нечто недостоверное, в этом нет заслуги, и такая вера справедливо порицается атеистами.

Иное дело, когда под верой понимают тот багаж, который мы с детства некритически воспринимаем как данность от родителей, социального окружения. Эта вера зиждется на доверии и авторитете. Такого рода вера возможна, допустима и даже на определенном этапе необходима в религии. С.Л.Франк глубоко прослеживает эту тему веры как детского доверия: *«Подобно тому, как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истиною то, что им внушается, ибо они не в со-*



стоянии сами понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некой инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так обычно мыслится вера, основанная на признании „откровения“. Именно поэтому, считает Франк, благоговейное доверие пророкам, возвещавшим истину, допустимо для людей, сознающих себя темными, духовно беспомощными.

Но такое понимание веры, как основанной на доверии авторитету, не может быть полным.

Ведь для того чтобы такая вера получила обоснование, необходимо указать на причину доверия и источник авторитета. Через ряд посредствующих звеньев (авторитет Писания, Собора и др.) мы должны прийти к первопричине доверия, обладающей уже самобытной авторитетностью. Эта инстанция, как считает Франк, уже не может быть человеческой: *«Остается признать, что он¹ присутствует только самому Богу — все человеческие инстанции авторитетны только как выражение и орган Божьей воли, Божьего голоса, — короче говоря, как нечто, в чем мы усматриваем присутствие и действие самого Бога»*. Но здесь, как подчеркивает мыслитель, можно выделить два момента: для того чтобы повиноваться велению Божию, необходимо быть уверенным в Его существовании, а для того чтобы подчиниться авторитетному выразителю гласа Божия, надо знать, что он истинный, а не ложный выразитель Высшей воли. Чтобы выполнить эти условия, необходимо нечто большее, чем субъективная уверенность: *«То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть непосредственным усмотрением, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности»*. Поэтому всякая вера, основанная на доверии и авторитете, должна опираться на веру как достоверность, веру как особый род познания. А потому, считает



С. Л. Франк. Рисунок

¹ Т.е. высший авторитет.



С.Л. Франк, вера-доверие, через ряд посредствующих звеньев, основана на том, что Бог непосредственно открывается человеческой душе. Это откровение есть «*самообнаружение Бога*». Так Франк приходит к формулировке существа веры: «*Вера есть в конечном счете встреча человеческой души с Богом, явление Бога человеческой душе*». Именно такая вера одушевляла жизнь пророков и праведников. Но, конечно, для большинства людей эта встреча не обладает той ясностью и силой всепобеждающего света, в которых Бог является святым людям. Франк пишет, что «*остальным Его голос слышен*

только как бы издалека, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины». Но все равно, воспринимаем ли мы эту реальность Бога смутно или ясно, она, как высшая реальность, не может быть ничем иным удостоверена, кроме себя самой. Это и есть достоверность, получаемая в религиозном опыте.

Родные С.Л. Франка свидетельствовали о том, что в тяжкие годы испытаний его не оставляла глубокая и спокойная вера. В 1942 г. философ написал в своей записной книжке замечательные слова: «*В ужасающей бойне, хаосе и бесчеловечности, царящих ныне в мире, победит в конечном счете тот, кто первым начнет прощать. Это значит: победит Бог*». В 1945 г. С.Л. Франку с женой удалось перебраться в Англию, к детям. Просветленный тяжелой болезнью, и, как вспоминают близкие, постигший высший смысл страдания, Семен Людвигович скончался 10 декабря 1950 г. На его могиле были начертаны слова из 8-й главы библейской книги «Премудрости Соломона», которые он очень любил и которые подводят итог религиозно-философской культуре интуитивизма: «*Премудрость возлюбих и поисках от юности моя. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу*»¹.

¹ В русском Синодальном переводе (Прем. 8. 2, 21): «*Я полюбил ее (Премудрость) и взыскал от юности моей... Познав же, что иначе не могу овладеть ею, как если дарует Бог... я обратился к Господу*».

8.2. Философия в эмиграции: И. А. Ильин и Л. П. Карсавин

Иван Александрович Ильин (1882–1954) — философ, правовед, политический публицист, сделался широко известен в России уже в 90-х годах XX века, когда его сочинения, изданные в эмиграции, стали возвращаться на родину. Новую волну известности принесло перезахоронение праха И. А. Ильина и А. И. Деникина на кладбище Донского монастыря 3 октября 2005 г. По телевидению, в газетах и журналах вышли программы и публикации, посвященные Ильину, его сочинения были вновь переизданы в разных формах: от солидных изданий до карманных книжек. Чем же интересен Ильин-философ, Ильин-публицист?

«Белогвардейский философ» — так характеризовали Ильина не только в советской России, но и в кругах эмиграции. Историки русской философии Н. О. Лосский и В. В. Зеньковский чрезвычайно сдержанны, когда пишут о нем. Возможно, причина этого — его явная политическая «ангажированность». Даже для эмигрантской среды приверженность философа Белому движению, безоговорочное неприятие советской России, активная политическая деятельность в Германии и тайная — в Швейцарии казались слишком маргинальными. К чести Ильина надо сказать, что идеологическое противостояние с советской властью началось еще, когда философ жил на Родине. Он неоднократно преследовался советскими репрессивными органами, сидел в тюрьме, но каждый раз под давлением общественности его выпуска-



**Мыслитель. Портрет И. А. Ильина.
Художник М. Нестеров. 1921 г.
Фрагмент**

ли. В конце концов его выслали за границу. Там он продолжал деятельность в рамках идеологии Белого движения. Издавал газету «Русский колокол», писал статьи.

Так кем же был Ильин? Академическим философом? Да, его диссертация «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» произвела огромное впечатление на московские и петербургские философские и научные круги. Накануне защиты философа арестовали, множество образованных и уважаемых людей предлагали себя в заложники вместо Ильина, чтобы он мог участвовать в защите своей работы. Под давлением общественности философа выпустили. Защита прошла блестяще: Ильину присвоили сразу докторскую степень. Дело в том, что в этой работе Ильин предложил чрезвычайно оригинальный взгляд на философию Гегеля, который соответствовал духу новейшей философии начала XX в. Система диалектической логики Гегеля представляла в этом труде не как редукция жизни к абстрактно-логическим схемам, а как проявление разума в живой реальности. Знаменитая гегелевская триада «тезис-антитезис-синтез» предстала как жизненная драма вражды и единения, а Абсолютное было понято Ильиным как проявляющее себя в качестве духа и силы в реальности. Пронизанность жизни духом — вот пафос философии Ильина. В своих размышлениях он всегда исходил из конкретного и жизненного, наполняя его духовным смыслом.

Был ли он политиком? Да. И в 1906, и в 1917 гг., в годы народных потрясений, он писал политические брошюры для народа: «Что такое политическая партия», «Свобода собраний и народное представительство», «Порядок или беспорядок», «О сроке созыва Учредительного собрания» и др. Ильин отстаивал начала подлинно народного правления, призывал строить жизнь государства на началах порядка, правосознания и ответственности. В годы крушения Белого движения он призывал не отчаиваться и верить в грядущее обновление России. Ильин удивительно точно предсказал последствия крушения коммунистической власти в России: разброд умов, огульное воровство, развал хозяйства и угроза территориального распада. «Враги наших врагов» (так называл Ильин европейские державы и США, они отнюдь не наши друзья, прозорливо предупреждал философ) при каждом удобном случае попытаются расчлениить и ослабить Россию, оставить ее без ресурсов, не дать ей утвердиться. Он предупреждал думающих людей Запада о возможных последствиях этого в своей работе «Что сулит миру расчленение России».

Из самого центра Европы И.А. Ильин предупреждал живущих в России о том, какого будущего в действительности желают европейские державы для России: распада на отдельные государства, контролируемые из Европы.



Цитата

Мы должны быть готовы к тому, что расчленители России попытаются провести свой враждебный и нелепый опыт даже и в после-большевистском хаосе, обманно выдавая его за высшее торжество «свободы», «демократии» и «федерализма» — российским народам и племенам на погибель, авантюристам, жаждущим политической карьеры, на «процветание», врагам России на торжество. Мы должны быть готовы к этому, во-первых, потому, что германская пропаганда вложила слишком много денег и усилий в украинский (а может быть, и не только в украинский) сепаратизм; во-вторых, потому, что психоз мнимой «демократии» и мнимого «федерализма» охватил широкие круги пореволюционных честолюбцев и карьеристов; в-третьих, потому, что мировая закулиса, решившая расчленить Россию, отступит от своего решения только тогда, когда ее планы потерпят полное крушение.

Само собой разумеется, что этим состоянием анархии захотят воспользоваться все наши «добрые соседи»: начнутся всевозможные вмешательства под предлогом «самоограждения», «замирения», «водворения порядка» и т.д. Вспомним 1917–1919 гг., когда только ленивый не брал плохо лежащее русское добро; когда Англия топила союзно-русские корабли под предлогом, что они стали «революционно-опасными», а Германия захватила Украину и докатилась до Дона и Волги. И вот «добрые соседи» снова пустят в ход все виды интервенции: дипломатическую угрозу, военную оккупацию, захват сырья, присвоение «концессий», расхищение военных запасов, одиночный, партийный и массовый подкуп, организацию наемных сепаратистских банд (под названием «национально-федеративных армий»), создание марионеточных правительств, разжигание и углубление гражданских войн по китайскому образцу. А новая Лига Наций попытается установить «новый порядок» посредством заочных (Парижских, Берлинских или Женевских) резолюций, направленных на подавление и расчленение Национальной России.

Но для нас поучительно, что европейские политики заговорили одновременно — о пан-европейском объединении и о всероссийском расчленении!

Не умно это. Не дальновидно. Торопливо в ненависти и безнадежно на века. Россия не человеческая пыль и не хаос. Она есть прежде всего великий народ, не промотавший своих сил и не отчаявшийся в своем призвании. Этот народ изголодался по свободному порядку, по мирному труду, по собственности и по национальной культуре. Не хороните же его преждевременно! Придет же исторический час, он восстанет из мнимого гроба и потребует назад свои права!

(Ильин И.А. Что сулит миру расчленение России.)



Был ли Ильин ученым-юристом? Безусловно. Об этом свидетельствует его труд «Учение о правосознании», написанный еще в 1919 г. без надежды опубликования. Удивительно, но и в эмиграции ему не удалось издать этот труд. Ильин в течение всей жизни готовил его к изданию, после смерти автора его вдове Н.Н. Ильи-

ной в 1956 г. удалось его издать. В этом труде Ильин как бы подводит итог своей философской и политической мысли, дает общий очерк духовно-социальных основ государства и права, базовых черт формирования народного правосознания. По его мысли правосознание имеет религиозную основу, и только возрождение религиозно-нравственных ценностей способно стать основой здорового правопорядка. А развитое правосознание должно в свою очередь послужить устроению жизни народной в рамках крепкого государства, построенного на началах справедливости.

Чтобы идеологически и морально оправдать деятельность Белого движения, Ильин пишет книгу на этическо-социальную тему «О сопротивлении злу силою». В этой работе он отталкивается от критики весьма популярного в то время пацифистского учения Л. Н. Толстого о непротвлении злу насилием. Л. Толстой утверждал, что зла по природе нет, оно возникает только как результат человеческой неразвитости и дикости. Сопrotивляясь же злу, мы лишь умножаем зло¹. Писатель осуждал все формы проявления государственного насилия: военное дело, систему исполнения наказаний, вооруженную охрану правопорядка. По мнению Толстого, эти институты лишь закрепляют зло, царящее в мире. Во время русско-японской войны Л. Н. Толстой выступил с проповедью против войны и способствовал возникновению антипатриотических настроений в обществе.

Ильин был убежденным противником толстовства. Он считал, что мысли Толстого нравственно скороспелы, и писал: *«необходимо раз навсегда отрешиться от той постановки вопроса, которую с такой слепой настойчивостью вдвигали и постепенно вдвинули в философски неискушенные души — граф Л. Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь от чисто личного, предметно не углубленного и не проверенного опыта „любви“ и „зла“, предрешая этим и глубину, и ширину самого вопроса, урезывая свободу своего нравственного видения чисто личными отращениями и предпочтениями, не подвергая внимательному анализу ни одного из обсуждаемых духовных содержаний (напр.: „насилие“, „зло“, „религиозность“), умалчивая о первоосновах и торопясь с категорическим ответом, эта группа морализирующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его и затем со страстностью, нередко доходившей до озлобления, отстаивала свое неверное разрешение неверного вопроса как богооткровенную истину».*

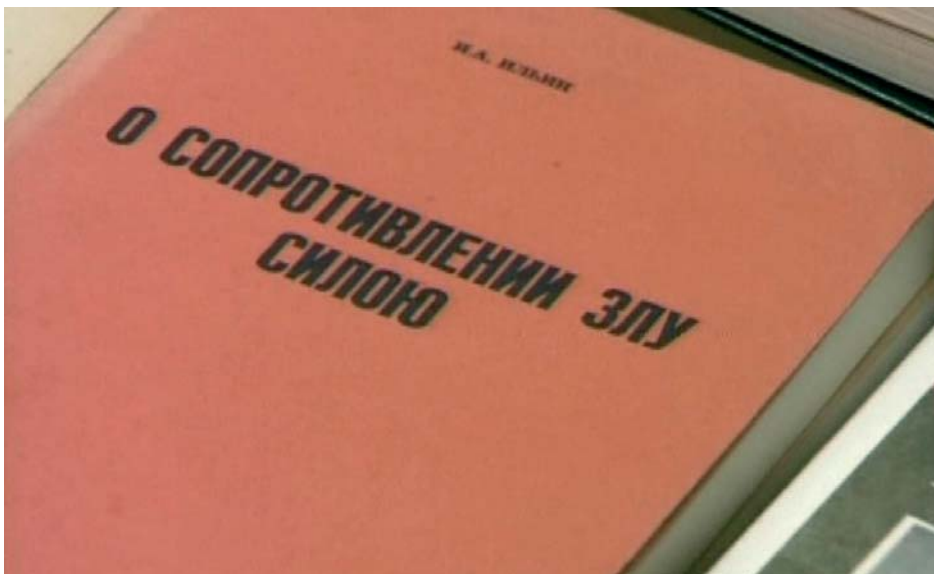
¹ См. § 5.3.



И. А. Ильин в рабочем кабинете. Фото

По мнению философа, Толстой и его сподвижники философствуют *«не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать»*. Между тем — добро есть путь одухотворения и любви, а зло есть лишенность любви и одухотворения. И здесь кроется корень несогласия Ильина с «непротивленчеством». Толстой верно полагает, что человека нельзя сделать добрым насильно, против воли. Но это означает, что путь нравственного возвышения и преображения человека долгов и необходимо ограждать начатки добра от посягательств явного зла. Все дело в том, что учителя морали, как считает Ильин, рисуют идеализированного субъекта морали — изначально нравственно чистого человека — и вся их забота состоит в том, чтобы как-нибудь это нравственное совершенство не запачкать: они строят мораль по образцу поведения господина в белом костюме, который заботливо стряхивает с него малейшую пылинку. Правда же состоит в том, что мир погружен во зло и все люди являются нравственно несовершенными. Но одни стремятся к добру как одухотворенной любви, а другие идут по пути зла и ненависти. Жизнь же есть трагическая борьба тех и других. Проблема нравственности, таким образом, приобретает и социальный аспект: как сохранить людей, стремящихся к добру, от явных проявлений зла и насилия.

«И вот, — пишет Ильин, — Л.Н.Толстой и его последователи стараются прежде всего обойти эту проблему или снять ее с обсуждения. Под видом разрешения ее они все время пытаются показать ищущей душе, что такой проблемы совсем нет, ибо, во-первых, никакого такого ужасного зла нет, а есть только безвредные для чужого духа заблуждения и ошибки, слабости, страсти, грехи и падения, страдания и бедствия». И самый главный аргумент толстовства — любое насилие противно воле Божией. При этом, подчеркивает философ, «самая сущность зла и отношения к нему, самая сущность любви и нравственности, воли и ее направления, самая основная природа религиозности и даже состав человеческих отношений и столкновений с начала и до конца истолковываются так, что проблема оказывается обойденною или снятою с обсуждения. Драматический элемент ее растворяется в сентиментальной идеологии, трагическая глубина ее замалчивается, добродетель наслаждается своею „любовью“ а порок беспрепятственно изливает свою злую волю в мир». Ильин подчеркивает, что «граф Л.Н.Толстой и его единомышленники принимают и выдают свое бегство от этой проблемы за разрешение ее». Само решение о непротивлении нелогично: если воля Божия попустила действовать насильнику, то почему насилие с целью остановить зло противоречит воле Божией? Да и само это действие Ильин отказывается называть «насилием», а называет «понуждением» и «пресечением».



Более того, само непротивление Ильин квалифицирует как форму духовного предательства и даже соучастия в преступлении. Он указывает на то, что *«духовно-здоровый человек не может не возмущаться при виде внутренне торжествующего и внешне изливающегося зла; он не может не чувствовать, что несопротивление ему есть не только попущение, и одобрение, и молчаливое ободрение, но и соучастие в его поступке; считая злодея по совести — буйным очагом противодуховности и видя тщету духовного и словесного понуждения, он не может, не смеет, не должен воздерживаться от внешнего пресечения»*.

На этом понимании пресечения зла как обязанности строится и учение Ильина о государстве. Для того чтобы добрые люди с чистым сердцем могли творить добро с чистыми руками (художники, поэты, монахи), должны быть те, кто с чистым сердцем не столь чистыми средствами сдерживал бы и пресекал зло. Он пишет: *«И вот, если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе война, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе монаха, — то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга»*.

И. А. Ильин посвятил жизнь практическому претворению в жизнь своих идеалов. Но государственная деятельность на благо Родины была для него невозможна. Поэтому он начал с доступного: с возрождения духовных начал в изверившейся и духовно опустошенной русской интеллигенции. Как никогда, ей нужна была духовная опора, которую они могли почерпнуть в церковной вере. Но для русских интеллигентов зачастую мир духовной жизни в Церкви был неизвестен: большинство не имело иных представлений о церковных службах и обрядах кроме вынесенных из собственного детства. И. Ильин открывает для них «Аксиомы религиозного опыта» (так называется его работа). В первой книге этого труда Ильин раскрыл духовный характер религиозного опыта, роль сердца как особого органа души человека в постижении Бога, понятие веры как деятельности души, характер чуда, а также раскрыл и пути вырождения религиозного опыта. Во второй книге философ раскрывает душевные аспекты религиозной жизни: он говорит об искренности и лжи, грехе и страдании, молитве, единении, смирении и трезвении. Духовный путь, раскрытый в этой книге, ведет к власти духа над страстями, и завершением его является приобщение к свету Божества, как об этом свидетельствовали святые подвижники Церкви.



Грозная беда постигла современное человечество: оно расшатало духовные основы своего бытия, заглушило в себе главную религии-творящую силу духа — сердечное созерцание и растеряло свои святыни. Вследствие этого отмирает священная сердцевина его культуры: его жизнь становится бесцельна; его творчество утрачивает свои высшие цели; его благие цели становятся скудными и немощны; его влечения — низменны, необузданны и злобны. И чем дальше идет время, тем более люди становятся слабыми в добре и сильными во зле; и предел этого разложения — еще не виден...

В горнем плане все реально по-прежнему. Свят и дивен Господь — и в небесах, и в Сыне Своем, и в веянии Своего Духа, и в таинствах благодати, и в тайнах созданного мира. По-прежнему все сущее насыщено священной значительностью. По-прежнему славят Творца — и величие гор, и взволнованное море; и мертвый кристалл, и тайна живого организма; и безошибочность здорового инстинкта, и благоговейно вопрошающая мысль; и пение птиц, и закатные лучи, и ночная тишина, и звездные хоры. По-прежнему нам дается гораздо более, чем мы умеем взять, и прощается гораздо более, чем мы этого стоим.

Но с каждым поколением становится все больше и больше людей, которые не живут в горнем плане, не видят его и не знают о нем и не знают вообще, что он есть. Мир, который они видят, кажется им вещественным и случайным; мысли, которые они накапливают о нем, оказываются плоскими и мертвящими; цели, которые они себе ставят, являются жадными и короткими. И вся жизнь их становится безблагодатной, безыдейной и бескрылой; а сами они остаются игральцем собственных страстей и чужих влияний, приказов и угроз. Они лишены хребта, но способны к жадному напору. И если страх еще сдерживает их, то идея давно уже не ведет их. Ими правит не дух, а вожделение. И каждый из них имеет «существование», но редко кто из них причастен к благодатному бытию и выстрадавшей, благодарованной, священной силе. Поэтому им не по силам соблазны разнужданных страстей, прикрытых безбожием. У них нет священных начал, которые они могли бы противопоставить воинствующему нигилизму.

Священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца. Оно не открывается ни телесным ощущениям, ни понимающему рассудку, ни играющему или построяющему воображению, ни пустопорожней, хотя бы и неистовой в своем упрямстве, воле. Поэтому тот, кто лишен духовного ока, у кого сердце заглохло, тот не знает ничего священного и ничего не может возразить нигилисту. Житейский материализм, с плоскими мыслями, мелкими чувствами и короткими, жадными целями, бессилен в столкновении с теоретическим материализмом, который утверждает, что таким и надо быть, не стыдясь... Богопустынная душа бессильна перед напором сущего зла; она беспомощна в борьбе с дьяволом, ибо дьявол есть верный «идеолог» безблагодатности, безыдейности и бесстыдства.

Религиозно слепые и бескрылые поколения нашей эпохи возникли не сразу и выступили совсем не неожиданно: это плод, давно завязавшийся и долго зревший...

Вместе с Рабле и вслед за Вольтером европейское человечество высмеяло и просмеяло все свои святыни. Вместе с Байроном оно увлеклось демонизмом. Вместе с Ницше оно выговорило свой нигилизм и свое антихристианство. Этим был окончательно подготовлен религиозный кризис нашей и следующей за нами эпохи.

Началось с рассудочной насмешки. Эта слепая, самодовольная и легкомысленная ирония выдавала себя и наивно принималась за проявление «света»,

за высшую зрячесть. Бездуховный, религиозно беспомощный и беспризорный европеец стал называться «esprit fort» (сильный дух). На самом деле эта ирония закрепляла в душах духовную слепоту и религиозную немощь. Это был не только отказ от священного; это был отказ от серьезного и благоговейного подхода к священному. Эта ирония не только отрезала религиозные крылья у человека, но как бы прижигала урезанные места своим едким ядом, чтобы крылья и впредь не могли вырасти. Она опустошала душу и показывала опустошенной душе якобы пустой мир. И, следуя за ней, человек привыкал считать откровение вымыслом, догмат — предрассудком, молитву — ребячеством или ханжеством. Мало того, он привыкал стыдиться молитвы, а потом — издеваться над ней, над собой, прежде молившимся, но более не молящимся, и над самим Предметом своей бывшей молитвы. Религиозная слепота стала критерием просвещенности. А жизнь, опустошенная от святости, стала мало-помалу подлинным царством пошлости. (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта.)

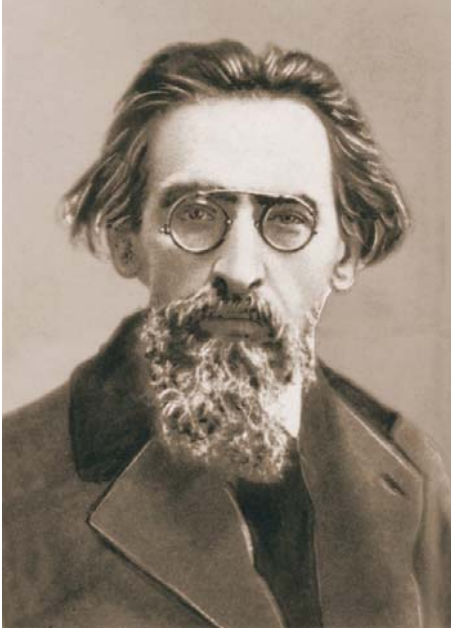


Вся просветительская и публицистическая деятельность Ильина в эмиграции была одушевлена одним стремлением — хоть чем-то послужить грядущей России. Наследие философа и сегодня не забыто. Те, кому дорога Россия, с благодарностью чтут память философа. Его произведения продолжают быть актуальными для политиков, историков, правоведов, философов современности.

Судьбы русских философов в СССР складывались по-разному, но все они были полны трудностей и испытаний, жизненных трагедий. Священник Павел Флоренский, несмотря на лояльность советской власти, работу в советских учреждениях, закончил жизнь в ГУЛАГе, А.Ф.Лосев прошел лагеря, потерял зрение и был вынужден всю жизнь маскировать свои взгляды марксистской фразеологией.

Лев Платонович Карсавин (1882 – 1952) не избежал общей участи религиозного философа в СССР, хотя первоначально эмигрировал из советской России на «философском пароходе». В 1922 г. Карсавин был уже маститым ученым: он пришел в философию из исторической науки. Он был известным медиевистом (специалистом по европейскому средневековью), автором серьезных глубоких монографий¹. В медиевистике он проделал путь от принятия и признания католического Запада (см. напр. его работу «Католичество», 1918), до резкой критики католической мистики, католической теологии и апологии православия. В философии Карсавин исходил из концепции всеединства В.С.Соловьева и старался философски раскрыть учение византийских Святых Отцов.

¹ Среди них: Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII вв. СПб., 1912; Монашество в средние века. СПб. 1912; Католичество. Пг., 1918.



Лев Платонович Карсавин. Фото

Попав в эмиграцию, Лев Платонович обрел свою вторую родину в Литве, которая ненадолго стала независимой в межвоенный период. Карсавин не только блестяще освоил литовский язык, но и внес большой вклад в становление литовской науки. Одновременно с восстановлением советской власти в Литве в 1944 г. он был отстранен от преподавания в Вильнюсском университете. На этом преследования не кончились. В 1949 г. Карсавина лишили последнего места работы — должности преподавателя в Художественном институте. Летом этого же года философ был арестован: ему не простили демонстративное

игнорирование безальтернативных выборов в СССР. В 1950 г. он был осужден по обвинению в антисоветской деятельности (основной пункт обвинительного заключения — участие в евразийском движении в эмиграции) и в декабре отправлен в заключение. Уже в тюрьме у философа открылся туберкулезный процесс, и он был отправлен этапом на север, в инвалидный лагерь в пос. Абезь (респ. Коми), где и умер от туберкулеза в 1952 г.



Это интересно

Из лагерных воспоминаний А. А. Ванеева¹:

«Я хотел бы все отпущенное мне время быть при Карсавине, хотя бы чем-нибудь сделать более сносным образ существования, на которое он был обречен.

¹ Ванеев Анатолий Анатольевич (1922–1985) — религиозный философ, фронтовик, преподаватель физики, попал в лагерь за написание политических стихов. В 1950 в Абезский особый инвалидный лагерь, где находился А. А. Ванеев, прибывает Л. П. Карсавин, к тому времени уже больной туберкулезом. Здесь в стационаре они знакомятся, и Ванеев становится последним и преданнейшим учеником мыслителя. Встречи с Карсавиным определили его дальнейшую жизнь как религиозного человека, распространителя идей учителя. Приводимый отрывок описывает последний год жизни Карсавина.

Не просветляемый даже днем полусумрак, непрветриваемая затхлость воздуха, атмосфера, насыщенная миазмами болезни, и не столько материальными ее носителями — бактериями, сколько общей духовной подавленностью, духом безнадежности, беззвучным ужасом перед надвигающейся смертью, — вот что такое был туберкулезный изолятор...

Вот почему в один из солнечных дней, увидев Карсавина довольно бодрым, я сделал ему предложение выйти отсюда на свежий воздух...

Я собрал с кровати постельные принадлежности и пошел на улицу приготовить для него место. Из кроватей, стоявших на освещенных солнцем мостках, я выбрал одну, менее ржавую, и занялся ее приготовлением. Уже заканчивая это дело, я почувствовал за спиной движение и, оглянувшись, увидел Карсавина.

Только теперь я собственными глазами убедился, насколько хуже сделалось его состояние. В темном дверном проеме я увидел его белую, едва державшуюся на ногах фигуру. На его лице была написана истощенность сил. Исхудавший, в одном белье, он стоял как бы вырезанный из фанеры, держась, чтобы устоять, рукой за косяк. Я поспешил навстречу. Однако он свободной рукой показал, что помогать ему не надо. Постояв, он сам дошел до кровати — медленно и сохраняя напряженную прямогу. Лег и после этого некоторое время лежал, прикрыв глаза, ожидая возвращения сил. Я с тревогой смотрел на него, терзаясь тем, что все это затеял, и тем, что не в состоянии был хоть чем-нибудь помочь. Но выражение тяжелой усталости постепенно сходило с его лица. Минут через 15–20 к нему вернулись и обычное выражение глаз, и речь.

— Проще всего быть червяком, — сказал Карсавин, — вертикальное положение тела, как я теперь вижу по себе, оказывается, большая победа человека над природой...

— Свободная мысль в наше время считается достоянием атеизма, а религиозность считает себя хранилищем невыразимой тайны. И то, и другое правильно. Но вот что уже пора понять: для религии будет гибельным, если она не увидит, что достоянием атеизма является то, что должно принадлежать ей самой.

Давая себе отдых, Карсавин недолго помолчал.

— Суть материализма, — продолжил он, — в непосредственном мироутверждении, в прямой убежденности, что объективная действительность существует независимо от сознания. Против этого нелепо было бы спорить, это несомненно. Нужно только сделать еще один шаг и усмотреть, что именно действительность объективного мира есть самое прямое, достоверное свидетельство об абсолютном субъекте действительности. Объективная действительность является независимой от сознания. Однако это утверждение скрыто содержит в себе обратное утверждение о том, что сознание столь же независимо от объективной действительности. Невозможно, чтобы независимость была односторонней. Если сознание просто некий продукт самого мира, как это обычно, не задумываясь, полагают, то какой смысл в утверждении о независимости мира от сознания? Односторонняя независимость оказывается мнимой. Усмотреть это мешает натуралистическое отношение к вопросу: мир велик и вечен, познание же — в человеке, жизнь которого коротка. На самом деле, это не имеет никакого значения, сознание как таковое должно быть независимым от объективной действительности. Без этого мир не может быть независимым от сознания, и тогда сама объективная действительность утратила бы ту опору, без которой подлинное невозможно отличить от иллюзорного. Когда же мы приходим к такому пониманию, этим преодолевается атеизм. Независимость сознания находит гарантию только в Боге. Мир существует своей собственной действительностью, но не мог бы ни существовать, ни знать о своем существовании, если бы не было действительно — совершенного Божественного бытия.

Сосредоточенность мысли, по-видимому, утомила Карсавина. Кончив говорить, он молча полежал еще некоторое время, после чего сказал, что давно не выходил на воздух и нам пора идти назад. Я подставил свои плечи, и так потихоньку мы добрались до места. Карсавин лег, а я к своему успокоению, отметил, что на этот раз наш переход не слишком утомил его. (Ванеев А.А. Два года в Абези : В память о Л.П. Карсавине.)



Несмотря на судьбу, внешне полную трагизма, творческий путь Карсавина был удивительно плодотворным. Его внешний облик выдавал глубину внутреннего духовного мира. Карсавин стремился к вершинам духа, на этом пути переживал и падения, но каждый раз опять устремлялся ввысь. Как пишет С. Хоружий, в фигуре Карсавина *«не только соединились, но выразились с резкостью, заостренно сразу оба полярные устремления русской культуры, и „западное“ и „восточное“*.

Он был одним из крупнейших русских ученых своего времени в области истории и религии Западной Европы, прежде всего — католического средневековья. Склад его мысли, его философский стиль и сами его идеи многое восприняли от католической традиции. Но он же — один из вдохновителей евразийцев, которые выдвинули лозунг „Исход к Востоку“ и, по мнению некоторых современных исследователей, „возродили... идеологию российского изоляционизма, вражды к Европе и католицизму“.



Анатолий Анатольевич Ванеев. Фото

Начав с этики (очерк «SALIGIA», посвященный «семи смертным грехам»), Карсавин, пережив личную душевную драму и вынужденную эмиграцию из России, переходит к исследованию внутреннего мира человека, а точнее внутреннего мира личности (О личности, 1929; Поэма о смерти, 1931). В этих работах он на основе философии всеединства развивает учение о симфонической личности. Это учение ставит личность в центр не только жизненного процесса, но всего мироздания. Вещный, материальный и даже растительный и животный мир, по мысли философа, суть ничто,

поскольку не сознает себя. Не будучи сознанным, вечный мир тождественен небытию. Личность в своей самостоятельности тоже не имеет бытия и становится личностью, наполняясь божественными энергиями. Но дар свободы для личности стал источником отпадения от Бога как источника жизни. Описывая процесс становления личности, Карсавин исходил из триады: потенциальность — становление — актуальность. Далее он переходит к неоплатонической триаде: *первоединство — саморазъединение — самовоссоединение*.

Но эти триады не были простым парафразом неоплатонизма. Они вытекали из двух источников: святоотеческого персонализма и аналитики бесконечного, которую развивал Николай Кузанский (XV в.). Человек несовершенен, но «*в самой себе*» личность является *несовершенным единством множества или — своим несовершенным всеединством*», — пишет философ. Личность раскрывает, осуществляет себя в борьбе со злом и несовершенством в себе. Так преодолевается самораспад личности: в любви и устремленности к Добру как Первоединству. В полноте это становится возможным благодаря Боговоплощению и Воскресению Христа. Карсавин — один из немногих философов, кто подчеркнул святоотеческую мысль о том, что подлинное призвание человека — это обожение, одновременно через учение о глубинной свободе личности он избежал уклонения в пантеизм. Его метафизика личности есть одновременно метафизика Любви и преодоления смерти, и философ вполне доказал это в своем жизненном пути, терпеливо перенеся лагерные страдания, болезни. А. А. Ванеев составил своему учителю замечательную эпитафию, подводящую итог всей жизни Льва Платоновича Карсавина: «*Л. П. Карсавин говорил и писал о Троиственно-едином Боге, Который в непостижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас Отца... дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы*».



Памятная доска в Вильнюсе на доме, где жил Л. П. Карсавин

8.3. Чуждый марксизму: А.Ф.Лосев

Алексей Федорович Лосев (1893 – 1988) был последним из плеяды русских философов Серебряного века, живо воспринявших традицию В.С.Соловьева. Слушатель Н.А.Бердяева и собеседник священника Павла Флоренского, Лосев навсегда остался продолжателем платонических интуиций о. Павла. Это касается прежде всего его философии имени, из которой возникла философия мифа, раскрытая в главном теоретическом труде Лосева «Диалектика мифа». Судьба книги и автора, дерзнувшего выпустить свой труд в эпоху торжества «диалектического материализма», была трагичной. Постоянное давление со стороны блюстителей советской идеологии сделали жизнь Алексея Федоровича постоянным выживанием. Философ был вынужден (для того чтобы иметь возможность хоть как-то работать) прятать свои взгляды под покровом официального марксизма. Чтобы понять, почему А.Ф.Лосева считают одним из последних русских религиозных философов, оставшихся в советской России, необходимо взглянуть на его непростой творческий путь.



А.Ф.Лосев.
Фото 1915 г.

Будущий философ получил классическое дореволюционное образование вначале в гимназии в Новочеркасске, а затем на историко-филологическом факультете Московского университета, который он окончил по двум отделениям: философскому и классической филологии. В стенах старейшего российского университета Лосев в совершенстве овладевает классическими греческим и латинским, современные европейские языки он знал еще с гимназической скамьи. Это предопределило его будущий интерес к проблеме слова, языка и символа.



Уровень преподавания в дореволюционной России классических языков (латинского и греческого) и классической литературы лучше всего виден на примере воспоминания Лосева о том, как он сдавал зачет по греческому языку на вступительных экзаменах в аспирантуру Московского университета:

«Дали мне отрывок из Софокла для перевода на русский. Подготовил и сажусь к столу экзаменатора. А профессор Покровский говорит эдак с растяжкой: „Что же мы будем переводить с греческого на русский?! Скучно. Давайте лучше на латинский“. Хотя бы предупредили, что такой поворот возможен. Но что сделаешь? Перевел. Но тут профессор Соболевский вставляет слово: „Если говорить о переводе серьезно, то лучше сделаем иначе. С языка Софокла переведем на гомеровский язык...“ А это значит с аттического на ионический диалект... Что ж, стал переводить отрывок из „Электры“ на гомеровский язык. Ну, скажу тебе, это было не так и трудно. Гомера я крепко знал еще с гимназии... Итак, читаю... Один из экзаменующих снисходительно роняет: „Довольно“. А Покровский не мог удержаться от комментария, кисло протянул: „Переводите вы ничего, ничего. Но зачем же так долго думаете?“ Ему-то что! Он к тому времени сколько лет корпел над латынью и греческим. Все-таки поставили зачет. Конечно, такое колкое замечание, недовольство собой, самолюбие — все это заставляло стараться во всю прыть». (Цит. по: Ростовцев Ю.А. Маратофонец (Слово о Лосеве))



В стенах университета Алексей Федорович увлекся философией. Он штудирует философскую литературу, особое внимание уделяет немецкой философии, в особенности Гегелю. Усердие способного студента приносит плоды, перед ним открываются радужные перспективы стажировки за границей и открытой научной и преподавательской карьеры. Но уже окончание университетской учебы показало, насколько тернистым будет жизненный путь Лосева. Весной 1914 г. он был отправлен на стажировку в Германию. Здесь он увлекся музыкой Вагнера и феноменологией Э.Гуссерля. В свой дневник он записывает знаменательные строки: *«произошло, кажется, откровение через Гуссерля»* (Гегель и Гуссерль — два немецких философа — сформируют методологические установки Лосева).

Гегель создал величественную систему диалектики, «диалектической логики» — претендовавшую на то, чтобы стать универсальным учением о бытии и познании. Для Лосева главным был именно диалектический метод Гегеля. Он пишет: *«Диалектика соединима с любой мифологией и с любым опытным постижением. Что вы хотите мыслить — не важно, но как мыслить — об этом диалектика дает точнейшие правила, и преступать их невозможно без нарушения самого принципа мысли»*.

Диалектика Гегеля стала для Лосева не просто философской системой, но средой мышления, а в годы господства марксизма



Эдмунд Гуссерль
(1859–1938)

рационально охватить и определить, ускользает от нас. Он сродни попытке догнать собственную тень. Между тем для мыслителя такие попытки становятся опытом подлинно философского стиля мышления — рефлексии. Так это было для одного из самых оригинальных философов XX века — Эдмунда Гуссерля, идеи которого стали основой гносеологической рефлексии для А. Ф. Лосева. В своей феноменологии Гуссерль сделал попытку прорваться к изначальному смыслу вещей, чистому опыту, без априорных предпосылок. Феноменология стала методом обнаружения очевидности в сознании, чистого содержания знания, свободного от стереотипов мышления. В этом смысле феноменология есть опыт свободы мышления, свободы от мифа: только так, возвысившись над социальным мифом, можно разглядеть его подлинный смысл. Для А. Ф. Лосева философия всегда была опытом подлинной внутренней свободы, поэтому он не стал простым подражателем Гуссерля и Гегеля, но, отталкиваясь от идей немецких философов, пробивался к собственной философской системе.

и убежищем свободной мысли. Логика Гегеля была учением о развитии, немецкий философ видел в мире прежде всего постоянное развитие и совершенствование через борьбу противоположностей. Но если Гегель представлял мировую жизнь как логическое саморазвитие Абсолютного Духа, то для Лосева диалектическая логика есть прежде всего процесс развертывания идей в сознании и языке. «Тезис — антитезис — синтез» — эта гегелевская триада стала для русского философа проводником к идее, заключенной в слове. «Имя — Символ — Миф» — эта триада становится для него ключом к тайне речи, мышления, смысла.

Процесс человеческого понимания, который мы пытаемся

Вот и тогда, в 1914 г., на стажировке он плодотворно работает, пишет и предвкушает еще более плодотворную работу в Берлине. Но 1914 год становится переломным в его судьбе, неразрывно связанной с судьбой России: в июле обостряются отношения между Россией и Германией, и Лосев вынужден спешно эвакуироваться на родину, потеряв в дороге собственные записи и книги. Дома он успешно защищает дипломное кандидатское сочинение, посвященное мироощущению Эсхила, после чего его оставляют при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию. Лосев испытывает материальные затруднения, преподает в гимназиях, дает частные уроки, но эти трудности покажутся русскому мыслителю ничтожными по сравнению с грядущими испытаниями, начало которым было положено в 1917 году.

Первые послереволюционные годы были весьма плодотворными для Алексея Федоровича: он интенсивно обдумывает свою философскую систему, осмысляет философские учения оставшихся в России представителей религиозно-философского Ренессанса (большинство были высланы в 1922 г.). И хотя уже тогда преподавать философию ему не разрешали, тем не менее, в 1922 г. в жизни А. Ф. Лосева происходят знаменательные события: он становится профессором Московской государственной консерватории и вступает в брак с Валентиной Михайловной Соколовой, самым близким по духу человеком для Алексея Федоровича. Венчание было совершено в Сергиевом Посаде в Ильинской церкви священником Павлом Флоренским. Этот брак не был обычным семейным союзом: супругов соединила прежде всего духовная близость. У них не было детей, и свое духовное родство они запечатлели совместным принятием в 1929 г. тайного монашеского пострига, совершенного архимандритом Давидом, приняв имена Андроника и Афанасии. Этот постриг оставался тайной даже для самых близких людей. На последующих фотографиях Лосев запечатлен в черной круглой шапоч-



ке. Коллеги и знакомые считали ее профессорской причудой (в профессорском звании он был утвержден в 1923 г.), на самом деле для Лосева это шапочка заменяла монашескую скуфью. В условиях нарастающей цензуры философ стремится как можно скорее завершить свою философскую систему и с 1927 г. приступает к публикации главных своих философских произведений, начало которым положила книга «Античный космос и современная наука» (М., 1927).



Это интересно

С самого начала идеи А. Ф. Лосева отличались оригинальностью. Он переворачивал привычные представления о греческой классике:

«Я предлагаю посмотреть на древнегреческий космос и его пространство совсем другими глазами, чем это излагается в обычных исследованиях и руководствах в данной области. И новизна этой точки зрения всецело определяется тем новым мировоззрением, к которому стремится и отчасти уже пришла современная точная наука. Что рассказывали нам наши еще недавние профессора о космосе Платона, Аристотеля и Прокла? До этой проблемы или просто не „доходили“ в своих лекциях, или если доходили, то ограничивались изложением двух-трех комических нелепостей, проанализировать которые даже не пыталась эта старая абстрактно-метафизическая мысль наших учителей, столь неразрывно связанная (сознательно или бессознательно) с ослеплением и раболепством перед механикой Ньютона и картезианским механизмом... Нам хотели вдолбить, что греческая философия есть та же абстракция, которой больна вся новейшая европейская мысль, и подсовывали любимые словечки, называя Платона — рационалистом, Аристотеля — эмпиристом. Плотина — „мистиком“, Ямвлиха — „теургом“ и т.д. Никому и в голову не приходило, что Платон — астроном и математик, что у Ямвлиха главное произведение анализирует общие основания математики, что у Аристотеля вращающийся сам в себе мировой разум есть мир неподвижных звезд и что Плотин — тончайший диалектик, равных которому можно найти только в немецкой философии начала XIX века. Это самодовольство псевдонаучной и в сущности своей абстрактно-метафизической мысли, напяливающей свои схемы на живое тело античного мировоззрения, находит возражение теперь уже не только со стороны нас, тех немногих философов, которые всегда протестовали против некритического засилья методов абстрактно-метафизической мысли в историко-философских исследованиях, но и со стороны точной науки, которая, сбрасывая иго формально-логического и метафизически-натуралистического вероучения, освещает совершенно заново и старый, древнегреческий космос». (А. Ф. Лосев. «Античный космос и современная наука»)



Далее последовали еще семь работ: «Музыка как предмет логики» (1927), «Философия имени» (1927), «Диалектика художественной формы» (1927), «Диалектика числа у Платина» (1928), «Критика платонизма у Аристотеля» (1928), «Очерки античного символизма и мифологии» т. 1 (1930), «Диалектика мифа» (1930). Последняя работа и стала для философа роковой: в печати

началась открытая травля Лосева как идеологического врага. 18 апреля 1930 года Алексея Федоровича арестовали. 5 июня последовал арест Валентины Михайловны Лосевой. 28 июня он был открыто назван «классовым врагом» с трибуны XVI партийного съезда.

В то время это означало обвинительный приговор. Целый год тянулось следствие, пока еще не слишком поднаторевшие в фабрикации фиктивных дел следователи ОГПУ «расследовали» дело «контрреволюционной монархической церковной организации». Основным доводом для обвинения стало то, что супруги Лосевы, действительно, принимали у себя в доме священнослужителей и верующих, выступивших против декларации митрополита Сергия (Страгородского)¹. 3 сентября 1931 г. приговор был вынесен: 10 лет лагерей А.Ф. Лосеву, 5 лет лагерей получила Валентина Михайловна. Алексей Федорович был отправлен на строительство Беломорско-Балтийского канала, Валентина Михайловна — в лагерь на Алтае. В то время репрессивная машина в СССР еще только набирала обороты и так называемых «перековавшихся» выпускали из лагерей. В 1932 г. постановлением коллегии ОГПУ Лосев в связи с серьезной потерей зрения был освобожден из заключения, освобождение получила и его жена. В 1933 г. с А.Ф. Лосева была снята судимость. Но тяжелые условия лагерной жизни не прошли даром: в октябре 1933 г. Трудовая экспертная Комиссия Московского Городского Совета профсоюзов признала в Лосеве инвалида III категории (по зрению). С тех пор его зрение стало катастрофически падать.

Снятие судимости не притупило «бдительности» советской идеологической номенклатуры. Распоряжением партийных органов Алексею Федоровичу запретили преподавать философию. А.Ф. Лосев опять находит себе прибежище в области преподавания эстетики и готовит лекции по «Истории эстетических учений». Секретариат ЦК ВКП(б) направляет Лосева в консерваторию и другие творческие вузы с заведомо укомплектованным штатом: опальный профессор везде получает только предложения почасовой работы. Возможно, это и спасает его от повторной вол-

¹ Митрополит Сергей, будучи Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, 29 июля 1927 г. издал Послание «Об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти», реакция на которое со стороны многих священнослужителей и мирян была неоднозначной. Негативное отношение к Декларации часто служило поводом для репрессий со стороны властей.

ны репрессий 1937–38 гг. Вплоть до начала Великой Отечественной войны Алексей Федорович — в постоянных разъездах по стране: преподает курсы по античной литературе и культуре в педагогических институтах Куйбышева, Чебоксар, Полтавы (в столице места преподавателя для него нет). Лосева не публикуют. Более двадцати лет ни одно издательство не выпустит ни одной его печатной работы, и только душевный отклик студентов, в которых удастся зажечь огонек мысли, раскрыть перед ними удивительный мир культуры, становится для философа высшей наградой за преподавательский труд в самых тяжелых бытовых условиях.

Таким образом, развитие собственной философской системы Алексея Федоровича вынужденно остановилось на периоде «восьмикнижия» от «Философии имени» до «Диалектики мифа». В центре его размышлений в этот период была человеческая личность, которая для философа есть прежде всего осмысляющее начало мироздания, «интеллигенция» (от *intelligentia* — лат. понимание). Это человеческое понимание проявляет себя прежде всего в «имени» как сущностном начале мироздания.

Философское осмысление имени для Лосева сливается с феноменологической редукцией, то есть со своеобразной «расчисткой» сознания от стереотипов. Он осуществляет призыв Гуссерля прорываться «назад к самим вещам!» Направлением этого прорыва будет путь от факта слова через энергию выражения к предметной сущности. Ноэтико-ноэматическая¹ структура сознания, описанная Гуссерлем, становится логической основой анализа языка. Переход от индивидуального ноэматического акта (от греч. «нус», «ноэс» — ум), как стремления к пониманию, к конкретному понимаемому (ноэме) осуществляется по Лосеву в имени. Имя становится универсальной категорией диалектики Лосева.

Имя, выражаемое в слове, становится воплощением сущности. Имя по Лосеву есть эйдос², сущность вещи, символически выражаемая фонетической структурой речи. По сути, всё, что существует, имеет бытие в имени, да и весь космос, всё, что есть, — есть

¹ Ноэзис — (по Гуссерлю) чистое переживание сознания, не подразумевающее ничего, кроме самого этого переживания. Чистое явление (не подразумевающее однако в себе являющегося) — феномен. Ноэма — смысл переживания, указывающий на нечто являющееся, лежащее за пределом явления: трансцендентный предмет.

² Эйдос, от греч. *εἶδος* — вид, образ. Термин платонической философии, означающий сущность и смысл вещи. В философии Аристотеля эйдос — это то, для чего существует вещь, цель и смысл вещи, ее внутренняя форма.

имя. Имя объединяет внешнюю действительность как «ноэму» и внутреннюю сторону как «ноэзис». Имя становится осуществлением мышления, выходом из сферы субъективности к объективной реальности. Также через диалектику имени философ апофатически раскрывает тайну Абсолютного Субъекта — Бога.

Лосев тщательно ограждает свои подлинные мысли от неуспешных в филологических хитросплетениях советских цензоров. В результате только внимательному взору за изоэцированной словесной эквилибристикой будет видна главная богословская интуиция философа: через «имена»-смыслы открыт путь вверх к Высшему Имени Устроителя мироздания. Предчувствуя времена тотального атеизма, Лосев учится говорить о Боге, нигде не называя Его имени. Для этого философ использует апофатику, высказываясь о Боге вначале в превосходных, а затем и отрицательных терминах: от разума он переходит к Сверх-Разуму, от предмета (ноэзиса) к Сверхпредметности (Гипер-Ноэзису); подобно Дионисию Ареопагиту он говорит об экстазе ума, в котором можно созерцать Бога, который уже не есть бытие, но Сверх-Бытие — Инобытие. Имя человеческое обретает смысл, будучи причастным Имени Божественному. Разум человека обретает свою разумность в высшем Разуме. Так философия языка А. Ф. Лосева возводит ум к Богу и низводит из этой вершины смысл.



Это интересно

Вот один из примеров «тайного богословствования» А. Ф. Лосева:

«Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, — с тем чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия. Оно — высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности, — для первой как для первой, для второй — как для инобытийной. Это — водораздел обеих сущностей, первой и второй. Раз есть логика имени, все остальное окажется только подчиненным моментом и в первой и в инобытийной сущности.... Имя есть та смысловая стихия, которая мощно движет неразличимую Бездну к Числу, Число к Эйдосу, Эйдос к Символу и Мифу. Она — цель для всех этих моментов сущности, и только в свете имени понятным делается окончательное направление и смысл всей диалектики сущности. Но Имя есть также та смысловая стихия, которая мощно движет мертвым Телом на путях к Раздражению и Ощущению, к растительному и животному Организму, а Организм к Мысли, Воле и Чувству; оно, наконец, есть и та сила, которая ведет Интеллигенцию к Сверх-Интеллигенции, к Гипер-Ноэзису, к Экстазу умному. Только в свете всецелого и не тронутого инобытием Имени понятными делаются все эти частичные проявления Имени в инобытии. Сначала узнайте, что такое есть та или другая вещь, а потом уже говорите о том, как она применяется для других вещей. Так и мы хотим уразуметь, что такое Имя само по себе, — с тем чтобы потом стало ясным, как оно действует и проявляется и в мире, и вне мира и каковы уже частичные его проявления и действия» (А. Ф. Лосев. Философия имени).

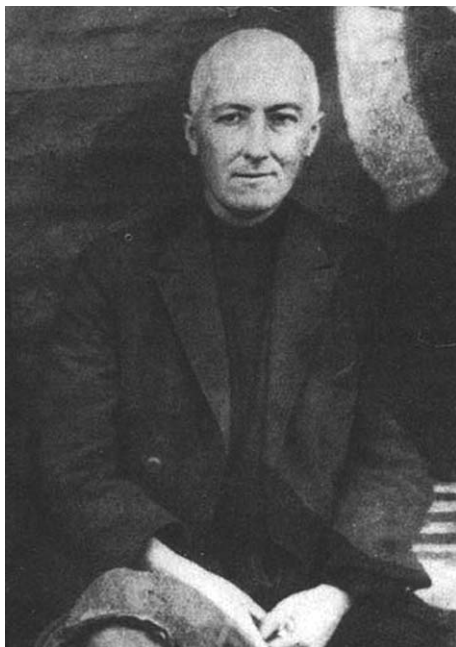


Смысл, воплощенный в эйдосе как идее, есть внутренняя сущность слова, когда эйдос находит выражение во внешнем слове и воплощается в материальном «инобытии». Так смысл воплощается в мире. Имя становится осмысляющим и одухотворяющим началом бытия. Как об этом пишет сам философ: *«Символ, ставший интеллигенцией и превратившийся в демиургийную энергию имени, превращает сущность уже в живое существо или миф, и этот мифический момент имени есть уже вершина диалектической зрелости имени...»*. Понятие мифа для Лосева входит в базовый категориальный аппарат. Миф предстает у него не сказкой-выдумкой темных и забытых предков, но особой формой конкретно-образного мышления, проникающего в глубины бытия. В мифе стирается грань между мышлением и реальностью, вернее миф — это оформленная в мышлении конкретная реальность. Она сопрягается с логическим понятийным мышлением не прямо, а посредством живой диалектики. Диалектика и есть тот мост, который, по Лосеву, перекинут от живой стихии бытия через миф и имя к рациональности.

Несмотря на то, что философ постоянно говорит о диалектике имени, его система — это не диалектический материализм, это по сути развенчание диалектического материализма. В «Диалектике мифа» показан путь от цельной личности в эмпирическую историю, которая наполнена смыслом-мифом. Миф для Лосева, как уже сказано, не выдумка, не занимательный нарратив, но образ личностного бытия. Посредством утверждения мифа как живой действительности философ вскрывает отвлеченную, доктринальную сущность советского материализма.

Материя, взятая сама по себе, есть абстрактное понятие, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т.е. типичная абстрактная метафизика. В самом деле, у человека очень много абстрактных понятий, без которых он не может мыслить мира и жизни. Лосев блестяще вскрывает метафизическую и догматическую природу материализма в одной из самых важных своих работ «Диалектика мифа»: *«„Материя“ — одно из ... законнейших и необходимых понятий человеческого разума. Почему я должен вырывать одно понятие из цельной диалектической системы всех понятий вообще, ставить его в центр всего и по его имени называть всю свою философскую систему? Все абстрактные понятия в одинаковой мере абсолютны, и нет никаких логических оснований одно из них абсолютизировать в ущерб другому. С какой стати обязан я также именовать себя идеалистом? Если материалисты утверждают очевидность того „простого“ факта, что все*

основано на материи, и если материя на самом деле есть не больше, чем абстрактное понятие, то ясно, что материализм основывается на особом рода интеллектуальной интуиции и что исходным пунктом его является особое откровение материи, подобно тому как бывает явление ангелов, светящегося креста на небе и т.д. Я вполне согласен, что материалистам это их откровение „материального“ абсолюта вполне очевидно и убедительно; и я признаю за ними их логическое право осознать этот опыт и строить его научную систему. Но зато и материалисты должны признать, что: в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное и притом сверх-чувственное откровение (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное); что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, т.е. что этот опыт зацветает религиозным мифом; и что этот миф получает абсолютную утвержденность в мысли, т.е. становится догматом.



А. Ф. Лосев в заключении. 1932 г.

В этом оправдание т.н. диалектического материализма. В самом деле, если стать на точку зрения чистой диалектики, то, как я показал, совершенно нет никакой возможности так абсолютизировать понятие материи; оно оказывается равносильным со всяким другим, ибо все диалектические понятия, раз они выведены диалектически, в совершенно одинаковой мере необходимы, истинны, объективны и абсолютны».

Критику официального диалектического материализма советские идеологи Лосеву простить не могли и не простили. С момента выхода «Диалектики мифа» и до конца жизнь философ был отстранен от теоретической философской работы, хотя в немногочисленных философских публикациях ссылался на классиков марксизма-ленинизма, пользовался материалистической фразеологией. Но даже в те времена те, кто знал подлинные взгляды Лосева, понимали,

что подспудно он таким образом иронизировал над официальной «марксистско-ленинской философией». Единственное, что роднило его с марксизмом, была диалектика Гегеля (как известно, Маркс вышел как мыслитель из плеяды «младогегельянцев»). Алексей Федорович, несмотря на то, что уже фактически не мог самостоятельно читать, обладал блестящей памятью и знал назубок не только труды великих мыслителей и ученых прошлого, но и работы, считавшиеся классикой советского марксизма-ленинизма. Он филигранно извлекал оттуда примеры диалектического мышления и использовал для иллюстрации своих мыслей. Так создавалась видимость Лосева как советского философа-марксиста. Но эта видимость не могла обмануть чиновников от науки, которые стояли на страже «чистоты» советской идеологии. Они всегда рассматривали Лосева как чуждого подлинному марксизму. Анонимная работа под названием «Диалектическая логика» была подана на конкурс в «Философскую энциклопедию» (готовилась в 1960–70-е годы) и была первоначально отобрана в качестве победителя. Философ А. Г. Спиркин рассказывал, какой ужас объял проводивших конкурс, когда они вскрыли конверт с псевдонимом «Москвич» и вместо имени молодого подающего надежды марксиста обнаружили имя Лосева, которого они рассматривали как старого идеалиста. Со скрипом Алексею Федоровичу выдали положенную премию, но статью переименовали в «Логика диалектическую» (отнесли в конец, чтобы выиграть время на переделку), разделили на части и Лосеву оставили только историческую часть, да и то не полностью, — вспоминает Аза Тахо-Годи, спутница и помощник Алексея Федоровича после смерти его жены Валентины Михайловны¹.

¹ Аза Алибековна Тахо-Годи так характеризует лосевский «марксизм»: «Опять И. Е. Верцман пишет отзыв об „Истории античной эстетики“. Судя по всему, ему предложено ее редактировать. Опять вначале идут похвалы интересным материалам, собранным Лосевым, даже отмечается „крупное, значительное по эрудиции явление“ (в эрудиции даже враги не отказывали Лосеву). Но опять камнем преткновения являются „методология“, немение противопоставлять „материализм и идеализм“ „на почве античной философии и эстетики“... А мне, знаете, понравился отзыв Верцмана. Он действительно понял чуждость Лосева марксизму и оказался умнее и тоньше нынешних критиков, которые хотят, чтобы с 30-х годов Лосев перешел на марксистские позиции. Верцман опровергает заявления самого Лосева о его освоении марксизма в 30-е годы. Да, изучал, читал, но не так, как требовалось, догматически и тупо. Все равно поворачивал по-своему и толковал по-своему, может быть, и вопреки замыслам основоположников. Верцман особо это прочувствовал (здесь даже не надо понимания, чутье главное), не наш Лосев, явно не наш».

А ученик Лосева академик Сергей Аверинцев прямо указывал на то, что марксизм Лосева был «марксизмом» в кавычках и вытекал из предельной серьезности, с которой философ относился к торжеству советского тоталитаризма как диалектическому этапу развития общества¹.

В период «хрущевской оттепели» у Лосева появилась возможность публикаций по исторической и эстетической тематике.

Уже в шестидесятилетнем возрасте практически ослепший философ предпринял настоящий творческий подвиг: издание 8-томной «Истории античной эстетики», начавшейся с т. I «Ранняя классика» (1963). Под благостным названием таилась живая сущность лосевской диалектики. Философ буквально «взорвал» традиционные ходульные представления об античности, раскрыв тонкий мир античного телесного космоса, красота которого выражает единый, живой телесный дух. Эта красота проявляется в геометрических пропорциях, в правильных соотношениях звездного неба, в арифметически выраженной гармонии небесных сфер. От соматической (телесной) красоты древнеантичного космоса был перекинут мостик к эллинизму и поздней античности, к Единому неоплатоников. А от неоплатоников мостик шел к Дионисию Ареопагиту — знаменитому византийскому проповеднику апофати-



**А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи
на «Дне открытых дверей» в МГУ. 1984 г.**

¹ «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устроением требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм „диалектически требует“ рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, „диалектически требует“ средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами „диалектически требующее“ и „диалектически требуемое“, и мы получим „марксизм“ позднего Лосева». (Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Он же. София — Логос. Словарь. 2-е изд. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 323.)



А. Ф. Лосев.
Фото 1980-х гг.

ческого богословия. Правда, эти экскурсии в мир раннехристианской литературы были в основном предметом только устных бесед. В 1960-е – 80-е годы вокруг Лосева сложился кружок талантливой молодежи: филологов, историков и философов, которые впитывали сокровища его философской мысли, а затем сами в своих научных работах формировали новый облик гуманитарной науки, во многом свободной от марксистских штампов. Среди тех, кто собирался у Лосева, были С. С. Аверинцев, В. В. Библихин, А. В. Михайлов и другие. Несмотря на внешне стесненные рамки, внутренне А. Ф. Лосев



Памятник А. Ф. Лосеву во дворе «Дома Лосева» на Арбате. Москва

оставался свободным. Это и притягивало к нему думающих людей. Известный писатель М. М. Пришвин как-то записал в своем «Дневнике»: «Чем дальше человек от действительности — вот удивительная черта, — тем прочнее держится он. Пример — я как писатель, Лосев как философ». Лосев не приноравливался к потребностям «текущего момента», но оставался всегда современным в своей обращенности к вечным проблемам бытия.



Цитата

Удивительным образом удавалось Лосеву передавать в своих работах христианское мироощущение, нигде прямо не употребляя богословских понятий. Лишь иногда проскальзывающие цитаты из Нового Завета, вплетенные в ткань его живой и образной мысли как бы невзначай, выдают его религиозное мировоззрение:

«Я когда-то убивался и изнывал, наблюдая звериную жестокость и кровавые страдания в животной и человеческой жизни. Но теперь я спокоен. Кто видел мало зла, тот хлопочет, суетится, ерзает, ужасается и убивается. Но кто знает, что весь мир лежит во зле¹, тот спокоен, ибо самая эта суэта мира как лежащего во зле уже сама по себе предполагает, что мир не есть зло, что это его временное состояние, что существует истина и правда, превышая жизни, и что каждому велено природой отдать свою дань и злу и добру. Не волнуют меня сейчас римские императоры. Но это — только потому, что жизнь выше их кровавого сладострастия; и это потому, что есть превышая, общечеловеческая Родина, которая есть твердыня добра и истины и которая может велеть вступить мне в смертный бой и с римскими и со всякими иными императорами. А знать веления Родины, своевременно их воспринимать — дело величайшей человеческой мудрости. Главное, что есть опора против бессмыслицы жизни, есть твердыня, превышая судьбы, и есть внутренняя и несокрушимая цитадель презрения к смерти, есть любовь и жертва, есть подвиг и счастье самоотречения, есть в самоотречении для других и для Родины самое сокровенное и уже действительно несокрушимое самоутверждение, самопорождение.

Пока наша жизнь мятется и страдает, пока наша жизнь неустроена, полна злобы и насилия, пока мы умираем под пятой неведомой судьбы, — одно из двух: или жизнь, согласная с родным и всеобщим, с Родиной, и тогда она — самоотречение; или жизнь вне связи с родным и всеобщим, с Родиной, и тогда она — бессмыслица.

Необязательно, чтобы человек во что бы то ни стало умирал и жертвовал своей жизнью. Для этого должно быть особое веление Родины. Но и всякое страдание и труд на пользу Родины, и всякое лишение и тягость, переносимое во славу Родины, уже есть или иная жертва, или иное самоотречение, и осмысливается все это только в меру жертвенности». (А. Ф. Лосев. Жизнь.)



Алексей Федорович протянул осязаемую нить между расцветом русской религиозной философии начала XX века и теми, кто

¹ Ср. с цитатой из 1-го послания Иоанна Богослова: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле». (1 Ин. 5. 19).



в 60-е–80-е годы XX века возрождал отечественные гуманитарные исследования. В области эстетики и исследования истории европейской науки и культуры во многом благодаря А.Ф. Лосеву сформировался уникальный круг ученых мирового уровня. В последние годы своей жизни, с началом «перестройки» и «гласности» в СССР, Лосев переживает всплеск интереса к своим работам: его труды начинают публиковаться и получают официальное признание. Но силы уже покидают Алексея Федоровича.

Философ умер 23 мая 1988 г. в канун памяти святых Кирилла и Мефодия, просветителей славян, которых он особо чтит

всю свою жизнь. Только во время церковного отпевания для многих, кто знал А.Ф. Лосева по научной и преподавательской деятельности, открылась дотоле сокровенная церковная сторона жизни мыслителя. Но полное раскрытие А.Ф. Лосева как религиозного философа состоялось уже в 90-е годы XX века, когда были изданы работы, написанные некогда «в стол», и без купюр вышли все прежние публикации Алексея Федоровича. В настоящее время труды Лосева входят в золотой фонд философских, культурологических, филологических исследований, изучаются и цитируются как классические.

Вопросы и задания

1. Прочтите фрагмент из работы С.Л. Франка «Религия и наука»:

«В основе как религиозного чувства, так и научного сознания — в основе искания и творчества и в науке, и в религии — лежит одно и то же первичное отношение к бытию, отличающее творцов научной мысли и религиозного сознания от обывателя, от настроения косности и обыденщины, — словом, от умственной ограниченности; это отношение может быть названо метафизическим сознанием — сознанием значительности,

полновесности, глубинности и безмерности бытия; и это сознание сопровождается необходимо определенным настроением изумления и благоговения. Когда мы из тесных комнат дома, из узких улиц города, загораживающих горизонт высокими строениями, вырываемся на простор поля или степи или когда мы, поднявшись на высокую гору, вдруг видим широкий, необъятный горизонт и имеем непосредственное сознание, что за всей этой видимой нам ширию еще лежит бесконечный мир, — тогда мы вдруг остро ощущаем, в какой тесноте и потому слепоте мы обычно живем, как ограничен наш обывательский горизонт, и нас охватывает, вместе с ярким сознанием нашего собственного ничтожества, радостное чувство жизни, мощи и воли. Таково именно постоянное сознание как творцов научной мысли, так и религиозных людей. Это пребывание в атмосфере бесконечности, это дыхание свежим воздухом простора и черпание через него новых живительных сил отличает их обоих от обывателя, изнывающего и тупеющего в своей духоте и тесноте. И потому эпохи веры суть всегда эпохи творчества, прилива новых сил, а эпохи неверия суть эпохи упадка, оскудения и застоя».

Подумайте:

- ❖ Что роднит религиозное и научное познание с точки зрения С.Л. Франка?
 - ❖ Каковы цели науки и религии? Могут ли они дополнять друг друга?
2. Прочтите фрагмент из работы Л.П.Карсавина «Философия истории».

«Совершенная свобода возможна лишь в совершенном всеединстве. Поскольку личность отъединяется от Абсолютного и от других моментов тварного всеединства, она себя им противопоставляет и себя в замкнутости своей ими обуславливает. Она сознает волю иной личности, как всецело чужую и чуждую, как внешнюю, волю всеединой высшей личности – как надиндивидуальную стихийную силу (например, как первородный грех, мировое зло), волю Божью – как благодать. И чем резче разъединенность космоса и самозамкнутость личности в отъединенности, тем сильнее сознание личностью того, что она обусловлена и несвободна. В этом смысле материально-пространственное событие является областью наименьшей свободы, царством необходимости. И дело тут не только в сознании своей несвободы, не в иллюзии необходимости, а в реальной умаленности свободы, каковая умаленность выражается и в самосознании личности».

Проанализируйте.

- ❖ В чем, по мысли Карсавина, истоки разрыва личности и Абсолюта?
 - ❖ Как связан этот разрыв с состоянием несвободы?
3. И.А.Ильин посвятил критике идей «непротивления злу насилием» Л.Н.Толстого книгу «О сопротивлении злу силою». Как вы думаете,

почему Ильин считал необходимым бороться со злом, в том числе с помощью государственного принуждения?

4. А. Ф. Лосев характеризовал свою метафизическую позицию как символизм (т. е. «учение о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности»). Вспомните термины «метафизика», «апофатика» и попробуйте раскрыть его позицию в связи с учением об идеях Платона.

Источники

1. *Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. М., 2009.
2. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
3. «Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990.
4. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.
5. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М., 1999.
6. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2-х тт. М., 2002.
7. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992.
8. *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988.
9. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1990.

Литература

1. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 2000.
2. С.Л. Франк. 1877–1950. (Сборник статей памяти философа). Мюнхен, 1954.
3. *Лисица Ю.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // И. Ильин. Собр. соч. в 10-ти тт. Т.1. М., 1996.
4. *Ванеев А.* Очерк жизни и идей Л.П. Карсавина // «Звезда». № 12, 1990.
5. *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 1997.
6. *Сабиров В.Ш., Соина О.С.* Этика и нравственная жизнь человека. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Из истории русской религиозно-философской мысли отчетливо видно, что основой глубоких философских интуиций русских философов было православное мировоззрение, мировосприятие. В этом смысле русская религиозная философия восполняла разрыв между образованной частью русского светского общества и Русской Церковью, отвечала на многие мировоззренческие вопросы, не только на те, которые называют «вечными», но и на важные для тогдашней политической, экономической и социальной жизни России. Так родился сборник статей «Вехи» (1909 г.), который поставил точный диагноз русской интеллигенции (*«В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции — ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»*), — писал в нем П. Б. Струве), так появился и сборник «Из глубины» (1918 г.), осмыслявший в условиях эмиграции революционную катастрофу. Новая эпоха в истории России потребовала новых ответов на вопросы и вызовы эпохи, но голоса православного самосознания в ответах на них внутри России в условиях советской безгласности не было слышно. Празднование в 1988 году 1000-летия Крещения Руси открыло новый этап в отношениях Русской Православной Церкви с государством. Церковь в короткий срок из положения историко-культурного заповедника, ограничиваемого государством во всех проявлениях, перешла к активной жизни не только в духовном, но и в общественном плане. Уже в 1995 г. по инициативе Отдела Внешних Церковных Сношений во главе с митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (ныне Патриарх Московский и всея Руси) была начата подготовка «Социальной концепции Русской Православной Церкви». Документ был принят на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года. Но работа православных мыслителей — архипастырей, священнослужителей и мирян — над осмыслением насущных социальных проблем продолжается.

9.1. Философия хозяйства и этика предпринимательства

Среди людей, размышляющих об особенностях экономической жизни России, весьма популярна мысль о том, что экономические трудности, с которыми сталкивается Россия, трудности формирования цивилизованного рыночного хозяйства обусловлены историческими традициями. А именно, говорится о том, что православная культура в России, в отличие от протестантской и католической в Европе, будто бы препятствует эффективному хозяйствованию. Причины этого видят в созерцательном характере православной духовной культуры, упоре на аскезу и нестяжательность. Истоки этих рассуждений можно найти в известной книге немецкого социолога М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», в которой автор пытался вывести базовые ценности буржуазии из протестантского мировоззрения. На самом деле, противоречия между честным успешным предпринимательством и православной культурой, конечно же, нет. Более того, история России показывает, что зачастую именно возрождение православных ценностей лежало в основе экономического укрепления России.

Религиозно-нравственные основания монастырского хозяйства. В контексте русской культуры разговор о хозяйстве и этике предпринимательства целесообразно начать с монастырской культуры хозяйствования. Монастыри на Руси с древнейших времен имели не только религиозное значение, но были в самой сердцевине народной и государственной жизни. Киево-Печерский Патерик описывает, как князья и бояре посещали монастырь и не только получали руководство в духовной жизни, но и впитывали дух мирного и трудолюбивого иноческого быта, дух милосердия и любви. И, конечно же, такое влияние не могло не сказываться не только на государственном устройстве, но и на экономической жизни Древней Руси. Монастырские хозяйства были образцом не только рачительного труда, но и хозяйственной этики по Библейским заветам. Простые истины: «*Не кради*» (Исх. 20. 15), «*Неверные весы — мерзость пред Господом, но правильный вес угоден Ему*» (Прит. 11. 1), «*Не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении: да будут у вас весы верные, гири верные, ефа¹ верная и гин верный*» (Лев. 19. 35, 36), «*Не обижай*

¹ Ефа, гин — меры жидких и сыпучих тел у древних евреев.

ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» (Лев. 19. 13) — становятся действительной основой нормы деловых отношений, и монастыри подают пример в этом. Напротив, грозные библейские обличения хозяйственных преступлений: «Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа» (Иак. 5. 4), «Серебро ваше неискушено, корчемницы твои мешают вино с водою. Князья твои — законпреступники и сообщники воров; все они любят подарки и гонятся за мздой; не защищают сироты, и дело вдовы не доходит до них» (Ис. 1. 22, 23) — останавливали многих богобоязненных князей, бояр и купцов от деловой нечистоплотности.

Совершенно особенную, исключительно важную роль стали играть монастырские хозяйства в эпоху монголо-татарского ига. Разрушенные личные хозяйства и разорение крестьян стало причиной экономического упадка на Руси. Скудость, нищета, княжеские раздоры не позволяли возродиться государственности и законности. В этот период определяющее значение для возрождения хозяйства Руси имел пример преподобного Сергия Радонежского и основанного им Троице-Сергиевого монастыря (позже — Лавры). Родители преподобного Сергия бояре Кирилл и Мария разделили с Родиной все невзгоды. Как говорится в жизнеописании преп. Сергия: «Раб Божий Кирилл прежде обладал большим имением в Ростовской области... но к концу жизни в старости обнищал и впал в бедность... Из-за частых хождений с князем в Орду, из-за частых набегов татарских на Русь, из-за частых посольств татарских, из-за многих даней тяжких и сборов ордынских, из-за частого недостатка в хлебе». Преподобный Сергей понимал, что не деньги и имущество — настоящее богатство, но ис-



Троице-Сергиева Лавра

кать следует правды Божией, а земное благополучие придет как следствие этого. Он стал монахом, жил в тогда густых и непроходимых Радонежских лесах в посте и молитве. Его подвиги привлекли других ищущих иноческого жития. Пришедшие селились рядом, построив себе небольшие кельи.

Преподобный Сергей своим примером наставлял небольшую общину: «Он без лености братии как купленный раб служил: и дрова для всех колол, и толок зерно, и жерновами молол, и хлеб пек, и еду варил, и остальную пищу, нужную братии, готовил; обувь и одежду он кроил и шил; и из источника, бывшего там, воду в двух ведрах черпал и на своих плечах в гору носил и каждому у кельи ставил». Труд он считал основой человеческой телесной жизни, молитва же была дыханием души. Леность и праздность изгонялись из созданной общины. Преподобный на деле исполнял завет апостола Павла: «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3. 10). Без преувеличения можно сказать, что пример преподобного Сергея, его учеников, основавших обители по всей Руси, послужил основой подлинного возрождения государственности и хозяйства Руси, разоренного монголо-татарским игом.



Труды преподобного Сергея.
Миниатюра из лицевого «Жития
преподобного Сергея Радонежского».
XV в.

Определяющую роль играли монастыри и в освоении бескрайних северных пространств. Именно монастыри с крепким хозяйством, которому не грозил наследственный передел, становились оплотами экономической жизни. В трудные годы неурожая и стихийных бедствий они открывали свои закрома для голодающих крестьян. Это позволило освоить огромные пространства русского Севера. Образцом передового добротного хозяйства стал Соловецкий монастырь. В XVI в. при игумене Филиппе (Кольчеве) хозяйство монастыря достигло небывалого расцвета — и это в суровых условиях островов холодного Белого моря. Водопровод и теплицы, усердный труд и рачи-

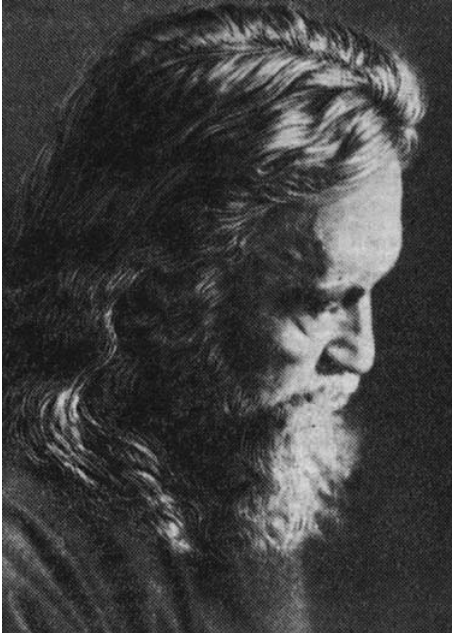


Спасо-Преображенский Соловецкий мужской монастырь

тельное ведение хозяйства стали образцовым примером для других обитателей и хозяйств. Сам игумен Филипп, однако, прославился не как мудрый управитель монастыря, а как священномученик. Он был призван Иваном Грозным на митрополичью кафедру, но смело обличал беззакония и душегубство царской опричнины, за что был лишен кафедры, сослан в монастырь и потом убит.

Убедительным примером того, как православное мировоззрение может сформировать экономическое мышление, служит книга первого русского экономиста И. Т. Посошкова, не только ведущего хозяйственную деятельность, но и составившего сочинение «Книга о скудости и богатстве», в которой он благоденствие народа и порядок в государстве полагал главными целями экономической политики.

Христианский взгляд на роль хозяйства в жизни человека выражен в книге «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова. Хозяйство предстает в ней как деятельность, по существу, человеческая, как изначальное предназначение человека в мире. Однако реализовать это очеловечение можно различным образом. Булгаков, осмысливая современный ему капитализм, пишет: *«Капитализм с его железной поступью, с его неотразимой, покоряющей мощью, влекущий человечество куда-то вперед по неведомому и никогда*



Протоиерей Сергей Булгаков

еще не испытанному пути, не то к последнему торжеству, не то к гибельной бездне, — вот тот всемирно-исторический факт, которым мы невольно загипнотизированы, вот ошеломляющее впечатление, от которого мы не можем освободиться».

И было бы непростительной ошибкой, как считает Булгаков, просто отмахнуться от мировоззрения экономического материализма, лежащего в основе капитализма. Человеку нужно есть, пить, одеваться, заботиться о жилище. Поэтому мировоззрение, считающее производство жизненных благ определяющим для человека,

должно быть понято во всей его жизненной правде. А потому, пишет философ: *«Экономический материализм... не может быть просто отвергнут, он должен быть положительно превзойден».*

«Жизнь человека определяется экономикой» — это современное выражение общей мысли, сформулированной еще в эпоху Просвещения: жизнь человека определяется средой его обитания и жизненным достатком. Бедняк не в состоянии быть умственно, культурно и интеллектуально развитым. Более того, в XIX веке народники даже оправдывали преступность и порочность в народе, мол простой народ не виноват: «среда заела».

Булгаков подмечает, что в таком взгляде есть своя правда, но ошибкой было бы сказать, что это *вся* правда о человеке. Ведь хозяйство — это не только материальное производство: *«хозяйство... это напряженная активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: в поте лица твоего снеси хлеб свой, и притом всякий хлеб, т.е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но создается и вся культура».* Именно в культуре преодолевается низменная зависимость человека от материальности. Человек не подчиняется природе, но подчиняет ее себе. Философ пишет: *«Итак, хозяйство есть борьба*

человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм». Это не простой процесс выживания, как у животных, но это «очеловечивание природы». И это очеловечивание дается человеку не даром, но через труд, физический и духовный.

Православное мировоззрение оценивает значение хозяйства, исходя из представления о духовной сущности человека. Человек превращает природу в организм, привнося в нее цель и смысл. Из хозяйства как обороны от окружающего мира человек переходит к хозяйству как преобразованию природы. Самой главной и самой высокой целью для человека в этой деятельности является победа над распадом мироздания, над смертью. Человек борется за жизнь, поскольку *«всякому живому существу, а также и человеку, приходится отстаивать свое существование»*. Человек старается расширить сферу, подчиненную себе, стремится стать хозяином. Так возникает *хозяйство*.

Русский философ развивает свою мысль далее и показывает, что изолированное действие человека становится трудом лишь в совокупности усилий многих людей. Таким образом, субъектом хозяйствования является не отдельный человек, но все человечество. Однако проблема состоит в том, что без религиозных нравственных ценностей хозяйственная деятельность человека может превратиться в простое хищничество, разрушающее природу. С.Н.Булгаков раскрывает значение православных ценностей для рачительного ведения хозяйства. Возрождение основ православной культуры, таким образом, и должно стать идеологической основой возрождения экономики. Возможно, если бы не случилось в России революционных потрясений, учение Булгакова могло стать реальной альтернативой и революционной политэконо-



мии, и либеральной примитивизации экономического мышления. Но и сейчас, в современной России, мы отчетливо видим, как безнравственность подрывает саму возможность здорового предпринимательства. Коррупция, воровство, казнокрадство и другие преступления разрушают хозяйство, и это вновь заставляет вспомнить идеи Булгакова о том, что экономическая деятельность должна быть основана на нравственных ценностях.

Философия хозяйства, XXI век: Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании. Экономические реформы в России в 1990-е годы проходили под влиянием убеждения в том, что рыночная экономика является универсальным средством решения социальных проблем. Достаточно предоставить свободу производить и торговать, как конкурентные отношения сами собой сделают наше общество богатым и процветающим. Между тем, Святейший Патриарх Алексий II уже в самом начале 1990-х годов в своих обращениях предупреждал, что построение рыночной экономики без твердой нравственной основы не способно обеспечить обществу процветание. Плоды этого заблуждения мы видим в новейшей истории России. На самом деле твердые нравственные устои должны стать фундаментом рыночной экономики, иначе рынок становится безжалостной спекуляцией, торговля — обманом, а беззаконие — нормой. Беззаконие же порождает хаос, разрушающий экономический порядок. Твердую основу для процветания должны дать традиционные ценности, вновь напомнить о которых был призван «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», принятый на итоговом пленарном заседании VIII Всемирного Русского Народного Собора 4 февраля 2004 года¹.

В основе этого свода, предложенного для добровольного принятия всеми участниками хозяйственных отношений, лежат нравственные принципы и правила, основывающиеся на десяти запо-

¹ Религиозно-общественная организация Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) является крупнейшим российским общественным форумом. Он существует с 1993 года и играет немалую роль в формировании гражданского общества России. В его заседаниях традиционно принимают участие представители всех ветвей власти, лидеры общественных объединений, высшее духовенство традиционных религий России, преподаватели и студенты крупнейших учебных заведений страны, деятели науки и культуры, делегаты русских общин из ближнего и дальнего зарубежья, многочисленные представители молодежи.



**Во время Русского Народного Собора
в Зале Церковных Соборов Храма Христа Спасителя**

ведях и на ценностях религий, традиционно исповедуемых в России. Невозможно заставить экономические субъекты соблюдать моральные нормы, если они прямо не прописаны в законе. Но и сами законы становятся бессильными без нравственной основы. Беззаконие же в экономической сфере становится препятствием для эффективного хозяйствования. Там, где не соблюдаются законы, — нет и процветания. Поэтому в обществе созрело понимание, что без опоры на честность и порядочность невозможно движение к общему благосостоянию.

Поэтому свод нравственных принципов и правил предлагает некий идеал, который должны стремиться воплотить все здоровые силы в обществе. Создатели его не питали иллюзий: *«Возможно, реальность еще долго не будет соответствовать данному документу. Но нельзя заранее говорить, что цель следования ему недостижима, ибо в стремлении к чистой совести и достойной жизни человек с помощью Божией может пройти сколь угодно трудными путями, даже если дело касается такой непростой сферы человеческого бытия, как экономика».*

Прежде всего, говорится в «Своде»: **«I. Не забывая о хлебе насущном, нужно помнить о духовном смысле жизни. Не забывая о личном благе, нужно заботиться о благе ближнего, благе общества и Отчизны».**

Не следует противопоставлять личное и общественное благо, нужно стремиться сочетать их в своей деятельности, расставляя ценностные приоритеты. Если достижение личного благосостояния сопряжено с нанесением вреда окружающим, обществу, государству, то нравственно чуткий человек будет искать иные пути для процветания. Необходимо содействовать созданию такого экономического уклада, который мог бы сочетать как духовные устремления, так и материальные интересы личности и общества. Беспринципное достижение богатства любыми средствами является хищничеством. Оно разрушает не только общество, но и счастье того, кто идет к своей цели безнравственными путями.

Второе правило: **«II. Богатство — не самоцель. Оно должно служить созиданию достойной жизни человека и народа».**

Естественное стремление к личному благосостоянию не должно превращаться в поклонение богатству. Ведь, как сказано в документе, *«богатство — само по себе не благословение и не наказание. Это прежде всего испытание и ответственность».* Надо понимать, что собственность — это не только право, но и обязанность. *«Собственность дает максимальную отдачу именно тогда, когда она употребляется эффективно, а плоды ее использования распределяются справедливо и ответственно, „вкладываются“ в социальную стабильность... Отсутствие культа денег раскрепощает человека, делает его внутренне свободным».*

Надо помнить о том, что бедность или богатство человека сами по себе не говорят о его нравственности или аморальности. И небогатый человек может жить безнравственно, и состоятельный человек может своей благотворительностью нести добро окружающим.

Третье правило относится к межличностным аспектам экономического взаимодействия: **«III. Культура деловых отношений, верность данному слову помогает стать лучше и человеку, и экономике».**

Без развитой этики деловых отношений хозяйственная деятельность становится неэффективной: деловые партнеры не доверяют друг другу, а потому принимают заведомо неэффективные, но более надежные в плане правовой защиты решения. Такая ситуация провоцирует «войну всех против всех». Общество должно порицать нечестное деловое поведение. Формы порицания могут быть разнообразными (отказ в личном общении, публичный бойкот, исключение из профессиональных сообществ). Как отмечено

в документе: *«Те же правила применимы к недобросовестным работникам, не исполняющим определенное трудовым договором. Предприятие способно быть успешным только при взаимном исполнении обязательств внутри коллектива»*. Большое внимание должно уделяться и пресечению сквернословия, непристойного поведения в отношении лиц другого пола, рукоприкладства, пьянства, фамильярности. Эти пороки разрушают деловые отношения внутри трудового коллектива.

Государство также должно внести вклад в формирование межличностной этики, принимая эффективные законы, регулирующие отношения в бизнес- и трудовой сфере и создавая общественные и правовые институты надзора за деловым поведением.

Совместными усилиями можно добиться оздоровления отношений в экономической сфере. Нужно вспомнить традиции, ведь в «старорежимной» России главный лозунг делового сословия звучал так: *«Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли»*.

О правах работника заботится четвертое правило: **«IV. Человек — не „постоянно работающий механизм“**. Ему нужно время для отдыха, духовной жизни, творческого развития».

Об этом простом правиле часто забывают частные предприниматели в погоне за внутренней эффективностью. Не секрет, что работник частной фирмы в меньшей степени защищен законом, чем трудящиеся на государственной службе. Частный предприниматель имеет много скрытых возможностей для чрезмерной эксплуатации своих работников, которые не будут открыто возражать, опасаясь увольнения под каким-либо предлогом. Однако такой предприниматель «рубит сук, на котором сидит», ведь пренебрежение к работникам неизбежно снизит долгосрочную эффективность их труда. Человеку для полноценного труда необходимо отдыхать. А дальновидный работодатель будет заботиться и о развивающем досуге работников.

Но забота должна простираться не только на работников: **«V. Государство, общество, бизнес должны вместе заботиться о достойной жизни тружеников, а тем более о тех, кто не может заработать себе на хлеб. Хозяйствование — это социально ответственное вид деятельности»**.

Общество должно обеспечить тем, кто волею обстоятельств оказался без средств к существованию, приемлемый уровень жизни: дети, пожилые люди и инвалиды должны получить достойную поддержку. Бизнес-сообщество может и должно содейство-

вать в реализации этих проектов государству и церковным благотворительным организациям. Однако благотворительная деятельность и социальная поддержка не должны порождать социальное иждивенчество. Необходимо идти по пути создания условий для включения в посильную трудовую деятельность инвалидов трудоспособного возраста и пенсионеров, желающих иметь постоянную трудовую занятость и дополнительные средства. Необходимо дать всем нуждающимся в социальной помощи и возможность культурного досуга и самореализации.

Предпринимателям на производстве и в сельском хозяйстве необходимо помнить, что **«VI. Работа не должна убивать и калечить человека»**.

Современное общество выработало эффективные нормы безопасной деятельности для многих опасных производств и видов хозяйственной деятельности. Совместная задача работодателя и государства состоит в том, чтобы, пользуясь этими нормами, сделать труд работника безопасным. *«Стремление к успеху любой ценой, презрение к жизни и здоровью другого — преступно и порочно»*, — отмечается в «Своде».

Седьмое положение говорит о болезненной проблеме, зачастую связанной с коррупцией: **«VII. Политическая власть и власть экономическая должны быть разделены. Участие бизнеса в политике, его воздействие на общественное мнение может быть только прозрачным и открытым»**.

К сожалению нередко попытки бизнеса подмять под себя политику, как и наоборот, часто представители власти используют властный ресурс в личном бизнесе. Задача построения гражданского общества должна решаться в русле разделения функций власти и экономики. **«В экономике нет места коррупционерам и другим преступникам»**, — необходимо всемерно воплощать в жизнь этот призыв. Кроме того, нравственные принципы должны останавливать бизнесменов от участия в торговле людьми, проституции, порнографии, медицинском и духовном шарлатанстве, незаконном обороте оружия и наркотиков, политическом и религиозном экстремизме.

Мы все знаем заповедь, данную Богом еще через Моисея: *«не укради»*. Ей соответствует следующее положение «Свода»: **«VIII. Присваивая чужое имущество, пренебрегая имуществом общим, не воздая работнику за труд, обманывая партнера, человек преступает нравственный закон, вредит обществу и себе»**.

Существующая общественная мораль сурово осуждает прямое воровство, хищение и разбой. На страже интересов собственника стоят и правоохранительные органы, суды и система исполнения наказаний. Но существуют и не столь явные по форме, но наносящие большой ущерб обществу по своим последствиям формы хищений: рейдерство (захват чужой собственности), схемы по невозврату кредитов, коррупционные махинации по нецелевому использованию бюджетных средств. Необходимо сформировать в обществе четкое осознание того, что это грязный бизнес, недостойный уважающего себя человека. Недостойно и утаивать и задерживать заработную плату из корыстных соображений. Невыплата вознаграждения работникам в Священном Писании характеризуется как грех, *«вопиющий к Небу»* (Иак. 5. 4).

В «Своде нравственных принципов и правил в хозяйствовании» подчеркивается, что *«одной из форм хищения является несправедливое распределение плодов труда среди партнеров и работников. Общество не должно делиться на сверхбогатых и сверхбедных»*. Представителям высокообеспеченных кругов общества необходимо осознать простую истину: общество, состоящее из людей, живущих за чертой бедности, в то время как меньшинство купается в роскоши, не является и не будет стабильным: *«Оплата труда не может быть ниже прожиточного минимума. Она должна позволять человеку не только полноценно питаться, но и приобретать необходимые для быта товары, растить детей, обеспечивать себя жильем»*. Необходимо помнить и об экологическом аспекте хозяйственной деятельности: разрушение природы — это похищение достойного будущего у грядущих поколений. *«Предприниматель должен помнить, что неуплата налогов, положенных по закону, — это хищение у сирот, стариков, инвалидов, других самых незащищенных людей»*, — говорится в «Своде».

Девятое правило касается самого болезненного вопроса рыночных отношений — конкуренции. С одной стороны, конкуренция — это жесткая борьба за выживание в условиях свободы предпринимательства. Попытка в рамках социалистического строя элиминировать конкурентную борьбу привела к отсталости и застою. Отсутствие экономических стимулов приводит к снижению эффективности труда. Но следует помнить, что **«IX. В конкурентной борьбе нельзя употреблять ложь и оскорбления, эксплуатировать пороки и инстинкты»**.

Это особенно относится к сфере публичной рекламы. К сожалению, реклама из «двигателя торговли» превратилась в инструмент навязывания и психологического давления. В рекламных роликах на телевидении, на плакатах зрителям внушаются определенные стандарты, при этом зачастую эксплуатируются самые низменные инстинкты. Такая реклама безнравственна. Следует помнить о том, что реклама не должна унижать малообеспеченные группы населения, не должна оскорблять религиозные и национальные чувства, реклама, основанная на эротике — безнравственна.

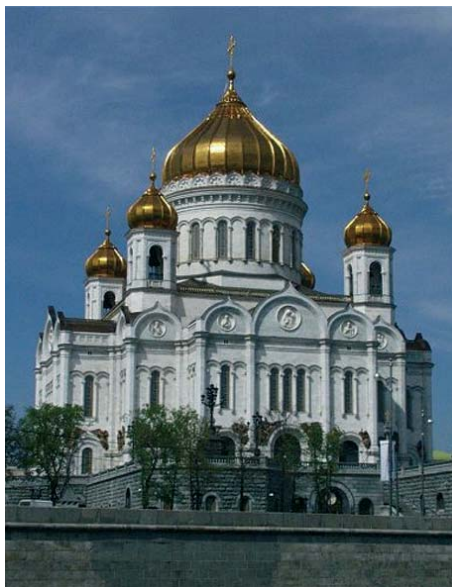
Десятая заповедь Моисея говорит о зависти, как о грехе: *«не желай... ничего, что у ближнего твоего»* (Исх. 20. 17). Зависть порождает более тяжелые грехи. Человеческое общество в земном несовершенном мире всегда делилось на богатых и бедных: имущественное равенство возможно только в монастырях, среди людей высокой духовной жизни. В плане мирского хозяйства искусственное уравнивание всех людей возможно только в тоталитарном обществе. Поэтому десятое правило гласит: **«X. Нужно уважать институт собственности, право владеть и распоряжаться имуществом. Безнравственно завидовать благополучию ближнего, посягать на его собственность»**.

С одной стороны — в традиционной русской культуре право собственности не считалось «священным», как в западноевропейской. Но с другой стороны, нигилизм в отношении этого права приводит к разрушительным последствиям. Лозунг революции 1917 г. «Грабь награбленное» породил революционный хаос и разруху. Поэтому Русский Народный Собор подчеркивает: *«Национализация частной собственности нравственно оправдана только тогда, когда ее использование заведомо противоречит интересам общества, угрожает безопасности и жизни людей. В любом случае изъятие собственности должно проводиться строго по закону и при условии справедливой компенсации»*.

Это однако не означает автоматической «амнистии» ловких захватчиков государственной собственности. Собор считает, что *«незаконное перераспределение собственности — всегда преступление перед обществом, нарушение нравственного закона. Частное лицо, завладевшее имуществом путем обмана, не имеет морального и юридического права называться собственником. В подобном случае государство призвано восстановить справедливость, следуя закону и нравственному долгу»*.

Приведенные выше десять правил не могут, конечно, исчерпать всего многообразия хозяйственной этики, но дают твердые ориентиры для тех направлений, в которых прежде всего следует оздоравливать наше общество. Поэтому в завершение «Свода нравственных принципов и правил в хозяйствовании» Всемирный Русский Народный Собор говорит:

«Состояние экономики напрямую зависит от духовного, нравственного состояния личности. Лишь человек с добрым сердцем и светлым умом, духовно зрелый, трудолюбивый и ответственный, — сможет обеспечить себя, принося пользу своим ближним и своему народу. Пусть так будет в России, вступившей в XXI век».



9.2. Мироззренческие аспекты современной медицины и этика благотворительности

Медицина с древнейших времен сталкивается с различными этическими проблемами. Понимая это, уже в древности люди вырабатывали правила поведения в лечебной сфере. До сих пор врачи при вступлении в должность приносят клятву по образцу клятвы Гиппократата, в которой клянутся не использовать свои знания во вред пациенту и строго соблюдать врачебную тайну.

Конец XX и начало XXI веков ознаменованы быстрым прорывом в области медицинских и биотехнологий. Вакцины, антибиотики, другие новые медикаменты принесли избавление от многих страшных болезней, в хирургии выполняются операции, казавшиеся ранее фантастическими, медицина все активнее применяет биотехнологии и достижения геной инженерии. Но эти новые открывшиеся возможности принесли и новые трудности: пересадка органов, клонирование, использование стволовых клеток — все это ставит перед человечеством непростые проблемы этического характера.

Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви в главе XII (**Проблемы биоэтики**) указывают на коренную причину нравственной опасности некоторых новых медицинских технологий: зачастую эти технологии, осознанно или неосознанно, являются *«попытками людей поставить себя на место Бога, по своему произволу изменяя и „улучшая“ Его творение»*. Помогут ли такие методы достичь реального улучшения человеческого бытия — сказать трудно, но они могут принести человечеству новые тяготы и страдания.

Главное, из чего исходит Церковь, формулируя свое отношение к широкому кругу биомедицинских проблем, это представление о жизни как бесценном даре Божиим, о неотъемлемой свободе и богоподобном достоинстве человеческой личности.

Поэтому Церковь ясно выражает свое резко отрицательное отношение к абортам, попыткам клонирования человека, эвтаназии, фетальной терапии (основанной на изъятии тканей зародыша). Особо осторожным Церковь призывает быть с искусственным оплодотворением, генетической диагностикой плодов, трансплантацией.

«Почему? — могут спросить многие. — Ведь искусственное оплодотворение дает радость отцовства и материнства». Действительно, в Основах Социальной Концепции отмечается: *«Применение новых биомедицинских методов во многих случаях позволяет преодолеть недуг бесплодия»*. Однако в этой легкости и доступности заключена опасность: технологическое вмешательство в процесс зарождения человеческой жизни представляет угрозу для духовной целостности и физического здоровья личности. Под угрозой оказываются и отношения между людьми, издревле лежащие в основании общества. Если медицинская помощь в вопросах оплодотворения дополняет, помогает сбившимся естественным механизмам зачатия, это приемлемо. Более того, в Основах подчеркивается, что *«к допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений»*.

Но если взглянуть на духовный смысл брака, раскрываемый в молитвах чина венчания, то зачатие оказывается не единственной целью брака: наряду с *«плодом чрева на пользу»* супругам

испрашиваются дары непреходящей взаимной любви, целомудрия, «единомыслия душ и телес». При искусственном оплодотворении *«манипуляции, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Кроме того, такая практика поощряет безответственное отцовство или материнство, заведомо освобожденное от всяких обязательств по отношению к тем, кто является „плотью от плоти“ анонимных доноров».*

Церковь осуждает и так называемое «суррогатное материнство», то есть вынашивание оплодотворенной яйцеклетки женщиной, которая после родов возвращает ребенка «заказчикам». Это противоестественно и морально недопустимо даже в тех случаях, когда осуществляется на некоммерческой основе. Ведь данная методика предполагает разрушение глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем уже во время беременности. «Суррогатное материнство» травмирует как вынашивающую женщину, материнские чувства которой попираются, так и дитя, которое впоследствии может испытывать кризис самосознания. Нравственно недопустимыми с православной точки зрения являются также все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения, предполагающие заготовление, консервацию и намеренное разрушение «избыточных» эмбрионов. Именно на признании человеческого достоинства даже за эмбрионом, который потенциально является человеком, основана моральная оценка аборта, осуждаемого Церковью.

Еще одной областью новых биомедицинских технологий, к которой Церковь призывает относиться предельно осторожно, является область модификации наследственности. Сами по себе опыты по селекции проводились человечеством с глубокой древности, но исторический опыт человечества показывает, что опыты по «выведению лучшей расы» оканчивались плачевно. Поэтому в Основах Социальной Концепции подчеркивается, что *«целью генетического вмешательства не должно быть искусственное „усовершенствование“ человеческого рода и вторжение в Божий план о человеке». А «генная терапия половых клеток является крайне опасной, ибо связана с изменением генома (совокупности наследственных особенностей) в ряду поколений, что может повлечь непредсказуемые последствия в виде новых мутаций и дестабилизации равновесия между человеческим сообществом и окружающей средой».*

Даже генное тестирование, являющееся безусловным прорывом в области распознавания генетических болезней, не всегда приемлемо с этической точки зрения, поскольку *«имеется реальная опасность злоупотребления генетическими сведениями, при котором они могут послужить различным формам дискриминации. Кроме того, обладание информацией о наследственной предрасположенности к тяжким заболеваниям может стать непосильным душевным грузом»*. В этом случае будущие родители будут поставлены в условия выбора: дать ребенку родиться, пусть и с отклонениями от нормы, и взять на себя труд по уходу за ним, или уничтожить его еще во чреве, избавив себя от хлопот. А где же пролегает грань дозволенного? Ведь тогда общество может решить избавляться и от уже родившихся с отклонениями детей, а затем и вообще от нежелательных детей.

Неоднозначно отношение Церкви к клонированию. С одной стороны, *«клонирование изолированных клеток и тканей... в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике»*. С этой точки зрения операции по клонированию тканей приемлемы. Но дальнейшее продвижение по этому пути открывает возможность попыток клонирования человека. Однако само по себе наличие сколько-нибудь удачных экспериментов в этой области способно произвести мощные сдвиги в отношении к человеческой личности. Ценность человеческой личности в сознании масс достигнет своего минимума. «Тиражирование» людей с заданными параметрами, — это самое страшное из возможных последствий клонирования, порождение страшных фантазий творцов тоталитарных идеологий. Поэтому реализация идеи клонирования *«способна стать разрушительной для общества»*, поскольку *«в еще большей степени, чем иные репродуктивные технологии, открывает возможность манипуляции с генетической составляющей личности и способствует ее дальнейшему обесцениванию. Человек не вправе претендовать на роль творца себе подобных существ или подбирать для них генетические прототипы, определяя их личностные характеристики по своему усмотрению»*. Поэтому Церковь последовательно выступает за запрет всяческих попыток клонирования человека.

Трансплантация органов в настоящее время *«позволяет оказать действительную помощь многим больным, которые прежде были бы обречены на неизбежную смерть или тяжелую инвалидность. Вместе с тем развитие данной области медицины, увеличивая потребность в необходимых органах, порождает опреде-*

ленные нравственные проблемы и может представлять опасность для общества. Так, недобросовестная пропаганда донорства и коммерциализация трансплантационной деятельности создают предпосылки для торговли частями человеческого тела, угрожая жизни и здоровью людей».

Церковь считает, что органы человека не могут рассматриваться как объект купли и продажи. Пересадка органов от живого донора может основываться только на добровольном самопожертвовании ради спасения жизни другого человека. В этом случае согласие на эксплантацию (изъятие органа) становится проявлением любви и сострадания. Однако потенциальный донор должен быть полностью информирован о возможных последствиях эксплантации органа для его здоровья. Морально недопустима эксплантация, прямо угрожающая жизни донора.

«На основании Божественного Откровения Церковь исповедует веру в телесное воскресение умерших (Ис. 26. 19; Рим. 8. 11; 1 Кор. 15. 42–44, 52–54; Флп. 3. 21). В обряде христианского погребения Церковь выражает почитание, подобающее телу скончавшегося человека. Однако посмертное донорство органов и тканей может стать проявлением любви, простирающейся и по ту сторону смерти. Такого рода дарение или завещание не может считаться обязанностью человека. Поэтому добровольное прижизненное согласие донора является условием правомерности и нравственной приемлемости эксплантации. В случае если волеизъявление потенциального донора неизвестно врачам, они должны выяснить волю умирающего или умершего человека, обратившись при необходимости к его родственникам. Так называемую презумпцию согласия потенциального донора на изъятие органов и тканей его тела, закрепленную в законодательстве ряда стран, Церковь считает недопустимым нарушением свободы человека».

В связи с вопросом трансплантации возникает вопрос о границе телесной смерти человека. Возникает проблема правильной констатации момента смерти. «Ранее критерием ее наступления считалась необратимая остановка дыхания и кровообращения. Однако благодаря совершенствованию реанимационных технологий эти жизненно важные функции могут искусственно поддерживаться в течение длительного времени. Акт смерти превращается таким образом в процесс умирания, зависимый от решения врача, что налагает на современную медицину качественно новую ответственность».

Сейчас известны случаи, когда с помощью новых медицинских технологий удавалось продлить жизнедеятельность отдельных органов или основных органов тела. Но это не значит, что человек остается живым, так как уже нет единства души и тела. А значит наступила смерть: *«В Священном Писании смерть представляется как разлучение души от тела (Пс. 145. 4; Лк. 12. 20). Таким образом, можно говорить о продолжении жизни до тех пор, пока осуществляется деятельность организма как целого. Продление жизни искусственными средствами, при котором фактически действуют лишь отдельные органы, не может рассматриваться как обязательная и во всех случаях желательная задача медицины. Оттягивание смертного часа порой только продлевает мучения больного, лишая человека права на достойную, „непостыдную и мирную“ кончину, которую православные христиане испрашивают у Господа за богослужением. Когда активная терапия становится невозможной, ее место должна занять паллиативная помощь (обезболивание, уход, социальная и психологическая поддержка), а также пастырское попечение. Все это имеет целью обеспечить подлинно человеческое завершение жизни, согретое милосердием и любовью»*. Не следует путать прекращение интенсивной терапии и поддержания жизнедеятельности тела с эвтаназией — намеренным искусственным прекращением жизни больного «без боли и страданий».

Практика эвтаназии совершенно неприемлема для церковного христианского сознания. Все попытки ввести эвтаназию как норму могут иметь неожиданный конец: *«„Право на смерть“ легко может обернуться угрозой для жизни пациентов, на лечение которых недостает денежных средств»*.

По данным социологических исследований, наиболее активно выступают на Западе против законодательного разрешения эвтаназии сами тяжелобольные и инвалиды. Они боятся, что «можно» превратится в «нужно» — и их просто станут убивать, прикрываясь законом¹. Как отмечает д.мед.н., профессор иеромонах Анатолий (Берестов): «Давайте представим на минуту, что будет у нас в России — в стране узаконенного беззакония, если вдруг будет принят закон, разрешающий эвтаназию — убийство врачами неизлечимых тяжело страждущих больных. В этом случае, под видом эвтаназии, у нас развернется „узаконенное“ истребление нелюбимых родственников, сведение счетов, борьба за наследство, мафиозные

¹ Дудко М. Легкая смерть? // Газета «Православная Москва». Дек. 1994 г.

заказные убийства и т.п. И в этом для нас нет никакого сомнения. Давайте лучше будем в Церкви молиться все вместе: ...Христианская кончины живота¹ нашего, безболезненны, непостыдны, мирны, и добраго ответа на страшнем судищи Христове просим. Подай, Господи. (Прошения из просительной ектении)»². И дело даже не в злоупотреблениях, но в том, что эвтаназия попирает святость и неприкосновенность жизни, превращая врача в палача. Профессия врача несовместима с убийством, в том числе «узаконенным».

Позиция Церкви по проблемам медицины и биоэтики основывается на признании исключительной ценности человеческой жизни. Большую озабоченность вызывают попытки разорвать вопросы развития медицины и нравственность. Церковь призывает врачей и медицинскую общественность не забывать об этических устоях медицины. Настоящим врачом может быть только нравственный человек.

Главное же деятельное проявление христианской нравственности есть милосердие. Милосердие — это не просто чувство симпатии и сопереживания. Это готовность оказать помощь, терпеливо переносить неудобства, причиняемые ближними, готовность пожертвовать своими благами и удобствами для помощи ближним. Милосердие — важная черта нравственности, нацеливающая человека на помощь другим людям. Источником ее служит сострадание, которое производит деятельную любовь, находящую выражение в готовности помогать нуждающимся в помощи. Когда мы говорим о милосердии, мы имеем в виду два плана: духовно-эмоциональный (сочувствие чужой боли как своей) и деятельный (стремление оказать помощь). Эти два плана неразрывны, достаточно убрать один из них — и милосердие вырождается. Без сострадания оно становится пустым формализмом, зачастую приносящим больше вреда, чем реальной пользы, без дел милосердие мертво. Это простая сентиментальность, бесплодная мечтательность.

О человеке говорят как о милосердном, когда он отзывчив, сострадателен, готов помочь. О таком человеке говорят: «У него доброе сердце». Это не просто жалость. Это уважение, любовь, умение прощать. Настоящее милосердие может быть жестким и даже жестоким, как милосердие хирурга, который не боится причинить боль, для того чтобы дать больному исцеление.

¹ Т.е. жизни.

² Православие и проблемы биоэтики. Вып. 1. М.: Православный медико-просветительский центр «Жизнь», 2001. С. 26–27.

Милосердие — настолько высокое человеческое качество, что источником его в богословии признается Бог. В Евангелии от Луки мы слышим удивительный призыв: «Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6. 36). Как милосердие Божие простирается на всех людей, так и милосердие человеческое обращено ко всем людям: «Благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5. 44–45). Описывая это дивное свойство человека, святитель Иоанн Златоуст восклицал: «Такова сила милосердия: оно бессмертно, нетленно и никогда не может погибнуть». Святитель Григорий Богослов выражает эту мысль еще сильнее: «Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божью... Наше милосердие пусть будет зеркалом¹, чтобы видеть нам в себе самих то подобие и тот истинный образ, какой есть в Божием естестве и в сущности Божией». Деятельное христианское милосердие должно проявляться в форме благотворения, благотворительности.

Благотворительность определяется в «Православной энциклопедии»² как «любого рода добровольное служение тому, кто нуждается в поддержке; помощь нуждающимся деньгами, имуществом, советом и трудом»: «...Надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: „Блаженнее давать, нежели принимать“ (Деян. 20. 35)». А дореволюционная «Богословская энциклопедия» раскрывает глубокую связь благотворительности с христианским мировоззрением. Именно жертвенная любовь как идеал христианства делает благотворительность потребностью подлинно христианской души. «Конечно, и нехристианин, — отмечается в энциклопедии, — должен бы сознавать, что он обязан благотворить имеющим материальную или духовную нужду, духовно или материально бедным: ведь они — такие же, как и сам он, люди, с такими же чувствами и потребностями». Но эти чувствования зарождаются в немногих, способных поставить себя на место больных и страждущих. Служение милосердия и благотворительности требует самоотверженности, человеку для этого часто требуется принести в жертву свое время,

¹ Зеркалом.

² Православная энциклопедия готовится и издается Церковно-научным центром «Православная энциклопедия», выходит с 2000 года при поддержке Российского государства и рекомендована Министерством образования и науки РФ в качестве учебного пособия.

причинить себе неудобства. Но этого как раз и не хочется. Для того чтобы преодолеть в себе лень и саможаление, требуется ясное понимание необходимости таких жертв. Именно это и дает человеку вера христианская, вера в Спасителя мира, принесшего Себя в совершенную Жертву за весь род человеческий.

Человеку нехристианину гораздо труднее найти побуждения для подлинного служения ближним. Еще труднее сделать это атеистическому сознанию. Ведь нужно поднять себя на недостигаемую безрелигиозным этическим сознанием высоту самоотверженности. Часто, понимая, что своими силами на эту духовную высоту не забраться, мыслители подобно эзоповой лисице изобретают аргументы... против милосердия и благотворительности». Возникают целые теории, которые «обосновывают»... вред милосердия и благотворительности.

Одним из самых известных таких учений было мальтузианство.

Эта доктрина названа так по имени английского мыслителя Мальтуса (1766 – 1834), который изложил в своем «Опыте закона о народонаселении» (1798) взгляды, широко распространившиеся затем в общественной мысли, особенно в политической экономии второй половины XIX в. Мальтус сформулировал общий закон, согласно которому рост народонаселения происходит в геометрической, а рост средств существования — лишь в арифметической прогрессии. Отсюда он выводил противоречия общественного развития. Мальтус связывал возможность преодоления этих противоречий с предупреждением необеспечиваемого экономически роста населения, а также с «естественным» регулированием его численности посредством голода, эпидемий, войн и т.д. Из учения Мальтуса следовал вывод о вредности филантропических усилий: забота о бедных, больных лишь усугубляет страдания человечества. Допустив же сокращение населения через болезни, голод и войны, государство может добиться лучшей продовольственной обеспеченности.

Но если античеловеческая сущность мальтузианства и его современных модификаций ясна, то этого не скажешь о некоторых позитивистских или технократических теориях, которые утверждают, что человечество может создать такие общественные механизмы, когда помощь нуждающимся будет оказываться без необходимости жертвовать чем-либо, через специальные государственные или общественные институты.

Например, «теория справедливости» Джона Ролза (1971) переводит вопрос о благотворительности в плоскость социальной спра-

ведливости, когда обеспеченные члены общества создают такую социальную систему, в которой компенсируются потери наиболее незащищенным членам общества. Это принцип *maximum minimum*, согласно которому допустимо не любое неравенство, а только такое, которое максимизирует минимум социальной обеспеченности. При этом суть этичности этих членов общества в том, что «они... по достижении разумного возраста приобретают чувство справедливости и признают это за другими». Не более того! Они моральны в том смысле, что признают необходимость платить налоги, из которых потом государство будет обеспечивать наименее защищенные слои общества. Они прилагают силы для борьбы с болезнями и нищетой, но посредством разработки общих институтов, которые будут без их участия решать эти проблемы.

Можно спросить: «А что ж в этом плохого?» Плохого в социальных институтах, решающих проблемы больных и обездоленных, конечно, нет. Беда лишь в том, что милосердие и помощь нужны не только социальным низам, они нужны многим окружающим нас. Но увидеть эту потребность может лишь чуткое сердце. А чуткое сердце не является производным от чувства справедливости, чуткость сердца рождается любовью, а любовь не могут заменить социальные институты. Кроме того, человечество само по себе вряд ли способно решить насущные проблемы болезней, голода, стихийных бедствий. Поэтому потребность в благотворительности и милосердии никогда не иссякнет. Поэтому никогда не потеряют актуальности святоотеческие слова: «Милостыня умилоствяляет Бога больше всего» (святитель Парфений Лампсакийский) и «Равную награду будут иметь болящий и служащий тому» (преподобный Пимен Многоболезненный). Поэтому совершенствование институтов социального обеспечения не должно заменять или подменять милосердие и благотворительность как общечеловеческое явление.

9.3. Русский народный собор о правах и свободах человека

4 – 6 апреля 2006 г. в Москве состоялся X-й Всемирный Русский Народный Собор. Главным документом, принятом на Соборе, стала «Декларация о правах и достоинстве человека»¹. В этой декларации был затронут один из важнейших принципов совре-

¹ <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html>

менного либерального общества — права человека. В XX веке этот принцип в западных странах фактически заменил собой нравственные начала человеческого общества, стал своеобразной визитной карточкой западной цивилизации. Часто можно услышать от самих коренных жителей Европы, что главная ценность их общества — отсутствие определенных ценностей, что, по их мнению, означает свободу. Этому положению способствовали, с одной стороны, катастрофические последствия для людей антигуманных тоталитарных режимов XX века, попиравших человеческое достоинство и свободу, а с другой стороны — кри-



зис христианских начал в западном мире, которые привел к размыванию нравственного сознания. Как горько замечал русский философ С.А. Левицкий, философская и общественная деятельность которого протекала в Европе и США в условиях эмиграции: «свобода мировоззрения в Америке большинством понята как „свобода от мировоззрения“». Именно русская цивилизация, сохраняя связь с духовным наследием православия, может напомнить простую истину о том, что свобода — это не самодовлеющая ценность, а условие для осуществления в мире добра и красоты. Поэтому ценность и достоинство личности не в том, что она свободна, а в том, что свобода может помочь расцвести добрым качествам в человеке.

Именно достоинство личности легло в основу декларации X Всемирного Русского Народного Собора, который провозгласил, что *«Человек как образ Божий имеет особую ценность, которая не может быть отнята. Она должна уважаться каждым из нас, обществом и государством. Совершая добро, личность приобретает достоинство. Таким образом, мы различаем ценность и достоинство личности. Ценность — это то, что дано, достоинство — это то, что приобретается»*.

Но как различить, что в деяниях человека направлено на добро, а что есть зло? Взятый сам по себе, изолированно, принцип свободы не даст нам критериев для такого различения. В душе человека заложен нравственный закон, который является голосом совести, а в религиозной перспективе и гласом Божиим. Поэтому, как отмечает Собор, **«различению добра и зла призвана содействовать религиозная традиция, имеющая своим Первоисточником Бога»**.

Уже несколько столетий многие философы пытались подменить религиозную основу нравственности какими-либо человеческими принципами, основанными на разуме (И. Кант), удовольствии (И. Бентам), прагматизме (Р. Эмерсон, У. Джемс) и др. Но каждый из этих принципов действителен только тогда, когда им пользуется нравственно здоровый человек, воспитанный, как правило, на определенных религиозных традициях. В ином случае, когда человек теряет нравственную опору, любой из этих независимых от высших ценностей принципов нравственности либо способен оправдать самые безнравственные поступки и извращения, либо, как например, категорический императив Канта, будет неприменим к реальной жизни.

Поэтому свобода человека — это прежде всего внутренняя свобода в добре, а внешняя политическая свобода является условием для проявления внутренней свободы человека. Вместе с тем, даже если внешняя политическая свобода ограничена условиями жизни: болезнью, природными условиями или даже тираническим режимом, это само по себе не может сделать человека злым, принудительно заставить его быть безнравственным. Мы знаем примеры того, как в самых суровых жизненных обстоятельствах нравственно здоровые личности являли пример высочайшего добра и даже шли на смерть ради утверждения нравственных принципов.

Поэтому было бы неверным ставить политическую свободу достаточным условием добра. Политическая свобода приводит к расцвету добра в нравственно здоровом обществе. Поэтому борьба за права человека должна сопровождаться усилиями по нравственному оздоровлению общества, иначе политическая свобода станет лишь поводом к безответственности.

В декларации отмечается, что *«Права человека имеют основанием ценность личности и должны быть направлены на реализацию ее достоинства. Именно поэтому содержание прав человека не может не быть связано с нравственностью. Отрыв этих*

прав от нравственности означает их профанацию, ибо безнравственного достоинства не бывает».

Поэтому православное сознание не признает абсолютизации прав и свобод человека, не признает подмены ими добра, правды и красоты. *«Мы — за право на жизнь и против „права“ на смерть, за право на созидание и против „права“ на разрушение»,* — провозглашает Декларация. *«В этом свете нами уважаются не только гражданские, политические права и свободы, но также социальные, экономические и культурные права».*

Это не значит, как искаженно говорилось в некоторых средствах массовой информации, что Православная Церковь выступила в поддержку диктатуры, за ограничение свободы слова. Ни в коем случае. Русская Православная Церковь в годы советской власти пережила тяжкие времена государственного давления и преследований со стороны атеистической власти. Но сейчас маятник социальной жизни качнулся в другую сторону: в сторону вседозволенности, разгула безнравственности и зла, которое внедряется в народную жизнь из многочисленных средств массовой информации. Порнография, пропаганда беспринципной наживы, половой распущенности, преступный жаргон и идеализация преступного мира — вот что потоком льется с телеэкранов, звучит на радио, доступно в интернете. Подростковое насилие, издевательства над сверстниками, мигрантами и другими людьми и даже убийства снимаются на камеры мобильных телефонов и выкладываются на всеобщее обозрение в глобальной сети. Все это — горькие плоды вседозволенности в нравственно искаленном тоталитарным режимом обществе. Вот что калечит души молодежи, отнимает у нашего общества будущее.

Поэтому, когда Церковь выступает за создание средств общественного контроля за средствами массовой информации — это забота о самосохранении общества, ведь *«права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека. Личность, реализуя свои интересы, призвана соотносить их с интересами ближнего, семьи, местной общины, народа, всего человечества».* Свобода человека и гражданина не должна становиться разрушительной для ближних, для общества. «Свобода совести», провозглашенная Конституцией, не должна пониматься как «свобода от совести». Как верно сказано Собором: *«Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святыни, Отечество. Когда эти ценности и реализация прав человека вступа-*

ют в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое. Нельзя допускать ситуаций, при которых осуществление прав человека подавляло бы веру и нравственную традицию, приводило бы к оскорблению религиозных и национальных чувств, почитаемых святынь, угрожало бы существованию Отечества». Вот почему общество вправе осудить псевдоискусство, вся суть которого состоит в кощунстве над святынями, а закон — оценить выставление таких «произведений» на всеобщее обозрение как оскорбление чувств верующих.

К числу опасных тенденций современного общества относится пропаганда содомии, представление этого как нормального поведения. Закон в большинстве стран не ограничивает такого поведения, но сторонникам такого поведения этой свободы греха мало, они стараются навязать обществу взгляд, в соответствии с которым не соответствующее природе человека извращение объявляется нормой и нетрадиционное сожителство приравнивается к семье. Декларация считает «изобретение» таких «прав», а тем более навязывание их обществу недопустимым.

После Всемирного Русского Народного Собора Русская Православная Церковь еще раз вернулась к вопросу прав человека уже на внутрицерковном Архиерейском Соборе 2008 г. Собор изложил уже сугубо православный взгляд на эту проблему, одобрив «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». В этом документе отмечается, что общепринятой классификации прав и свобод не существует, а права и свободы, прописанные в Декларации ООН, по-разному реализуются в законодательствах разных стран. Русская Православная Церковь предлагает рассмотреть права и свободы с точки зрения их роли в создании благоприятных внешних условий для совершенствования личности на пути спасения.

В этой системе ценностей первым и главнейшим правом будет **право на жизнь**.

Поскольку христиане верят в вечную жизнь во всеобщем воскресении, то Церковь признает самопожертвование ради спасения ближних, но осуждает добровольный уход из жизни — самоубийство, эвтаназию.

Второй ценностью будет **свобода убеждений**, которую в российском законодательстве не вполне корректно называют «свободой совести». Свобода бессовестного человека не может быть ценностью, и правовому обществу не пристало радеть о такой свободе. Но с другой стороны, невозможно заставить человека принять

сердцем те или иные убеждения, а христианская вера прежде всего *принимается* человеком. Поэтому в Соборном документе говорится: *«Принцип свободы совести находится в гармонии с волей Божией, если защищает человека от произвола по отношению к его внутреннему миру, от навязывания ему силой тех или иных убеждений»*. «Невольник — не богомольник», — говорит народная пословица. Это значит, что, как пишет святитель Ириней Лионский, *«Бог сотворил его (человека) свободным, имеющим свою власть <...> добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога»*. Вот почему насилие в религиозной и нравственной сфере неприемлемо для Церкви. Церковь осуждала и осуждает практику насильственных крещений, характерных в прошлом для некоторых западных миссионеров. Церковь считает также общественно опасной и деятельность так называемых «тоталитарных» сект, которые используют психологическую обработку и насилие для того, чтобы сломить волю своих адептов, сделать их послушными рабами преступных лидеров. Внутренняя свобода человека не должна попирацца внешним принуждением.

Свобода слова рассматривается как одно из главных качеств демократического общества. Но надо помнить, что каждый человек несет ответственность за свои публичные выступления. Церковь считает, что общественное слово не должно содействовать распространению греха, порождать распри и нестроения в обществе: *«Опасно оскорблять религиозные и национальные чувства, исказить информацию о жизни тех или иных религиозных общин, народов, социальных групп, личностей»*. Общество должно выработать не связанные с цензурой механизмы, позволяющие оградить публичную сферу от безответственных оскорблений.

Очень важной считает Церковь **свободу творчества**. В Священном Писании сказано, что человек сотворен по образу и подобию своего Творца, а значит и сам наделен творческими способностями и может украсить этот мир плодами своего труда, проявив свой духовный потенциал. Поэтому *«Церковь благословляет творчество, открывающее новые горизонты для духовного возрастания человека и для познания сотворенного мира»*. Но право на творчество не означает права на ничем не ограниченное самовыражение. Невозможно присвоить высокое звание «творчества» глумлению над чувствами других людей, эпатажу, примитивной поп-культуре, поставившей на поток производство поделок для невзыскательного вкуса. Такое самовыражение *«не должно осуществляться в формах, оскорбительных для убеждений и образа жизни других членов общества»*.

Главнейшим правом для каждого человека должно стать **право на образование**. В основе слова «образование» лежит понятие «образ». Образ, который запечатлеют в ребенке воспитатели и педагоги, будет определять жизнь человека в зрелости. Поэтому в образовании нельзя отделять получение знаний от воспитания, от формирования нравственных принципов, иначе сфера образования может начать производить гениев преступного мира. Поэтому нельзя искусственно вырывать религиозную компоненту из школьного образования, ведь именно религия способна сформировать нравственный облик человека. Преподавание основ религиозной культуры не является нарушением принципа светскости школьного образования.

Гражданские и политические права, по учению Церкви, являются необходимым продолжением социальных обязанностей. Права и обязанности гражданина по отношению к обществу являются основой нормальной общественной жизни.

С одной стороны, Церковь всегда призвала и призывает людей сдерживать свои эгоистические устремления для общественного блага. Власть должна стоять на страже общественных интересов и находить в этой деятельности поддержку членов общества.

С другой стороны, власть не должна стремиться к поглощению частной жизни граждан. Попытки манипуляции людьми недопустимы. *«Частная жизнь, мировоззрение и воля людей не должны быть предметом тотального контроля. Недопустимы также сбор, концентрация и использование информации о любых сторонах жизни людей без их согласия. В случаях, когда того требуют защита Отечества, сохранение нравственности, охрана здоровья, прав и законных интересов граждан, а также предотвращение либо раскрытие преступлений и осуществление правосудия, сбор сведений о человеке может совершаться без его согласия. Однако и в этих случаях получение и использование информации должно осуществляться сообразно заявленным целям и с соблюдением законности»*. Недопустимо, чтобы развитие электронных средств идентификации превращало общество в «электронный концлагерь» с тотальной слежкой со стороны спецслужб. К сожалению, реальность такого опасного сценария не является чистой фантазией. Общество должно помнить об этом и обеспечить условия неприкосновенности частной жизни в условиях современного технологического окружения.

В XX веке в условиях противостояния социализма и либерализма предметом для дискуссии стали **экономические права**. Крайний либерализм настаивает на экономической свободе, невмешательстве государства. Социализм же подчеркивает приоритет права на труд, на справедливое распределение жизненных благ. Между этими двумя крайностями необходимо найти «золотую середину» на основе сохранения за экономическими правами нравственного измерения. Обеспечение прав собственности, права на труд, права на защиту от произвола работодателя, свободы предпринимательства, права на достойный уровень жизни должно осуществляться на основе справедливости и уважения к каждому члену общества. Исключительно высокое благосостояние одних социальных слоев наряду с нищетою других может создавать опасность конфронтации. Обеспеченные слои общества должны помогать малообеспеченным. *«Важной ответственностью общества является забота о людях, неспособных обеспечить свои материальные потребности. Доступ к образованию и жизненно необходимой медицинской помощи не должен зависеть от социального и экономического положения человека».*

Отстаивая свободу личности, необходимо помнить о том, что человеческая личность не является автономной. Человек растет в семье, живет в социальном окружении, поэтому необходимо обеспечить гармонию индивидуальных и **коллективных прав**. Общество должно проявлять заботу о сохранении семейных традиций, а также традиций различных религиозных, национальных и социальных сообществ.

В Соборном документе подчеркивается: *«Необходимо уважать и другие коллективные права, такие как право на мир, право на окружающую среду, право на сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин».*

Единство и взаимосвязанность гражданских и политических, экономических и социальных, индивидуальных и коллективных прав человека способно содействовать гармоничному устройению жизни общества как на национальном, так и на международном уровне. Общественная ценность и эффективность всей системы прав человека зависят от того, насколько она создает условия для возрастания личности в богоданном достоинстве и сопрягается с ответственностью человека за свои поступки перед Богом и ближними». Таким образом, христианское понимание прав и свобод человека не отрицает значимости гражданских свобод и прав личности, но встраивает их в вы-

строенную систему ценностей, указывая им подобающее важное место необходимого, но не достаточного условия сохранения достоинства человеческой личности. Дополнением к этим правам и свободам являются право на творчество, на сохранение культурного наследия, экономические и социальные права, обеспечивающие положительное содержание человеческой жизни.

Такое понимание прав и свобод противостоит секуляризованной псевдолиберальной идеологии, в соответствии с которой нормой современного человека представляется отчужденный от традиций, исторической памяти, нравственных ценностей индивид, потерявший чувство родины, семейные ценности и моральные устои. Но, думая, что он теперь более свободен, чем его предки, такой человек попадает в ловушку «ментальных модулей», «симулякров»¹, порожденных культурной глобализацией. Самобытная личность исчезает, происходит кризис идентичности. Человек не ощущает себя целостным, знание его мозаично, самосознание разрушается: зачастую не существует трудовой специальности на всю жизнь, брак становится временным явлением, жилище меняется раз в несколько лет. Это бытование в постоянной нестабильности создает лишь иллюзию свободы, хотя в реальности человек становится рабом коммуникационных и информационных технологий.

В этих условиях единственными институтами, которые придают стабильность и прочность социальному устройству, становятся семья и школа. По этой причине XIV Всемирный Русский Народный Собор, состоявшийся в мае 2010 г., особое внимание обратил на проблемы образования и семейного воспитания. В своем выступлении на Соборе Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил глубокую связь семьи и школы *«Образование всегда начинается в семье. Именно она является первой школой, определяющей жизненный путь ребенка»*. Хорошо, когда в семье царят мир и любовь, внимание к детям. Однако в последние десятилетия семейное воспитание фактически вытесняется телевизионной и медийной индустрией в целом, *«которая формирует личность, исходя из своих чисто коммерческих или политических интересов»*. В этот процесс формирования «отчужденного», дезориентированного человека включаются и образовательные институты, превращающиеся в своеобразный «супермаркет компетенций», где торгуют знаниями. Но, как напомнил участникам собора Святейший Патриарх: *«Русское слово „образование“ про-*

¹ Термины философии постмодернизма, обозначающие псевдосущности.

исходит от слова „образ“. Обучая и воспитывая детей, наши предки возделывали в них образ Божий, который присутствует в каждом человеке». Поэтому было бы большой ошибкой отделять образование от воспитания, педагогику от нравственности. Подмена воспитания «технологиями трансляции информации» приводит к разобщению общества, возрастным и внутрисемейным конфликтам. Только присутствие духовно-нравственной компоненты в семейном и общественном воспитании и образовании позволит возродить общество, дать ему будущее. Было бы губительным для России пойти по пути превращения образования в рыночную услугу, а внутреннюю жизнь семьи превратить в сферу, регулируемую юристами и чиновниками.



Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XIV Всемирного Русского Народного Собора

Всемирный Русский Народный Собор в своем соборном слове обратился ко всем россиянам с призывом возродить духовно-нравственные основы современного образования. Это жизненно важно для всего русского мира, всей нашей цивилизации, ибо все страны, где говорят на русском языке, затронула одна и та же беда: деградация молодого поколения. В слове подчеркивается, что *«имея перед глазами пример материального преуспевания людей, перешагнувших ради достижения богатства через требования закона и голос собственной совести, находясь в поле воздействия масс-культуры, пропагандирующей культ потребления и гедонизм, молодежь предстает духовной ослабленной и нравственно дезориентированной. В атмосфере порока и греха личность молодого человека неизбежно деградирует, а общество превращается в хаотичную массу иждивенчески настроенных эгоистов»*. Противопоставить этой гибели молодого поколения можно только возрождение воспитательного значения образования, общественного и семейного.

Пустоту, возникшую в сфере образования после крушения советской идеологии, необходимо заполнить ценностным содержанием. В школе и вузе молодой человек должен получать не только сумму знаний, но добрые примеры, нравственные идеалы. Опираясь в этом возрождении подлинного образования нужно на веру и восходящую к ней духовную традицию. Собор призвал к тому, чтобы приобщение подрастающего поколения к духовно-нравственным ценностям осуществлялось не только через изучение религиозной культуры, но и через преподавание всего комплекса гуманитарных дисциплин. В этот процесс должны быть вовлечены не только государственные учреждения, но и негосударственные, в том числе церковные и семейные школы. Вновь воссозданная система воспитания подрастающего поколения должна поставить преграду распространению алкоголизма и наркомании. Необходимо возрождать и патриотические традиции, через взаимодействие школьных образовательных учреждений с армией, другими силовыми структурами, армейское шефство над школами, широкое участие воинских частей, ветеранов армии и флота в воспитательной работе.

К сожалению, вместо поддержки этой созидательной работы, которая может и должна принести добрые плоды, определенные общественные деятели и организации усиленно внедряют в общественно сознание мысль о необходимости введения в России ювенальной юстиции как особой отрасли правового регулирования. Сторонники этой реформы утверждают, что такими формальными правовыми институтами можно решить множество проблем современной семьи. Но, играя на чувствах людей, действительно озабоченных ростом насилия в отношении детей, сторонники радикальны реформ в сфере регулирования семейных отношений закладывают в основу своих проектов разрушительные принципы. В проектах по введению ювенальной юстиции по сути отвергается презумпция приоритета семьи и семейного воспитания над социальной опекой, ограничивается право родителей определять, каким должно быть воспитание их детей. Результатом этого будет дальнейшее разрушение семьи, теперь уже под предлогом защиты прав ребенка.

«Собор призывает не допустить того, чтобы под предлогом ложной „заботы“ о ребенке детей разлучали с их матерями и отцами — часто вопреки воле и желанию самих детей. В мировой, и, к сожалению, в российской практике ювенальной юстиции известны подобные прецеденты, последствия которых — горе роди-

телей и искалеченные судьбы детей. К сожалению, многие чиновники не понимают и не чувствуют того, что для ребенка потеря семьи, в том числе приемной, — это ужасная трагедия и неизбежная душевная травма на всю жизнь. Ошибки родителей легко прощаются детьми и забываются. Разрыв же с семьей — это постоянный кошмар в течение всего детства. Бог создал человека не как индивидуума, которого надо лишь кормить, чисто одевать и чему-то учить, но как члена семьи, которую не заменит никакой коллектив. Поэтому нужно бороться за каждую семью как за достояние Божие и главное достояние народа».

Общество должно не стремиться заменять семью казенными учреждениями (допустимыми, когда нет другой альтернативы), но содействовать возрождению семьи. Совершенствование правовых норм в отношении защиты детей не должно подменяться идеей каких-то особых новых прав ребенка, помимо тех, что уже существуют в обществе. Результатом развития идеи «прав ребенка» стала ситуация, когда во многих западных странах родителям фактически не оставили возможностей для законного воздействия на детей. Теперь отрицается даже право родителей на воспитание детей в целомудрии, школьников фактически заставляют слушать курсы, растлевающие детские души. Попытки же родителей уберечь детей от растления нередко ведут к лишению их родительских прав. Фактически ювенальная юстиция открывает путь к произвольному вмешательству государственных чиновников во внутрисемейные дела. Всемирный Русский Народный Собор считает это неправильным и призывает *«в ситуации, когда возможен выбор между преодолением семейных конфликтов на судебной или на духовно-нравственной основе, уберечь семью от вмешательства государственных или судебных инстанций»*. Не особая ювенальная юстиция, а только укрепление семьи помогут оградить детей от насилия, от нарушения их прав, от вовлечения их в преступную среду. Необходимо создавать, в том числе с участием церковных организаций, центры по защите семьи и охране детства. Только с крепнущими семейными ценностями можно связывать надежды на стабильное будущее России.

Вопросы и задания

1. Некоторые современные публицисты высказывают мысль о том, что развитию рыночных отношений в России препятствуют исторические традиции православия. Так ли это? Выскажите ваше мнение.

2. Является ли право на эвтаназию, допускаемую в некоторых европейских странах, реализацией права человека на жизнь? Выскажите свое мнение по этой проблеме и другим актуальным проблемам биоэтики.
3. Современные защитники либерализма часто говорят, что именно отсутствие окончательных нравственных и религиозных ценностей является главной ценностью современного западного общества. Может ли «отсутствие ценностей» является ценностью? Является ли такая идеология созидательной и позитивной?
4. Русский философ С. А. Левицкий с горечью писал о западном обществе: «Свобода мировоззрения была понята на Западе как свобода от мировоззрения». Как в современной России понимается принцип «свободы совести»? Может ли сфера общественных правовых отношений быть свободна от нравственности?

Источники

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
2. Всемирный Русский Народный Собор. Декларация о правах и достоинстве человека.
http://www.vrns.ru/docs/detail.php?nid=780&binn_rubrik_pl_news=163
3. Всемирный Русский Народный Собор. Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании.
http://www.vrns.ru/docs/detail.php?nid=247&binn_rubrik_pl_news=163

Литература

1. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, «Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви» // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Изд-во Московской Патриархии, 2000.
2. *Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии.* М., 2008.

3. *Мчедлов М.П.* Социальная концепция РПЦ: Методология, характерные черты // О социальной концепции русского православия. М., 2002.
4. «Московская Патриархия предложила воссоздать православную бизнес-цивилизацию» // «Время новостей», № 19, 05.02.2004. <http://www.vremya.ru/2004/19/51/90822.html>
5. «Споры о Декларации» // «Фома». Православный журнал для сомневающихся. 2006, № 7.
<http://www.foma.ru/article/index.php?news=2533>
6. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М.: «Даниловский благовестник», 2009.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение учебного пособия необходимо сказать несколько слов о том, каковы перспективы развития традиций русской религиозной философии в современном российском обществе. Эти перспективы связаны прежде всего с преодолением того кризиса, который пережила философия в XX в. Советский марксизм отчасти «защитил» отечественную традицию от деструктивного влияния неопозитивизма, постмодернизма и других «веяний», разрушивших традиционный философский дискурс. Главным последствием этого кризиса стала перемена в восприятии философии: философия зачастую стала рассматриваться просто как интеллектуальная забава, утонченные софистические размышления. Долгое время философия у нас понималась по-другому, как наука о наиболее общих законах развития мира, общества и человека.

Но кризис не миновал и нас: новое поколение современных молодых мыслителей все чаще включается в философию как в игру, увлеченно занимается «деконструкцией» традиционных смыслов, не созидая на этих смысловых «развалинах» ничего нового. Поэтому возрождение религиозно-философской культуры станет возможным только тогда, когда возродится отношение к философии как к «любомудрию»: подлинной любви к мудрости. Как и определил философию святой Кирилл (Константин) Философ, просветитель славян: «Философия есть разумение божеских и человеческих дел, которое учит человека чрез добродетель, насколько возможно, приближаться к Богу, сотворившему человека по Своему образу и подобию». Так понимаемая, философия может стать продолжательницей русской религиозно-философской культуры. Продолжательницей этой традиции будет та философия, которая вернется к проблеме цельного, целостного человека, которая на новом уровне поставит задачу объяснить и обосновать ценность религиозного опыта как средоточия смысла человеческого бытия. Вновь надо вспомнить (как это уже сделал современный философ С. С. Хоружий) термин «синергия» (греч. *συνεργία*) в его историческом значении соработничества человека и Бога в деле спасения, единения человека с Богом. Задачей современной религиозной философии может стать раскрытие подлинного смысла человеческой свободы в рамках «энергичной антропологии» как полноты человеческой деятельности, содействуемой Божественной благодатью. В этой перспективе могут быть осмыслены и глобальные, и экзистенциальные проблемы современности,

по-новому может быть понято взаимное отношение разума и веры, науки и религии. Многие шаги на этом пути уже сделаны.

Хочется особо отметить замечательный сборник научных трудов, подготовленный сотрудниками Института философии РАН «Философско-религиозные истоки науки» (П.П.Гайденко, Ю.А.Шичалин, В.Н.Катасонов и др.; М., 1997), где по-новому осмыслены проблемы развития европейской научной рациональности. К философии всегда были близки религиозные темы в художественном творчестве, и само художественное творчество всегда было сродни не только религии, но и философии. В 2010 г. издательством «Вече» по благословению Святейшего Патриарха Кирилла была подготовлена и издана Антология «Молитвы русских поэтов. XI – XIX вв.», которая включает лучшие образцы поэзии, исходящей из глубины молящегося сердца. Среди авторов, поэтические тексты которых вошли в Антологию, митрополит Киевский Иларион, преподобный Максим Грек, Г.Р.Державин, А.С.Пушкин, М.Ю.Лермонтов, А.К.Толстой, великий князь Константин Романов и др. Подобные издания могут вдохновить современные поколения российских поэтов, писателей, художников на создание новых произведений, которые обогатят отечественную культуру, и тем самым русские религиозно-философские традиции будут продолжены в нашей стране.

Современное российское общество постепенно избавляется от рудиментов государственного атеизма, но пока еще не стало по-настоящему благожелательным по отношению к религиозному мировоззрению. Необходимо понимание простой истины: «светское» — не синоним «атеистического». Характеристика общества как «светского» означает лишь то, что в этом обществе не навязывается ни религиозное, ни атеистическое миропонимание. А «отделение» государства от религии не означает отдаления, не воспрещает плодотворного взаимодействия Церкви и власти. Подлинно гуманным и светским не может быть общество, лишенное уважения к традиционным духовным ценностям. Это уважение невозможно сформировать без понимания основных черт и ценностей религиозного мировоззрения. Одним из важнейших шагов в плане духовно-нравственного просвещения является курс «Православная культура России», который знакомит учащихся с основами христианского мировоззрения, отечественной историей и традициями, неразрывно связанными с Православием, предлагая проверенные тысячелетним опытом средства воспитания ответственных и добросовестных граждан России.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В УЧЕБНОМ ПОСОБИИ

Абсолю́т (от лат. *absolutus* — *неограниченный, полный, безотносительный, совершенный*) — термин, используемый вначале в форме прилагательного «абсолютный» в латинской схоластике при философском описании Божества. Особое значение приобрел в эпоху Возрождения в философии кардинала Николая Кузанского. Как философский синоним Высшего Начала — Бога начал широко использоваться в немецкой классической философии и в позднейший период.

Автоно́мный (от греч. *αὐτόνομος* — *управляемый собственными законами*) — самодостаточный, самостоятельно задающий нормы собственной деятельности, поведения (напр., автономная этика Канта).

Агностици́зм (от греч. *γνώσις* — *знание, познание* с отрицат. частицей *α-*) — учения, отвергающие возможность познания Бога. Позже агностицизмом могли назвать учения, отвергающие познаваемость окружающего мира (напр., скептицизм).

Акаде́мия (от греч. *Ἀκαδημία*) — тип учебного заведения. Первоначально Академией называлась философская школа, открытая в Афинах в IV в. до Р.Х. философом Платоном на месте святилища древнегреческого героя Академа. В эпоху Возрождения в Европе многочисленные Академии стали возникать как сообщества ученых и деятелей культуры. При них, как правило, был организован процесс обучения молодых учеников. С XVII в. возникают Академии как образовательные заведения, в том числе для подготовки священнослужителей. С XVIII в. в России существует Академия наук, наряду со специализированными Академиями. Они действуют как сообщества деятелей науки и искусства. Духовные Академии создаются как церковные учебные центры, дающие высшее богословское образование.

Акциде́нция — см. **Субста́нция**.

Аллего́рия (греч. *ἀλληγορία* *иносказание* от глагола *ἀλληγορέω* — *говорить иначе*) — выражение отвлеченного понятия посредством конкретно представляемого образа. Начиная с апостола Павла, аллегорический метод часто используется для истолкования Священного Писания.

Алта́рь (лат. *altar* — *возвышенный жертвенник*) — главная часть христианского храма, в которой располагается *престол* — основное место священнодействия на Божественной Литургии. Вход в алтарь разрешен священно- и церковнослужителям.

Амвон (от греч. *ἄμβων* — *возвышение*) — возвышенное место в храме (обычно перед престолом), откуда произносится проповедь.

Аналитический, синтетический. Характеристика суждений, введенная в широкий оборот Г.В.Лейбницем. Аналитическое суждение раскрывает информацию, уже содержащуюся в субъекте суждения (тело — протяженное) и является тавтологией, синтетическое суждение, в отличие от аналитических, дает новое знание о субъекте суждения (напр. - суждения естественных наук)

Анархизм (от греч. *ἀναρχία* — *безначалие*) — политическое учение, отрицающее необходимость государства для существования и процветания человеческого общества.

Антагонистический — находящийся в состоянии противостояния с кем-либо, чем-либо.

Антиномия, антиномичный (от греч. *ἀντι-* — *против* и *νόμος* — *закон*) — пара противоречащих друг другу высказываний, каждое из которых в равной степени обосновано. С точки зрения логики а. представляется невозможной и требует разрешения.

Антитипия (от греч. *ἀντι-* — *вместо, против* и *τύπος* — *отпечаток, образ, тип*) — взаимное отталкивание, противоположность. В филологии А. — неблагозвучие, несочетаемость двух стоящих подряд слов.

Антропология (от греч. *ἄνθρωπος* — *человек* и *λόγος* — *наука*) — наука о человеке. Философская антропология — общетеоретическое учение о человеке, его месте в мироздании. Антропология как прикладная наука — изучение внешних физиологических параметров человека.

Апология (от греч. *ἀπολογία* — *слово в защиту*) — литературное произведение или речь, сказанная в защиту кого-либо или чего-либо.

Апофатизм, апофатика (от греч. *ἀποφατικός* — *отрицательный*) — в богословии определение Бога через то, чем Он не является: Безначальный, Не-постижимый, Не-изменяемый и т.д.

Априорный (от лат. a priori — *от предшествующего*) — доопытный, предшествующий опыту (о знании), предвзятый (о суждении).

Арианство — учение и движение сторонников александрийского священника Ария (сер. III – IV в. по Р.Х.). Арий пытался рационально изъяснить церковное учение о Личности Иисуса Христа как воплощенного Логоса — Слова Божия. В соответствии с учением Ария Логос, Слово, Сын Божий — всего лишь высшее творение Бога Отца. Церковь же учила о том, что Сын Божий единосущен (*ὁμόουσιος*) Отцу и осудила арианство в 325 г. на I Вселенском соборе как ересь (если

Сын Божий только творение, то Он не мог спасти род человеческий). Фактически арианство низводило Иисуса Христа до уровня учителя нравственности, правда, исключительного в своем роде.

Архиепископ (греч. *ἀρχιεπίσκοπος* — *главный епископ*) — сан или титул епископов. В некоторых Поместных Церквах этот сан усваивается Предстоятелям автокефальных или автономных Церквей.

Архимандрит (от греч. *ἀρχι-* — *старший, главный* и *μάνδρα* — *ограда, овчарня*) — высший сан священника-монаха. Обычно сан архимандрита дается настоятелю крупного монастыря.

Аскёт, аскетика (от греч. *ἀσκέω* — *упражняться*). *Аскет* — христианский подвижник, как правило, монах, постоянно упражняющийся в добродетелях, живущий в посте и молитве. *Аскетика* — церковная наука о правильном духовном и телесном подвижничестве.

Астрология (греч. *ἀστρολογία* — *учение о звездах*) — учение о том, что расположение планет и звезд на небе влияет на судьбу человека.

Атеизм (от греч. *ἄθεος* — *безбожник*) — учение, отрицающее существование Бога.

Богословие — рассуждение, учение о Боге. В христианской истории богословами первоначально называли тех церковных учителей, которые правильно и подробно учили о Едином Боге в Троице прославляемом. В современном употреблении богословием называют и многие другие разделы церковного учения, — например, сотериологию (учение о спасении), экклезиологию (учение о Церкви), христологию (учение о Личности Иисуса Христа).

Гегельянство — учение немецкого философа Гегеля. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831) в своей философии он исходил из того, что обычная формальная логика описывает только статический мир. Реальный мир постоянно меняется, движется, находится в процессе становления, поэтому для его описания нужна особая, диалектическая логика. Главным законом диалектической логики была триада: *тезис — антитезис — синтез* (развитие «по спирали»), которую Гегель применял не столько к понятиям, сколько к действительности, в которой постоянно через борьбу противоположностей возникает нечто новое («все действительное разумно, все разумное действительно»). Через диалектическое развитие мировой процесс движется по пути самопознания Абсолютного Духа. Отсюда вытекала гегелевская философия права и философия истории, особенно популярные у гегельянцев. Младогегельянцем был в юности и нем. мыслитель, теоретик коммунистической революции К.Маркс, положивший диалектическую логику Гегеля в основу своего материализма.

Гносеология (от греч. *γνώσις* — *знание, познание* и *λόγος* — *учение, наука*) — раздел философии изучающий процесс познания, теорию познания, учение о знании. В совр. англоязычной традиции чаще используется его синоним также греческого происхождения — «эпистемология».

Гностики (от греч. *γνώσις* — *знание, познание*) — представители оккультно-мистического движения в античном греко-римском мире. Стремились построить свои умозрительные построения в различные религиозно-философские традиции. С этой целью гностиками составлялись подложные (апокрифические) сочинения, выдаваемые за Евангельские и Апостольские послания. В отличие от христианского учения, гностики противопоставляли духовный и материальный мир, как созданные светлым и темным началами, как добро и зло.

Гуманизм (от лат. *humanitas* — *человечность*) — направление европейской культуры эпохи Возрождения, помещавшее человека в центр размышлений и творчества. Человек в гуманизме осознавался как занимающий главенствующее положение в мироздании. К известным гуманистам причисляют Ф. Петрарку, Леонардо да Винчи, Т. Мора, Ф. Бэкона, Эразма Роттердамского, М. Монтеня и др.

Гуманитарный — относящийся к человеку. *Гуманитарные науки* — изучающие деятельность человека в разных областях. Наряду с общественными науками часто противопоставляются естественным и точным наукам. Среди гуманитарных наук выделяют антропологию, историю, культурологию, литературоведение, филологию, педагогику и др.

Деизм (от лат. *Deus* — *Бог*) — направление в философии Нового времени, представители которого считали, что мир устроен как большой механизм (чаще всего проводилась аналогия с часами). Бог, как считали деисты, единожды создал и запустил этот механизм, но более не вмешивается в ход мировых событий. Деисты отрицали возможность провиденциального вмешательства в человеческую историю. Одной из характерных черт деизма был культ человеческого разума. С помощью разума, по их мнению, человечество способно достичь всеобщего счастья без оглядки на Бога. В той или иной степени все деисты выступали против христианской Церкви. В России наибольшей известностью пользовались французские деисты Вольтер и Ж.-Ж. Руссо.

Детерминизм (от лат. *determino* — *определяю*) — характерное для некоторых онтологических теорий (теорий о бытии) учение о закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности мировых явлений. Как правило, в основе философского Д. лежит представление о жесткой

причинно-следственной связи между событиями, т. е. такой связи явлений, в которой одно явление (причина) при вполне определённых условиях с необходимостью порождает, производит другое явление (следствие). Детерминизмом характеризовались учения Демокрита, Лейбница, Лапласа, Шопенгауэра и др. В то же время, ряд мыслителей стремились избежать жесткого д. в своих учениях через учение о случайности или о неопределённости.

Диáκон (греч. *διάκονος* — *служитель*) — низшая степень церковной иерархии. Диакон помогает священнику (иерею) и епископу (архиерею) на богослужении. Диаконы допускались к проповеднической деятельности. Преподобный Ефрем Сирин, один из известнейших церковных писателей, служил в сане диакона.

Диалéктика (греч. *διαλεκτική* (*τέχνη*) — *искусство вести ученую беседу, рассуждать*) — первоначально (в диалогах Платона) понималась как способность логически рассуждать и вести спор в диалоге. Диалектика в античности и средневековье рассматривалась как особый метод постижения истины посредством философствующего разума. По этой причине под Д. часто понимали логику в ее практическом применении. В этом же смысле понимал Д. и Г. В. Ф. Гегель, претендовавший на создание особой диалектической логики, которая, в отличие от формальной, могла быть адекватной процессу становления мира. Диалектический метод построен на нарушении закона противоречия и исключенного третьего (с точки зрения сторонников гегелевской Д. — на «снятии» этих законов). По этой причине существование диалектики как особой формы логики подвергалось сомнению со стороны некоторых специалистов по формальной логике (напр., К. Поппера). Диалектический метод широко использовался К. Марксом и Ф. Энгельсом и позже в советском диалектическом и историческом материализме. В СССР диалектическая логика считалась обязательной для философов-марксистов, а раздел по Д. часто включался в учебники логики, не составляя по сути целостного единства с остальным текстом.

Догмáтика, догмáт (от греч. *δοκέω* — *полагаю, думаю*) — то, что выражает веру Церкви, учение веры Церкви, основанное на Священном Писании и Предании. Позже под догматами также понимали вероучительные определения Вселенских Соборов — оросы (греч. *ὄρος* — *предел, граница*), изъяснявшие спорные вопросы христианского учения. В средние века слово «догмат» стало употребляться в значении «доктрина».

Евáнгелие (греч. *εὐαγγέλιον* — букв. *радостная, благая весть*). Изначально, в дохристианскую эпоху слово обозначало радостную весть о

спасении города, о победе, а также награду за радостную весть; употреблялось оно также в значении «*благодарственная жертва за радостную весть*». В новозаветную эпоху ученики Христа «Евангелием» стали называть благую весть о Воскресении Христа, о Его победе над смертью. Евангелием стали именоваться и книги, повествующие об этом спасительном для человечества событии.

Евразийство — философское и политическое течение в эмигрантских кругах, в своей историко-культурной концепции утверждавшее, что особое положение России между Европой и Азией создает уникальную этническую общность, которая может служить мостом между двумя цивилизациями: восточной и западной.

Ектений, ектенья (греч. *ἐκτενής* — «напряженный, усердный»). В богослужебной практике Русской Православной Церкви *ектениями, ектеньями* называются особые последовательности молитвенных прошений, возглашаемые диаконом с амвона, которые заканчиваются ответом хора от лица всех молящихся: «Господи, помилуй» или «Подай, Господи».

Епáрхия (греч. *ἐπαρχία*) — местная церковная община, церковная область, возглавляемая архиереем (епископом). Название епархии обычно соответствует названию главного города области, в котором находится кафедра местного епископа.

Епíскоп (от греч. *ἐπίσκοπος* — *наблюдающий*) — высшая степень священства в Церкви. Глава местной церковной общины — епархии. Епископы рукополагают (возводят в сан) священников и диаконов. Старшие по чину епископы имеют титул архиепископа или митрополита. Епископ, являющийся главой Поместной Церкви, может иметь титул Патриарха.

Ересь, еретик (от греч. *αἵρεσις λόγος* — *учение, выбор, избранный образ жизни или мыслей; секта*) — сознательное отклонение от веры Церкви, когда принимается не вся церковная вера целиком, а выбирается и выделяется определенная ее часть. Еретик — человек, противопоставляющий церковному учению свое учение, соборно осужденное Церковью.

Игу́мен (от греч. *ἡγούμενος* — *ведущий*) — настоятель монастыря в Православной Церкви. В настоящее время сан игумена дается старшим священникам из числа монашествующих.

Идеализм (см. **Иде́я**) — философское направление, становление которого произошло в античной философии неоплатонизма (III — VI вв. по Р.Х.). Суть его состояла в утверждении Высшей идеи (Благо, Единое, Абсолют) как Первоначала и первоосновы всего. Мир в идеализме

мыслится как эманация, аспект ниспадения Единого Первоначала во множественность. Традиция идеализма всегда в той или иной степени противостояла церковному мировоззрению, так как содержала в открытой или скрытой форме пантеизм и нивелировала онтологическое различие между Богом и сотворенным миром. Немецкая классическая философская традиция (И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг и др.) была идеалистической. Последователь К. Маркса Ф. Энгельс сформулировал основной вопрос философии как выбор между материализмом и идеализмом, но позднейшее развитие философии показало условность подобного деления. В частности, некоторые русские философы стояли на позициях идеал-реализма, в котором органично присутствует идея творения вещественного мира и соответственно материя имеет весомый онтологический статус.

Идеальное (см. **Иде́я**) — философская категория, обозначающая нематериальную сущность вещей, событий, мира в целом, то общее, которое выделяет наше сознание, познавая мир. А. Ф. Лосев ясно показывает различие идеи и вещи: «Яблоко можно разрезать на куски, его можно сварить, испечь или съесть в сыром виде. Но идею яблока нельзя ни разрезать на куски, ни сварить, ни испечь и ни съесть». Вопрос об онтологическом статусе идеального (т.е. о том, где и как существуют идеи) — предмет философских дискуссий, которые имеют уже более чем тысячелетнюю историю. Н. О. Лосский, вслед за Лейбницем, выделяет абстрактно-идеальное (логическое содержание: математические объекты, связи, отношения и др.) и конкретно-идеальное (субстанциальные деятели, монады, являющиеся носителями тех или иных идей).

Иде́я (греч. *ἰδέα* — *вид, наружность*) — в философии Платона термин «идея» соотносится с понятием «эйдоса». «Идеи» Платона — это то общее, что присуще многим единичным вещам (напр., красота как таковая). Платон говорил о неподвижном мире идей, главной из которых является Благо (позже — Единое), противопоставляя его текучему, меняющемуся миру вещей и явлений. В этом понимании идеи есть умопостигаемые (ноуменальные) прообразы вещей. Идеи, по мысли Платона, в отличие от вещей вечны. Вещи возникают в результате осуществления идей в материи, материальном мире. В седьмой главе диалога «Государство» Платон приводит миф о пещере, поясняя свое учение, из которого можно вывести мнение о том, что платоновские идеи существуют вне и отдельно от вещей. Но этим образом пещеры нельзя ограничиваться, интерпретируя учение Платона, так как в других диалогах (напр., «Парменид») позиция Платона предстает не столь однозначной. Ученик Платона Аристотель считал, что идеи реализуются в единичных вещах, отрицая существование вечно-

го мира идей помимо материального мира. Учение Платона об идеях дало толчок к современному употреблению слова «идея» как главной мысли, логической сути какой либо теории или изобретения.

Иеромона́х — священник (иерей — от греч. *ἱερεῖς* — *священнослужитель*), являющийся монахом.

Ико́на (от греч. *εἰκὼν* — *изображение, образ; святой образ*) — в Православной Церкви образ (изображение) Господа Иисуса Христа, Божией Матери, святых или ангелов. Икона Христова являет соединение Божественной и человеческой природы в едином Лице Иисуса Христа и служит подтверждением веры в Евангелие. В определении Седьмого Вселенского Собора подчеркивается, что иконам воздается не богопоклонение, но почитание через склонение головы, каждение, поставление свечей. Это почитание икон обосновывается тем, что «честь, воздаваемая образу, переходит на первообразное» (св. Василий Великий), т.е. на того, кто изображен на иконе.

Иммане́нтный (лат. *immanens, p.n. immanentis* — *пребывающий (внутри)*) — внутренне присущий, неотъемлемый, однородный.

Йнок — то же что **Мона́х**. В настоящее время в Русской Православной Церкви *иночество* — младшая ступень монашества.

Инту́иция (от лат. *intuitus* — *взгляд, зрение*) в философии понимается как внерациональное созерцание внутренней сути вещей и явлений. Интуитивное видение противопоставляется обыденному чувственно-рациональному познанию.

Иррациона́лизм — философские течения, противоположные рациональной философии, рационализму в широком смысле слова. Иррационализм ограничивает или отрицает способность разума познать истину.

Исихазм, исихасты (от греч. *ἡ σιχία* — *тишина, безмолвие*) — духовное делание православных монахов, опыт умно-сердечной Иисусосвой молитвы. Богословское обоснование исихазма было дано святителем Григорием Паламой, архиепископом Фессалоник (XIV в.) в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих». Святитель Григорий учил о том, что венцом духовного делания исихастов становится приобщение к божественным энергиям, благодати Божией, нетварному Фаворскому свету, которому причастниками стали апостолы Петр, Иаков и Иоанн на горе Фавор, узревшие преображенного Иисуса Христа, озаренного Божественным сиянием (См., напр., Мф. 17. 1–5).

Историосо́фия (от греч. *ἱστορία* — *история* и *σοφία* — *мудрость*) — философское учение о цели и смысле исторического процесса.

Категорический императив (от лат. imperativus — *повелительный*) — термин этики И. Канта, означающий безусловное нравственное предписание, универсальный закон поведения, не зависящий от религиозных, эстетических, социальных, экономических ценностей и интересов. Наиболее известна следующая формулировка К.И.: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (*И. Кант. Основы метафизики нравов*).

Катехизис (греч. *κατήχησις* — *оглашение*). Катехизическими в Церкви называли поучения для оглашенных, то есть людей, готовившихся принять крещение в сознательном возрасте. Противостояние католиков и протестантов в начале Реформации (XVI в.) породило потребность каждого из течений определить особенности вероучения в т. наз. «символических книгах», названных «катехизисами» (напр., Малый и Большой катехизисы Мартина Лютера). В настоящее время термин традиционно употребляется в значении «краткое изложение основных положений христианского учения». В Православной Церкви считается, что наилучшим образом вера церковная выражена в Св. Писании, богослужебных текстах и сочинениях Отцов Церкви, поэтому православные катехизисы (иногда «кати́хизисы») носят учебный характер и не являются соборно утвержденными «символическими текстами».

Католичество (римо-католичество) (от греч. *καθολική (ἐκκλησία)*) — *Соборная Церковь*). Кафолическая (в дореволюционном произношении) Церковь, т. е. Церковь содержащая всецелую (*κατ' ὅλῳν* — *по всему, всецело*), общую, единую веру, в отличие от разномыслия еретиков, синоним Православной Церкви. Разрыв Римской кафедры с Восточным Православием в XI – XIII вв. породил римо-католичество (лат. — catholicismus), сформировавшее учение о юридическом первенстве и вероучительной непогрешимости Римского епископа (папы) в Церкви. К XI в. по Р.Х. все западноевропейские и некоторые славянские епархии находились под контролем Рима, что породило церковное отчуждение между Западом и Востоком, так как православные греки, арабы и славяне не принимали вероучительных и канонических новшеств Римской кафедры (добавления Filioque к Символу веры, служения только на латыни (допускался и греческий язык), обязательного безбрачия (целибата) священников, учения о чистилище (юридизм сотериологии), запрета чтения Св. Писания мирянам), а также рассматривали Римского папу только как «первого среди равных» Патриархов. Военная экспансия Запада в ходе крестовых походов углубила культурное отмежевание православного мира. Неоднократно предпринимались безуспешные попытки достиже-

ния единства Римской кафедры с Восточными Патриархатами с помощью *унии* (см.). В XVI в. многочисленные злоупотребления высшего римского духовенства породили выступление доктора М. Лютера, что послужило началом широкой реформации и возникновения протестантизма. Противостояние реформации привело к укреплению доктрины папства в Римской Церкви. Миссионерские усилия в ходе Великих географических открытий дали импульс распространению католичества в других странах, в особенности в Латинской Америке.

Каузальный (от лат. *causa* — *причина*) — обусловленный причинно-следственными связями.

Кафедра (епископская, профессорская) (греч. *καθέδρα* — *место для сидения*) — в христианской традиции почетное место епископа в главном храме епархии, центр епископской власти. Кафедра в высших учебных заведениях — объединение ученых и преподавателей родственных учебных дисциплин, выполняющее научно-административные функции.

Келья (от лат. *cella* — *комната*) — место личного уединения монаха в православных монастырях, как правило — небольшая комната.

Космогония (см. **Кóсмос**) — учение о происхождении мироздания.

Космология (см. **Кóсмос**) — учение о строении мирового пространства.

Кóсмос (греч. *κόσμος*) — одно из базовых понятий древнегреческой культуры. В древнегреческом языке слово имеет несколько значений: *упорядоченность, порядок; украшение; мироздание*. В древнегреческой философии — это мировой порядок, мировое целое, которое в отличие от хаоса не только упорядочено, но и прекрасно в силу царящей в нем гармонии. В современном значении — пространство за пределами земной атмосферы.

Левкас (от греч. *λεύκος* — белый, светлый) — белый грунт для иконной и настенной живописи.

Летопись — годовое подробное историческое повествование.

Литургия, литургический (от греч. *λειτουργία* — *общее дело*). Божественной Литургией называют главное богослужение Православной Церкви — Евхаристию (греч. — *благодарение*), совершающуюся со времени Тайной Вечери Иисуса Христа. Литургическим называется то, что относится к православному богослужению (напр., «литургические тексты»).

Логика — (греч. *λογική* от греч. *λόγος* — *разум*) — наука о правильном мышлении. Формальная логика — наука о формах мышления, кото-

рые сохраняют истинность (правдоподобие) в процессе рассуждения. Прикладная логика — методы анализа и выявления ошибок в рассуждениях, опровержение софизмов. Математическая логика — подобная алгебре знаковая формализация рассуждений, в своем развитии не имеет прямой связи с обыденным мышлением, но может быть применена в программировании. Логика как наука получила свое развитие еще в античности в трудах Аристотеля, а затем стоиков и неоплатоников. Античная логика активно использовалась средневековой схоластикой для философских и теологических дискуссий.

Марксизм — учение К. Маркса о том, что человеческая история представляет собой закономерный диалектический процесс смены общественно-экономических формаций (первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, коммунистическая). К. Маркс предсказывал всемирную пролетарскую революцию и грядущее торжество коммунизма — бесклассового общества всеобщего благоденствия. Теория Маркса была принята на вооружение российскими социал-демократами (как большевиками, так и меньшевиками). После 1917 г. марксизм в его истолковании Лениным и Сталиным (и другими) стал основой советской идеологии. В СССР марксизм преподавался в вузах в рамках диалектического и исторического материализма как единственно верная и научная философия.

Материализм (от лат. *materia* — *вещество, первоначало*) — философское направление, полагающее первоначало мироздания вещественным. Духовная составляющая мира в М. рассматривается как существующая лишь в человеческом сознании и вне материи не существует. Противоположен идеализму.

Метафизика (от греч. *μετά* — *после* и *φυσικά* — *природа*) — у Аристотеля «первая философия», т.е. философия по существу. Сам термин «метафизика» возник случайно. В I в до Р.Х. систематизатор и издатель произведений Аристотеля Андроник Родосский назвал группу трактатов о «бытии самом по себе», т.е. о «первой философии», *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, что значит «то, что идет после физики», т.е. после естественных наук. В метафизике берут начало все остальные философские дисциплины, поскольку она занимается изучением корней бытия, существующего как такового или бытия самого по себе. Основу метафизики составляют *категории* — основные, предельно общие понятия бытия и мышления.

Мистицизм (от греч. *μυστικός* — *таинственный, тайный*) — этим термином объединяются религиозные и квазирелигиозные течения, в основании которых лежит некоторый духовный опыт, по утверждению самих мистиков недоступный непосвященным.

Митрополит (от греч. *μήτηρ* — *мать* и *πόλις* — *город*) — сан епископа. В древней Церкви сан митрополита усваивался епископу крупного города — «метрополии».

Миф (греч. *μύθος*) — происходит от древнегреческого слова, среди значений которого — речь, слово, толки, слух, рассказ, сказки. В философии А. Ф. Лосева миф предстает универсальной смысловой единицей, выражающей идеальную структуру действительности в живой конкретности.

Мона́да (от греч. *μονάδα* — *единица*) — в философии Лейбница духовный первоэлемент, не имеющий протяженности, но заключающий в себе отражение всей Вселенной. Монады Лейбница различались по степени отчетливости восприятий. Монада монад — Бог, сотворивший все остальные монады и сообразовавший их в Предустановленной гармонии.

Монасты́рь (см. **Мона́х**) — место проживания христианских подвижников — монахов. В Византии сложился тип *особножительного* и *общежительного* (киновийного) монастырей, отличавшихся уставами. *Лавра* — крупный монастырь.

Мона́х — человек, посвятивший себя служению Богу и живущий, как правило, в монастыре. В переводе с греческого слово букв. обозначает «*ведущий уединенную жизнь, одинокий*» и происходит от *μόνος*, что значит «*один, единственный*».

Мони́зм (от греч. *μόνος* — *один*) — онтологическое учение утверждающее, что все существующее первоначально имеет одну природу, одну субстанцию. Пантеизм с онтологической точки зрения является разновидностью монизма.

Монотеи́зм (от греч. *μόνος* — *один* и *Θεός* — *Бог*) — единобожие.

Мора́ль, морали́зм (от лат. *mos* (*moris*) — *нрав, обыкновение, обычай*) — свод правил нравственного поведения, принятая обществом нравственность. Морализм — мировоззренческая позиция писателя, общественного деятеля, проповедующего правила нравственного поведения.

Мо́щи — особо почитаемые останки христианских святых.

Натурали́зм — (от лат. *natura* — *природа*) — философское направление, которое исходит из принципа природного объяснения всего существующего.

Неоплатони́зм — философия, основывающаяся на поздних произведениях древнегреческого философа Платона, исходящая из идеи Единого

го как мирового Первоначала (Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих). Развивалась в основном в Платоновской Академии с III по VI вв. по Р.Х., противопоставляя себя христианству. Для Н. был характерен пантеизм.

Но́умен (от греч. *νοῦς* — ум) — умопостигаемая реальность, т.е. вещь, которую можно только помыслить. Термин философии Канта.

Объективáция — термин философии Н. Бердяева, означающий «застывание», овеществление духа в материи.

Объектíвный (от лат. *objectum* — *предмет*) — существующий независимо от сознания.

Оклáд — (в церковном обиходе) специально выполненный твердый переплет книги (Библии, отдельных ее частей (напр. Евангелия, Псалтири), богослужебных и иных книг) часто с рельефными изображениями и украшениями. *Оклад иконы* — особое украшение иконы из металла (золота, серебра, латуни) или вышитое бисером, при котором незакрытыми оставляют лики, кисти рук и другие элементы иконы.

Онтолóгия (от греч. *ὄν* (*ὄντος*) — *сущий, существующий* и *λόγος* — *учение*) — раздел философии, содержащий учение о бытии.

Палéя (греч. *παλαιός* — *древний*) — памятник литературы византийского происхождения, в котором излагается ветхозаветная история с дополнениями.

Пантеíзм (от греч. *παν* — *весь, всё* и *Θεός* — *Бог*) — учение, стирающее грань между Богом и миром, в котором мир представляется проявлением Божества.

Патриáрх — от греч. *πατριάρχης*, образованного сложением слов: *πατριά* — *происхождение по отцу* и *ἄρχω* — *начальствовать*. Изначально это слово в древнегреческом языке имело смысл «родоначальник». В настоящее время *Патриарх* — титул епископа — предстоятеля крупной Поместной Церкви.

Патрística — учение Отцов Церкви.

Перга́мен — материал для письма, применявшийся в древности, а также древняя рукопись на таком материале. Пергамен выделывали из кожи молодых животных. Термин происходит от названия малоазиатского города Пергам, где возникла эта технология возделывания писчего материала. Известна Пергамская библиотека, в античности соперничавшая с Александрийской.

Персонализм (от лат. *persona* — *личность*) — философское направление, признающее человеческую личность творческой реальностью и высшей духовной ценностью.

Позитивизм (франц. *positivisme*, от лат. *positivus* — *положительный*) — философское направление XIX и XX вв., исходящее из тезиса о том, что всё подлинное, «положительное» (позитивное) знание возможно только на путях научного знания. П. во всех вариациях отрицал ценность умозрительной философии. Различают *первый* (О. Конт, Г. Спенсер), *второй* (Э. Мах, Р. Авенариус — эмпириокритицизм) и *третий* (М. Шлик, О. Нейрат, Р. Карнап и др. — неопозитивизм) *этапы* развития позитивизма. Современный неопозитивизм существует в рамках «аналитической философии».

Пóстриг (монашеский) — обряд пострижения волос послушника, дающего полные монашеские обеты (послушания, целомудрия и нестяжания). Как правило, в монашеском постриге послушнику нарекают новое монашеское имя, как символ обновления жизни по Евангельским заповедям.

Правосла́вие — происходит от греческого термина *ὁρθοδοξία* (*истинная, неповрежденная вера*). Православной называли веру всей Церкви в эпоху Вселенских Соборов (III — VIII в. по Р.Х.) в отличие от разномыслия (*ἑτεροδοξία*) еретиков. Православными по преимуществу стали называться Восточные Поместные Церкви, сохранившие Апостольскую веру, не принявшие новшеств римо-католичества.

Предика́т (от лат. *praedicatum* — сказанное) — логическое сказуемое, часть высказывания (атрибутивного суждения) заключающая в себе, то что говорится о субъекте (логическом подлежащем) суждения. Например, в высказывании «Лист желтый» *лист* является субъектом, а *желтый* — предикатом данного суждения.

Преподо́бный — один из чинов святости в Православной Церкви. Преподобными называют святых, просиявших в монашеском подвиге поста и молитвы. Среди русских святых наиболее известны преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские, преподобный Сергей Радонежский, преподобный Серафим Саровский. Титул священника в английском языке (*reverend*) часто переводят на русский, как «преподобный» в соответствии с официальным церковным обращением к православному священнику «Ваше преподобие».

Провинциáл ордена — (лат. *praepositus provinciae*) глава отдельной конгрегации католического монашеского ордена в регионе.

Протестантизм — общее название христианских течений англиканства, кальвинизма и лютеранства, отделившихся от римо-католичества в эпоху Реформации.

Пустынь — название некоторых русских православных монастырей, первоначально основанных в пустынном, необитаемом месте.

Рационализм (от лат. *ratio* — *разум*) — направление в философии Нового времени, родоначальником которого считают Р. Декарта. Рационалисты верили в познавательное всемогущество человеческого разума, являющегося отражением Высшего Разума Бога. Среди известных рационалистов — Б. Спиноза, В. Г. Лейбниц. В широком смысле рационалистами называют философов, считающих, что истину можно познать только с помощью строгого логического мышления.

Религия (лат. *religio* — *благочестие, благоговение, набожность*). По определению протоиерея Сергия Булгакова «религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие».

Святитель — один из чинов святости в Православной Церкви. Святой, прославившийся как мудрый пастырь Церкви в архиерейском сане (сане епископа).

Священник (иерей от греч. *ἱερεὺς* — *священник*) — вторая ступень церковной иерархии. Священник поставляется епископом для совершения богослужений и церковных таинств (крещения, евхаристии, венчания и др.), для окормления (духовного руководства) мирян.

Секуляризация (от лат. *saecularis* — *мирской*) — процесс отъятия церковных земель государственной властью. В широком смысле — процесс обмирщения.

Секулярный — светский, мирской.

Семинария — в дореволюционной России школа для подготовки священнослужителей. В советский период немногочисленные семинарии имели статус средних учебных заведений, в настоящее время православные семинарии дают высшее богословское образование.

Семиотика (от греч. *σημείον* — *знак*) — наука, исследующая свойства знаков и знаковых систем.

Силлогизм (греч. *συλλογισμός*) — умозаключение из двух посылок. Наиболее известна в формальной логике теория простого категорического силлогизма.

Символ (греч. *σύμβολον*) — знак, включающий в себя целое понятие. В древнегреческом языке «символ» — условный знак, знак достоинства. Словом символ во множественном числе древние греки называли также знаки взаимной дружбы и гостеприимства, которые передавались по наследству. В настоящее время «символ» — одно из центральных понятий философии, эстетики, филологии.

Симулякр (от лат. *simulo* — *делать вид*) — псевдопонятие, не имеющее реального смысла. В современном значении слово «симулякр» введено в обиход Жаном Бодрийяром.

Синтетический — см. **Аналитический**.

Скептицизм — античное философское учение, отрицавшее возможность научного познания (см. напр. Секст Эмпирик «Против ученых»). Главной добродетелью скептиков было т. наз. «эпохе» (греч. *ἐποχή*) — воздержание от твердого суждения о чем бы то ни было. Скептики исходили из того, что можно усомниться в истинности всякого утверждения, а потому не следует ничего признавать истинным окончательно.

Соборы Вселенские — общие собрания епископов Церкви, на которых решались важнейшие вопросы церковной жизни, формулировались догматические определения. Эпоха Вселенских соборов — IV–VIII вв. по Р.Х.

Социализм (от лат. *socialis* — *общественный*) учение европейских политических теоретиков XIX в., строивших проекты общества не только правового, но и имущественного равенства (Анри де Сен-Симон, Шарль Фурье, Роберт Оуэн). Социализмом был назван общественный строй Советского Союза, основанный на коллективной (преимущественно государственной) собственности, поскольку построение коммунизма в марксистском понимании оказалось фактически неосуществимым.

Старец, старчество — особый тип пастырского руководства в православном монашестве, осуществляемого духовно опытными подвижниками (старцами).

Стоицизм — философское направление античной философии эпохи эллинизма. Различают греческую Стою (от греч. *Στοά* — *портик*) (Зенон, Клеанф, Хрисипп) и римскую Стою (Сенека, Марк Аврелий). Для стоиков характерно представление о Высшем Разуме, Логосе, как о Судьбе, управляющей миром.

Субстанция, Акциденция (лат. *substantia* — калька с греческого термина «ипостась» — *первая сущность* и лат. *accidens* — *случайность*) со-

относительные термины схоластической средневековой философии, разделявшие «сущность» вещи и ее случайные (привходящие) свойства (цвет, очертания и пр.).

Субъективный (от лат. *subjectum* — *подлежащее*) — принадлежащий субъекту (познания). Обыденное значение — предвзятый, пристрастный, а потому — недостоверный.

Схоластика (от греч. *σχολά* — *место учения, школа*) философия и теология средневековых европейских учебных заведений, отличалась изощренным логическим аппаратом и отвлеченными умозрительными обсуждаемыми проблемами. Негативное отношение деятелей эпохи Возрождения и Нового времени к средневековой учености привело к позднему значению термина «схоластика» — «отвлеченная, безжизненная ученость».

Теизм (от греч. *Θεός* — *Бог*) — философское направление исходящее из понимания Бога как Абсолютной Личности, творца мироздания. В отличие от деизма, теизм признает Промысел Божий в мировой истории, влияние Бога на судьбы людей.

Телеологический (от греч. *τέλος* — *конец, цель*) — целенаправленный, содержащий учение о цели и смысле существующего.

Теократия (от греч. *Θεός* — *Бог* и *κρατέω* — *властвую, держу*) — форма государственного устройства, когда власть сосредоточена в руках священнослужителей. Каноны Православной Церкви не позволяют священнослужителям совмещать церковное служение и официальные посты в системе государственного управления.

Теология (от греч. *θεολογία* — *богословие*) — то же что **Богословие**. Чаще термин «теология» употребляется применительно к богословию в западной традиции.

Трансцендентальный (от лат. *transcendens* — *выходящий за пределы*) — термин философии И. Канта, очерчивающий условия возможности опытно-рассудочного познания.

Трансцендентный (от лат. *transcendens* — *выходящий за пределы*) — *недоступный, не присущий*. Термин Т. является антонимом термина **имманентный**.

Уния, униатство (от лат. *unio* — *соединять*) попытки внешнего объединения православия и римо-католичества путем принятия учения о главенстве римского папы в Церкви Христовой, католической догматики, при сохранении внешней православной обрядности.

Утилитари́зм (от лат. *utilitas* — *польза*) — этико-правовое учение XIX в. (И. Бентам, Дж. С. Милль), которое полагало общественную пользу главным критерием нравственности и главным принципом законотворческой деятельности.

Утопи́зм (от греч. *οὐ* — *не* и *τόπος* — *место*, т.е. букв. *не имеющее места*) — общее название социальных учений, предлагающих описание идеального общества, лишённого социальных пороков и проблем. Происходит от названия трактата английского писателя Т. Мора (1478 – 1535) «Утопия».

Фено́мен — то же что «явление». В обыденном языке — необыкновенное, поразительное явление природы и жизни. Происходит от греческого слова *φαινόμενος* со значением *то, что кажется, что видится*; во мн.ч. *небесные явления*.

Феноменоло́гия — философское направление, основанное Эдмундом Гуссерлем. Ф. выдвигает идеал беспредпосылочного описания опыта познающего сознания, с целью достичь чистого смысла явлений.

Физикали́зм — философское течение, требующее использовать язык и методы физики как универсальные для науки в целом.

Филосо́фия жизни — философское направление конца XIX — нач. XX вв. (см. также *Экзистенциализм*)

«**Философский пароход**» — условное название для специальной акции по высылке ученых, преподавателей, представителей творческой интеллигенции из Советской России в Германию. Идея изгнания тех, кого большевики считали своими идеологическими врагами, была предложена лично В. И. Лениным. В результате более 160 человек выехало на двух рейсах немецких пассажирских судов в сентябре и ноябре 1922 г.

Хали́ф — титул верховного исламского правителя.

Хронóграф (от греч. *χρονός* — *время* и *γράφω* — *пишу*) — в Византии и Древней Руси — свод всеобщей истории.

Чу́ственный (см. *Эмпирический*)

Цёрковь (греч. *ἐκκλησία* — *народное собрание*) — единство верующих в Воскресшего Христа Спасителя. Известный православный богослов архиепископ священномученик Иларион (Троицкий) даёт следующее определение: «По учению Самого Иисуса Христа Его Церковь есть сверхъестественное благодатное соединение возрожденных Богочеловеком людей в союз любви... Это Царство Божие, оно не от мира, его характер не мирской, оно не подобно царствам политическим, в осно-

ве которых лежит власть и принуждение». Второе значение — православный храм.

Эйдос (греч. εἶδος — *вид, образ*) — в платонической философии то же, что идея.

Экзистенциализм (от лат. *exsistentia* — *существование*) — наиболее известное направление в «философии жизни». В экзистенциализме главный акцент делается на уникальности человеческого личностного существования. Представители: М. Хайдеггер, К. Ясперс, А. Камю, Ж.-П. Сартр и др.

Экзистенциальный — относящийся к существованию личности.

Екклесиология (от греч. ἐκκλησία — *Церковь* и λόγος — *учение*) — богословское учение о Церкви.

Эманация (от лат. *emanatio* — *истечение, распространение*) — происхождение чего-либо путем истечения, проявления.

Эмпиризм (от греч. ἐμπειρία — *опыт*) — направление философии Нового времени, полагавшее чувственный опыт единственным источником знания. Представители: Ф. Бэкон, Д. Локк, Д. Юм и др.

Эмпириокритицизм — общее название второго позитивизма (Э. Мах, Р. Авенариус), сосредоточившего усилия на поиске беспредпосылочных оснований научных теорий и критике философского вмешательства в естественные науки.

Эмпирія, эмпирический (от греч. ἐμπειρία — *опыт*) — опыт в теории познания. Эмпирический — *познанный из опыта*.

Эпикурейство — философская школа эпохи античного эллинизма, названная по имени основателя — Эпикура (342 – 271 до Р.Х.). Философия Эпикура строилась на основе атомизма Демокрита. В этике Эпикур учил стремиться к удовольствию, которое он понимал как отсутствие телесных страданий, дающее простор интеллектуальным наслаждениям. Обыденное значение эпикурейства как погони за чувственными удовольствиями основано на недоразумении.

Эстетика — философское учение об искусстве, о формах прекрасного в художественном творчестве. Термин восходит к греческому прилагательному *αἰσθητικός*, обозначающему *чувствующий, ощущающий, чувственный*. Как специальный термин слово впервые было употреблено немецким философом Баумгартеном (XVIII в.).

Эсхатология — в богословии учение о кончине вещественного, земного мира, о его преображении в Новое Небо и Новую Землю. Термин воз-

ник сложением двух греческих слов: ἔσχατος — *последний* (о времени) и λόγος — *учение*.

Этика (от греч. ἦθος — *нрав, обычай*) — философское учение о морали, теория нравственности. Впервые философская этика как теория была развита в трактатах Аристотеля.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Блаженный (354 – 430), епископ Иппонийский, богослов. Ч.1. С. 10, 45, 46, 77, 175.

Авель, второй сын Адама, праведный. Ч.1. С. 66.

Авенариус Рихард (1843 – 1869), швейцарск. философ. Ч.2. С. 56, 57, 219, 224.

Аверинцев Сергей Сергеевич (1937 – 2004), филолог. Ч.1. С. 11, 53, 70. Ч.2. С. 161, 162.

Авраам (XIX в. до РХ), святой праотец. Ч.1. С. 77, 78, 112.

Агин Александр Алексеевич (1817 – 1875), художник-иллюстратор. Ч.1. С. 260.

Адам, святой праотец. Ч.1. С. 176. Ч.2. С. 32, 44, 45, 111, 112.

Айзикова Ирина Александровна, литературовед. Ч.1. С. 243.

Акакий Синайский (перв. пол. VI в.), преподобный. Ч.1. С. 252.

Аксаков Иван Сергеевич (1823 – 1886), поэт, публицист, общественный деятель, брат К. С. Аксакова. Ч.1. С. 236, 237.

Аксаков Константин Сергеевич (1817 – 1860), писатель, публицист, литературный критик. Ч.1. С. 172, 210, 235, 236, 259, 282.

Александр I Павлович (1777 – 1825), император всероссийский. Ч.1. С. 174, 270.

Александр II Николаевич (1818 – 1881), император всероссийский. Ч.1. С. 204. Ч.2. С. 6, 47.

Александр III Александрович (1845 – 1894), император всероссийский. Ч.1. С. 322. Ч.2. С. 47.

Александр Македонский (356 – 323 гг. до РХ), македонский царь, полководец и завоеватель. Ч.1. С. 20.

Александр Ярославич Невский (1221 – 1263), благоверный князь. Ч.1. С. 90, 92, 116.

Александровский Степан Федорович (1842 – 1906), художник. Ч.1. С. 163.

Алексеев Сергей Алексеевич (псевдоним *Сергей Аскольдов*) (1871 – 1945), философ, писатель. Ч.1. С. 449.

Алексий II (Ридигер), 1929 – 2008), Патриарх Московский и Всея Руси. Ч.1. С. 502.

Алипий Печерский († 1114), преподобный, иконописец. Ч.1. С. 74.

- Альберт Великий* (ок. 1193 – 1280), теолог. Ч.1. С. 100.
- Альвар Эммануил* (1526 – 1582), португальск. иезуит, автор учебника латинского языка. Ч.1. С. 104, 133.
- Альд Мануций* (1449 – 1515), итал. гуманист. Ч.1. С. 83.
- Амвросий (Гренков, 1812 – 1891)*, преподобный, Оптинский старец. Ч.1. С. 297, 298, 316. Ч.2. С. 17, 18, 77.
- Амвросий* (ок. 340 – 397), епископ Медиоланский, святитель, богослов. Ч.1. С. 161.
- Аммоний Саккас* (175 – 242), греч. философ. Ч.1. С. 21.
- Анаксагор* (500 – 428 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 151.
- Анаксимандр* (ок. 610 – 546 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 19, 38.
- Анаксимен* (ок. 585 – ок. 525 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 19, 38.
- Анастасий Синаит* (нач. VII – после 701), преподобный, богослов. Ч.1. С. 58.
- Анатолий (Берестов)*, игумен, медик, духовный писатель. Ч.2. С. 186.
- Андрей Рублев* (ок. 1375 – 1428), преподобный, иконописец. Ч.1. С. 74, 75, 76, 77, 78, 79, 92.
- Андроник (Трубачев)*, игумен, историк, публикатор трудов священника Павла Флоренского. Ч.1. С. 79.
- Андроник Родосский* (I в. до н.э.), греч. философ. Ч.1. С. 544.
- Аничков Дмитрий Сергеевич* (1733 – 1788), философ. Ч.1. С. 114.
- Анненков Павел Васильевич* (1813 – 1887), литературный критик. Ч.1. С. 171, 262, 266.
- Анненкова (в замужестве Иванова) Ольга Ивановна* (1830 – 1891), дочь декабриста И.А.Анненкова. Ч.1. С. 272.
- Анненкова Прасковья Егоровна (в девичестве Гёбль Полина)* (1800 – 1876), жена декабриста И.А.Анненкова. Ч.1. С. 272.
- Антиох IV Епифан* (215 – 164 гг. до РХ), царь Сирии. Ч.1. С. 45.
- Антоний Печерский* (983 – 1073), преподобный. Ч.1. С. 62. Ч.2. С. 219.
- Антоний Сийский* (1477 – 1556), преподобный. Ч.1. С. 117.
- Антоний (Вадковский, 1846 – 1912)*, митрополит Санкт-Петербургский. Ч.2. С. 89.
- Антоний Великий* (ок. 251 – 356), преподобный. Ч.1. С. 26, 116.
- Антонов Константин Михайлович*, историк философии. Ч.1. С. 243.

Анфантен Бартелеми Проспер (1796 – 1864), франц. социалист, последователь Сен-Симона. Ч.1. С. 180.

Анфуса (IV в.), мать св. Иоанна Златоуста. Ч.1. С. 26.

Арий (256 – 336), основатель ереси арианства. Ч.1. С. 18, 22, 24. Ч.2. С. 207, 208.

Аристотель (384 – 322 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 17, 20, 23, 31, 34, 42, 43, 44, 59, 75, 85, 98, 99, 101, 104, 109, 220, Ч.2. 90, 110, 154, 156, 212, 216, 225.

Аркадий, Флавий (377 – 408), император Восточной Римской империи. Ч.1. С. 27, 29.

Армстронг Артур Хилари, историк философии. Ч.1. С. 44, 53.

Ардт Иоганн (1555 – 1621), нем. лютеранский теолог. Ч.1. С. 128.

Арсеньев Николай Сергеевич (1888 – 1977), философ, историк религии и культуры. Ч.1. С. 223.

Асмус Валентин Фердинандович (1894 – 1975), историк философии. Ч.1. С. 38.

Ахматова Анна Андреевна (1889 – 1966), поэт. Ч.1. С. 159.

Байрон Джордж Ноэл Гордон (1788 – 1824), англ. поэт. Ч.2. С. 17, 144.

Бакунин Михаил Александрович (1814 – 1876), философ, революционер. Ч.1. С. 183.

Балуев Борис Петрович, историк философии. Ч.2. С. 69.

Бальзак, Оноре де (1799 – 1850), франц. писатель. Ч.1. С. 269.

Барт Карл (1886 – 1968), швейцарск. теолог. Ч.2. С. 112.

Барятинский Александр Иванович (1815 – 1879), военный деятель. Ч.1. С. 303.

Баумгартен Александр Готлиб (1714 – 1762), нем. философ. Ч.2. С. 224.

Бах Иоганн Себастьян (1685 – 1750), нем. композитор. Ч.1. С. 156.

Бахтин Михаил Михайлович (1895 – 1975), литературовед, философ. Ч.1. С. 286, 298, 309, 310, 312, 313, 331, 332.

Бейлис Менахем Мендель (1874 – 1934), приказчик кирпичного завода в Киеве, обвиненный в ритуальном убийстве. Ч.2. С. 81.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811 – 1848), литературный критик. Ч.1. С. 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 199, 210, 220, 236, 237, 242, 243, 246, 247, 249, 259, 261, 262, 263, 264, 269, 270, 274, 287. Ч.2. С. 74.

Белый Андрей (наст. имя *Бугаев Борис Николаевич*) (1880 – 1934), поэт. Ч.2. С. 74.

Беляев Сергей, священник, исповедовавший В.С.Соловьева перед смертью. Ч.2. С. 51.

Бёме Якоб (1575 – 1624), нем. мистик, философ. Ч.2. С. 95, 96, 104.

Бенкендорф Александр Христофорович (1782 – 1844), государственный и военный деятель, шеф жандармов. Ч.1. С. 179.

Бентам Иеремия (1748 – 1832), англ. социолог и философ. Ч.1. С. 155. Ч.2. С. 74, 192, 223.

Бергнер Карл Август (работал в Москве с 1851 по 1863 г.), нем. дагерротипист, фотограф. Ч.1. С. 228.

Бергсон Анри (1859 – 1941), франц. философ. Ч.1. С. 277.

Бердяев Николай Александрович (1874 – 1948), философ. Ч.1. С. 13, 205, 221, 236, 243, 245, 247, 249, 276, 285, 294, 300, 316, 317, 331. Ч.2. С. 17, 24, 25, 30, 35, 60, 69, 71, 72, 73, 81, 83, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 150, 218.

Бестужев Николай Александрович (1791 – 1855), декабрист, писатель, литературный критик, художник. Ч.1. С. 273.

Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829 – 1897), историк. Ч.2. С. 39.

Бетховен, Людвиг ван (1770 – 1827), нем. композитор. Ч.1. С. 156.

Бибихин Владимир Вениаминович (1938 – 2004), философ, филолог. Ч.2. С. 162.

Бильфингер Георг-Бернгард (1693 – 1750), нем. философ. Ч.1. С. 114.

Бицилли Петр Михайлович (1879 – 1953), литературовед, историк культуры. Ч.1. С. 331.

Блок Александр Александрович (1880 – 1921), поэт. Ч.2. С. 116.

Богданов (наст. фамилия *Малиновский*) *Александр Александрович* (1873 – 1928), философ, экономист, политический деятель. Ч.2. С. 73.

Бодрийяр Жан (1929 – 2007), франц. социолог, философ. Ч.2. С. 221.

Бойль Роберт (1627 – 1691), англ. физик и химик. Ч.1. С. 121.

Боклевский Петр Михайлович (1816 – 1897), художник-иллюстратор. Ч.1. С. 259, 287.

Бокль Генри Томас (1821 – 1862), англ. историк и социолог. Ч.2. С. 74, 75.

Бональд Луи Габриэль Амбруаз (1754 – 1840), франц. философ, публицист и политический деятель. Ч.1. С. 180.

- Боратынский Евгений Абрамович* (1800 – 1844), поэт. Ч.1. С. 146, 214.
- Боткин Василий Петрович* (1811 – 1869), писатель, литературный критик, искусствовед. Ч.1. С. 186, 189.
- Боттичелли Сандро* (наст. имя *Алессандро ди Мариано ди Ванни Филлиппи*) (1445 – 1510), итал. художник. Ч.1. С. 45.
- Бозций, Аниций Манлий Торкват Северин* (ок. 480 – ок. 524), римск. философ. Ч.1. С. 98, 100.
- Брюллов Карл Павлович* (1799 – 1852), художник. Ч.1. С. 162.
- Брянцев Андрей Михайлович* (1749 – 1821), философ. Ч.1. С. 114.
- Буббайер Филипп*, англ. историк философии. Ч.2. С. 116.
- Бубер Мартин (Мардохай)* (1878 – 1965), еврейск. религиозный философ. Ч.2. С. 101, 112.
- Бугаев Николай Васильевич* (1837 – 1903), математик, отец Андрея Белого. Ч.2. С. 92.
- Будда Сиддхартха Гаутама Шакьямуни* (ок. VI – V вв. до РХ), основатель буддизма. Ч.1. С. 318.
- Булгаков Сергей Николаевич* (1871 – 1944), протоиерей, философ, богослов. Ч.1. С. 82, 243, 300, 331. Ч.2. С. 25, 69, 71, 77, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 116, 171, 172, 173, 174, 220.
- Булгарин Фаддей Венедиктович* (1789 – 1859), писатель, журналист. Ч.1. С. 214.
- Булев (Бюлов) Николай* († 1548), нем. врач, переводчик и публицист, с 1508 г. живший в России. Ч.1. С. 85.
- Бунин Иван Алексеевич* (1870 – 1953), писатель, поэт. Ч.1. С. 325. Ч.2. С. 77.
- Буслаев Федор Иванович* (1818 – 1897), филолог, искусствовед. Ч.1. С. 172.
- Бутягина* (в девичестве *Руднева*) *Варвара Дмитриевна* (1864 – 1923), вторая жена В.В. Розанова. Ч.2. С. 77, 78, 79, 82.
- Бухаркин Петр Евгеньевич*, литературовед. Ч.1. С. 142.
- Бычков Виктор Васильевич*, историк эстетики. Ч.1. С. 53. Ч.2. С. 72, 116.
- Бэкон Фрэнсис* (1561 – 1626), англ. философ. Ч.1. С. 218. Ч.2. С. 209, 224.
- Бэр Карл Макс (Карл Максимович)* (1792 – 1876), зоолог. Ч.2. С. 8.
- Бюхнер Людвиг* (1824 – 1899), нем. естествоиспытатель и философ. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 5.

Вагнер Вильгельм Рихард (1813 – 1883), нем. композитор. Ч.1. С. 320. Ч.2. С. 151.

Вакенродер Вильгельм Фридрих (1773 – 1798), нем. критик. Ч.1. С. 147, 148.

Валент II, Флавий Юлий (328 – 378), император Восточной Римской империи. Ч.1. С. 24.

Валуев Дмитрий Александрович (1820 – 1845), историк, общественный деятель. Ч.1. С. 231, 236.

Валь Жан (1888 – 1974), франц. философ. Ч.2. С. 112.

Ванеев Анатолий Анатольевич (1922 – 1985), философ, ученик Л.П. Карсакина. Ч.2. С. 146, 148, 149, 166.

Варлаам Калабрийский (ок. 1290 – 1348), греч. монах, теолог. Ч.1. С. 36.

Варсонофий Великий (VI в.), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 223.

Василий III Иванович (1479 – 1533), великий князь Московский. Ч.1. С. 84, 85, 87.

Василий Великий (ок. 330 – 379), архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель, богослов. Ч.1. С. 22, 23, 24, 25, 48, 53, 58, 72, 260. Ч.2. С. 213.

Васнецов Виктор Михайлович (1848 – 1926), художник. Ч.1. С. 81, 97.

Введенский Александр Иванович (1856 – 1925), философ. Ч.1. С. 13. Ч.2. С. 125, 126.

Вебер Макс (1864 – 1920), нем. социолог, историк, экономист. Ч.2. С. 168.

Велланский Даниил Михайлович (1774 – 1847), медик, философ. Ч.1. С. 149.

Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805 – 1827), поэт. Ч.1. С. 150, 151, 152, 210, 241.

Вернадский Владимир Иванович (1863 – 1945), геолог, биолог, философ, общественный деятель. Ч.2. С. 37.

Верне Орас (1789 – 1863), франц. художник. Ч.1. С. 196.

Верцман Израиль Ефимович (1906 – ?), литературовед, литературный критик. Ч.2. С. 160.

Вигель Филипп Филиппович (1786 – 1856), литератор, государственный деятель, мемуарист. Ч.1. С. 173.

Вико Джамбаттиста (1668 – 1744), итал. философ. Ч.1. С. 200, 201. Ч.2. С. 8, 9.

Виноградов Игорь Алексеевич, литературовед. Ч.1. С. 242, 256, 331.

Витберг Александр Лаврентьевич (1787 – 1855), архитектор, художник. Ч.1. С. 192.

Вишневский Федор Степанович († 1749), генерал-майор, глава русской колонии в Токае. Ч.1. С. 134, 139.

Владимир Всеволодович Мономах (1053 – 1125), великий князь Киевский. Ч.1. С. 60.

Владимир Святославич († 1015), великий князь Киевский, равноапостольный, креститель Руси. Ч.1. С. 62, 66.

Владиславлев Михаил Иванович (1840 – 1890), философ. Ч.2. С. 39.

Волжский (наст. фамилия *Глинка*) *Александр Сергеевич* (1878 – 1940), историк литературы. Ч.1. С. 11.

Волконская Зинаида Александровна (1792 – 1862), хозяйка литературного салона, писательница. Ч.1. С. 150.

Володин Александр Иванович, историк философии. Ч.1. С. 243.

Волошин Максимилиан Александрович (1877 – 1932), поэт. Ч.1. С. 107.

Вольтер (наст. имя *Франсуа-Мари Аруэ*) (1694 – 1778), франц. писатель и философ. Ч.1. С. 111, 112, 114, 115, 144, 316. Ч.2. С. 144, 209.

Вольф Христиан (1679 – 1754), нем. философ. Ч.1. С. 113, 114, 119, 122, 142. Ч.2. С. 52.

Воронцова Ирина Владимировна, историк. Ч.2. С. 116.

Воропаев Владимир Алексеевич, литературовед. Ч.1. С. 256, 266, 331.

Врангель Петр Николаевич (1878 – 1928), генерал, один из руководителей Белого движения. Ч.2. С. 95.

Врубель Михаил Александрович (1856 – 1910), художник. Ч.1. С. 81.

Вяземский Петр Андреевич (1792 – 1878), поэт, литературный критик. Ч.1. С. 257, 261.

Гааг Генриетта Вильгельмина Луиза (Луиза Ивановна) (1795 – 1851), мать А.И.Герцена. Ч.1. С. 192, 195, 204.

Гавриил (Воскресенский), 1795 – 1868), архимандрит, историк философии. Ч.2. С. 53.

Гаврюшин Николай Константинович, историк философии и науки. Ч.2. С. 34.

Гагарин Павел Иванович (1798 – 1872), театральный деятель, отец Н. Ф. Федорова. Ч.2. С. 26.

Гайденко Пиама Павловна, историк философии. Ч.1. С. 13, 40, 49, 53, 141, 142, 184, 243. Ч.2. С. 46, 70, 87, 116, 205.

Галилей Галилео (1564 – 1642), итал. физик, астроном. Ч.1. С. 109.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831), нем. философ. Ч.1. С. 145, 146, 160, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 205, 210, 212, 221, 233, 235, 236, 243, 244, Ч.2. С. 5, 9, 38, 110, 138, 151, 152, 160, 208, 210, 212.

Гейне Генрих (1797 – 1856), нем. поэт. Ч.2. С. 65.

Генкель Иоганн Фридрих (1678—1744), нем. минералог, химик и металлург. Ч.1. С. 120.

Георгиевский Георгий Петрович (1866 – 1948), книговед, археограф, хранитель Отдела рукописей Румянцевского музея. Ч.2. С. 28.

Георгий Хировоск (IX в.), диакон, византийский грамматик. Ч.1. С. 59.

Гераклит (544 – 483 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 19.

Гёррес Йоханн Йозеф фон (1776 – 1848), нем. писатель и философ. Ч.1. С. 150.

Герцен Александр Иванович (1812 – 1870), писатель, философ, публицист, политический деятель. Ч.1. С. 107, 150, 172, 178, 181, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 220, 226, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 262, 314, 330. Ч.2. С. 5, 17, 74.

Герцен (в девичестве *Захарьина*) *Наталья Александровна* (1822 – 1852), жена А. И. Герцена. Ч.1. С. 193, 195, 203, 204.

Гесиод (VIII – VII вв. до РХ), греч. поэт. Ч.1. С. 17.

Гёте Иоганн Вольфганг (1742 – 1832), поэт, писатель. Ч.2. С. 17.

Гинзбург Лидия Яковлевна (1902 – 1990), литературовед. Ч.1. С. 306.

Гиппиус Владимир Васильевич (1876 – 1941), литературовед. Ч.1. С. 249.

Гиппиус Зинаида Николаевна (1869 – 1945), поэт, писатель. Ч.2. С. 78, 86, 87, 88, 114.

Глаголев Сергей Сергеевич (1865 – 1937), богослов. Ч.2. С. 53.

Глазунов Илья Николаевич, художник. Ч.1. С. 296.

Глинка Федор Николаевич (1786 – 1880), поэт, писатель. Ч.1. С. 185.

Гоббс Томас (1588 – 1679), англ. философ. Ч.1. С. 111, 228.

Гоголь (в девичестве *Косяровская*) *Мария Ивановна* (1791 – 1868), мать Н. В. Гоголя. Ч.1. С. 247.

Гоголь Николай Васильевич (1809 – 1852), писатель. Ч.1. С. 50, 134, 160, 190, 206, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 287, 288, 302, 307, 315, 327, 329, 330, 331, 332. Ч.2. С. 23, 24, 70, 86.

Гоголь-Яновский Василий Афанасьевич (1777 – 1825), отец Н. В. Гоголя. Ч.1. С. 247.

Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813 – 1889), историк философии. Ч.2. С. 52.

Годунов Борис Федорович (1552 – 1605), русский царь. Ч.1. С. 65.

Голубинский Федор Александрович (1797 – 1854), протоиерей, философ, богослов. Ч.2. С. 52, 53, 54.

Голубцов Николай Александрович (1900 – 1963), протоиерей, богослов. Ч.1. С. 79.

Гольбах Поль Анри (1723 – 1789), франц. философ. Ч.1. С. 112.

Гольбейн Ганс Младший (1497 – 1543), нем. художник. Ч.1. С. 297.

Гомер (ок. VIII в. до РХ), греч. поэт. Ч.1. С. 17, 259, 300. Ч.2. С. 151.

Гончаров Иван Александрович (1812 – 1891), писатель. Ч.2. С. 14.

Горбунов Кирилл Антонович (1822 – 1893), художник и литограф. Ч.1. С. 182.

Горский Александр Константинович (1886 – 1943), философ, поэт. Ч.2. С. 37.

Горчаков Александр Михайлович (1798 – 1883), дипломат, государственный деятель. Ч.1. С. 164.

Горький Максим (наст. имя *Пешков Алексей Максимович*) (1868 – 1936), писатель. Ч.1. С. 130.

Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776 – 1822), нем. писатель. Ч.1. С. 157, 235, 249.

Градовский Александр Дмитриевич (1841 – 1889), правовед, публицист. Ч.1. С. 327.

Грановский Тимофей Николаевич (1813 – 1855), историк. Ч.1. С. 237.

Грей Томас (1716 – 1771), англ. поэт. Ч.1. С. 157.

Григорий (*Круг*, 1906 – 1969), инок, иконописец и богослов. Ч.1. С. 82.

Григорий Богослов (ок. 329 – ок. 389), архиепископ Константинопольский, святитель, богослов. Ч.1. С. 22, 23, 24, 25, 38, 48, 49, 53, 58, 161. Ч.2. С. 188.

Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394), епископ Нисский, святитель, богослов. Ч.1. С. 22, 23, 24, 25, 48, 49, 58, 260.

Григорий Палама (1296 – 1359), архиепископ Фессалоникийский, святитель, богослов. Ч.1. С. 22, 34, 35, 36, 49. Ч.2. С. 213.

Григорьев Аполлон Александрович (1822 – 1864), литературный критик. Ч.1. С. 277, 278, 283.

Гудон Жан-Антуан (1741 – 1828), франц. скульптор. Ч.1. С. 111.

Гуковский Григорий Александрович (1902 – 1950), литературовед. Ч.1. С. 115.

Гулыга Арсений Владимирович (1921 – 1996), историк философии. Ч.1. С. 213.

Гумбольдт, Александр Фридрих Вильгельм фон (1769 – 1859), нем. писатель, естествоиспытатель, путешественник. Ч.1. С. 229.

Гуссерль Эдмунд (1859 – 1938), нем. философ. Ч.2. С. 112, 151, 152, 156, 223.

Гутчесон (Хатчесон) Фрэнсис (1694 – 1747), шотландский философ. Ч.1. С. 238.

Давид (годы правления: ок. 1005 – 965 гг. до РХ), царь и пророк. Ч.2. С. 17.

Давид (Мухранов, † 1931), архимандрит. Ч.2. С. 153.

Даниил († 1547), митрополит Московский и всея Руси. Ч.1. С. 88.

Даниил (VII – VI вв. до РХ), пророк. Ч.1. С. 169, 170.

Даниил (втор. пол. XI – перв. пол. XII вв.), игумен, паломник в Святую Землю. Ч.1. С. 266.

Даниил Черный (1350-е – ок. 1428), монах, иконописец. Ч.1. С. 74, 76, 77.

Данилевский Николай Яковлевич (1822 – 1885), философ. Ч.1. С. 282. Ч.2. С. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 21, 22, 23, 31, 66, 67, 69.

Данилова Валентина Васильевна (1906 – 1998), художник. Ч.1. С. 257.

Дарвин Чарлз Роберт (1809 – 1882), англ. биолог. Ч.2. С. 8, 111, 112.

Декарт Рене (1596 – 1650), франц. философ. Ч.1. С. 110. Ч.2. С. 119, 120, 122, 154, 220.

Демокрит (ок. 460 – ок. 370 гг. до РХ), греч. философ. Ч.2. С. 210, 224.

Деникин Антон Иванович (1872 – 1947), генерал, один из руководителей Белого движения. Ч.2. С. 137.

Державин Гавриил Романович (1743 – 1816), поэт. Ч.2. С. 205.

Де-Роберти Евгений Валентинович (1843 – 1915), философ, социолог. Ч.2. С. 39.

Десницкий Семен Ефимович (ок. 1740 – 1789), правовед. Ч.1. С. 114.

Джемс Уильям (1842 – 1910), амер. философ. Ч.2. С. 192.

Джентиле да Фабриано (ок. 1370 – 1427), итал. художник. Ч.1. С. 100.

Дидро Дени (1713 – 1784), франц. писатель и философ. Ч.1. С. 112, 114, 115, 144.

Дильтей Вильгельм (1833 – 1911), нем. философ. Ч.1. С. 277.

Димитрий Иоаннович (1483 – 1509), великий князь Московский, внук Ивана III. Ч.1. С. 94.

Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (245 – 313), римский император. Ч.1. С. 16.

Дионисий (ок. 1440 – 1502), русский иконописец. Ч.1. С. 74.

Дионисий Ареопагит († ок. 96), священномученик, епископ Афинский, ученик апостола Павла. Ч.1. С. 32, 39, 53. Ч.2. С. 104, 157, 161.

Дмитриев Андрей Петрович, литературовед. Ч.1. С. 331.

Дмитриев Олег Алексеевич (1913 – 2009), художник. Ч.1. С. 257.

Дмитриева Надежда Константиновна, историк философии. Ч.2. С. 116.

Дмитриев-Мамонов Эммануил Александрович (1823 – 1883), художник. Ч.1. С. 212, 216, 220, 227.

Добролюбов Николай Александрович (1836 – 1861), литературный критик. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 74.

Долгов Константин Михайлович, историк философии. Ч.2. С. 70.

Дорофей (VI в.), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 50, 223.

Досифей II (Нотара), 1641 – 1707), Патриарх Иерусалимский. Ч.1. С. 106.

Достоевская (в девичестве *Констант*, в первом браке *Исаева*) *Мария Дмитриевна* (1824 – 1864), первая жена Ф.М. Достоевского. Ч.1. С. 276, 283, 284.

Достоевская (в девичестве *Сниткина*) *Анна Григорьевна* (1846 – 1918), вторая жена Ф.М. Достоевского. Ч.1. С. 269, 275, 285, 286, 299.

Достоевский Михаил Михайлович (1820 – 1864), писатель, литературный критик, брат Ф.М. Достоевского. Ч.1. С. 276, 283.

Достоевский Федор Михайлович (1821 – 1881), писатель. Ч.1. С. 11, 50, 132, 181, 245, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279,

280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 313, 320, 327, 328, 329, 330, 331, 332. Ч.2. С. 13, 24, 28, 29, 37, 43, 70, 75, 76, 78, 85, 86, 101, 129.

Дрэпер Джон Уильям (1811 – 1882), амер. историк. Ч.2. С. 74.

Дудко Михаил Дмитриевич, протоиерей. Ч.2. С. 186.

Ева, святая праматерь. Ч.2. С. 32.

Евдоксия, Эллия (ум. 404), жена императора Аркадия. Ч.1. С. 29.

Евтропий (ум. 395), вельможа при дворе императора Аркадия. Ч.1. С. 27.

Егоров Борис Федорович, литературовед. Ч.1. С. 241, 242.

Екатерина (287 – 305), святая великомученица. Ч.1. С. 37.

Екатерина II Алексеевна (1729 – 1796), императрица всероссийская. Ч.1. С. 115, 121, 126.

Елагин Алексей Андреевич (1790 – 1846), отчим И. В. Киреевского. Ч.1. С. 211.

Елагин Василий Алексеевич (1818 – 1879), историк, сводный брат И. В. Киреевского. Ч.1. С. 216.

Елагина (в девичестве *Юшкова*, в первом браке *Киреевская*) *Авдотья Петровна* (1789 – 1877), хозяйка литературного салона, писательница, переводчица, мать И. В. Киреевского. Ч.1. С. 150, 210, 211, 212.

Елена Глинская (ок. 1508 – 1538), жена Василия III, великая княгиня Московская. Ч.1. С. 87, 88.

Елизавета Петровна (1709 – 1762), императрица всероссийская. Ч.1. С. 134.

Емельянов Борис Владимирович, историк философии. Ч.1. С. 13.

Епифаний Премудрый († 1420), составитель житий, преподобный. Ч.1. С. 75.

Епифанович Сергей Леонтьевич (1886 – 1918), историк богословия. Ч.1. С. 19.

Ефрем Сирин (ок. 306 – 373), преподобный, богослов. Ч.1. С. 260. Ч.2. С. 210.

Живов Виктор Маркович, филолог. Ч.1. С. 12.

Жильсон Этьен Анри (1884 – 1978), франц. философ. Ч.1. С. 99.

Жуковский Василий Андреевич (1783 – 1852), поэт. Ч.1. С. 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 167, 210, 213, 214, 219, 231, 239, 241, 242, 243, 248, 260, 261, 266, 267.

Заболоцкий Николай Алексеевич (1903 – 1958), поэт. Ч.2. С. 49.

Зак Василий Иванович (1854 – после 1908), революционер-народник, отчим С. Л. Франка. Ч.2. С. 131.

Зенон (ок. 336 – ок. 264 гг. до РХ), греч. философ. Ч.2. С. 221.

Зеньковский Василий Васильевич (1881 – 1962), протопресвитер, историк философии. Ч.1. С. 13, 243, 246, 250, 262, 332. Ч.2. С. 70, 96, 97, 98, 99, 123, 124, 129, 137.

Зиновий Отенский († ок. 1568), инок новгородского Отенского монастыря, богослов. Ч.1. С. 80.

Знаменский Петр Васильевич (1836 – 1917), историк Церкви. Ч.1. С. 142.

Зобнин Юрий Владимирович, литературовед. Ч.2. С. 89, 116.

Иаков (I в.), апостол. Ч.2. С. 213.

Иаков (XIX – XVIII вв. до РХ), святой праотец. Ч.1. С. 112.

Иван III Васильевич (1440 – 1505), великий князь Московский. Ч.1. С. 94.

Иван IV Васильевич Грозный (1533 – 1584), русский царь. Ч.1. С. 94. Ч.2. С. 171.

Иванов Вячеслав Иванович (1866 – 1949), поэт, философ. Ч.1. С. 12, 332. Ч.2. С. 73.

Игнатий (Брянчанинов), 1807 – 1867), епископ Кавказский и Черноморский, святитель, богослов. Ч.1. С. 250.

Иероним (Соломенцов), 1806 – 1885), иеросхимонах, афонский старец. Ч.2. С. 16.

Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель. Ч.1. С. 17, 19, 21, 25, 37, 49, 50, 51, 57, 66, 68, 69, 70, 71, 90, 106, 141, 161, 167, 168, 169, 239, 240, 250, 254, 255, 268, 271, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 289, 290, 291, 293, 296, 297, 298, 307, 314, 317, 318, 319, 322, 327, 328, 329. Ч.2. С. 24, 25, 35, 44, 45, 50, 51, 63, 68, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 95, 149, 175, 187, 207, 208, 211, 213, 215, 222, 223.

Иисус, сын Сирахов (III в. до РХ), автор библейской книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Ч.1. С. 60.

Иларион († ок. 1055), митрополит Киевский, богослов. Ч.1. С. 61, 62, 63, 64, 92, 175. Ч.2. С. 205.

Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский, богослов. Ч.1. С. 53.

Иларион (Троицкий), 1886 – 1929), архиепископ Верейский, священномученик, богослов. Ч.2. С. 223.

Ильин Иван Александрович (1882 – 1954), философ. Ч.2. С. 117, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 153, 165, 166.

Ильина (в девичестве *Вокач*) *Наталья Николаевна* (1882 – 1962), историк, жена И. А. Ильина. Ч.2. С. 139.

Иннокентий (Борисов), 1800 – 1857), архиепископ Херсонский и Таврический, святитель, богослов, проповедник. Ч.1. С. 261.

Иннокентий (Гизель), ок. 1600 – 1683), архимандрит Киево-Печерской Лавры, ректор Киево-Могилянского коллегиума. Ч.1. С. 105.

Иннокентий (Просвирнин), 1940 – 1994), архимандрит, археограф, церковный историк. Ч.2. С. 53.

Иоаким (Савелов-Первый), 1621 – 1690), Патриарх Московский и всея России. Ч.1. С. 106.

Иоанн (Маслов), 1932 – 1991), схиархимандрит, богослов. Ч.1. С. 141.

Иоанн (Шаховской), 1902 – 1989), архиепископ Сан-Францисский и Западно-Американский, поэт, писатель, проповедник. Ч.1. С. 332.

Иоанн Богослов (I – н. II в.), апостол и евангелист. Ч.1. С. 162, 298. Ч.2. С. 43, 163, 213.

Иоанн Дамаскин (ок. 675 – ок. 753), преподобный, богослов. Ч.1. С. 22, 33, 34, 58, 59, 71, 260. Ч.2. С. 17.

Иоанн Златоуст (ок. 347 – 407), архиепископ Константинопольский, святитель, богослов. Ч.1. С. 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 51, 53, 58, 260. Ч.2. С. 17, 188.

Иоанн Лествичник (ок. 525 – ок. 595), преподобный, богослов. Ч.1. С. 50, 223, 252, 260.

Иоанн Массон (1706 – 1763), западный религиозный писатель. Ч.1. С. 115, 216.

Иоанн Предтеча (I в.), пророк. Ч.1. С. 300. Ч.2. С. 66.

Иоанн Пророк (VI в.), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 223. Ч.2. С. 65.

Иоахим Флорский (1132 – 1202), итал. монах-цистерианец, теолог. Ч.2. С. 89, 90.

Иов Многострадальный, праведный. Ч.1. С. 268, 293. Ч.2. С. 110.

Иосиф (Сантин, 1440 – 1515), игумен Волоцкий, преподобный. Ч.1. С. 80.

Иосиф Прекрасный (XVIII в. до РХ), праведный. Ч.1. С. 268.

Иринеи (ок. 130 – ок. 202), епископ Лионский, священномученик, богослов. Ч.2. С. 53, 195.

Ирод I (ок. 74 г. до РХ – 1 г. от РХ), царь Иудеи. Ч.2. С. 68.

Исаак (XIX в. до РХ), святой праотец. Ч.1. С. 112.

Исаак (Исак) Собака (к. XV – перв. пол. XVI вв.), архимандрит Чудова монастыря, переписчик книг. Ч.1. С. 92.

Исаак Сирин (VII в.), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 116, 215, 223.

Исаев Павел Александрович (1847 – 1900), пасынок Ф.М. Достоевского. Ч.1. С. 284.

Исайя Отшельник (втор. пол. IV в.), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 116.

Иустин (Попович, 1894 – 1978), преподобный, богослов. Ч.1. С. 77, 295, 301.

Иустин Философ (ок. 100 – ок. 165), священномученик, богослов. Ч.1. С. 21.

Каиафа, иудейский первосвященник с 18 по 37 гг. Ч.2. С. 68.

Каин, старший сын Адама. Ч.1. С. 66.

Каменский Захар Абрамович (1915 – 1999), историк философии. Ч.1. С. 241, 242.

Камю Альбер (1913 – 1960), франц. философ и писатель. Ч.2. С. 64, 65, 101, 224.

Кант Иммануил (1724 – 1804), нем. философ. Ч.1. С. 133, 134, 144, 145, 147, 150, 151, 160, 174, 211, 235, 311, 316, 318. Ч.2. С. 62, 97, 119, 120, 121, 125, 126, 132, 192, 206, 214, 218, 222.

Канунова Фаина Зиновьевна (1922 – 2009), литературовед. Ч.1. С. 243.

Карамзин Николай Михайлович (1766 – 1826), писатель, историк. Ч.1. С. 157, 216.

Карл V (1500 – 1558), король Испании, император Священной Римской империи. Ч.1. С. 169.

Карл Великий (742 – 814), король франков, впоследствии император. Ч.1. С. 169. Ч.2. С. 20.

Карлейль Томас (1795 – 1881), шотландский историк и философ. Ч.1. С. 277.

Карнап Рудольф (1891 – 1970), немецко-амер. философ, логик. Ч.2. С. 219.

Карпов Василий Николаевич (1798 – 1867), философ. Ч.2. С. 52.

Карпов Федор Иванович († до 1545), дипломат, писатель, ученик Максима Грека. Ч.1. С. 85.

Карсавин Лев Платонович (1882 – 1952), историк, философ. Ч.1. С. 37. Ч.2. С. 105, 117, 137, 145, 146, 147, 148, 149, 165, 166.

Катасонов Владимир Николаевич, историк философии. Ч.2. С. 205.

Катков Михаил Никифорович (1818 – 1887), журналист, издатель. Ч.1. С. 276, 284.

Кеплер Иоганн (1571 – 1630), нем. астроном и математик. Ч.1. С. 329.

Кибрик Евгений Адольфович (1906 – 1978), художник. Ч.1. С. 255.

Кившенко Алексей Данилович (1851 – 1895), художник. Ч.1. С. 121.

Кипренский Орест Адамович (1782 – 1836), художник. Ч.1. С. 157.

Киреевская (в девичестве *Арбенева*) *Наталья Петровна* (1809 – 1900), жена И. В. Киреевского. Ч.1. С. 212, 214.

Киреевский Иван Васильевич (1806 – 1856), философ. Ч.1. С. 50, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243.

Киреевский Петр Васильевич (1808 – 1856), фольклорист, брат И. В. Киреевского. Ч.1. С. 236.

Кирилл († 1337), схимонах, преподобный, отец преп. Сергия Радонежского. Ч.2. С. 169.

Кирилл († 869), равноапостольный, просветитель славян. Ч.1. С. 15. Ч.2. С. 164, 204.

Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и Всея Руси, богослов. Ч.2. С. 167, 198, 199, 202, 205.

Кирилл Александрийский (ок. 377 – 444), архиепископ Александрийский, святитель, богослов. Ч.1. С. 260.

Кириллов Савелий (XVIII в.), церковнослужитель церкви в с. Короцке Новгородской губернии, отец св. Тихона Задонского. Ч.1. С. 124.

Кисляков Николай Иванович (1918 – 2004), художник. Ч.1. С. 118.

Клеанф (III в. до РХ), греч. философ. Ч.2. С. 221.

Климент Александрийский, Тит Флавий (ок. 150 – ок. 215), богослов. Ч.1. С. 21.

Ключевский Василий Осипович (1841 – 1911), историк. Ч.1. С. 121.

- Ковалевский Андрей Иванович* (втор. пол. XVIII в.), харьковский помещик. Ч.1. С. 139.
- Коваленский Михаил Иванович* (1745 – 1807), генерал-майор, друг и ученик Г.С.Сковороды. Ч.1. С. 139.
- Козина Шандор* (1808 – 1873), венг. художник. Ч.1. С. 177.
- Козловски Петер*, историк философии. Ч.1. С. 243.
- Козловский Алексей Алексеевич*, литературовед. Ч.1. С. 191.
- Козырев Борис Михайлович* (1905 – 1979), физик, исследователь творчества Ф.И.Тютчева. Ч.1. С. 243.
- Колумб Христофор* (1451 – 1506), мореплаватель. Ч.1. С. 216.
- Кондорсе Мари Жан Антуан, маркиз де* (1743 – 1794), франц. философ. Ч.1. С. 112.
- Константин XI Палеолог Драгаш* (1405 – 1453), последний византийский император. Ч.1. С. 83.
- Константин Великий (Флавий Валерий Константин)* (ок. 285 – 337), римский император. Ч.1. С. 18, 22, 27, 70, 169, 170.
- Константин Константинович* (псевдоним *К.Р.*) (1858 – 1915), великий князь, поэт. Ч.2. С. 205.
- Конт Огюст* (1798 – 1857), франц. философ, социолог. Ч.2. С. 5, 9, 12, 219.
- Конфуций* (ок. 551 – 479 гг. до РХ), китайский мыслитель, основатель конфуцианства. Ч.1. С. 318.
- Коплстон Фредерик Чарльз* (1907 – 1994), священник ордена иезуитов, историк философии. Ч.1. С. 100, 142, 147, 311.
- Корин Павел Дмитриевич* (1892 – 1967), художник. Ч.1. С. 90.
- Корольков Александр Аркадьевич*, историк философии. Ч.2. С. 70.
- Котельников Владимир Алексеевич*, литературовед. Ч.1. С. 242.
- Кошелёв Александр Иванович* (1806 – 1883), публицист, обществ. деятель. Ч.1. С. 143, 150, 214, 236, 237, 280.
- Кошелев Вячеслав Анатольевич*, литературовед. Ч.1. С. 226, 242, 243.
- Крамской Иван Николаевич* (1837 – 1887), художник. Ч.1. С. 232, 300. Ч.2. С. 40.
- Креницын Александр Борисович*, литературовед. Ч.1. С. 296, 332.
- Ксенофан Колофонский* (VI – V вв. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 38.
- Ксюнин Алексей Иванович* (1882 (1880) – 1938), журналист. Ч.1. С. 325.

Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич (1828 – 1891), философ. Ч.2. С. 52, 53, 54.

Кузен Виктор (1792 – 1867), франц. философ. Ч.1. С. 214.

Кузьмина-Караваева (в девичестве *Пиленко*, во втором браке — *Скобцова*) *Елизавета Юрьевна* см. *Мария (Скобцова)*.

Куприн Александр Иванович (1870 – 1938), писатель. Ч.1. С. 323.

Курбский Андрей Михайлович (1528 – 1583), князь, политический деятель и писатель. Ч.1. С. 103.

Кустодиев Борис Михайлович (1878 – 1927), художник. Ч.1. С. 253.

Кьеркегор Сёрен Обю (1813 – 1855), датск. философ. Ч.2. С. 64, 73, 101, 112.

Кюхельбекер Вильгельм Карлович (1797 – 1846), поэт. Ч.1. С. 153.

Лазарева Нина, историк. Ч.1. С. 242.

Лазари, Анджей де, польск. русист. Ч.1. С. 332.

Лайель Чарлз (1797 – 1875), англ. естествоиспытатель. Ч.2. С. 74.

Лакордер Жан Батист Анри (1802 – 1861), католический священник, франц. проповедник и богослов. Ч.1. С. 180.

Ламенне, Фелисите Робер де (1782 – 1854), аббат, франц. публицист и философ. Ч.1. С. 181.

Ламетри, Жюльен Офре де (1709 – 1751), франц. философ. Ч.1. С. 110, 112.

Ламперт Т.С., сестра милосердия, ухаживавшая за Н.А.Бердяевым. Ч.2. С. 108.

Лаплас Пьер-Симон (1749 – 1827), франц. математик, астроном. Ч.2. С. 210.

Лассаль Фердинанд (1825 – 1864), деятель немецкого рабочего движения. Ч.2. С. 75.

Лаут Райнхард, нем. историк философии. Ч.1. С. 332.

Лебедев Борис Иванович (1910 – ?), художник. Ч.1. С. 263.

Леви-Брюль Люсьен (1857 – 1939), франц. философ, психолог. Ч.2. С. 112.

Левицкий Сергей Александрович (1908 – 1983), философ. Ч.2. С. 191, 202.

Левицкий Сергей Львович (1819 – 1898), фотограф. Ч.1. С. 203.

Лейбниц Вильгельм (1646 – 1716), нем. философ. Ч.1. С. 110, 112, 113, 114, 122. Ч.2. С. 58, 123, 124, 125, 126, 127, 207, 210, 212, 217, 220.

Ленин (наст. фамилия *Ульянов*) *Владимир Ильич* (1870 – 1924), революционер, политический и государственный деятель. Ч.2. С. 159, 160, 216, 223.

Леонардо ди сер Пьеро да Винчи (1452 – 1519), итал. художник, ученый. Ч.2. С. 209.

Леонтьев Константин Николаевич (1831 – 1891), философ, писатель. Ч.1. С. 300. Ч.2. С. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 69, 70, 78, 85.

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814 – 1841), поэт. Ч.1. С. 206. Ч.2. С. 86, 205.

Леру Пьер (1797 – 1871), франц. социалист, философ. Ч.1. С. 187.

Ливаний (314 – ок. 393), греч. оратор. Ч.1. С. 26, 31.

Ликиний, Флавий Валерий Лициниан (ок. 263 – 325), римский император. Ч.1. С. 18.

Лисица Юрий Трофимович, математик, историк философии. Ч.2. С. 166.

Лихачев Дмитрий Сергеевич (1906 – 1999), филолог. Ч.1. С. 15, 60, 68, 92.

Лихачева Вера Дмитриевна (1937 – 1981), искусствовед. Ч.1. С. 68.

Лихуды Иоанникий (1633 – 1717) и *Софроний* (1652 – 1730), братья, греч. иеромонахи, основатели Славяно-греко-латинской школы в Москве. Ч.1. С. 106.

Лобачевский Николай Иванович (1792 – 1856), математик. Ч.2. С. 65.

Локк Джон (1632 – 1704), англ. философ. Ч.1. С. 110. Ч.2. С. 224.

Ломоносов Василий Дорофеевич (1681 – 1741), черносошный крестьянин-помор, отец М. В. Ломоносова. Ч.1. С. 118.

Ломоносов Михаил Васильевич (1711 – 1765), ученый, поэт. Ч.1. С. 93, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 141, 142, 235.

Лоо, Луи-Мишель ван (1707 – 1771), франц. художник. Ч.1. С. 115.

Лопатин Лев Михайлович (1855 – 1920), философ. Ч.2. С. 6, 38, 71, 132.

Лосев Алексей Федорович (1893 – 1988), философ. Ч.1. С. 12, 13, 38, 53. Ч.2. С. 70, 100, 145, 132, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 212.

Лосева Валентина Михайловна (1897 – 1954), математик, астроном, жена А. Ф. Лосева. Ч.2. С. 153, 155.

Лосский Владимир Николаевич (1903 – 1958), богослов. Ч.2. С. 46, 99, 131.

Лосский Николай Онуфриевич (1870 – 1965), философ. Ч.1. С. 10, 13, 53, 217, 300, 332. Ч.2. С. 41, 99, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 137, 166, 212.

Лотман Юрий Михайлович (1922 – 1993), литературовед, культуролог. Ч.1. С. 206.

Лоциц Юрий Михайлович, поэт, писатель, литературовед. Ч.1. С. 135, 138, 142.

Луначарский Анатолий Васильевич (1875 – 1933), совесткий государственный деятель, писатель, критик. Ч.2. С. 73.

Лурье Яков Соломонович (1921 – 1996), историк, литературовед. Ч.1. С. 332.

Льюис Джордж Генри (1817 – 1878), англ. философ, ученый, литературный критик. Ч.2. С. 74.

Любак, Анри де (1896 – 1991), кардинал, монах ордена иезуитов, франц. теолог. Ч.1. С. 290.

Любутин Константин Николаевич, историк философии. Ч.1. С. 13.

Людовик XIV (1638 – 1715), король Франции. Ч.1. С. 169.

Лютер Мартин (1483 – 1546), нем. теолог. Ч.1. С. 101. Ч.2. С. 214, 215.

Мавродин Владимир Васильевич (1908 – 1987), историк. Ч.1. С. 57.

Майков Аполлон Николаевич (1821 – 1897), поэт. Ч.2. С. 14.

Маймин Евгений Александрович (1921 – 1997), литературовед. Ч.1. С. 154.

Макарий (Иванов), 1788 – 1860), преподобный, иеромонах, оптинский старец. Ч.1. С. 215, 267.

Макарий (Нотарас), 1731 – 1847), архиепископ Коринфский, преподобный, греч. духовный писатель. Ч.1. С. 116.

Макарий (ок. 1482 – 1563), митрополит Московский, святитель. Ч.1. С. 88.

Макарий (Сушкин), 1821 – 1889), архимандрит русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ч.2. С. 16.

Макарий Великий (ок. 300 – 391), преподобный. Ч.1. С. 50, 215, 223.

Маккавеи (II в. до РХ), мученики, пятеро братьев, вставших во главе иудейского восстания против Сирии. Ч.1. С. 45.

Маковицкий Душан Петрович (1866 – 1921), врач и друг Л. Н. Толстого. Ч.1. С. 324.

Максим Грек (ок. 1470 – 1555), преподобный, богослов. Ч.1. С. 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92. Ч.2. С. 205.

Максим Исповедник (ок. 580 – 662), преподобный, богослов. Ч.1. С. 19, 22, 32, 33, 47, 53, 58, 223.

Мальтус Томас Роберт (1766 – 1834), англиканский пастор, англ. демограф. Ч.2. С. 189.

Манетти Джаноццо (1396 – 1459), итал. гуманист. Ч.1. С. 129, 130.

Марат Жан Поль (1743 – 1793), франц. революционер. Ч.1. С. 189.

Мария († 1337), схимонахиня, преподобная, мать преп. Сергия Радонежского. Ч.2. С. 169.

Мария (Скобцова, 1891 – 1945), монахиня, поэт. Ч.2. С. 72, 73, 116.

Мария (Толстая, 1830 – 1912), монахиня Шамординского монастыря, младшая сестра Л. Н. Толстого. Ч.1. С. 324.

Мария Дева (I в.), *Божия Матерь, Богородица*. Ч.1. С. 34, 70, 127, 131, 226. Ч.2. С. 15, 16, 85, 213.

Марк Аврелий Антонин (121 – 180), римский император и философ. Ч.1. С. 20. Ч.2. С. 221.

Маркс Карл Генрих (1818 – 1883), нем. философ, экономист, политический деятель. Ч.2. С. 34, 73, 94, 101, 110, 131, 145, 150, 151, 159, 160, 161, 162, 204, 208, 210, 212, 216.

Масарик Томаш Гарриг (1850 – 1937), президент Чехословакии, историк русской культуры. Ч.1. С. 289.

Маслин Михаил Александрович, историк философии. Ч.1. С. 13.

Матисс Анри (1869 – 1954), франц. художник. Ч.1. С. 81.

Мах Эрнст (1838 – 1916), австрийск. физик, философ. Ч.2. С. 56, 57, 219, 224.

Машурин Георгий Александрович (монах *Стратоник*) (1789 – 1836), затворник Задонского Богородицкого монастыря, духовный писатель. Ч.1. С. 260.

Маянц Двоиши, знакомая Н. О. Лосского. Ч.2. С. 119.

Мейендорф Иоанн Феофилович (1926 – 1992), протопресвитер, богослов. Ч.1. С. 22, 53.

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865 – 1941), писатель, философ, поэт. Ч.1. С. 247, 300. Ч.2. С. 71, 72, 74, 78, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 116.

- Местр, Жозеф Мари де* (1753 – 1821), франц. философ и политический деятель. Ч.1. С. 180.
- Мефодий* († 885), архиепископ Моравский, просветитель славян. Ч.1. С. 15. Ч.2. С. 164.
- Мехмед II Завоеватель* (1432 – 1481), османский султан. Ч.1. С. 83.
- Милль Джон Стюарт* (1806 – 1873), англ. философ. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 74, 223.
- Миропольский (Митропольский) Леонтий Семенович* (1749 – 1819), художник. Ч.1. С. 93.
- Михайлов Александр Викторович* (1938 – 1995), литературовед, музыковед, историк эстетики. Ч.2. С. 162.
- Михайловский Николай Константинович* (1842 – 1904), публицист, социолог, литературный критик, политический деятель. Ч.2. С. 86.
- Мицкевич Адам* (1798 – 1855), польск. поэт. Ч.1. С. 150.
- Моисеева Агнесса Петровна*, историк философии. Ч.2. С. 116.
- Моисей* (XIII в. до РХ), пророк. Ч.2. С. 178, 180.
- Молешотт Якоб* (1822 – 1893), нем. философ и физиолог. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 5.
- Моллер Федор Антонович* (1812 – 1874), художник. Ч.1. С. 246.
- Монтень, Мишель Эйкем де* (1533 – 1592), франц. гуманист, философ. Ч.2. С. 209.
- Монтескьё, Шарль Луи де* (1689 – 1755), франц. философ. Ч.1. С. 111, 114.
- Мор Томас* (1478 – 1535), англ. писатель, гуманист. Ч.2. С. 209, 223.
- Мочульский Константин Васильевич* (1892 – 1948), литературовед. Ч.1. С. 258, 268, 288, 332. Ч.2. С. 49, 52, 70.
- Муравьев Валериан Николаевич* (1885 – 1932), философ. Ч.2. С. 37.
- Муравьева* (в девичестве *Бракман*) *Жозефина Адамовна* (1814 – до 1886), жена декабриста А. М. Муравьева. Ч.1. С. 272.
- Мурузи Александр Дмитриевич* (1807 – 1880), князь, владелец доходного дома на Литейном проспекте в Санкт-Петербурге. Ч.2. С. 88.
- Мчедлов Михаил Петрович*, социолог, религиовед. Ч.2. С. 203.
- Мюллер Лудольф*, нем. славист и богослов. Ч.1. С. 92.
- Мясоедов Григорий Григорьевич* (1834 – 1911), художник. Ч.1. С. 150.

- Надеждин Николай Иванович* (1804 – 1856), литературный критик, журналист. Ч.1. С. 178, 179, 182.
- Наполеон I Бонапарт* (1769 – 1821), император французов. Ч.1. С. 169, 290, 291, 308, 309. Ч.2. С. 24.
- Наттье Жан Марк* (1685 – 1766), франц. художник. Ч.1. С. 108.
- Нейрат Отто* (1882 – 1945), австрийск. философ, социолог. Ч.2. С. 219.
- Некрасов Николай Алексеевич* (1821 – 1877), поэт. Ч.1. С. 164, 276, 304. Ч.2. С. 14, 74.
- Немезий* (к. IV – V вв.), епископ Емесский, богослов. Ч.1. С. 90.
- Несмелов Валентин Викторович* (1896 – 1918), заместитель председателя Казанской следственной комиссии, революционер, сын В.И.Несмелова. Ч.2. С. 65.
- Несмелов Виктор Иванович* (1863 – 1937), философ. Ч.2. С. 54, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69.
- Нестеров Михаил Васильевич* (1862 – 1942), художник. Ч.1. С. 81. Ч.2. С. 90, 91, 95, 137.
- Никитин Валентин Арсентьевич*, историк культуры. Ч.1. С. 332.
- Никодим Святогорец (Калливурси, 1749 – 1809)*, преподобный, греч. духовный писатель. Ч.1. С. 116.
- Николаев Андрей Владимирович*, художник-иллюстратор. Ч.1. С. 310.
- Николай* (IV в.), архиепископ Мир Ликийских, святитель. Ч.1. С. 74.
- Николай I Павлович* (1796 – 1855), император всероссийский. Ч.1. С. 304.
- Николай Кузанский* (1401 – 1464), кардинал, нем. теолог, философ. Ч.2. С. 206.
- Николюкин Александр Николаевич*, историк философии. Ч.2. С. 116.
- Никон Радонежский* (1350 – 1426), преподобный. Ч.1. С. 76, 77.
- Ницше Фридрих* (1844 – 1900), нем. философ. Ч.1. С. 202, 277, 290. Ч.2. С. 25, 73, 132, 144.
- Новалис* (наст. имя *Фридрих фон Гарденберг, 1772 – 1801*), нем. писатель. Ч.1. С. 147, 148, 149, 258.
- Новгородцев Павел Иванович* (1866 – 1924), философ, правовед. Ч.2. С. 132.
- Новиков Авраам Израилевич* (1921 – 2001), историк философии. Ч.1. С. 13.

Новиков Николай Иванович (1744 – 1818), писатель, переводчик, издатель. Ч.1. С. 115.

Ной, праотец. Ч.1. С. 65.

Ньютон Исаак (1642 – 1727), англ. физик, математик и астроном. Ч.1. С. 329, 330. Ч.2. С. 57, 154.

Огарев Николай Платонович (1813 – 1877), поэт, публицист. Ч.1. С. 192, 193, 204.

Одоевский Владимир Федорович (1803 – 1869), писатель. Ч.1. С. 150, 151, 153, 154, 155, 156, 168, 210, 214, 238, 239, 241, 243.

Окен (наст. фамилия *Оккенфус*) *Лоренц* (1779 – 1851), нем. философ. Ч.1. С. 150.

Ориген (ок. 185 – 254), богослов. Ч.1. С. 21, 47.

Острожский Константин (в крещении *Василий*) *Константинович* (1526 – 1608), князь, покровитель православного просвещения в Речи Посполитой. Ч.1. С. 103.

Остромир (XI в.), новгородский посадник. Ч.1. С. 57.

Остроухов Илья Семенович (1858 – 1929), художник, коллекционер, основатель частного художественного музея. Ч.1. С. 82.

Оуэн Роберт (1771 – 1856), амер. социалист. Ч.1. С. 197, 242. Ч.2. С. 221.

Оцуп Николай Авдеевич (1894 – 1958), поэт, литературный критик. Ч.2. С. 72.

Павел († 64), апостол. Ч.1. С. 32, 66, 69. Ч.2. С. 170, 206.

Павлов Алексей Терентьевич, историк философии. Ч.2. С. 70.

Павлов Михаил Григорьевич (1793 – 1840), физик, философ. Ч.1. С. 149, 150.

Паисий (*Величковский*, 1722 – 1794), преподобный, духовный писатель. Ч.1. С. 116, 215, 216.

Пальмер Вильям (1811 – 1879), англиканский архидиакон, англ. теолог. Ч.1. С. 231.

Панаев Иван Иванович (1812 – 1862), писатель, литературный критик, журналист. Ч.1. С. 257. Ч.2. С. 14.

Панибратцев Андрей Викторович, историк философии. Ч.1. С. 142.

Панова (в девичестве *Улыбышева*) *Екатерина Дмитриевна* (1804 – после 1858), знакомая П. Я. Чаадаева, адресат «Философических писем». Ч.1. С. 174.

Паперно Ирина, литературовед. Ч.1. С. 306.

Парменид (ок. 515 – ок. 445 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 41, 42, 45. Ч.2. С. 212.

Парфений (IV в.), епископ Лампсакийский, святитель. Ч.2. С. 190.

Паскаль Блэз (1623 – 1662), франц. философ, математик, физик. Ч.1. С. 112, 165. Ч.2. С. 120.

Пастернак Леонид Осипович (1862 – 1945), художник. Ч.1. С. 28, 45.

Перов Василий Григорьевич (1833 – 1882), художник. Ч.1. С. 269.

Петр († 64), апостол. Ч.2. С. 213.

Петр (*Могила*, 1597 – 1647), митрополит Киевский и Галицкий, святитель, церковный деятель. Ч.1. С. 102, 103.

Петр I Алексеевич (1672 – 1725), император всероссийский. Ч.1. С. 107, 108, 113, 142, 170, 190, 230.

Петр Дамаскин (XII в.), священномученик, духовный писатель. Ч.1. С. 116.

Петрарка Франческо (1304 – 1374), итал. поэт, гуманист. Ч.2. С. 209.

Петрашевский Михаил Васильевич (1821 – 1866), общественный деятель. Ч.1. С. 270, 271. Ч.2. С. 7.

Пигарёв Кирилл Васильевич (1911 – 1984), литературовед. Ч.1. С. 242.

Пимен Многоболезненный († 1110), монах Киево-Печерского монастыря, преподобный. Ч.2. С. 190.

Пирожкова Татьяна Федоровна, историк журналистики, литературовед. Ч.1. С. 236.

Писарев Дмитрий Иванович (1840 – 1868), литературный критик. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 74.

Платон (427 – 347 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 17, 20, 21, 23, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 65, 82, 101, 133, 135, 138, 151. Ч.2. С. 43, 90, 98, 99, 150, 154, 156, 161, 166, 206, 210, 212, 213, 217, 224.

Платонов (наст. фамилия *Климентов*) *Андрей Платонович* (1899 – 1951), писатель. Ч.2. С. 37.

Плетнев Петр Александрович (1792 – 1865), поэт, литературный критик. Ч.1. С. 261.

Плотин (204/205 – 270), греч. философ. Ч.1. С. 20, 38, 39, 40, 43, 44, 46. Ч.2. С. 90, 96, 154, 218.

- Плутарх* (ок. 45 – ок. 127), греч. историк. Ч.1. С. 192.
- Победоносцев Константин Петрович* (1827 – 1907), обер-прокурор Святейшего Синода, писатель, публицист. Ч.2. С. 89.
- Погодин Михаил Петрович* (1800 – 1875), историк, писатель. Ч.1. С. 261.
- Покровский Михаил Михайлович* (1868 – 1942), филолог, профессор Московского университета. Ч.2. С. 151.
- Покровский Николай Николаевич*, историк. Ч.1. С. 92.
- Полевой Ксенофонт Алексеевич* (1801 – 1867), журналист, литературный критик, писатель, брат Н. А. Полевого. Ч.1. С. 211.
- Полевой Николай Алексеевич* (1796 – 1846), журналист, литературный критик, писатель. Ч.1. С. 150.
- Политова* (в замужестве *Леонтьева*) *Елизавета Павловна* (1838 – 1917), жена К. Н. Леонтьева. Ч.2. С. 15.
- Понтий Пилат* (I в.), римский прокуратор (или префект) Иудеи, Самарии и Идумеи в 26 – 36 гг. Ч.2. С. 68.
- Поповский Николай Никитич* (1730 – 1760), философ. Ч.1. С. 114.
- Поппер Карл Раймунд* (1902 – 1994), англ. философ. Ч.2. С. 210.
- Порфирий* (ок. 233 – ок. 304), греч. философ. Ч.1. С. 20, 34, 59. Ч.2. С. 218.
- Посошков Иван Тихонович* (1652 – 1726), экономист, публицист. Ч.2. С. 171.
- Пришвин Михаил Михайлович* (1873 – 1954), писатель. Ч.2. С. 77, 163.
- Прокл* (ок. 410 – 485), греч. философ. Ч.2. С. 154, 218.
- Прокудин-Горский Сергей Михайлович* (1863 – 1944), фотограф, химик. Ч.1. С. 322.
- Прохор с Городца* (втор. пол XIV – перв. пол. XV вв.), иконописец. Ч.1. С. 76.
- Прохоров Гелиан Михайлович*, филолог. Ч.1. С. 58.
- Прудон Пьер Жозеф* (1809 – 1865), франц. социалист, экономист, философ. Ч.1. С. 187. Ч.2. С. 17.
- Пустарнаков Владимир Федорович*, историк философии. Ч.1. С. 244.
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799 – 1837), поэт. Ч.1. С. 10, 11, 65, 108, 121, 143, 146, 153, 173, 206, 211, 212, 214, 216, 224, 225, 246, 248, 257, 258, 269, 281, 286, 299, 315, 320. Ч.2. С. 7, 71, 72, 74, 86, 205.
- Рабле Франсуа* (1494 – 1553), франц. писатель. Ч.2. С. 144.

- Радищев Александр Николаевич* (1749 – 1802), писатель, философ. Ч.1. С. 107.
- Радлов Эрнест Леопольдович* (1854 – 1928), историк философии. Ч.1. С. 13.
- Разумовский Алексей Григорьевич* (1709 – 1771), граф, генерал-фельд-маршал. Ч.1. С. 134.
- Раич* (наст. фамилия *Амфитеатров*) *Семен Егорович* (1792 – 1855), поэт. Ч.1. С. 150.
- Рафаэль Санти* (1483 – 1520), итал. художник. Ч.1. С. 42, 43.
- Ренан Жозеф Эрнест* (1823 – 1892), франц. писатель и историк. Ч.1. С. 297. Ч.2. 44.
- Репин Илья Ефимович* (1844 – 1930), художник. Ч.1. С. 205, 302, 314, 321.
- Рерберг Федор Иванович* (1865 – 1938), художник. Ч.1. С. 73.
- Робеспьер Максимилиан* (1758 – 1794), франц. революционер. Ч.1. С. 189.
- Розанов Василий Васильевич* (1856 – 1919), философ. Ч.1. С. 247, 300, 332. Ч.2. С. 22, 25, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 113, 114, 116.
- Розанова Надежда Васильевна* (1900 – 1958), дочь В.В.Розанова. Ч.2. С. 84, 85.
- Розберг Михаил Петрович* (1804 – 1874), писатель, профессор русской словесности в Дерптском университете. Ч.1. С. 211.
- Розов Николай Николаевич* (1912 – 1993), археограф, историк книги. Ч.1. С. 58.
- Ройтер Михаил Григорьевич* (1916 – 1993), художник-иллюстратор. Ч.1. С. 292.
- Ролз Джон* (1921 – 2002), амер. философ. Ч.2. С. 189.
- Ростовцев Юрий Алексеевич*, журналист. Ч.2. С. 151.
- Ротшильды*, династия банкиров. Ч.1. С. 315.
- Рудницкая Евгения Львовна*, историк. Ч.1. С. 243.
- Руссо Жан-Жак* (1712 – 1778), франц. философ и писатель. Ч.1. С. 111, 114, 250, 306, 307, 311, 313, 320. Ч.2. С. 209.
- Сабинин Стефан Карпович* (1789 – 1863), протоиерей, историк, библиист, настоятель русской церкви в Веймаре. Ч.1. С. 267.

Сабиров Владимир Шакирович, историк философии. Ч.1. С. 333. Ч.2. С. 70, 166.

Савва Освященный (439 – 532), преподобный. Ч.1. С. 34.

Савинков Борис Викторович (1879 – 1925), руководитель боевой организации партии эсеров, террорист, писатель. Ч.2. С. 90.

Савонарола Джироламо (1452 – 1498), настоятель монастыря Святого Марка во Флоренции, проповедник, церковный и политический деятель. Ч.1. С. 83.

Сакулин Павел Никитич (1868 – 1930), литературовед. Ч.1. С. 243.

Салтыков Александр Александрович, протоиерей, богослов. Ч.1. С. 142.

Сальвестрони Симонетта, итал. литературовед. Ч.1. С. 332.

Самарин Юрий Федорович (1819 – 1876), философ, богослов. Ч.1. С. 144, 171, 210, 227, 232, 233, 235, 236, 237.

Санд Жорж (наст. имя *Дюпен Амандина Аврора Люсиль*) (1804 – 1876), франц. писательница. Ч.1. С. 187, 269.

Сапунов Борис Викторович, историк. Ч.1. С. 57.

Сарра (XIX в. до РХ), жена Авраама. Ч.1. С. 77.

Сартр Жан-Поль Шарль Эмар (1905 – 1980), франц. философ. Ч.2. С. 64, 65, 101, 224.

Сведенборг Эммануил (1688 – 1772), шведск. теософ. Ч.2. С. 96.

Свербеевы Дмитрий Николаевич (1799 – 1876) и *Екатерина Александровна* (1809 – 1892), хозяйка московского литературного салона. Ч.1. С. 172.

Святослав Ярославич (1027 – 1076), великий князь Киевский. Ч.1. С. 57, 92.

Секст Эмпирик (ок. III в.), греч. философ. Ч.2. С. 221.

Селезнев Юрий Иванович (1939 – 1980), литературный критик, публицист, общественный деятель. Ч.1. С. 309, 332.

Семенова Светлана Григорьевна, литературовед, историк философии. Ч.2. С. 70.

Сенека, Луций Анней (4 – 65), римск. философ. Ч.1. С. 20, 51, 52. Ч.2. С. 221.

Сен-Жюст Луи Антуан (1767 – 1794), франц. революционер. Ч.1. С. 189.

Сен-Симон, Клод Анри Рувруа де (1760 – 1825), франц. социалист, философ. Ч.1. С. 180, 181, 187, 193. Ч.2. С. 221.

Серафим Саровский (Мошнин, 1754 – 1833), преподобный. Ч.2. С. 219.

Сербиненко Вячеслав Владимирович, историк философии. Ч.1. С. 243.

Сергеев Валерий Николаевич, искусствовед. Ч.1. С. 78, 92.

Сергий (Страгородский, 1867 – 1944), митрополит Московский и Коломенский, с 1943 – Патриарх Московский и всея Руси. Ч.2. С. 99, 155.

Сергий Радонежский (ок. 1314 – 1392), преподобный. Ч.1. С. 75, 76, 77, 79, 88, 89, 92, 268. Ч.2. С. 18, 53, 57, 84, 85, 93, 95, 98, 153, 169, 170, 219.

Сетницкий Николай Александрович (1888 – 1937), философ. Ч.2. С. 37.

Сидонский Федор Федорович (1805 – 1873), протоиерей, философ. Ч.2. С. 52.

Симеон Великий (864 – 927), царь Болгарии. Ч.1. С. 58.

Синицына Нина Васильевна, историк. Ч.1. С. 89, 92.

Скворцов Иван Михайлович (1795 – 1863), философ. Ч.2. С. 52.

Скобелев Михаил Дмитриевич (1843 – 1882), генерал, герой русско-турецкой войны 1877 – 1878 гг. Ч.2. С. 23.

Сковорода Григорий Саввич (1722 – 1794), философ. Ч.1. С. 117, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142. Ч.2. С. 38.

Скрябин Александр Николаевич (1871 – 1915), композитор. Ч.1. С. 11.

Смирнова Елена Александровна, литературовед. Ч.1. С. 259.

Соина Ольга Сергеевна, историк философии. Ч.1. С. 333. Ч.2. С. 70, 166.

Соколова Мария Николаевна (монахиня Иулиания) (1899 – 1981), иконописец, богослов. Ч.1. С. 73, 79, 81, 82, 92.

Сократ (ок. 469 – 399 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 20, 201, 202, 318. Ч.2. С. 62, 90, 110.

Солженицын Александр Исаевич (1918 – 2008), писатель. Ч.2. С. 117.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853 – 1900), философ. Ч.1. С. 13, 157, 244, 274, 288, 298, 300, 332. Ч.2. С. 6, 12, 13, 25, 26, 29, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 68, 69, 70, 87, 90, 95, 96, 97, 116, 132, 145, 150.

Соловьев Сергей Михайлович (1820 – 1879), историк. Ч.1. С. 226. Ч.2. С. 38.

Соловьев Эрих Юрьевич, историк философии. Ч.1. С. 243.

Сорин Савелий Абрамович (1878 – 1953), художник. Ч.2. С. 112.

София Палеолог (ок. 1455 – 1503), великая княгиня Московская, жена Ивана III. Ч.1. С. 94.

- Софокл* (ок. 496 – 406 гг. до РХ), греч. трагик. Ч.1. С. 86. Ч.2. С. 151.
- Спенсер Герберт* (1820 – 1903), англ. философ, социолог. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 219.
- Спешнев Николай Александрович* (1821 – 1882), революционер. Ч.1. С. 270, 271.
- Спиноза Бенедикт (Барух)* (1632 – 1677), нидерландск. философ. Ч.2. С. 38, 220.
- Спиркин Александр Григорьевич* (1918 – 2004), философ. Ч.2. С. 160.
- Срезневский Измаил Иванович* (1812 – 1880), филолог. Ч.1. С. 139.
- Сталин* (наст. фамилия *Джугашвили*) *Иосиф Виссарионович* (1879 (1878) – 1953), революционер, политический и государственный деятель. Ч.2. С. 216.
- Станкевич Николай Владимирович* (1813 – 1840), писатель, философ. Ч.1. С. 182, 183, 185, 186, 205, 235.
- Старокадомский Михаил Агафангелович* (1889 – 1973), историк богословия. Ч.1. С. 44, 53.
- Стелловский Федор Тимофеевич* (1826 – 1875), издатель, книгопродавец, типограф. Ч.1. С. 284.
- Степун Федор Августович* (1884 – 1965), философ. Ч.1. С. 320, 321.
- Стефан (Яворский, 1658 – 1722)*, митрополит Рязанский и Муромский, местоблюститель патриаршего престола. Ч.1. С. 104, 105, 235.
- Страхов Николай Николаевич* (1828 – 1896), философ, литературный критик, публицист. Ч.1. С. 277, 283. Ч.2. С. 12, 13, 78.
- Строганов Сергей Григорьевич* (1794 – 1882), государственный деятель, попечитель Московского учебного округа. Ч.1. С. 178.
- Струве Петр Бернгардович* (1870 – 1944), философ, экономист. Ч.2. С. 25, 132, 133, 167.
- Суарес Франсиско* (1548 – 1617), монах ордена иезуитов, испанск. теолог и философ. Ч.1. С. 101.
- Суслова Аполлинария Прокофьевна* (1840 – 1918), первая жена В. В. Розанова. Ч.2. С. 76, 77, 82.
- Тарабукин Николай Михайлович* (1889 – 1956), искусствовед. Ч.1. С. 82, 92.
- Тарасов Борис Николаевич*, литературовед, писатель. Ч.1. С. 243.
- Тарковский Арсений Александрович* (1907 – 1989), поэт. Ч.1. С. 136.

Татищев Николай Дмитриевич (1902 – 1986), писатель, публицист. Ч.1. С. 326.

Тахо-Годи Аза Алибековна, историк философии. Ч.1. С. 38. Ч.2. С. 160, 161, 166.

Тернавцев Валентин Александрович (1866 – 1940), чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода, религиозный философ, богослов. Ч.2. С. 82.

Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс (ок. 155 – ок. 220), богослов. Ч.1. С. 20, 21. Ч.2. С. 112.

Тик Людвиг Иоганн (1773 – 1853), нем. писатель и критик. Ч.1. С. 147, 148, 157, 249.

Тиллих Пауль Йоханнес (1886 – 1965), немецко-амер. теолог. Ч.1. С. 63.

Тихон (Емельянов), архиепископ Новосибирский и Бердский. Ч.1. С. 142.

Тихон (Кириллов, Соколов, 1724 – 1783), епископ Воронежский и Елецкий, духовный писатель. Ч.1. С. 117, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 140, 141, 142, 260.

Тихонова Елена Юрьевна, литературовед. Ч.1. С. 243.

Тойнби Арнольд Джозеф (1889 – 1975), англ. историк и философ. Ч.2. С. 8.

Толстая (в девичестве *Берс*) *Софья Андреевна* (1844 – 1919), жена Л. Н. Толстого. Ч.1. С. 305, 324. Ч.2. С. 48.

Толстая (в девичестве *Волконская*) *Мария Николаевна* (1790 – 1830), мать Л. Н. Толстого. Ч.1. С. 302.

Толстая Александра Львовна (1884 – 1979), дочь Л. Н. Толстого. Ч.1. С. 325.

Толстой Александр Петрович (1801 – 1873), гос. деятель, друг Н. В. Гоголя. Ч.1. С. 266.

Толстой Алексей Константинович (1817 – 1875), поэт, писатель. Ч.1. С. 34. Ч.2. С. 6, 71, 205.

Толстой Лев Николаевич (1828 – 1910), писатель. Ч.1. С. 164, 173, 245, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332. Ч.2. С. 18, 29, 43, 45, 140, 141, 142, 165.

Тредиаковский Василий Кириллович (1703 – 1769), поэт, ученый. Ч.1. С. 120.

Троцкий Дмитрий Прокофьевич (1749 – 1829), государственный деятель. Ч.1. С. 247.

Трубачева Мария Сергеевна, искусствовед, публикатор наследия священника Павла Флоренского. Ч.1. С. 79.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863 – 1920), философ. Ч.1. С. 80, 81, 82, 91. Ч.2. 70.

Трубецкой Петр Николаевич (1858 – 1911), государственный деятель. Ч.2. С. 51.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862 – 1905), философ. Ч.2. С. 132.

Тургенев Иван Сергеевич (1818 – 1883), писатель. Ч.1. С. 164, 183, 190, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 220, 241, 242, 243, 245, 305, 314, 315, 320. Ч.2. С. 13, 14, 25.

Тучкова-Огарева Наталья Алексеевна (1829 – 1913), мемуаристка, жена Н. П. Огарева, затем — А. И. Герцена. Ч.1. С. 204.

Тюнькин Константин Иванович, литературовед. Ч.1. С. 191.

Тютчев Федор Иванович (1803 – 1873), поэт. Ч.1. С. 11, 40, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 205, 208, 210, 220, 231, 241, 242, 243, 244, 314. Ч.2. С. 21.

Успенский Леонид Александрович (1902 – 1987), иконописец, богослов. Ч.1. С. 70, 82, 92.

Фалес (625 – 540 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 19, 38.

Федоров Николай Федорович (1828 – 1903), философ. Ч.2. С. 7, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 45, 69, 70.

Федякин Сергей Романович, литературовед. Ч.2. С. 80.

Фейербах Людвиг Андреас (1804 – 1872), нем. философ. Ч.1. С. 190. Ч.2. С. 5.

Феодор Студит (759 – 826), игумен Студийского монастыря, преподобный, богослов. Ч.1. С. 71, 116.

Феодосий Великий, Флавий (346 – 395), римский император. Ч.1. С. 18, 24.

Феодосий Печерский (ок. 1008 – 1074), преподобный. Ч.2. С. 219.

Феофан (Прокопович), 1681 – 1736), архиепископ Новгородский, проповедник, богослов. Ч.1. С. 105, 235.

Феофан Грек (ок. 1340 – после 1405), иконописец. Ч.1. С. 74, 76.

Феофил Антиохийский (II в.), епископ Антиохийский, святитель, богослов. Ч.1. С. 75.

Фет Афанасий Афанасьевич (1820 – 1892), поэт. Ч.2. С. 15, 25.

Филарет (Дроздов, 1782 – 1867), митрополит Московский и Коломенский, святитель, богослов. Ч.1. С. 215, 260, 320.

Филарет (Пуляшкин, 1758 – 1842), иеромонах московского Новоспасского монастыря, преподобный. Ч.1. С. 215.

Филарет (Романов, ок. 1554 – 1633), Патриарх Московский и всея России. Ч.1. С. 96.

Филипп (Колычёв, 1507 – 1569), митрополит Московский, священномученик. Ч.2. С. 170, 171.

Филипп II (1527 – 1598), король Испании. Ч.1. С. 186.

Филиппов Третий Иванович (1825 – 1899), публицист, общественный и государственный деятель. Ч.1. С. 241.

Филофей (ок. 1465 – 1542), инок псковского Спасо-Елеазаровского монастыря. Ч.1. С. 94, 95.

Фихте Иоганн Готлиб (1762 – 1814), нем. философ. Ч.1. С. 145, 146, 147, 150, 160, 183, 189. Ч.2. С. 212.

Флоренский Павел Александрович (1882 – 1837), священник, философ, богослов. Ч.1. С. 74, 79, 82. Ч.2. С. 53, 71, 83, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 116, 145, 150, 153.

Флоренский Павел Васильевич, геолог, издатель трудов священника Павла Флоренского. Ч.1. С. 79.

Флоровский Георгий Васильевич (1893 – 1979), протоиерей, историк философии, богослов. Ч.1. С. 13, 15, 18, 97, 98, 143, 172, 233, 244, 264.

Фома Аквинский (1225 – 1274), монах-доминиканец, итал. теолог и философ. Ч.1. С. 98, 100, 101, 104.

Фонвизина (в девичестве Апухтина, во втором браке Пуцина) Наталья Дмитриевна (1805 (1803) – 1869), жена декабриста М.А. Фонвизина. Ч.1. С. 272, 273, 275, 278.

Фоссати Гаспар (1809 – 1883), швейцарск. архитектор при русском посольстве в Константинополе. Ч.1. С. 95.

Фохт Карл (1817 – 1895), нем. биолог и философ. Ч.1. С. 276. Ч.2. С. 5, 55, 74.

Фра Беато Анджелико (наст. имя в миру Гвидо ди Пьеро, во монашестве Фра Джованни да Фьозоле, † 1455), монах-доминиканец, итал. художник. Ч.1. С. 81.

Франк Виктор Семенович (1909 – 1972), литературный критик, журналист, сын С.Л. Франка. Ч.2. С. 131, 132.

Франк Людвиг Семенович (1844 – 1882), медик, отец С.Л. Франка. Ч.2. С. 131.

Франк Семен Людвигович (1877 – 1950), философ. Ч.1. С. 163, 167, 244, 300. Ч.2. С. 25, 41, 70, 105, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 164, 165, 166.

Франке Бернард Кристофер (XVII – XVIII вв.), нем. художник. Ч.1. С. 112.

Франклин Бенджамин (1706 – 1790), амер. философ и государственный деятель. Ч.1. С. 306.

Фридендер Георгий Михайлович (1915 – 1995), литературовед. С. 286, 331.

Фурье Франсуа Мари Шарль (1772 – 1837), франц. социалист, философ. Ч.1. С. 187, 188, 189, 270, 274, 321. Ч.2. С. 7, 34, 221.

Хайдеггер Мартин (1889 – 1976), нем. философ. Ч.2. С. 101, 112, 224.

Хитрово (в девичестве *Бахметева*) *Софья Петровна* (1848 – 1910), знакомая В.С.Соловьева. Ч.2. С. 48.

Холл Джозеф (1574 – 1656), англиканский епископ, англ. писатель. Ч.1. С. 128.

Хомяков Алексей Степанович (1804 – 1860), философ, богослов, поэт. Ч.1. С. 143, 172, 210, 215, 218, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244. Ч.2. С. 17.

Хомякова (в девичестве *Языкова*) *Екатерина Михайловна* (1817 – 1852), жена А.С.Хомякова, сестра Н.М.Языкова. Ч.1. С. 224, 225, 227.

Хоружий Сергей Сергеевич, физик, философ. Ч.1. С. 14, 68, 223, 232, 244. Ч.2. С. 70, 148, 204.

Хрисипп (ок. 280 – 208 (205) гг. до РХ), греч. философ. Ч.2. С. 221.

Цезарь Гай Юлий (ок. 100 – 44 гг. до РХ), римск. политический деятель. Ч.1. С. 94, 101, 184. Ч.2. С. 23, 24.

Циолковский Константин Эдуардович (1857 – 1935), ученый. Ч.2. С. 36, 37.

Цицерон Марк Туллий (106 – 43 гг. до РХ), римск. оратор и политический деятель. Ч.1. С. 101.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794 – 1856), философ. Ч.1. С. 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 199, 239, 240, 242, 243.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828 – 1889), писатель, публицист, литературный критик. Ч.1. С. 276, 289, 305. Ч.2. С. 55, 74.

Чертков Владимир Григорьевич (1854 – 1936), публицист, общественный деятель, толстовец. Ч.1. С. 325.

Чехов Антон Павлович (1860 – 1904), писатель. Ч.1. С. 245.

Чижевский Дмитрий Иванович (1894 – 1977), филолог, историк философии. Ч.1. С. 137, 143, 171, 183, 244.

Чичуров Игорь Сергеевич (1946 – 2008), византист. Ч.1. С. 92.

Шварц Иоганн-Георг (Иван Григорьевич) (1751 – 1784), профессор Московского университета, масонский деятель. Ч.1. С. 115.

Шевырёв Степан Петрович (1806 – 1864), литературный критик, филолог, поэт. Ч.1. С. 261.

Шейнер Кристоф (1575 – 1650), монах ордена иезуитов, нем. астроном. Ч.1. С. 109.

Шекспир Уильям (1564 – 1616), англ. драматург и поэт. Ч.1. С. 297, 300.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775 – 1854), нем. философ. Ч.1. С. 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 160, 163, 164, 174, 183, 184, 210, 211, 212, 214, 215, 234, 244, 277, 282. Ч.2. С. 5, 38, 96, 212.

Шестов Лев (наст. имя *Лев Исаакович Шварцман*) (1866 – 1938), философ. Ч.1. С. 300. Ч.2. 71, 101, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116.

Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих (1759 – 1805), нем. поэт, писатель. Ч.1. С. 192, 250, 251, 258.

Шичалин Юрий Анатольевич, филолог, историк философии, издатель. Ч.2. С. 205.

Шлегель Август Вильгельм (1767 – 1822), нем. критик, поэт. Ч.1. С. 147, 157.

Шлегель Фридрих (1772 – 1829), нем. писатель, критик, философ. Ч.1. С. 147, 258.

Шлезингер Якоб (1792 – 1855), нем. художник. Ч.1. С. 187.

Шлик Мориц (1882 – 1936), австрийск. философ, физик. Ч.2. С. 219.

Шмаринов Дементий Алексеевич (1907 – 1999), художник-иллюстратор. Ч.1. С. 291, 308, 312.

Шмидт Сигурд Оттович, историк. Ч.1. С. 92.

Шопенгауэр Артур (1788 – 1860), нем. философ. Ч.1. С. 311, 313, 318, 319. Ч.2. С. 210.

Шпенглер Освальд (1880 – 1936), нем. философ. Ч.2. С. 8.

Шпет Густав Густавович (1879 – 1937), философ. Ч.1. С. 13.

- Штейнер Рудольф* (1861 – 1925), нем. оккультист. Ч.2. С. 74.
- Штраус Давид Фридрих* (1808 – 1874), нем. философ, теолог. Ч.1. С. 190, 297.
- Шувалов Иван Иванович* (1727 – 1797), генерал-адъютант, государственный деятель. Ч.1. С. 113.
- Эккартсгаузен, Карл фон* (1752 – 1803), нем. писатель, автор мистических сочинений. Ч.1. С. 115, 216.
- Экхарт Иоанн (Майстер Экхарт)* (ок. 1260 – ок. 1328), нем. богослов, философ. Ч.2. С. 96, 104.
- Эмерсон Ральф Уолдо* (1803 – 1882), амер. философ. Ч.2. С. 192.
- Энгельгардт Борис Михайлович* (1887 – 1942), литературовед. Ч.1. С. 286.
- Энгельс Фридрих* (1820 – 1895), нем. философ, политический деятель. Ч.2. С. 210, 212.
- Эпикур* (342 – 271 гг. до РХ), греч. философ. Ч.1. С. 20, 47, 48, 51. Ч.2. С. 224.
- Эразм Роттердамский* (1467 – 1536), нем. гуманист, филолог, теолог. Ч.2. С. 209.
- Эрн Владимир Францевич* (1882 – 1917), философ. Ч.1. С. 142. Ч.2. С. 71.
- Эсхил* (ок. 525 – 456 гг. до РХ), греч. трагик. Ч.2. С. 153.
- Юм Дэвид* (1711 – 1776), англ. философ. Ч.1. С. 110. Ч.2. С. 224.
- Юнг-Штиллинг Иоганн-Генрих* (1740—1817), нем. писатель, автор мистических сочинений. Ч.1. С. 115, 216, 252.
- Юркевич Памфил Данилович* (1827 – 1874), философ. Ч.2. С. 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 69, 70.
- Языков Николай Михайлович* (1803 – 1845), поэт. Ч.1. С. 214, 224.
- Яковлев Иван Алексеевич* (1767 – 1846), капитан гвардии в отставке, отец А. И. Герцена. Ч.1. С. 192, 193, 195.
- Ямвлих* (ок.250 – ок. 330), греч. философ. Ч.2. С. 154, 218.
- Янушкевич Александр Сергеевич*, литературовед. Ч.1. С. 242.
- Ярослав Мудрый* (ок. 978 – 1054), великий князь Киевский. Ч.1. С. 57, 61, 62, 63.
- Ясперс Карл Теодор* (1883 – 1969), нем. философ. Ч.2. С. 101, 224.

Долгушин Димитрий, священник

Цыплаков Димитрий, диакон

Религиозно-философская культура России

Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений
нефилософских специальностей

В 2 частях

Часть 2

Православная Гимназия
во имя Преподобного Сергия Радонежского

г. Новосибирск, 630090

ул. Академическая, 3.

тел./факс (383)333 28 10

<http://orthgymn.ru>

e-mail: pochta@orthgymn.ru

Формат 70x100/16. Бумага офсет 80 г/м².

Тираж 1000 экз. Печать офсетная. Подписано в печать 17.06.2011.

Напечатано в ЗАО ИПП «Офсет»,

г. Новосибирск, 630017, ул. Арбузова, 4а.

Тел./факс (383) 3328232 e-mail: ofset@cbnet.ru