

# **Русская религиозная философия конца XIX- начала XX вв.**

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

### **Введение**

- 1. Новое религиозное сознание**
- 2. Общая характеристика русской философии**
- 3. Западники и славянофилы**
- 4. Учение о Софии о. Павла Флоренского.**
- 5. Е.Н. Трубецкой о смысле жизни человека**
- 6. Биографическая справка**

### **Глоссарий**

### **Литература**

## **ВВЕДЕНИЕ**

Значительную роль и влияние в развитии мировой философии на рубеже XIX - XX вв. оказали работы выдающихся русских философов В. Розанова, Д. Мережковского, Н. Бердяева, Вл. Соловьева, С. Булгакова и др. Русской религиозной философии XX века современные философы отводят совершенно уникальную роль, что обусловлено несколькими причинами. Во-первых, в рамках этой философии ими были подведены мировоззренческие итоги многовековой истории развития России. Во-вторых, религиозная философия этого периода явилась последним ответом на происходящий исторический разлом Российской империи. В-третьих, философия в России начала века формировалась в борьбе с большевистской идеологией и потому пальма первенства в этом, несомненно, принадлежит наиболее достойным ее представителям.

Будучи продуктом отражения социально-исторической реальности, русская религиозная философия XX века представляла собой такую картину мира, в которой социальная революция была трансформирована в эсхатологию, а новая эпоха была воспринята ими как всемирно-историческая трагедия и неудача истории.

Волею исторических событий большая часть русских философов была вынуждена эмигрировать, но не все ее главные представители стали идеологами эмиграции и ее активными философами. Взгляды Бердяева, Булгакова и Шестова именно в эмиграции приобрели свое окончательное завершение.

Преодоление кризиса, в котором оказались философский теизм и славянофильство, стало главным делом религиозного философа Вл. Соловьева. Его система явилась новым этапом в эволюции религиозной философии, последователи которой попытались сделать ее идеологически активной уже в начале столетия. В основе деятельности Соловьева лежали следующие кардинальные устремления: осуществить под знаком “всеединства” “гармонический синтез религии, науки и философии” ; объединить рациональный, эмпирический и мистический виды познания; представить историю как процесс “богочеловеческий” ; указать пути социального обновления и активизации. Обоснование Соловьевым историософских конструкций с позиций религиозного объективного идеализма сочеталось с либеральным характером его общественно-политических взглядов. Вл. Соловьев, модернизировавший традиционную проблематику русской идеалистической философии, при жизни не был популярен среди русской интеллигенции.

Русская религиозная философия XX в. формировалась не только в тесной связи с прежними религиозно-идеалистическими течениями в России, в интенсивном общении с современными ей отечественными школами идеализма, но также пыталась опереться на достижения многовековой идеалистической традиции европейской мысли, используя идеи Платона и патристики, немецкого классического идеализма, Шопенгауэра, Ницше, Джемса, неокантианства и феноменологии. В XX в. русский религиозный идеализм дорос до лидирующих школ новейшего идеализма Германии, Англии, Франции, США и других стран Запада, а в чем-то и перерос их, предложив общественному сознанию различные

варианты экзистенциализма (Шестов, Бердяев) , философии всеединства (Булгаков, Флоренский, Франк) , пансексуализма (Розанов) , многочисленные версии религиозного модернизма, “социального” христианства.

Глубина и резкость поворотов истории, невиданное ускорение темпов исторической жизни, безусловно, содействовали особенно интенсивному стремлению осмыслить на фоне крушения одной и начала другой эпохи небывалость и “талантливость” времени. Было бы ошибкой считать, что достижения русской религиозной философии XX в. не имеют, хотя бы в какой-то степени, прогрессивное и конструктивное значение.

## 1. “НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ”

Новейший религиозный идеализм в России конца XIX — начала XX в., вместе с общественной деятельностью его главных представителей, получил в советской и зарубежной историографии несколько определений: “новое религиозное сознание”, “богоискательство”, “веховство”, “духовный ренессанс начала XX века”. Исторически первым (до первой русской революции) возникло понятие “новое религиозное сознание”, обозначившее лидирующую группу религиозных идеалистов (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков и др.). После революции 1905—1907 гг. получило распространение понятие “богоискательство”, широко использовавшееся публицистикой для обозначения писаний религиозных философов в России того времени.

“Новое религиозное сознание” лишь у истоков несло на себе печать замкнутости и кружковщины. Очень скоро оно стало воспринимать себя не как связанное с какими-либо университетско-академическими потребностями и кругами, не как философскую школу или направление, а в качестве выразителя духовного состояния общества, его самочувствия и самосознания, его здоровья и болезни одновременно.

Разными путями приходили к “духовному ренессансу” его многочисленные и непохожие друг на друга представители. “Новое религиозное сознание” объединило в себе людей, пришедших, во-первых, от неославянофильства и консерватизма (В. Розанов), во-вторых, от декадентства и мелкобуржуазной революционности (Д. Мережковский, Н. Минский, Д. Философов), в-третьих, от “легального марксизма”, неокантианства и буржуазно-демократического либерализма (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк).

“Новое религиозное сознание”, или богоискательство, — сложное и противоречивое образование не только потому, что в него входили люди, стоявшие на различных социально-политических позициях и выражавшие интересы разнородных социальных групп и сословий эксплуататорской России, но и потому, что это течение с момента своего зарождения до упадка проделало определенную внутреннюю эволюцию. Вначале Мережковский и Розанов возглавили соответственно левый и правый социально-политические фланги “нового религиозного сознания”. Вакуум в центре вскоре (к 1905 г.) заполнили бывшие “легальные марксисты” Булгаков, Бердяев, Франк и др.

Рассматриваемое религиозно-философское течение *с самого начала было явлением одновременно буржуазного и помещичьего сознания*. Оно было буржуазным в том смысле, что отражало определенные религиозно-реформаторские настроения мелкой буржуазии и заключало в себе отдельные идеи анархизма и либерального народничества. Их представителем и выразителем в религиозной публицистике явился Д. Мережковский. Помещичьим, “докапиталистическим” это течение было постольку, поскольку к нему принадлежал В. Розанов, откровенный защитник самодержавия, консерватор патриархально-феодального типа.

В дальнейшем социально-политическое и классовое представительство “нового религиозного сознания” было осложнено вхождением в него довольно влиятельной группы либерально-буржуазных мыслителей (Булгаков, Бердяев и др.), которые самим вхождением в это течение мировоззренчески и идеологически завершили переход с неокантианско-ревизионистских и буржуазно-демократических позиций периода их принадлежности к “легальному марксизму” второй половины 90-х годов к религиозной философии и кадетскому либерализму.

Первыми крупными представителями богоискательства были Мережковский и Розанов. Их деятельность по пропаганде религиозно-модернистских идей началась с конца 90-х годов, сначала на квартире Мережковских и в различных литературно-художественных салонах Петербурга, а затем на “религиозно-философских собраниях”, официально открытых в конце 1901 г. Несмотря на то что работа собраний контролировалась синодом, они дали возможность светским религиозным философам и богословам высказать свои претензии к официальному православию и свои предложения по поводу той, как они полагали, явно неудовлетворительной роли церкви, которую она

играла в резко изменившихся условиях общественной жизни России. Цель собраний состояла, по замыслу их инициаторов, в том, чтобы сделать церковь главным инструментом ослабления классовой борьбы, “крайностей” самодержавия, основной социальной (“культурно-исторической”) силой, долженствующей объединить и “примирить” вокруг себя всеобщественные слои и классы, ибо, по утверждению их участников, “возрождение России может совершиться на религиозной почве”.

После закрытия религиозно-философских собраний активность их участников сконцентрировалась вокруг журнала “Новый путь”, который взял на себя функции пропаганды религиозной философии, борьбы с позитивизмом, материализмом и идеями социализма. “...Не следует забывать, — писал в 1904 году Булгаков, — что в наш рационалистический век и самая пламенная религиозная вера должна получить философское оправдание и закалиться в горниле философских сомнений. Поэтому философский идеализм есть необходимый путь к религии, представляет станцию, которой не может миновать современный человек в своем стремлении к религиозному мировоззрению”.

Сначала такая постановка вопроса об отношении философии к религии вызывала со стороны “Нового пути” возражения. Исходя из безоговорочного принятия религии, новопутейцы заявили о недопустимости оправдания религии, ибо это занятие ставило религию в зависимость от успеха ее оправдания. На деле спор шел лишь об оттенках подхода к религии двух групп богоискателей. И в том и в другом случае речь шла о модернизации христианства и о более или менее последовательной выработке различных религиозно-философских доктрин, отвечавших (в основном) политике либерализма по отношению к религии и церкви.

Социальным коррелятом идей и проектов деятелей “нового религиозного сознания” была объективная потребность молодого русского империализма подчинить своим интересам религию и церковь. Безусловно, это предполагало определенную модернизацию идеологии и организации церкви, но ее главная функция должна была остаться прежней.

К 1905 году Булгаков предельно кратко перечислил основные черты антипозитивистского идеализма “нового религиозного сознания”: “... трансцендентный реализм в гносеологии и онтологии, спиритуализм в метафизике, большая или меньшая близость к христианскому теизму, понимаемому как религия богочеловечества, в религиозной философии. Истинным духовным отцом русского идеализма, дело которого приходится продолжать и развивать теперешнему философскому поколению, является Владимир Соловьев”.

К концу первого десятилетия XX в. результатом бурно расцветшего кризисного и декадентского религиозно-философского мышления стал в России духовный ренессанс начала XX в.

Круг вопросов, захвативших умы религиозных философов, был поистине безграничен. Основные темы и категории “нового религиозного сознания” связывались, во-первых, с различными “позитивными” дуалистическими или плюралистическими началами, подлежащими “синтезу”, и философствованием по поводу долженствующего воплощения этого “синтеза”; во-вторых, с проблематикой антагонистических явлений и обсуждением форм их действительного или возможного примирения.

Дуалистические и плюралистические начала, подлежащие синтезу в “новой культуре и жизни (религии)”

1. Бог — человек, общество, человечество; “небо — земля”
2. Теогония — космогония — антропогония — история
3. Христианство — язычество (античность); жизнь — религия
4. Бог — государство (власть)

Их долженствующее и ожидаемое разрешение - богочеловечество, “становящееся всеединство”, реализация “божьего замысла о мире и человеке” и т.п., в аспекте социальном и в плане духовной культуры: осуществление “духовного возрождения”

теократия: новая, истинная, “свободная” , “анархическая” ; “христианская общественность”.

5. Трансцендентное — имманентное — ноуменальное  
экстаз, трансцендирование, вечность; “антиномический синтез” ; духовный, ноуменальный мир

6 Дух—плоть (тело, воплощение)

7. Свобода — творчество — жизнь — гнозис — “революция духа”

8. Вера — воля — разум — чувство — свобода — дух — любовь — надежда

9. Жизнь — знание; религия — философия; теургия — искусство; эрос — логос; истина — добро — красота; я — ты — мы; микрокосм — микротеос—“нравственная вселенная”

10. Мужское — женское

“освященная плоть (пол) ” , совершенное “соединение плоти и духа” , “религиозный материализм” , “богоматериализм” в перспективе религиозного и духовного “возрождения” : наступление эпохи “религиозного творчества” , “претворение” культуры и жизни в “христианское бытие” в аспекте гносеологии: “целостный” акт познания, “соборное” , “синтетическое” , “онтологическое” познание, “живое знание”

в аспекте антропологическом: человек “нового религиозного сознания” , “соборный” человек; в социальном смысле: “соборность” , “новое религиозное сознание”

“духовный” андрогин

*Антагонистические явления или доктрины*

1. “Историческое” христианство и церковь как социальный институт—церковь “мистическая” , “апокалипсическое христианство” и т.д.

2. “Царство кесаря — царство духа”

3. Материализм, позитивизм, атеизм — религия, религиозная философия

4. Научные представления о развитии природы и общественной жизни, материалистические или позитивистские “религии прогресса” - идеи “замысла божьего” , религиозная историософия

5. Феноменальное — ноуменальное; эмпирическое — трансцендентное, мистическое

6. Материя — дух

*Существующие или возможные “негативные” формы, разрешения их борьбы*  
официальное православие, церковная казенщина, “церковный позитивизм”

папоцезаризм, цезарепапизм, торжество “грядущего Хама” , демократия, социализм в аспекте общественно-политической и идейной жизни России: победа революционно-демократических и материалистических традиций, “сектантского” , атеистического духа русской интеллигенции “абсурдность” и “бесчеловечность” бытия; “дурная” бесконечность мира и истории как “бессмысленной” смены поколений; “конечность” , ограниченность существования человека в мире

“дурная” бесконечность мира явлений; мир науки; материалистическое и позитивистское мышление объективная реальность, материализм, наука

7. “Отвлеченные” начала — “целостное” знание; эмпиризм, рационализм — мистицизм; рассудок — разум, “сверхразум” , абсолютный разум; разум — абсурд; интеллектуализм — волюнтаризм, иррационализм

8. Смирение, аскетизм, монашество, святость — свобода, творчество, гениальность; эманация— творчество

9. Род — личность, общее — индивидуальное в аспекте антропологическом: “отвлеченный” , “треховный” , “внешний” , “объективированный” и “социализированный” субъект; мещанин, обыватель

косная атмосфера византийско-монашеского православия; “позитивизм” официального православия безличная родовая жизнь, “деградация личности в процессе деторождения” , бытовщина, мещанство

Широкий спектр подлежащих “синтезу” или антагонистически связанных идей — в той или иной их комбинации, с теми или иными оттенками—обсуждался большинством русских религиозных философов начала XX в. Лидерами этого большинства были В. Розанов, Д. Мережковский, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, П. Флоренский, Л. Шестов, В. Эрн, Вяч. Иванов, С. Трубецкой, Д. Философов и многие другие.

Религиозное или “духовное возрождение” России, о котором заговорила почти вся интеллигенция на рубеже веков, понималось сначала не только как возвращение к средневековому религиозному климату, но и создание атмосферы “свободы”, “творчества” и “синтеза” всех областей общественной и духовной жизни под сенью христианского мировоззрения. Хотя эти связанные с религией максималистские вожеления и были, пожалуй, центральными для представителей богоискательства, но в обстановке острых противоречий и сложной классовой борьбы они неминуемо должны были дополняться вполне земными требованиями либерально-буржуазных реформ в области надстройки, в том числе и в области религии и церкви.

“Это была, - писал много лет спустя Н. Бердяев, - эпоха пробуждения в России самостоятельной (идеалистической) философской мысли, расцвет поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму ... видели новые зори, соединяли чувства заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преображение жизни ... Изначально в этот русский ренессанс вошли элементы упадочности ... Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался острым чувством приближающейся гибели старой России. Было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости” . Русская религиозная философия XX века формировалась, кроме того, в неустанной и систематической борьбе с гуманизмом и идеалами Возрождения, что также не дает никакого основания для проведения каких-либо параллелей между двумя этими явлениями.

“Новому религиозному сознанию” были присущи универалистские притязания. Многие его представители были склонны говорить не просто о философском или о религиозно-философском возрождении, а именно о “духовном” .

Одним из факторов, который явным и косвенным образом вплетается в процесс отражения православием современности и отчасти обуславливает его эволюцию, является идеологическое, идейно-философское и религиозно-модернистское наследие “нового религиозного сознания” , ведущие представители которого одновременно составляли внецерковную ветвь религиозного реформаторства. Однако это влияние настолько специфично и сложно по своему проявлению, что о нем необходимо говорить дифференцированно, выделив предварительно аспект проблемы ““новое религиозное сознание” и современность” : влияние некоторых идей и установок религиозных философов начала XX в. как представителей внецерковной линии религиозного реформаторства на современных православных модернистов-церковников.

Другой точкой соприкосновения между современным модернизмом и проблематикой “нового религиозного сознания” оказался повышенный интерес к проблеме человека. “Нельзя не видеть, —замечает в этой связи П. К. Курочкин, —что поворот к проблеме человека, в частности его социальной активности, —важнейший аспект модернизации современной религии... Из всех религий самый обостренный интерес к человеку проявляет христианство. Реальным содержанием известной фразы Н. А. Бердяева: “Христианство осталось незаконченным откровением об абсолютном значении и призвании человека” —является утверждение “абсолютной ценности” индивидуальной личности в христианской религии.

## **Общая характеристика русской философии**

*Русская философия — одно из направлений в мировой философии.* Русская философия, как и другие национальные философии, выражает самосознание и менталитет народа, его историю, его культуру и духовные искания.

Основой духовного самосознания и менталитета народа в русской философии является *русская идея*. *Русская идея* — это вопрос о существовании России во всемирной истории.

Русская философия, являясь составной частью мировой философии, имеет вместе с последней общие вопросы и проблемы исследования (метафизика, онтология, гносеология, социальная философия и т.д.), общий категориальный аппарат и т.д. Вместе с тем русской философии присущ и ряд характерных особенностей, присущих только ей. Это религиозная философия, где в центре внимания стоят вопросы духовно-ценностной ориентации человека, проблемы философской и религиозной антропологии. *К отличительным особенностям, характеризующим проблематику русской философии, можно отнести* концепцию мирового всеединства, русского космизма, русскую религиозную этику, русскую герменевтику, идею соборности и т.п. *Основной вопрос русской философии* — это вопрос об истине — смысле бытия человека, его космического и земного назначения. Решается этот вопрос в духовно-религиозной теории истины.

*Формирование русской философской мысли было обусловлено двумя традициями: славянской философско-мифологической традицией и греко-византийской религиозно-философской традицией.*

*Русская философия прошла длительный путь своего развития, в котором различают ряд этапов:*

- 1) становление русской философской мысли (XI — XVII вв.);*
- 2) русская философская мысль эпохи Просвещения (философские и социологические идеи русских просветителей XVIII в.);*
- 3) становление русской философии (философия революционных демократов, славянофилы и западники, народничество — начало и середина XIX в.);*
- 4) русский духовный ренессанс, «серебряный век» русской философии (последняя треть XIX — начало XX в.), которые в совокупности сформировали русскую классическую философию.*

### **Особенности русской философии**

Философская мысль в России зарождается в XI в. под влиянием процесса христианизации. Киевский митрополит Илларион создает «Слово о законе и благодати», в котором приветствует включенность «русской земли» в общемировой процесс торжества божественного христианского света.

Дальнейшее развитие русской философии проходило в обосновании особого предназначения православной Руси для развития мировой цивилизации. Во времена правления Василия III появилось учение игумена Елизаровского монастыря Филофея о «Москве как третьем Риме».

Русская философия на протяжении XVI-XIX вв. развивалась в противоборстве двух тенденций. *Первая* акцентировала на самобытности русской мысли и связывала эту самобытность с неповторимым своеобразием русской духовной жизни. *Вторая* же тенденция стремилась вписать Россию в процесс развития европейской культуры и предложить ей следовать тем же историческим путем.

Первую тенденцию представляли славянофилы, а вторую — западники. Идею западников поддерживали в XIX в. В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен. Работы «западников», в большей мере, воспроизводят идеи; Чернышевский — Фейербаха. Белинский — Гегеля, Герцен — французских материалистов и т.д.

Славянофилов представляли И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, братья Аксаковы — самобытные русские философы.

*Особенности русской философии:*

1. Не занималась процессами познания мира. Эти вопросы стояли только по отношению к человеку.

2. Антропоцентризм. Проблемы доказательства Бога сводились к вопросу «зачем это нужно человеку».

3. Обращение к проблемам нравственности.

4. Обращение к социальной проблеме «Как сделать человека лучше?»

5. Практическая направленность.

6. Связь с отечественной культурой.

Проблемы русской философской мысли:

1. Проблемы свободы.

2. Религиозный космологизм.

3. Проблемы гуманизма.

4. Проблемы жизни и смерти (Иван Ильич у Толстого).

5. Проблемы творчества.

6. Проблемы добра и зла.

7. Проблемы власти и революции.

XVIII век — преобладали религиозные и идеалистические взгляды на жизнь.

XIX век — западничество и славянофильство.



### Западники и славянофилы

Оригинальным русским философско-идеологическим течением является славянофильство: *И. В. Киреевский (1806 — 1856 гг.), А. С. Хомяков (1804—1860 гг.)*.

Славянофилы опирались на «самобытность», на православно-русское направление в общественной мысли России. В основе их учения лежала идея о мессианской роли русского народа, о его религиозной и культурной самобытности и исключительности. Исходный тезис состоит в утверждении решающей роли православия для развития всей мировой цивилизации. По мнению славянофилов именно православие сформировало *«те исконно русские начала, тот «русский дух», который создал русскую землю»*.

И. В. Киреевский получил домашнее образование под руководством *В. А. Жуковского*. Уже в молодые годы разрабатывает *«программу истинного патриотического движения»*.

В философии Киреевского можно выделить 4 основных блока идей. *Первый блок* включает вопросы гносеологии. И здесь он выступает за единство веры и разума. Только при сочетании мышления, чувства, эстетического созерцания, совести и бескорыстной воли к истине человек приобретает способность мистической интуиции. Вера становится *«живым, цельным зрением ума»*.

Ум, не обогащенный верой, беден и односторонен. Западноевропейское просвещение признает источником знания лишь личный опыт и свой рассудок, в результате получается у одних мыслителей формальная рассудочность, т.е. рационализм, а у других — отвлеченная чувственность, т.е. позитивизм. И только православная вера обеспечивает *«безмятежную внутреннюю целостность духа»*.

*Второй блок* включает особенности русской культуры. Для русской духовной культуры характерна цельность бытия внутреннего и внешнего, постоянная память об отношении временного к вечному; человеческого к божественному. Русский человек всегда живо чувствует свои недостатки и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требователен к себе и потому менее бывает доволен собою. *Третий* — идея соборности. Цельность общества, сочетающаяся с личной самостоятельностью и индивидуальным своеобразием граждан, возможна только при условии свободного подчинения отдельных лиц абсолютным ценностям и при свободном творчестве их, основанном на любви и уважении церкви, народа, государства. *Четвертый* — отношение церкви и государства. Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную.

Церковь есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную.

Временное должно служить вечному. Государство должно проникнуться духом церкви. Если в государстве есть справедливость, нравственность, святость законов, достоинство человека и т.д., оно служит не временным, а вечным целям. Только в таком государстве возможна свобода личности. Наоборот, государство, существующее для мелкой земной цели, не станет уважать свободу.

Поэтому свободное и законное развитие личности возможно только в государстве, подчиняющемся религиозной вере.

*А. С. Хомяков* проводит исследования, в которых оценивает роль различных религий в мировой истории. Он делит все религии на две основные группы: *кушитскую* и *иранскую*. *Кушитство* строится на началах необходимости, на подчинении, превращает людей в исполнителей чуждой им воли. *Иранство* — это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом.

Наиболее полно сущность иранства выразило, по мнению *А. С. Хомякова*, христианство. *Но христианство раскололось на три крупных направления: католицизм, православие и протестантизм*. После раскола христианства «начало свободы» уже не

принадлежит всей церкви. В различных направлениях христианства сочетание свободы и необходимости представлено по-разному:

- *Католицизм* обвиняется славянофилами в отсутствии церковной свободы, поскольку там существует догмат о непогрешимости Папы Римского.
- *Протестантизм* же впадает в другую крайность — в абсолютизацию человеческой свободы, индивидуального начала, которое разрушает церковность.
- *Православие*, считает А. С. Хомяков, гармонически сочетает свободу и необходимость, индивидуальную религиозность с церковной организацией.

Решение проблемы сочетания свободы и необходимости, индивидуального и церковного начала решается ключевым понятием — *соборностью*. Соборность проявляется на основе духовной общности во всех сферах жизнедеятельности человека: в церкви, в семье, в обществе, в отношениях между государствами. Она есть итог взаимодействия свободного человеческого начала (*«свободной воли человека»*) и божественного начала (*«благодати»*). Соборность основывается на «безусловных», не зависящих от внешних форм выражения, истинах. Эти истины — не плод рациональных познавательных усилий человека, а плод духовных исканий людей.

Стержнем соборного сознания являются Никео-царьградские символы веры, лежащие в основе вероучения Русской православной церкви (12 догматов и 7 таинств). Никео-царьградские символы веры были приняты на первых семи Вселенских соборах и выработаны соборным сознанием. Соборность может быть усвоена только теми, кто живет в православной *«церковной ограде»*, то есть членами православных общин, а для *«чуждых и непризнанных»* она недоступна. Главным же признаком жизни в церкви они считают участие в церковных обрядах, культовых действиях. В православном культе, по их мнению, воспитываются наиболее важные *«чувства сердца»*. Культ не может быть заменен теоретическим, умозрительным изучением веры. Православное богослужение на практике обеспечивает реализацию принципа *«единства во множественности»*. Приобщаясь к богу через таинства крещения, причащения, миропомазания, исповеди и брака, верующий осознает, что только в церкви он может в полной мере вступить в общение с Богом и получить *«спасение»*. Отсюда вытекает стремление к *«живому общению»* с другими членами православной общины, тяга к единству с ними. Каждый член церкви, находясь в ее *«ограде»*, может по своему переживать и чувствовать религиозные действия в силу чего имеет место и *«множественность»*.

Философия призвана служить углублению соборного начала. Славянофилы рассматривают народ как набор идеальных качеств, выделяя в нем неизменную духовную сущность, субстанцией которой выступает православие и общинность. *Предназначение великих личностей* — быть представителями этого народного духа.

*Монархия* — лучшая форма правления для России. Но царь получил свою власть не от Бога, а от народа путем избрания его на царство (*Михаил Романов*); самодержец должен действовать в интересах всей земли русской. Западные государства, по мнению славянофилов, являются искусственными созданиями. Россия сформировалась органически, она *«не построена»*, а *«выросла»*. Это естественное органическое развитие России объясняется тем, что православие породило специфическую социальную организацию — *сельскую общину и «мир»*.

Сельская община сочетает в себе два начала: *хозяйственное* и *нравственное*. В хозяйственной области община или *«мир»* выступает организатором сельскохозяйственного труда, решает вопросы вознаграждения за работу, заключает сделки с помещиками, несет ответственность за исполнение государственных повинностей.

Достоинство сельской общины в нравственных принципах, которые она воспитывает у своих членов; готовность постоять за общие интересы, честность, патриотизм. Возникновение этих качеств у членов общины происходит не сознательно, а инстинктивно, путем следования древним религиозным обычаям и традициям.

Признавая общину лучшей формой социальной организации жизни, славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобщим, то есть перенести его в сферу городской жизни, в промышленность. Общинное устройство должно быть также положено в основу государственной жизни и способно заменить собой *«мерзость административности в России»*.

В государстве ведущим принципом социальных отношений должно стать *«самоотречение каждого в пользу всех»*. В единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей. Произойдет *«просветление народного общинного начала началом общинным, церковным»*.

Продолжателем идей славянофилов стали *Ф. М. Достоевский (1821—1881), Л. Н. Толстой (1828—1910)*.

Достоевский создал свою систему «истинной философии», в которой делил историю человечества на три периода:

- 1) патриархальность (естественная коллективность);
- 2) цивилизация (болезненная индивидуализация);
- 3) христианство как синтез предыдущих.

Он выступал против социализма как порождения капитализма и атеизма. У России должен быть собственный путь, связанный, прежде всего, с расширением православного сознания на все сферы жизни. Капитализм по своей природе бездуховен, *Социализм* — путь внешнего устройства человечества, В основе же всякой социальности, считал Достоевский, должно лежать нравственное самосовершенствование человека, а это возможно только на основе православной веры.

Л. Н. Толстой создает свою *«рациональную философию»*, включающую все ценное из православия. *Центральное место в ней занимает нравственность*. Именно в сфере нравственности решаются основные отношения между личностью и обществом. Государство, церковь и все официальные организации — носители *«зла»* и *«насилия»*. Люди должны объединяться в рамках внегосударственных форм, на принципах любви к ближнему, и тогда новые условия христианской жизни образуются сами собой.

Западники и их продолжатели в XIX в. В. Белинский, А. Герцен, Н. Чернышевский:

- критиковали православие (П. Чаадаев *«Философские письма»*);
- акцентировали интерес на личностном начале;
- критически относились к российской самобытности;
- стояли на позициях материализма атеизма и позитивизма.

*Н. Г. Чернышевский (1828—1889 гг.)* Время правления Николая I — период реакции. С Запада приходят новые идеи, которые в России утопически воспринимались (религия без Христа), вера в новое общество, в науку, в человека.

Чернышевский разделял взгляды Гегеля, а затем Фейербаха. Работа *«Антропологический принцип в философии»*.

Человек — естественная натура, *«имеющая мускулы, нервы, желудок»*. *Вся его жизнь* — сложный химический процесс. *Любовь, ненависть* — своеобразные химические реакции. Против Дарвина, т. к. в естественной борьбе победили бы дегенераты. Против идеализма. Нравственность должна формироваться своими законами, но их еще не вывели. Религия — бред. Изучал Фурье (утопический коммунизм).

Человек по природе добр и в условиях сельской общины, *«крестьянского социализма»* он будет счастлив. Красота в естестве. *«Человек — произведение природы»*. Мечтает о новом человеке — труженике. Нигилизм.

*Владимир Соловьев (1853—1900)*. С него начинается важный период в русской истории. Родился в Москве, отец — ректор Московского университета, историк С. Соловьев. Дед его — Сковорода, украинский философ. С 13 лет увлекался философией материализма, поступил на факультет естествознания, много спорил с отцом, выкинул из своей комнаты все иконы.

В 21 год уже отрицает весь материализм. Считал, что такой этап должны пройти все, что истина — в религии. Защищает диссертацию на степень магистра. Увлекается мистикой, у него часто бывали видения, они направляли его философское развитие. В 1881 году выступает с лекцией, где настроен против смертной казни. Это после покушения на Александра II и предстоящим судом над террористами. Этим он восстанавливает против себя правительство. Ему запрещают читать публичные лекции. Писательская работа и церковная деятельность становятся основными занятиями.

Теории Канта, Гегеля, Платона и других оказывали на него большое влияние.

Работы: *«История и будущее теократии»*, *«Великий спор и христианская политика»*, *«Оправдание добра»*, *«Три разговора»*.

Свое философское мировоззрение Вл. Соловьев изложил в трактате “Философские начала цельного знания”, который может считаться по нынешним определениям наилучшим образцом философской классики, как учение о *сущем*, *бытии* и *идее*. Именно свое учение о развитии он уже применил к человечеству в целом. Категорию развития надо применить и ко всему миру, и к бытию в целом. Организм есть единство и цельность. Следовательно, и все бытие тоже есть единство и цельность. Для Вл. Соловьева гораздо более полноценной философией является философия *мистическая*, но и она слишком часто оказывается связанной то с натурализмом, то с идеализмом. Поэтому и она, по Вл. Соловьеву, требует совершенно новой разработки.

Очень важно отдать себе отчет в том, что Вл. Соловьев понимает под мистицизмом. “Предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному”. Соловьевский “мистицизм” есть просто *теория бытия и жизни как всеобщего и целостного организма*, если покамест не входить ни в какие детали.

Такой же разницей между философской терминологией и философской сущностью дела у Вл. Соловьева мы будем наблюдать и дальше. Точно так же и под таким термином, как “церковь”, нужно, понимать у Вл. Соловьева согласно духу и букве его учения, как мы уже сказали выше, просто в первую очередь всеобщую целостность бытия, или, как он говорит, *всеединство*, но только в таком идеальном состоянии, когда уже преодолеваются все несовершенства жизни и человек приобщается или по крайней мере стремится к такому идеальному состоянию. Поэтому, если отнестись критически к терминологии Вл. Соловьева, то совершенно ничего страшного и ужасного не окажется ни в этом “мистицизме”, ни в этом “всеединстве”, ни в “целостности” и ни в этой “церкви”. Здесь просто учение о жизни и бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу, как о нерушимой и всеединой целостности. Учение это, кроме того, мотивируется, как мы видели, чисто жизненными задачами человека, который хочет преодолеть несовершенство жизни и переделать ее в целях лучшего будущего. Тут тоже нет ничего плохого или непонятного.

Все ранние трактаты Вл. Соловьева полны схематизма, логического систематизма и того, что обыватели обычно называют схоластикой, с которой они не знакомы как с определенным историко-философским периодом. Поэтому точный терминологический анализ Вл. Соловьева расставляет все проблемы споров на свои места. Давайте продолжим наш терминологический анализ его рассуждений.

Во-первых, ясно, что свое бытие Вл. Соловьев понимает по крайней мере в двух, если не в трех смыслах. У него совершенно отчетливо говорится о противоположности сущего и бытия, как это мы констатировали выше. Одно выше всякой раздельности, другое есть раздельность и множественность. Теперь же оказывается, что в бытии тоже необходимо различать два разных бытия. Одно — идеальное, необходимое и то, что философ называет сущностью. Другое же — реальное, действительное и то, что философ

называет природой. Сказать, что все это разделение вполне ясно, никак нельзя. Понятно то, что нерасчлененное сущее, расчленяясь, становится идеей или, как говорит философ. *Логосом*, а эта идея, или Логос, осуществляясь, создает реальную действительность. Однако совсем непонятно, когда мы тут же читаем, что после расчлененного Логоса нужно признать идею, которая есть “осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее”. Здесь можно понять так, что Логос есть только “акт проявления или откровения”, а идея — само проявленное и открытое сверхсущее. Но тогда идея оказывается уже на третьем месте после сущего, а не на втором, куда ее помещал философ на этих же страницах вместе с “необходимостью” и “сущностью”. В общей таблице анализируемых в данной работе категорий мы тоже находим тройное деление: Абсолютное, Логос, Идея.

Не очень благополучно обстоит здесь дело также и с категорией Логоса. Поскольку логос расчленяет абсолютное сущее, а последнее нерасчленимо, то философ вводит понятие внутреннего, или скрытого, логоса, которому приходится противопоставлять открытый, или проявленный, логос. И это тоже было бы понятно, но философ вдруг говорит почему-то о “видимости”, или “призрачности”, этого второго логоса. Дело запутывается еще больше, когда философ заговаривает о третьем логосе, “воплощенном или конкретном”, который он называет также Христом. Ведь христианство мыслит Христа как воплощение логоса в чувственной материи. Но ни о материи, ни тем более о чувственной материи философ до сих пор не сказал ни слова; а то, что он выше назвал “первой материей”, было у него только “необходимостью” и “сущностью”, о воплощении которых совершенно ничего не было сказано.

Более понятно суждение о том, что “третьему или конкретному Логосу отвечает и конкретная идея, или София”. Другими словами, чистая идея тоже содержит в себе какую-то чистую материю и в совокупности с этой материей является Софией. Но что это за материя в чистой идее, об этом можно только догадываться.

В связи с этим не очень ясным предстает в данном трактате также слишком кратко и абстрактно выраженное учение о Пресвятой Троице. То, что абсолютное сущее как начало, исток и сила всего существующего именуется Отцом, это, если стоять на позициях Вл. Соловьева, еще более или менее понятно. Но если второе лицо Пресвятой Троицы он именует то Логосом, то Идеей, то Сыном, тогда здесь возникают неясности, о которых мы только что сказали, относительно понимания Логоса и Идеи. И неужели, с точки зрения Вл. Соловьева, второе лицо призрачно?

Наконец, нелегко понять и то, что философ говорит здесь о Духе Святом. То это есть возвращение расчлененности сущего к его нерасчлененности, то это есть отношение сущего к самому себе через свое проявление, или через свою идею, а то говорится, что Дух Святой есть то, чему “соответствует” конкретная и воплощенная идея. В последнем случае остается неясным, каково же отличие Духа Святого от Софии и от Христа.

Философ избегает здесь противоречивости благодаря тому, что из всех своих указанных у нас выше основных триад останавливается только на одной — Сущее, Бытие, Сущность. Это же самое тройное деление он представляет еще и в таком виде: Абсолютное, Логос, Идея. Поскольку, однако, цельность предполагает существование всего во всем, то в каждой из этих трех категорий снова повторяются те же самые три категории. Получается следующая таблица:

- 1) *Сущее*
- 2) *Бытие*
- 3) *Сущность (Абсолютное) (Логос) (Идея)*
  1. 1) *Абсолютное..... Дух Воля Благо*
  - 2) *Логос..... Ум Представление Истина*
  2. 3) *Идея..... Душа Чувство Красота*

Отобрав только эти два тройных деления, Вл. Соловьев очищает себе путь для той ясности и простоты, без которых он не мог бы мыслить завершения своих категориальных построений.

Чтобы понять кристальную ясность предложенной Вл. Соловьевым таблицы категорий, нужно помнить три обстоятельства.

Первое обстоятельство — это наличие трех основных категорий: Сущее, Бытие и Сущность. В таблице они расположены сверху по горизонтальной линии. Но важно и второе обстоятельство. Эти три основные категории находятся во взаимном соотношении, а именно так, что каждая категория, во-первых, есть она сама, во-вторых, она отражает на себе вторую и, в-третьих, — третью категорию. Таким образом, эти три категории, отражая друг друга, превращаются уже в 9 категорий. А если эти три категории не будут превращены в 9, тогда нарушится основной принцип всеединства, а именно тот, что все находится во всем.

Но вот против чего необходимо решительно возражать. Ведь если Вл. Соловьев считает себя христианином, то третье основное начало, а именно вот эту самую “идею” он называет “Духом Святым”. С ортодоксальной христианской точки зрения это совершенно неверно. “Идея”, “логос”, “слово” — по 1 христианскому учению суть признаки отнюдь не третьего, но второго лица Пресвятой Троицы. Здесь от философа требовалась бы несколько более четкая мысль, чем это у него вышло. Точно так же понятие Софии как действительной божественной осуществленное™ тоже различается у Вл. Соловьева на данной стадии его философского развития не очень четко. Кроме того, самый термин “София-Мудрость” не так уж популярен в христианском богословии, чтобы можно было употреблять его без специального разъяснения. Да и сам Вл. Соловьев едва ли заимствовал этот термин только из одной патристики. Специальное рассмотрение источников этой терминологии у Вл. Соловьева нам еще предстоит в дальнейшем.

Вл. Соловьев подводит философский итог своим общественно-политическим и национально-политическим исканиям в 1889 г. в книге “Россия и вселенская церковь”. Можно прямо сказать, что у Вл. Соловьева все время боролись два настроения — одно чисто философское, можно даже сказать отвлеченно-философское, вполне рациональное, часто даже схематическое и другое — конфессиональное, иррациональное, которое можно легко назвать мистическим. Вл. Соловьев в конце “России и вселенской церкви” остерегается провозглашать католицизм в той форме, как он это делал раньше, и хочет формулировать его при помощи философских категорий. Однако для читателя Вл. Соловьева здесь возникает большая трудность, поскольку философию каждый философ может строить по-своему, употребляя те или иные термины в своем собственном и гораздо более свободном смысле, тогда как церковный догмат является абсолютизированным мифом, не допускающим никаких толкований или толкуемым лишь в одном определенном смысле.

Название третьей части трактата, звучащее совершенно неожиданно с точки зрения и философии и теологии: “Троичное начало и его общественное приложение”. То, что здесь идет речь о Пресвятой Троице, в этом нет ничего неожиданного для философии, а для теологии это только естественно. Но при чем тут “общественное приложение”? На основании изложенного у нас выше, даже и до чтения этой третьей части трактата, можно заранее сказать, какую тенденцию преследует здесь Вл. Соловьев: византийско-московскую теологию он обвиняет как раз в ее антиобщественном состоянии, в том, что она проповедует единение отдельного человека с Богом, но государство и общество продолжают оставаться на языческой ступени развития. А вот если взять римский католицизм, думал Вл. Соловьев, то там этого язычества нет, там государство и общество обладают христианской динамикой, они целесообразно управляемы и стремятся быть христиански благоустроенными. И это происходит потому, что в восточном православии языческое государство и общество никак не подчиняются церкви, а на Западе именно папа

является принципом исторической динамики христианства и обеспечивает ее постоянную христианскую направленность.

Таким образом, уже самый заголовок этой части книги свидетельствует о римских симпатиях Вл. Соловьева в данный период, хотя собственно о католицизме он не говорит здесь ни слова. Отсюда можно сделать тот вывод, что философ несколько побаивался доводить дело до продуманного и безусловного конца. Ведь такой слишком общий термин, как “общественное приложение”, можно применить к любой религии, и никакое восточное православие от такой терминологии не откажется.

Прежде всего определенного рода неуверенность и даже противоречие мы склонны находить уже и в соловьевском учении о троичности, как оно представлено в разбираемом трактате.

Троичность рисуется Вл. Соловьеву в совершенно определенных традиционных христианских тонах. Бог есть абсолютный субъект, который выше всех своих проявлений; он есть проявление самого себя, так как иначе он был бы просто ничем; и это проявленное и произведенное в нем в то же самое время не отлично от него, возвращается к нему, есть оно же само, но только как живое. Православию здесь возразить нечего. Это — традиционный православный догмат о трех ипостасях.

Нельзя, однако, сказать, что традиционное учение о троичности изложено в этом трактате вполне точно или совершенно. То, что в первой и второй ипостасях подчеркиваются производящее и произведенное, или единое и раздельное, это правильно. Но важнее православная мысль о том, что вторая ипостась есть проявление первой, ее идея. На этот раз у Вл. Соловьева подобный момент выражен очень слабо. Точно так же и в третьей ипостаси подчеркивается момент: “Божественное бытие через внутреннее самораздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению Своего безусловного единства, возвращается в Себя, утверждает Себя, как истинно бесконечное, обладает и наслаждается Собой в полноте Своего сознания”. Так, наряду с Отцом и Сыном появляется у Вл. Соловьева учение о Св. Духе. Подобного рода определения правильны, но не точны. С точки зрения Вл. Соловьева, точнее было бы понимать три ипостаси как реальность, идею и жизнь; как силу, истину и благодать; или как могущество, справедливость и милосердие. В учении о троичности он допускал неточности и в своих ранних трактатах. Кроме того, это соловьевское учение о троичности, несомненно, страдает излишним схематизмом, очень далеким от реальных внутренних ощущений самого же философа.

В прежнем трактате троичность понималась как сущее, бытие и идея. Уже там можно установить источник неточности этой терминологии. Настоящую путаницу Вл. Соловьев допускает в своих рассуждениях об отношении третьей ипостаси к Христу и к Софии. В прежнем трактате между Духом Святым, Христом и Софией вообще никакого различия не проводится. Но согласно христианскому догмату, Дух Святой есть нетварная ипостась самого божества, в то время как Христос, поскольку он не только Бог, но и человек, есть субстанциальное тождество божества и человечества, то есть он богочеловек, а не просто Бог и не просто человек. В нем уже есть элемент тварности, без которого он был бы только Богом, а не богочеловеком.

Трактат “Россия и вселенская церковь”

Очень важно учение Вл. Соловьева в книге “Россия и вселенская церковь” о *Мировой Душе*, которому посвящена специальная глава “Душа мира — основа творения, пространства, времени и механической причинности”. В противоположность неясностям по этому вопросу в других сочинениях здесь дается отчетливое и вполне безукоризненное учение, совершенно согласное с христианской догматикой, везде проводится идея тварности Мировой Души, так что ни о каком отождествлении ее с Духом Святым не может быть и речи. Господь, который есть любовь и абсолют, хочет, чтобы и все иное тоже приобщилось к любви и к абсолюту. О субстанциальной божественности Мировой Души в этой главе нет ни слова. Божественное инобытие рассеяно и разбросано, и вместо любви и всеединства в нем происходит лишь взаимное отчуждение и борьба. В пространстве нет ни

одной точки, которая не была бы отчуждена от всякой другой, а в вечно текущем времени один момент всегда сменяется другим и не может с ним объединиться. Пространство и время путем механической причинности могут объединиться в нечто целое, но это целое есть только закрепление всеобщей рассеянности и разобщенности. На основе этого пространственно-временного и механически-причинного мира возникает и Мировая Душа, которая пытается воссоединить всеобщую хаотическую раздробленность, но достигает этого с большим трудом.

Необходимо обратить особое внимание именно на это рассуждение Вл. Соловьева, поскольку оно не только содержит в себе полную, ясность, но также вполне соответствует и намерениям философа и тем христианским догматам, которые ему отнюдь не всегда удастся проводить с желательной для него точностью.

Вл. Соловьеву удастся провести весьма убедительную и для его философии вполне последовательную мысль о пространстве, времени и механизме как об области, которая по своей рассеянности и разрозненности противоположна собранности и всеединству той Софии, которая еще до мира принадлежит богу и вместе с ним также является богом. Это стремление к разъединению предполагает обратное стремление к воссоединению, усилие для него, а в усилии есть воля, и, наконец, воля есть психический акт и предполагает душу, в данном случае Мировую Душу.

Гораздо менее убедительно звучит учение Вл. Соловьева о *социально-историческом*, воплощении формулированной им троичности. Самое интересное то, что первая ипостась, проявляющая, но не проявленная, и производящая, но не произведенная, в конкретной истории церкви есть, по Вл. Соловьеву, не что иное, как власть апостола Петра, римского первосвященника.

Еще слабее обстоит дело с теорией Вл. Соловьева об историческом воплощении второй и третьей божественной ипостаси. Об историческом воплощении второй ипостаси он говорит еще более или менее ясно. Это — император, или царь. Что же касается воплощения третьей ипостаси, то тут уже дело обстоит совсем неясно. Это воплощение Вл. Соловьев толкует как пророка. Ведь Дух Святой для него — это, в отличие от второй ипостаси, которая есть идея, прежде всего сфера благодати, сфера законоисполнительной и самоудовлетворительной, целостно проявляющей себя в божестве благодати. При чем, же тут пророчество? Кроме того, если историческое воплощение первой ипостаси есть первосвященник, а второй — царь, то в чем же воплощается третья ипостась? По-видимому, согласно Вл. Соловьеву, пророком является каждый человек, если остается верным церкви и ее таинствам. Пророческое служение “законно дается всякому христианину при миропомазании и может быть по праву проходимо теми, кто не сопротивляется божественной благодати, но помогает ее действию своей свободой. Так каждый из вас, если хочет, может по божественному праву и милостью божией пользоваться верховной властью наравне с папою и императором” . Но если пророком является каждый истинный христианин, то каково же его отношение к первосвященнику и императору? Кроме общей теории всеединства, у Вл. Соловьева нет здесь надлежащей ясности.

Наконец, особого рассмотрения заслуживают еще два вопроса, которым посвящена анализируемая нами 3-я книга трактата “Россия и вселенская церковь” . Не совсем благополучно обстоит дело у Вл. Соловьева с учением о третьей ипостаси божества.

Противопоставивши первую и вторую ипостаси как Отца и Сына, он в полном согласии с тысячелетней христианской догматикой постулирует необходимость признавать еще и третью ипостась, которая объединяла бы собой две первых. Но поскольку речь идет о боге как об абсолютной единичности, эта третья ипостась, казалось бы, и должна была возвращаться к первой. Исходя из первой ипостаси в виде некоей живой жизни, она, казалось бы, и должна была восстановить эту абсолютную единичность.

У Вл. Соловьева оказывается, однако, что третья ипостась исходит вовсе не только от одной абсолютной единичности, но в то же самое время и из той множественности, которая специфична уже для второй ипостаси и которой вторая ипостась только и



отличается от первой. Исхождение третьей ипостаси от первой и тут же от второй упоминается им не раз. И опять-таки в порядке свободного философского исследования рассуждать так вполне возможно в зависимости от содержания установленной здесь терминологии и в зависимости от намерения философа.

Но дело в том, что это исхождение третьей ипостаси, Духа Святого, от первых двух, от Отца и Сына, есть знаменитый католический догмат *Filioque*, что и значит “и от Сына”. Для православных в свое время он был недопустим потому, что этим нарушалась абсолютная единичность первой ипостаси, а также нарушалось всемогущество и третьей ипостаси, которая указывала здесь на восхождение уже не к одной только неделимой единичности, но и к единомножественности. Вл. Соловьев не решается употребить католический термин и ограничивается лишь указанием его в контексте своего общего повествования о троичности вообще, повествования, кроме того, чисто философского и рационального.

Н. А. Бердяев в статье “Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева” отмечает, что он в проблеме Востока и Запада “слишком упирал на сторону политическую и преследовал цели слишком публицистические”. Его интересовала по преимуществу организационная и общественно-политическая сторона католицизма. Что же касается мистики Запада и Востока, то, по мнению Бердяева, он интересовался ей весьма мало. То, что в восточных житиях проповедуется на первом плане “обожение” человека (это действительно технический термин восточно-православной мистики), и то, что на Западе церковная мистика отличается характером напряженного психофизиологизма, томления и влюбленности в живую личность догматических персонажей, — это совершенно правильно, как и то, что Вл. Соловьев рассуждает здесь слишком абстрактно и даже схематически.

Надо, однако, сказать, что Н. А. Бердяев глубочайшим образом ошибается, видя в философии Вл. Соловьева только борьбу мистики и схоластики. Схематизм действительно был присущ многим его рассуждениям. Но философ вполне выработал для себя такую форму мышления, где предельная обобщенность отождествлялась с наглядностью и картинностью умственного построения. Большинство обычных для него категорий вроде “церковь” или “София” одновременно и достаточно абстрактны и достаточно чувственны. Да и синтетически, как это мы видим в конце его “Критики отвлеченных начал”, одинаково отвергаются и чистый рационализм и чистый эмпиризм ради конструирования таких “начал”, которые уже не являются “отвлеченными” в его смысле слова.

Это, между прочим, привело к тому, что после своих конфессиональных увлечений 80-х гг. Вл. Соловьев проявляет гораздо меньше интереса к церковно-политическим вопросам, а иногда высказывает к ним полное равнодушие.

Вопрос о Софии в трактате “Россия и вселенская церковь”

Совсем другое необходимо сказать и еще об одной основной конструкции Вл. Соловьева, раскрытию которой также посвящен трактат “Россия и вселенская церковь”, а в значительной мере и вся его религиозно-философская мысль 70 - 80 гг.

Традиционные учения о богочеловечестве всегда представлялись Вл. Соловьеву слишком отвлеченными. Христос — не только Логос, но еще и земное воплощение этого Логоса, еще и материальное тело. Но если Он также и земное тело, то Он должен еще и земным образом родиться и земным образом утвердиться во всем человечестве. Поэтому земное происхождение Христа, его материальное происхождение, его телесное водворение в человечестве с особенной силой подчеркиваются у Вл. Соловьева, объединяются в одну и единую в богочеловеческой основе, но по своей субстанции земную, и притом социальную, природу. Вот эту земную социальную утвержденность божества он и именует Софией, предельным проявлением и осуществлением божественной мудрости. Св. Дева, Христос и Церковь, взятые в целом, как некое неразрушимое единство, и есть эта богочеловеческая София.

О том, что здесь проявилось *общественное, социальное*, действенно-человеческое и всечеловеческое понимание божества в христианстве, об этом Вл. Соловьев много раз говорил.

Хотелось бы отметить еще одну черту как церковно-политических, так и философско-национальных исканий Вл. Соловьева в течение 80-х гг. Именно: несмотря на весь энтузиазм и психологический пафос философа, его конструкции обладают некоторого рода *утопическим*, и притом *мягко-утопическим*, характером. Преимущество римского католицизма Вл. Соловьев действительно проповедовал. Но, с другой стороны, сам он в католицизм не переходил и даже не считал нужным. Более того. Реальный переход из православия в католицизм виделся ему как глубокая ошибка и заблуждение. Россию он очень любил и ее мировую роль выдвигал на первый план. Но тут у него не было ни славянофильства, ни западничества. Не было совершенно никакого мессианизма, поскольку и все другие народы тоже, по его мнению, участвуют в строительстве церкви вселенской. Да и сама эта вселенская церковь скорее была для Вл. Соловьева социально-историческим и космическим идеалом, о котором он трактовал весьма свободомыслящим образом.

#### Учение о теократии

Социально-исторические искания Вл. Соловьева при строго логическом подходе к ним представляют собою не только весьма разнообразную, но и противоречивую картину идей, настроений, упований и разочарований. Едва ли, однако, можно подходить к этому вопросу только формально-логически. Теократия была у философа действительно основной установкой и в его общерелигиозных, и в его конфессиональных, и в его общенациональных взглядах. Отношение его к теократии не было логически выдержанной концепцией, но было весьма гибким принципом его жизненно-прагматических настроений. Попробуем хотя бы просто перечислить главнейшие позиции философа в этой обширной области.

Прежде всего, такой трактат, как “Духовные основы жизни”, предполагает весьма спокойное и благочестивое православие вне всяких агитационных приемов в области теократической философии. Этот трактат писался и издавался Вл. Соловьевым одновременно с его весьма страстным и часто нетерпимым конфессионализмом, свидетельствуя, по-видимому, о том, что в глубине своего сознания он всегда оставался на почве строгого и старинного православия с традиционными учениями о послушании и о необходимости во всех делах подражать образу Христа. Книга эта вышла в 1884 г. и затем в 1885 г., то есть в те годы, когда Вл. Соловьев буквально пылал своими национальными и конфессиональными страстями. И когда этот трактат вышел 3-м изданием в 1897 г., то он оставил его почти без изменений, если не считать мелких стилистических поправок. Таким образом, среди всех этих бурных теократических и конфессиональных страстей спокойно-величавое понимание православия оставалось у Вл. Соловьева нетронутым.

Далее, совсем иную картину мы находим в те годы, когда у него росли его римско-католические восторги. Но и здесь далеко не все было так просто. Мы уже видели, как он критикует римский католицизм за его юридически-формалистическую основу, которая представляется ему чем-то даже антихристианским. Тут же, однако, в середине 80-х гг., готовился у него отчаянный погром всего византийско-московского православия, проявлялось его весьма слабое внимание к монашескому келейному подвижничеству на Востоке и в связи с этим понимание Византийского государства как языческого. Выходило, что настоящее христианское государство — только на Западе, только в условиях развития римского католицизма.

Но и на этой позиции Вл. Соловьев долго не мог удержаться. То он утверждал, что Константин Великий насаждал языческое государство, ничем не отличное от Диоклетианова, а то объявлял его “равноапостольным”. Отношение к Риму у него все время колебалось. То относился к нему спокойно и почти безразлично, а то восхвалял римский авторитет как основной даже для периода Вселенских соборов.

“Теократия” есть определенный юридический термин. Необходимым признаком теократии является юридическое господство религии в области мирских отношений.

Такова мрачная и торжественно-траурная последняя часть всей напряженной и бурной симфонии соловьевских социально-исторических исканий.. Можно сказать, что после разочарования в этих исканиях ему предстояло создать еще новую и небывалую философскую картину, для которой все его оставшиеся сочинения были бы только введением. Но природа и история заставили его слишком быстро сойти с исторической сцены, поскольку он умер совсем еще нестарым человеком. Но и то, что он успел сделать в этой области, заслуживает с нашей стороны не только серьезной критики, но и столь же серьезного преклонения.

### **Учение о Софии о. Павла Флоренского**

Основными работами о. Павла Флоренского являются «Столп и утверждение истины» (1913), «Смысл идеализма» (1915) и статья о Хомякове в «Богословском вестнике» за июль - август 1916 г.

В своем понимании Софии-Премудрости Божией Павел Флоренский пытался осмыслить культовые памятники -- софийные храмы и иконы, гимнографию. Свои взгляды он основывал главным образом на учении святого Афанасия Великого, хотя не противопоставлял их учению Церкви о том, что София есть Христос: «Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари, -- Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом» [21, с. 76].

Одновременно Флоренский рассматривал Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом: София -- Церковь в ее земном и небесном аспектах; София -- Пресвятая Богородица, Дева Мария; София -- «идеальная личность человека», т. е. образ Божий в человеке, его Ангел-хранитель; София -- Царство Божие, «предсуществующая, запредельная реальность»; София -- «миротворческая мысль Божия»; София -- «существенная красота твари». Тенденция перенесения своих мнений по проблемам софиологии из области религиозной философии в область церковной догматики была чужда Флоренскому.

Совершенно бесспорным является влияние на о. Флоренского идей В. Соловьева. Однако сам Флоренский усматривает свое отличие от Соловьева в принципиальном утверждении «антиномизма». Развивая свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, Флоренский хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви, и в то же время выразить свои новые идеи. Гносеологическая позиция Флоренского - он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание антиномизма в мышлении: «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой» [15, с. 483].

Однако этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всецелой и вековой Истины». Истина - это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность; в ней нет места для рационального закона тождества «А есть А». По его мнению истина как живая цельность содержит переход от А к не-А: «в истине «другое» есть в то же самое время «не другое» *sub specie aeternitatis*» [16, с. 205].

Истина познается благодаря религиозному переживанию, которое подтверждает, что Бог - «единосущее», т.е. «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого».

Основой живой реальности и истины является любовь, т.к. она обозначает переход от разобщенности А к другому не-А, утверждает с ним свое существование. Эта структура бытия и истина познаются только тогда, когда субъект руководствуется живой реальностью как таковой и ее переходом от одного к «другому», ибо то, что возникает в нашем сознании, является не субъективной копией объекта или созданием разума, а действительным объектом внешнего мира. Флоренский утверждает, что перцепция объектов есть интуиция, т.е. непосредственное созерцание живой реальности так, как она есть в себе.

Флоренский проводит грань между иррационалистическим интуитивизмом и рационалистическим интуитивизмом. Истина становится доступной сознанию только благодаря рациональной интуиции, доводящей сочетание дискурсивной дифференциации *ad infinitum* с интуитивной интеграцией до степени единства.

«Если Истина есть, - указывает Флоренский, - то она - реальная разумность и разумная реальность: она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выражусь математически, актуальная бесконечность, бесконечное, мыслимое как цельнокупное Единство...» [16, с. 206].

Поэтому и разумная интуиция исходит от высшего к низшему, от цельного к бесконечному множеству подчиненных частных. Но такая единая истина возможна только «там, на небе», в то время как «у нас - множество истин, осколки Истины...». Дробность нашего знания не такой уж большой недостаток. Хуже всего то, что цельная

божественная истина, выходя за пределы закона противоречия, примиряет А и не-А, будучи в то же время расчлененной на ряд истин, противоречащих друг другу и неизбежно антономистических.

При исследовании вопроса об отношениях между сотворенными личностями и объяснение сущности любви о. Флоренский опирается на идею консубстанциальности. «Предел любви - да двое едино будут» (*finis amoris ut duo unum fiant*).

Любовь, ведущая к отождествлению двух существ, - это «субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору - в объекте, онтологически преображающий любящих друг друга» [16, с. 207]. Это же относится и к идеальной дружбе, ведущей к полному единодушию двух существ, создающему новую духовную сущность, благодаря которой разум познает тайны царства божиего и чудо преображения.

Любовь немыслима без участия божественной силы. Истинная любовь создает такую реальность, в которой осуществляются три абсолютные ценности: Истина, Добро и Красота. Эта метафизическая триада - есть не три разных начала, а одно. Это - одна и та же духовная жизнь, но рассматриваемая под разными углами зрения. Мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая, третьим, любовь к другому есть красота. То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познании субъектом объекта) - красота.

Согласно Флоренскому, красота мира доступна лишь тому, кто освобождается посредством любви от замкнутости эгоизма. Средством освобождения является аскетизм, который создает не только добрую, но и прекрасную личность.

София (наиболее сложный объект теологической теории) - это вселенская реальность, собранная воедино любовью бога и озаренная красотой святого духа. Флоренский рассматривал Софию как «четвертую ипостась», которую теологи понимают по-разному в силу ее многосторонности. По словам Флоренского, София - это «...Великий Корень целокупной твари...», «первозданное естество твари, творческая Любовь Божия...» «В отношении к твари, - говорит он, - София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» [10, с. 209]. Если рассматривать Софию с точки зрения трех ипостасей, то она есть:

- 1) идеальная субстанция сотворенного мира;
- 2) «разум твари, смысл, истина или правда ее»;
- 3) «духовность твари, святость, чистота и непорочность ее, т.е. красота».

Кроме того, София есть «начаток и центр искупленной твари - Тело Господа Иисуса Христа, т.е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только соучаствуя в Нем, т.е. имея свое естество включенным - как бы вкрапленным - в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого воду и таинственное очищение» [16, с. 209].

### **Е.Н. Трубецкой о смысле жизни человека**

Основным философским трудом Е.Н.Трубецкого стала работа «Смысл жизни» (1918). Этот труд он готовил десятилетиями, осуществляя широчайшую программу предварительных изысканий. В нее входили такие задачи, как изучение взглядов на смысл жизни дохристианских философов, церковных писателей и современных мыслителей.

Чуткий к проблеме выразительности, эстетики (в самом широком смысле- как «науки о выражении» и «общей лингвистики»), пользуясь определением Б. Кроче) Трубецкой искал наиболее значимых, рельефных форм воплощения жизненного идеала. Политические концепции и социальные утопии для него как правоведа представляли первостепенный интерес. Ведь обобщенное решение вопроса о смысле жизни предполагает его общественную значимость. А социальный идеал и есть общезначимый маяк в море экзистенциальных волнений. Отсюда становится понятным, что целый цикл своих работ Е.Н.Трубецкой посвящает политическим воззрениям античности. Это такие книги как «Рабство в Древней Греции», статьи «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении», «К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения», брошюра «Социальная утопия Платона» (1906).

В ходе этих исследований перед Е.Н. Трубецким со все большей определенностью вырисовывались контуры такой могучей и притягательной философской системы, - даже шире, умонастроения, - как платонизм. Что платонизм оказал сильнейшее воздействие на мыслителей христианской эпохи, в том числе на блаженного Августина, заложившего умозрительные основания западно-христианской культуры, было известно и до Трубецкого. Но вот роль платонизма в формировании идеала христианской теократии с удивительной проницательностью выявил именно он.

Монография Евгения Николаевича Трубецкого об Августине позволяет проследить рождение римо-католической еkkлесиологии и политической доктрины сразу в нескольких измерениях: богословско-метафизическом, историческом и психологическом. Трубецкой детальнейшим образом разобрался в том клубке противоречий, из которого пытался выбраться Августин, отстаивая против Пелагия идеал централизованной, властной церковной организации, стремящейся стать вселенской империей, земном образом Небесного Града. Ради этого идеала он ввел принцип предопределения и фактически отрицал свободу воли, ради него он изобрел учение о *justitia originalis*, «изначальной праведности», и трактовку первородного греха как ее утраты. Августин пришел к христианству от философии Платона, и его теократические идеи находятся в ближайшем родстве с социальной утопией древнегреческого мыслителя.

Развивая религиозно-философские взгляды Соловьева на действительность, Е.Н. Трубецкой выступает как один из видных представителей философии всеединства в России. Однако в ряде существенных моментов Трубецкой отходит от учения великого русского философа и строит свою теоретическую модель действительности. Она наиболее отчетливо выражается в его учении о свободе. Свобода у Трубецкого является основой деятельности индивида. Если у Соловьева отношения между Богом и человеком основаны на любви, то у Трубецкого - на свободе выбора, которая есть источник не только добра, но и зла. Человек сам выбирает свой путь и несет ответственность за зло в мире. Свобода есть более великое достояние мира и человека, чем если бы мир был подчинен абсолютной необходимости, исходящей от Бога. Божественная любовь хочет иметь в человеке не автомат, а друга. В этом и есть оправдание свободы. Человек не мог бы быть действительным участником добра, если бы он не был способен выбрать между добром и злом. Положительная эволюция мира заключается не в отрицании зла, а в преодолении зла в самом ее источнике - свободе самоопределяющейся твари. Это не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением [13, с. 321].

Постулировав свободу, Трубецкой, в отличие от Соловьева, развивает учение о Софии уже не как об инобытии Бога, а как об идеальном замысле о мире, который человек

может принять или отвергнуть. София, неотделимая от Христа Божья мудрость и сила, есть не сущность, а только норма, идеальный образ, нравственно-правовой идеал.

Трубецкой утверждает, что жизнь не стоит на месте, мир движется вперед к своему светлому пределу. Однако само движение не происходит автоматически. От человека требуется духовный подъем и беспощадная борьба с земными страстями, которая сопровождается трудами, лишениями и страданиями. Никакие временные успехи, радости, лишения и страдания не должны останавливать человека в его неутомимой борьбе за возвышение земного до небесного. Таков путь индивидуального человека.

Смысл жизни заключается в осуществлении божеского начала в человеке, в достижении человеком той прекрасной, благой, нетленной формы существования, над которой не властны смерть и время. Бессмертие, как увековечение человека в Боге, вот та конечная цель и великая надежда, ради которой надлежит делать все то, что мы делаем. Она составляет необходимое, неустранимое предложение всей нашей жизни [19, с. 424].

Сущность жизни выражается в стремлении каждого живого существа сохранить от смерти себя и свой тип - в искании бессмертия. Нигде это не сказывается так наглядно, как в любви, в том эросе, коего элементарное проявление есть половое влечение. Чтобы увековечить свой тип, человек, как и всякое живое существо, должен рождать других [19, с. 425].

Душа наша неразрывна связана с идеей нетленной, вечной и совершенной жизни, что отвергнуть эту идею - значит отказаться от самой сущности нашего жизненного стремления [19, с. 428].

Отвечая на вопрос о содержании смысла жизни, Трубецкой четко и ясно выражает свою позицию: только в христианском учении откровение всемирного смысла достигает той полноты всеединства, которая может удовлетворить все творение, а не только человека. Нехристианские и дохристианские религии и философии, по мнению Евгения Трубецкого, искали смысла или в посюстороннем бытии, такие как культ Диониса, или же, в полном отречении от здешнего плана бытия, примером могут служить искания древней Индии. Но и в том, и в другом случае, задача поиска смысла жизни оставалась неразрешенной, «смертью оканчивается и преходящее опьянение жизненного пира Диониса и возвышенный полет индийского аскета» [14, с. 96].

Всякое движение нашей мысли, всякий акт нашей воли, более того, весь наш жизненный процесс построен на том предположении, что есть неиссякающий источник нетленной, неумирающей жизни, что человек может действительно с ним соединиться и увековечить себя в нем.

Евгений Трубецкой, отстраняя вертикальный путь крайней аскезы и горизонтальный путь дионисийского экстаза, приходит к выводу что смысл жизни следует искать там, где эти два основных направления жизни скрещиваются. Трубецкой говорит, что «крестообразно само начертание жизни», и что только христианство дает «единственно возможное положительное решение» вопроса о смысле жизни.

Крест подчас воспринимается примитивно, исключительно как орудие казни. На самом же деле это глубокий символ, в христианстве он изначально понимался глубже, отнюдь не только в исторической плоскости времени и пространства. Эту богословскую глубину мы видим уже в апостольских посланиях. Крест - это примирение земли и неба. Это символ Божественной любви, любви способной на самоотречение. Это перекресток двух планов бытия, место встречи Бога и человека. «Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота».

В предисловии к книге Е. Трубецкой говорит о переживании мировой бессмыслицы лишь как о «внешнем поводе» к написанию своего труда, как о том, что определило не столько содержание работы, сколько конкретную форму, в которую оно облеклось. Если так, то в настоящем рассмотрении будет сделана попытка именно этот «формальный» момент раскрыть как «актуально содержательный», и, напротив, то, что можно назвать общетеоретическим базисом, будет большей частью «вынесено за скобки». (Говоря иными

словами, задача состоит в том, чтобы четче высветить «экзистенциальный» аспект проблемы, оставив тем самым в тени «гносеологический», «теологический»).

Итак, вопрос о смысле возникает всякий раз, причем «с особой рельефностью и глубиной», при осознании всепроникающей бессмыслицы. Образ бессмысленного существования, как считает Трубецкой, дан нам в виде «порочного круга», который есть символ дурной бесконечности, нескончаемого ряда повторений и возвращений. Время же являет себя всеобщей формой того, что преходяще, что постоянно нарождается и погибает, поистине не существуя. Да и ведь не только в нем ничто не существует, но и само оно, ни своим прошлым, ни будущим, ни настоящим не есть действительно, и потому несложно заподозрить, что время легко разоблачает бессмысленность всех временных вещей, сокрыв бессмысленность в самой своей природе.

Следуя подобным размышлениям, всякий вопрошающий о смысле мира будет приведен к необходимости ответить прежде на вопрос о смысле времени. Так, кажется, и Трубецкой был в некотором роде «принужден» ответить на такой вопрос, как бы обязан дать оправдание временности мира, и то, что он пытался осуществить в работе «Смысл жизни», в очень существенном и важном отношении можно назвать «Опытом «хронодицеи».

Итогом рассуждений Е. Трубецкого о смысле времени явился вывод неожиданный, практически противоположный тем изначальным интуициям, которые, по его мнению, неизбежно возникают, когда пытаешься понять, даже и не «что», а «зачем» есть временность. Эти интуиции открывают себя в ощущении исходной «несочетаемости» Божественной все полноты с ущербностью изменчивого мира, Божественной всеблагости - с бессмысленностью пустых круговращений людских жизней. Здесь время предстает как будто роковым свидетельством бессилия, как высших сфер, так и земных, но Трубецкой нам предлагает в корне иное понимание проблемы: источник, назначение и смысл времени - в свободе, а именно - время как прямое следствие свободы Бога, и, «телеологически», как предпосылка, условие свободы человека [14, с. 96].

Чтобы прояснить таинственную взаимосвязь «временности» человека и его свободы, следует, пожалуй, обратиться к той части размышлений Трубецкого, где он говорит о тварном мире как об «относительном небытии» и «области двояких потенций», и где он заключает, что лишь во времени (не в вечности, где все действительно) весь мир идей дается как возможность. При этом, именно в том случае, когда идея дана как цель, которой он может следовать, а может и не следовать (иными словами, как возможность, которую он лишь может осуществить), человек является свободным. В этом смысле время несет свободу поскольку делает возможным вообще возможное как таковое.

Однако возможное это и «все-таки возможное», и «только лишь возможное». Очевидно, что второе значение Трубецким не предполагается, когда он говорит о «мире как возможности Софии» или о возможном осуществлении идей. Как можно сделать вывод из его высказываний, в подобных случаях включение в спектр возможностей «возможной недействительности» (того, что он называет «нереальность цели») сразу же лишает нас надежды на смысл. Здесь Трубецкой еще раз подтверждает, что в самих себе (как и друг в друге) ни время, ни свобода не обладают подлинной действительностью. Время, как движение, действительно постольку, поскольку оно движется к некой безусловной цели; и свобода, как «самоопределение», действительна постольку, поскольку она есть определение себя касательно какой-либо безусловной идеи (принять ее или отвергнуть).

Система отношений «время - свобода - подлинность» получает качественно иную трактовку, например, в философии Хайдеггера, где именно сама временность жизни, т.е. ее характер бытия к смерти (смерть здесь можно понимать как особый вид возможности, исключаяющий все прочие возможности), конституирует ее подлинный смысл.

Вообще, если говорить о параллелях с экзистенциальной философией, в одной важнейшей своей интенции Е. Трубецкой к ней очень близок, а именно, в понимании того, что временность мучительна для человека не поскольку она есть конечность, но, напротив,



поскольку она являет себя как пустая бессмысленная бесконечность, как бесконечное повторение и возобновление конечного. (Попавшему в это «пустое время» человеку невозможно утвердить в нем ни безусловного начата, ни безусловного конца, а тем самым ни чего-то по-настоящему нового, ни чего-то по-настоящему удавшегося и завершенного, что заставляет его усомниться и в возможности истинного творчества). Но, в отличие от многих экзистенциалистов, Трубецкой не оставляет свободу перед лицом этих опасных «может быть», он хочет утвердить ее во времени, а также и само время - тем, что быть должно.

Что же касается соотношения «временности» и «бессмысленности», здесь размышления Е.Н. Трубецкого подводят нас к такому открытию: вовсе не «дурная бесконечность» времени убивает смысл, но, напротив, именно потеря смысла замыкает время в «порочный круг». Так, бессмысленность жизни «мальчика при лифте», или «строчащего квитанции чиновника», проистекает не просто из того, что они «все время занимаются одним и тем же», но и из того, что все их действия, говоря языком «Смысла жизни», не причастны ни к каким непреходящим целям и ценностям, т.е. они не выражают более того, что они есть в наличности.

Резюмируя все вышесказанное, можно сделать следующий вывод: жизнь, которая осуществляет себя только в игре знаков, отсылающих друг к другу, но не к означаемым, это жизнь без смысла, что значит - вне действительного времени и вне свободы.

## 6. Биографическая справка



Соловьев Владимир Сергеевич родился в Москве 16 января 1853 года, в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева (1820—1879). Род Вл. Соловьева еще в пятом колене принадлежал к среде великорусского крестьянства, но затем перешел в духовное сословие, по линии матери он имел в числе предков замечательного мыслителя XVIII в. Г. С. Сковороду. Обстановка ранних лет Вл. Соловьева сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития. Эта обстановка не только была причиной раннего овладения иностранными языками, но она навсегда также стала еще причиной глубокого интереса к большим и самым широким вопросам жизни и мировоззрения.

Среднее образование Вл. Соловьев получил в московской 5-й гимназии, в которую поступил в 1864 г. По разного рода соображениям его определили не в 1-й, а сразу в 3-й

класс. Гимназию он кончил в 1869 г. с золотой медалью и занесением на гимназическую золотую доску, которая помещалась в актовом зале гимназии. О гимназических годах Вл. Соловьева имеются некоторые сведения, касающиеся как его образа жизни, так и его умонастроения.

Но в эти же годы в настроениях Вл. Соловьева необходимо находить также и серьезную сторону. Именно уже с 13 лет и до 18 он переживает сомнения в религиозных истинах и проявляет глубокий критицизм, о котором сам же пишет в письме к Е. В. Романовой от 31 декабря 1872 г. В этом письме 19-летнего Вл. Соловьева уже выражен весь основной образ мыслей зрелого философа. С сознанием взрослого и зрелого человека он пишет этой девочке, Кате Романовой: “В детстве всякий принимает уже готовые верования и верит, конечно, на слово; но и для такой веры необходимо если не понимание, то некоторое представление о предметах веры, и действительно ребенок составляет себе такие представления, более или менее нелепые, свыкается с ними и считает их неприкосновенною святынею. Многие (в былые времена почти все) с этими представлениями остаются навсегда и живут хорошими людьми. У других ум с годами растет и перерастает их детские верования. Сначала со страхом, потом с самодовольством одно верование за другим подвергается сомнению, критикуется полудетским рассудком, оказывается нелепым и отвергается” .

Высшее образование Вл. Соловьев получил в Московском университете (1869 – 1873) . Вероятно, не без влияния материализма Вл. Соловьев поступил сначала на физико-математический факультет, затем на II курсе перешел на историко-филологический факультет. О том, с какой страстью Вл. Соловьев стал овладевать философией на историко-филологическом факультете и знакомиться с такими властителями умов, как Хомяков в России и Шеллинг и Гегель в Германии, об этом свидетельствует тот факт, что уже в течение первого года по окончании университета он написал магистерскую диссертацию, которую и защитил в 1874 г. В период с 1874 по 1880 г. г. он написал две диссертации и ряд трудов. Имеются некоторые сведения о кратком пребывании Вл. Соловьева в Московской духовной академии в качестве вольнослушателя, но, по видимому, о каком-то серьезном влиянии здесь говорить нельзя, скорее он уединился от повседневной суеты чтобы завершить диссертацию и пользоваться обширной библиотекой Академии.

Защита магистерской диссертации Вл. Соловьевым “Кризис западной философии (против позитивистов) ” ярко свидетельствует как о необычайной силе его философского мышления, так и о простоте и ясности выражения, логической убедительности, сочетавшейся с глубиной и широтой исторического горизонта. Он был назначен доцентом на кафедре философии Московского университета, По ряду причин в 1877 г. был переведен в Петербургский университет. Вскоре защитил докторскую диссертацию на тему “Критика отвлеченных начал” (1880) . После прочтения публичной лекции 28 марта 1881 г., в которой Вл. Соловьев призывал императора Александра III помиловать первомагистровцев, его преподавательская деятельность навсегда окончилась.

Вл. Соловьев целиком отдается написанию произведений церковно-общественного характера. В это время Вл. Соловьев сближается с католицизмом, ввиду чего у него появилось много неприятностей вплоть до запрещения писать на церковные темы.

В последние годы своей жизни Вл. Соловьев опять вернулся к философии. К этому времени относятся его трактаты “Красота в природе” (1889) , “Смысл любви” (1892-1894) , “Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) ” (1887) и “Теоретическая философия” (1897-1899) . Наконец, тоже чисто философским трудом необходимо считать огромное произведение “Оправдание добра” (1897 – 1899) .

Умер Вл. Соловьев рано, в возрасте 47 лет. Безвременно оборвалась жизнь человека, который отличался небывалой силой философской мощи, небывалым владением мировой философией, напряженной духовной жизнью и мощной творческой энергией, полной неиссякаемых замыслов.



БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874—1948) — религиозный философ и публицист. Родился в Киеве 6 марта 1874 г. Б. — отпрыск старинного дворянского рода. Будущий философ рос в аристократической среде. Отец, сам офицер, хотел также видеть сына военным и отдал его в кадетский корпус. Но сын пробыл там недолго. Увлёкся философией. В четырнадцать лет он читал не только А. Шопенгауэра, но и И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля. Следующее увлечение — К. Маркс. Б. становится марксистом. “Маркса я считал гениальным человеком и считаю сейчас”, — пишет он в “Самопознании”. Бунтарь по натуре, Б. активно включается в революционное движение. Г. В. Плеханов — его наставник, А. В. Луначарский — товарищ по борьбе. Разрыв с окружающей средой, выход из мира аристократического в мир революционный сам Б. рассматривает как основной факт своей биографии. Арест, тюрьма, ссылка — через все это Б. пришлось пройти. Вернувшись в Киев из вологодской ссылки, где он находился в 1898—1901 гг., Б. сближается с С. Н. Булгаковым. Вместе они переживают новый духовный кризис — возвращение в лоно церкви. В 1904 г. — переезд в Петербург, чтобы стать редактором журнала “Новый путь”, а затем — журнала “Вопросы жизни”. В журналах сотрудничали Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Вяч. И. Иванов, Ф. К. Сологуб, А. А. Блок, В. Я. Брюсов, А. Белый, Л. Шестов, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев, А. М. Ремизов — цвет литературы и философии “серебряного века”. Сначала в Петербурге, а затем в Москве, Б. посещает Религиозно-философские общества (петербургское основано по его инициативе). Преобладающее влияние на формирование зрелых убеждений Б. оказал Ф. М. Достоевский. “Я — сын Достоевского”, — говорил он, имея в виду духовное родство. И ещё одно имя следует назвать, отыскивая истоки бердяевских идей — немецкого мистика XVII в. Якоба Беме. От Беме Б. воспринял идею “становящегося Бога”, который не вечен и не всемогущ. До Бога был Ungrund — некая бездна, не имеющая основания, по Б., изначальная свобода “сама по себе”. Что касается всемогущества, то, по Б., Бог им не обладает: у любого полицейского больше власти. Бог не управляет миром, а открывается ему в свободном творчестве человека. Б. — философ религиозный, но далекий от ортодоксии, еретик. Впрочем, он себя называет иначе — “верующий вольнодумец”. Религиозная философия испокон веку была занята теодицеей (т.е. оправданием, обоснованием Бога), внимание Б. приковано к антроподицее — оправданию человека. “Смысл творчества. Опыт оправдания человека” (1916) — работа, которая принесла Б. философскую известность. Переизданная и переведенная на ряд европейских языков, она и сегодня не потеряла своего значения. “Книга эта, подчеркивает Б., — была написана единым, целостным порывом, почти в состоянии экстаза. Книгу эту я считаю не самым совершенным, но самым вдохновенным своим произведением, в ней впервые нашла себе выражение моя оригинальная

философская мысль. В нее вложена моя основная тема” . Эта тема — эсхатология, “конец света” . Смысл любого творческого акта — не в накоплении культурного потенциала самого по себе, а в приближении “конца” , или, точнее, преобразования мира. “Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю” . О новом небе и новой земле речь идет в Апокалипсисе. Вслед за Н. Ф. Федоровым Б. толкует “Откровение святого Иоанна” как предостережение человечеству: “конец мира” должен обернуться не гибелью его, а восхождение на новую ступень, достичь которую призвано человечество своими усилиями, но по воле Господа. Тем временем история обрушила на Россию апокалиптические ужасы в виде мировой войны и революции. В годы войны Б. выступил с серией статей о русском национальном характере, которые затем собрал в книге “Судьба России” (1918) . Б. говорил об “антиномичности” России: это самая анархичная, самая безгосударственная страна и одновременно самая бюрократическая, обожествляющая государство и его носителей; русские — самый “всемирноотзывчивый” , нешовинистический народ и одновременно именно у русских дикое проявления национальной ограниченности. Наконец, — свобода духа; русские вольнолюбивы и чужды мещанской ограниченности, и вместе с тем Россия — “страна неслыханного сервилизма” . Загадочную антиномичность России можно проследить и во множестве других аспектов, всюду сплошные тезисы и антитезисы. Конечно, и в других странах можно найти все эти противоположности, но только в России тезис оборачивается антитезисом, крайности переходят друг в друга. И еще одно обстоятельство: устремленность к крайнему, предельному. Б. мыслит национальными категориями: национальное единство, по его мнению, глубже, прочнее единства партий, классов и всех других преходящих исторических образований. Национальность мистична, таинственна, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие. А индивидуальность, личность для Б. главное. Мировая война, потрясая человечество, по мнению Б., показала тщетность и бессмысленность всех попыток насильственного социального переустройства. Как не перекраивай человеческий муравейник он муравейником и останется. Между тем у человека есть более высокое предназначение: творческий труд, расширенный до космического размаха, имеющий мировые перспективы. Февральскую и Октябрьскую революции Бердяев встретил в Москве. В это время он вел интенсивную духовную работу. Писал книгу “Смысл истории” (1918) . Создал Вольную академию духовной культуры. В 1920 г. он был избран профессором Московского университета. В этом же году он был арестован. В 1922 г. — новый арест. На этот раз дело обернулось высылкой из страны. Осенью в числе большой группы ученых Б. выехал за границу. Два года провел в Берлине, затем перебрался в Париж, обзавелся собственным домом. В обеих столицах он собирал вокруг себя философскую и религиозную элиту. В Берлине написано “Новое средневековье” (1923) — работа, которая принесла Б. европейскую известность. Б. создает Религиозно-философскую академию, сотрудничает с Христианской ассоциацией молодежи, редактирует журнал “Путь” . Он слышит “левым” среди эмигрантов, близок к “евразийцам” , которые видят в нем своего. Годы войны Б. провел в оккупированной Франции, ненавидел захватчиков. Остро переживал судьбу России, радовался ее победе. Одно время намеревался вернуться на родину, но разгул сталинизма отпугнул его. Тяжелое впечатление произвела на него история А. А. Ахматовой и М. М. Зощенко. В 1947 г. Кембриджский университет, присудил Б. степень почетного доктора. До него такой чести из русских удостоились только И. С. Тургенев и П. И. Чайковский. Через год (23 марта 1948 г.) Б. не стало.



БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871—1944) — философ, экономист, публицист, богослов, представитель религиозного Ренессанса в России начала XX века. Родился 16 июля 1871 г. в городе Ливны Орловской губернии. По признанию философа, глубинные интуиции творчества были навеяны ему еще в детстве — жизнью с русской природой и церковными службами в бедном храме родного городка. Отец Б. был провинциальным священником. Закончив четырехклассное духовное училище в Ливнах, Б. в 1884 г. поступает в Орловскую духовную семинарию. Но уже в первых классах семинарии его постиг тяжелый мировоззренческий кризис, который закончился утратой религиозной веры на долгие годы (вплоть до 30-летнего возраста) . Летом 1887 г., незадолго до окончания семинарии, когда начальство прочило способного ученика в студенты духовной академии, Б. прекращает учебу и поступает в Елецкую гимназию, а по окончании ее в 1890 г. — в Московский университет, на юридический факультет. В студенческие годы начинается его увлечение марксизмом. По окончании Московского университета в 1894 г. Б. был оставлен на факультете для подготовки к профессорскому званию. 1896 г. датируется его первая книга “О рынках при капиталистическом производстве” , написанная с марксистских позиций. Успешно сдав магистерский экзамен, Б. в 1898 г. отправляется в Германию — родину социал-демократии и марксизма — для работы над диссертацией, задача которой была применить основные положения марксизма к земледелию. Б. приобретает известность в социал-демократических кругах, знакомится с Г. В. Плехановым, встречается — по его рекомендации — с К. Каутским, А. Бебелем, В. Либкнехтом, пишет ряд статей по политической экономии. Однако в Германии у Б. началось быстрое разочарование в марксизме, наступил очередной кризис мироощущения. Б. возвращается на родину “потерявшим почву” и с надломленной верой в прежние идеалы. К изумлению и негодованию своих единомышленников по социал-демократическому движению совершается поворот Б. от марксизма к идеализму, который нашел свое выражение в ряде статей, написанных в период 1900—1903 гг., объединенных в сборнике “От марксизма к идеализму” (1903) . Существенные причины, повлиявшие на обращение Б. к религиозной вере и идеализму: значительное духовное воздействие творчества Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева, личное общение с Л. Н. Толстым, “чудесная встреча” с “Сикстинской Мадонной” , пережитая им в Дрездене. Поворот от марксизма к идеализму означал новую эпоху в жизни Б. — он сознательно и всецело переходит на позиции религиозного миропонимания. В 1901 г. Б. защитил магистерскую диссертацию “Капитализм и

земледелие”, в которой выразил несогласие с тем, что положения Маркса оправдываются в сельскохозяйственном производстве, и был назначен профессором Киевского политехнического института по кафедре политэкономии. Популярность приносит ему цикл лекций о А. П. Чехове и статьи, вошедшие впоследствии в сборник “Тихие думы” (1918). В 1906 г. Б. возвратился в Москву приват-доцентом университета, затем получает кафедру в Коммерческом институте. В том же году он участвует в создании Союза христианской политики. Не приняв революцию 1905 г., он приходит к мысли о создании христианского освободительного движения. В 1907 г. Б. избирается во вторую Государственную Думу как беспартийный “христианский социалист”, но Дума не оправдала его надежд и, четыре месяца заседаний окончательно в ней разочаровали. В 1905 г. Б. был одним из инициаторов создания московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которое кроме него, посещали также Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк и другие известные философы, искавшие спасения России на путях нравственно-религиозного обновления. В 1910 г. Б. вместе с единомышленниками организует книгоиздательство “Путь”, где публикуются наиболее значительные его произведения, созданные в этот период — “Два града” (1911) и “Философия хозяйства” (1912), за которое он получает в Московском университете степень доктора политической экономии. В то же время он пишет ряд публицистических статей, самая значительная из которых “Героизм и подвижничество” была помещена в сборнике “Вехи” (1909). Книга “Свет невечерний” (1917) завершает этот период творчества мыслителя. Когда началась первая мировая война, Б. увидел в этом событии не только крах “мещанской культуры” Европы, но и возможность осуществления мессианского предназначения России. Этому вопросу был посвящен его доклад “Русские думы”, прочитанный 6 октября 1914 г. на заседании московского РФО, а также книга “Война и русское самосознание” (1915). В отличие от Бердяева, Франка, П. Б. Струве и ряда других философов, приветствовавших Февральскую революцию, Б. воспринял ее как гибель того, что было для него самым дорогим в русской жизни. Свое отношение к революции он выразил в работах “Христианство и социализм” (1917), “На пиру богов. Современные диалоги” (1921) и др. События Февральской и Октябрьской революций вызвали у философа тревожные предчувствия личной судьбы, “Страшного Суда раньше смерти”, “истления заживо”, которыми он делится с В. В. Розановым в письме от 12 декабря 1917 г. В этот сложный для себя период Б. принимает решение стать священником, решение, которое он вынашивал по крайней мере десятилетие. Этому способствовало устранение серьезного для него препятствия — союза православия с самодержавием. 11 июня 1918 года в Даниловом монастыре состоялось рукоположение Булгакова в дьяконы, а через две недели — в храме кладбища Св. Духа — в иереи. Б. становится отцом Сергием — так он отныне пожелал быть именуемым. За принятие священства Б. исключается из числа профессоров университета, уезжает в Крым, где в это время находилась его семья, становится профессором политэкономии и богословия в Симферопольском университете. Здесь он пишет работы “Трагедия философии” и “Философия имени”. По существу, с этого времени начинается богословский период творчества мыслителя.

В начале 1923 г. Б. высылается за границу. Через Константинополь он попадает в Прагу, куда его пригласили на кафедру церковного права Русского юридического факультета. Из Праги он отправляется в Париж, где в 1925 г. был основан Русский православный богословский институт, впоследствии переименованный в академию. С самого его основания и до конца своих дней Б. являлся его бессменным деканом и профессором богословия. Наступает расцвет богословского творчества мыслителя. Им создается целый ряд богословских сочинений — “Святые Петр и Иоанн” (1927), “Купина неопалимая” (1928), “Друг жениха” (1928), “Лестница Иаковля” (1929), “Икона и иконопочитание” (1931), большая трилогия “О богочеловечестве”, куда вошли “Агнец Божий” (1933), “Утешитель” (1936) и “Невеста Агнца” (1938), и др. В этих работах видное место принадлежало учению о Софии, Премудрости Божией. Именно это учение Б. вызвало

обвинение его в ереси, которое было предъявлено, почти одновременно, как со стороны Московской патриархии — митрополитом московским Сергием, так и зарубежной Православной церковью, епископами из состава карловацкого собора. Б. в своих докладах по поводу обоих обвинений выразил протест против именования своих взглядов ересью. Свободу богословствования он считал одним из преимуществ православия и сожалел о непонимании этого. В годы эмиграции Б. много сил и времени отдал развитию экуменического движения, сближению православия с другими христианскими вероучениями, принимал участие в Русском христианском студенческом движении. В 1934 и 1936 гг. он совершает поездки в США, где читает циклы лекций в Нью-Йорке, Чикаго, Бостоне и других городах, произносит проповеди в епископальных (англиканских) храмах. Отличавшийся неустанной богословской и общественной деятельностью, о. Сергей, однако, никогда не имел собственного храма, а всегда или “сослужил” архиереям или настоятелям, или имел лишь случайные службы. В последние годы жизни Б. тяжело болел (в 1939 г. у него был обнаружен рак горла), перенес две операции, но продолжал активно работать, хотя это стоило ему больших усилий. Написал “Софиологию смерти” (1939), записывал и раздавал свои проповеди. Умер Б. 13 июля 1944 г. от кровоизлияния в мозг. Похоронен недалеко от Парижа, на русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа.



ЭРН Владимир Францевич (1882—1917) — религиозный философ, историк философии, публицист. Родился 5 (17) августа 1882 г. в Тифлисе. Отец Гавриил Андреевич Арефьев, отчим, усыновивший его, Э. Франц Карлович, шведско-немецкого происхождения, лютеранин, после окончания медицинского факультета Дерптского университета работал в Тифлисском аптечном управлении; мать Ольга Павловна Райская, полурусская, полуполька, православная. Со времени учебы во 2-й Тифлисской гимназии Э. связан тесной дружбой с П. А. Флоренским и А. В. Ельчаниновым, с которыми организовал гимназический литературно-философский кружок. В 1900—1904 гг. изучает философию в Московском университете. Оставлен при кафедре всеобщей истории, позже становится доцентом, а затем профессором университета.

Комплекс идей, развиваемых Э. в его работах, сложился достаточно рано. Прежде всего следует отметить постоянное внимание Э. к Платону и платонизму. Возникнув в гимназические годы, оно получило новый импульс во время слушания университетских лекций С. Н. Трубецкого.

Исследование традиции онтологизма платонического типа в отечественной и итальянской философии станет главным историко-философским делом Э. Платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточно-христианского

умозрения, являются источниками и его собственных философских построений. Другим таким источником стали взгляды славянофилов, Ф. М. Достоевского, а также идеи В. С. Соловьева, не в последнюю очередь поэтическое творчество последнего. Существенной чертой Э. как мыслителя и общественного деятеля является пристальное внимание к проблематике первоначального христианства, которая соотносится им с проблемами церковного обновления в России.

В кругу “младших” символистов Э. обсуждает проблематику петербургских Религиозно-философских собраний 1901—1903 гг., последовательно отстаивая святоотеческое понимание обожения плоти. Именно эта доктрина в полемике с Д. С. Мережковским осмысливается Э. в социальном ключе в его первой опубликованной работе “Христианское отношение к собственности”. Понимание проблемы “плоти”, “христианства и мира” как центральных для современного религиозного сознания, констатация раздробленности и упадка официальной церковной жизни — ведущие темы работ Э. этого периода, публикуемых в журналах “Живая жизнь”, “Вопросы религии”, “Век”, “Церковное обновление”, в сборнике “Религия и жизнь”. В феврале 1905 г. Э. вместе с В. П. Свенцицким становится во главе “Христианского братства борьбы”. С позиций христианского социализма он публикует “Семь свобод”, “Как нужно жить христианам?” (обе в 1906г.) , “Пастырь нового типа” (1907) и др., противопоставляет черносотенным настроениям, критикует старообрядчество, ведет полемику с деятелями “нового религиозного сознания”. Говоря о дружеских и творческих связях Э., следует отметить дружбу с Вяч. И. Ивановым; последние годы Э. жил в московской квартире Иванова на Зубовском бульваре.

В ноябре 1906 г. Э. участвует в основании московского Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева, а в марте 1907 г. — в создании при нем Вольного богословского университета. Вместе с Булгаковым, Рачинским, Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым Э. входит в редакцию организованного в конце 1910 г. в Москве издательства “Путь”. В серии докладов, лекций, статей этого периода, посвященных христианскому пониманию прогресса, философии Р. Декарта, Ф. Бэкона, Д. Беркли, И. Канта, У. Джемса и др., Э. стремится последовательно изложить свою философскую, концепцию, сложившуюся в общих чертах уже в 1905—1906 гг. Кристаллизации философских взглядов Э. способствует полемика с авторами неокантианского журнала “Логос” и особенно с С. Л. Франком.

В 1911 г. Э. включает свои важнейшие статьи в сборник “Борьба за Логос”. В “Богословском вестнике” печатается написанная в Риме крупная работа “Природа мысли”, где наиболее полно представлена софиология Э. Одновременно философ создает ряд работ, где излагает свое понимание специфики отечественной философии; наиболее значительна из них книга “Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение” (М., 1912) , вызвавшая большое количество крайне разноречивых откликов. Новоевропейскому рационализму, схематизирующему, по Э., реальность и человека, философ противопоставляет “логизм”, — опирающееся на античную и восточно-христианскую метафизику учение о Логосе как истоке бытия и мышления. Доктрина Э. предполагает противопоставление не двух христианских культур — Востока и Запада, — но двух познавательных начал, “рацио” и “логоса”. Католицизм так же “динамичен” и “логичен”, как и православие, в котором Э. подчеркивает более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры.

Весной 1911 г. Э. командирован историко-филологическим факультетом Московского университета в Италию, где до 1913 г. изучает итальянскую философию. В 1914 г. он заканчивает магистерскую диссертацию “Розмини и его теория знания”, а в 1916 г. докторскую — “Философия Джоберти” (защитить ее Э. не успел) , переводит “Пир” Данте. Откликами на события первой мировой войны являются многочисленные статьи Э., собранные в сборнике “Меч и крест. Статьи о современных событиях” (М., 1915) , а также брошюра “Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия” (М., 1915) .



Военный конфликт он рассматривает как реализацию противостояния начал “логоса” и “рацио” . В 1916 г. Э. избирается членом Московского психологического общества. Он собирается работать над книгой о философии имени, пишет задуманную еще на студенческой скамье книгу о Платоне, но не успевает ее завершить.

Э. скончался 29 апреля 1917 г. в Москве. Похоронен на Новодевичьем кладбище.

## ГЛОССАРИЙ

### А

**АБСОЛЮТ** (лат. *absolutus* - безусловный) - понятие алистической философии для обозначения вечного, бесконечного, безусловного, совершенного и неизменного субъекта, к-рый „самодостаточен", не зависит ни от чего другого, сам по себе содержит все существующее и творит его.

**АБСОЛЮТНАЯ И ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ИСТИНА** - категории диалектического материализма, характеризующие процесс развития познания и раскрывающие соотношение между:

1. тем, что уже познано, и тем, что будет познано в дальнейшем процессе развития науки;
2. тем, что в составе нашего знания может быть изменено, уточнено, опровергнуто в ходе дальнейшего развития науки, и тем, что останется неопровержимым.

### АБСТРАКТНОЕ И КОНКРЕТНОЕ

**А.** (лат. *abstractio* - отвлечение) - сторона, часть целого, одностороннее, простое, неразвитое; **К.** (лат. *concretus* - сгущенный, сросшийся) - многостороннее, сложное, развитое, целостное. В истории философии до *Гегеля К.* понималось гл. обр. как чувственно данное многообразие единичных вещей и явлений, **А.** - как характеристика исключительно продуктов мышления (*Абстракция*) .

**АБСТРАКЦИЯ** (от лат. термина *abstractio* – отвлечение) - одна из сторон, форм познания, заключающаяся в мысленном отвлечении от ряда свойств предметов и отношений между ними и выделении, вычленении к. -л. свойства или отношения.

**АЛОГИЗМ** (греч. *а* - отрицание и *logos* - разум) - отрицание или резкое преуменьшение роли логического мышления как средства достижений истины; противопоставление логике *интуиции*, религиозной веры, откровения.

**АЛЬТЕРНАТИВА** (лат. *altermus* - попеременный) - необходимость выбора между двумя или несколькими взаимоисключающими возможностями.

### Б

**БОГ** — фантастический образ сверхъестественного всемогущего существа, якобы сотворившего мир и управляющего им; в *иудаизме* - *Яхве*, в *исламе* — *Аллах*, в *христианстве* — святая троица (бог-отец, бог-сын и бог-дух святой) и т.д. Представления о Б. составляют основу современных форм религии.

**БУДДИЗМ** - религия, проповедующая избавление от страданий путем отказа от желаний и достижение „высшего просветления" - нирваны. Зародился в Индии в 6-5 вв. до н.э. как одно из мн. еретических учений этического плана.

**БЫТ** - одна из осн. сфер жизни об-ва, непосредственно связанная с воспроизводством самого человека; материальная и культурная среда, в к-рой происходит удовлетворение его потребностей в пище, одежде, жилище, отдыхе, развлечениях, поддержании здоровья и т.д.

### БЫТИЕ

1. Философское понятие, обозначающее существующий независимо от сознания объективный мир, *мате-рию*. В применении к об-ву употребляется термин „общественное Б. ". Рассматривая материальность мира и его Б. как понятия тождественные, диалектический материализм отвергает идеалистическое представление о Б. как существующем до материи или независимо от нее, а также идеалистические попытки вывести Б. из акта *сознания*. 2. Наиболее общее и абстрактное понятие, обозначающее существование ч. -л. вообще. В этом случае Б. Следует отличать от реальности,

существования, действительности и т.д., как более конкретных и глубоких характеристик объективных процессов и явлений.

## В

**ВЕХОВСТВО** - одно из характерных идеологических течений в России, политическое движение которого оформлялось в период развитого в стране демократического и пролетарского движения.

**ВЕЧНАЯ ИСТИНА** - термин, означающий неопровержимость истин в процессе развития познания. В этом отношении В. и. аналогична абсолютной. Однако в процессе познания человек имеет дело преимущественно с относительными истинами, содержащими в себе лишь зерна абсолютных истин.

**ВЕЧНОСТЬ** - бесконечная длительность времени существования мира, обусловленная несотворимостью и неуничтожимостью материи, ее субстанциальностью, материальным единством мира. В. присуща лишь всей материи в целом; каждое конкретное образование в мире является преходящим во времени. В. не сводится к неограниченному однородному существованию материи в одних и тех же состояниях либо к бесконечной последовательности круговоротов, она включает в себя постоянные качественные превращения материи и возникновение новых состояний.

**ВЕЩЬ** - часть материального мира, имеющая относительно самостоятельное существование. Одна В. от др. отличается своей качественной определенностью (*Качество*). Важной гносеологической и специально-научной проблемой является проблема *тождества* и *различия* вещей между собой, а также отличия В. от объекта и предмета.

„ВЕЩЬ В СЕБЕ" И „ВЕЩЬ ДЛЯ НАС" — философские термины, означающие: первый - вещи как они существуют сами по себе, независимо от нас и нашего познания; второй - вещи как они раскрываются человеком в процессе познания.

**ВООБРАЖЕНИЕ** - способность создавать новые чувственные или мыслительные образы в человеческом сознании на основе преобразования подученных от действительности впечатлений. В. возникает в трудовой деятельности человека, к-рая без В. не могла бы быть целесообразной и плодотворной.

**ВОСПРИЯТИЕ** - чувственный образ внешних структурных характеристик предметов и процессов материального мира, непосредственно воздействующих на органы чувств. Субстратом В. являются *ощущения*, образующие непрерывный комплекс в пространстве и во времени (в случае со зрительными и осязательными В.) или только во времени (когда В. образуется посредством изменения качества или интенсивности ощущений) .

## Г

**ГОСУДАРСТВО** - осн. институт политической системы классового об-ва, осуществляющий *управление* об-вом, охрану его экономической и *социальной структуры*: в классово антагонистических об-вах находится в руках экономически господствующего класса (классов) и используется им прежде всего для подавления своих социальных противников.

## Д

**ДИАЛЕКТИКА** (греч. *dialegomai* -веду беседу, рассуждаю) - наука о наиболее общих законах развития природы, об-ва и мышления.

**ДОБРО И ЗЛО** - морально-этические категории, в к-рых выражается нравственна” " щенка поведения людей (групп, классов) , а также общественных явлений с определенных классовых позиций. Под Д. понимается то, что об-во (данный класс) считает нравственным,

достойным подражания. З. имеет противоположное значение: безнравственное, достойное осуждения. Для метафизической трактовки этих категорий характерны поиски вечных и неизменных оснований Д. и З.

ДОГМАТИЗМ (греч. *dogma* - мнение, учение, решение) — способ мышления, оперирующий неизменными понятиями, формулами без учета новых данных практики и науки, конкретных условий места и времени, т.е. игнорирующий принцип творческого развития и *конкретности истины*.

## Е

ЕРЕСИ (греч. *hairesis* — особое вероучение) - различные отклонения от официального вероучения к.-л. религии, оппозиционные или враждебные ему.

## Ж

ЖИЗНЬ — форма движения материи, качественно более высокая, чем физическая и химическая формы, но включающая их в „снятом" виде. Реализуется в индивидуальных биологических организмах и их совокупностях (популяциях, видах и т.п.) .

## И

ИДЕАЛИЗМ - философское направление, противоположное *материализму* в решении *осн. вопроса философии*. И. исходит из первичности духовного, нематериального, и вторичности материального, что сближает его с догмами религии о конечности мира во времени и пространстве и сотворенное его богом. И. рассматривает сознание в отрыве от природы, в силу чего неизбежно мистифицирует его и процесс познания и часто приходит к *скептицизму* и *агностицизму*..

ИДЕОЛОГИЯ - совокупность общественных идей, теорий, взглядов, к-рые отражают и оценивают социальную действительность с т. зр. интересов определенных *классов*, разрабатываются, как правило, идейными представителями этих классов и направлены на утверждение либо изменение, преобразование существующих общественных отношений. В сфере И. различные общественные классы осознают свои коренные *интересы*, место в об-ве, отношение к др. классам, формулируют и обосновывают цели и программы своей деятельности. Господствующей в данном об-ве является И. господствующего класса, к-рый держит в своих руках средства материального и духовного производства.

ИНДУИЗМ - совокупность религиозных представлений, обычаев, культовой обрядности и социально-бытовых институтов, характерных для большинства населения Индии. Корни И. восходят к древнеинд. религии - брахманизму; генетическая связь с ним проявляется, напр., в том, что к наиболее почитаемым И. божествам относится триада брахманизма: Брахма (созидатель) , Вишну (хранитель) и Шива (творец, хранитель и разрушитель одновременно) .

ИСТИНА - верное, правильное отражение действительности в мысли, критерием к-рого в конечном счете является практика. Характеристика истинности относится именно к мыслям, а не к самим вещам и средствам их языкового выражения.

## К

КАТЕГОРИИ (греч. *kategoria* -высказывание, свидетельство) — формы осознания в понятиях всеобщих способов отношения человека к миру, отражающие наиболее общие и существенные свойства, законы природы, об-ва и мышления. Истоки учения о К. уходят в далекое прошлое. Большая заслуга в разработке философских К. принадлежит *Аристотелю*.

**КАТОЛИЦИЗМ** (греч. *katholikos* - вселенский) - разновидность *христианства*, распространенная гл. обр. в странах Зап. Европы и Лат. Америки. Догматические особенности К.: признание исхождения святого духа не только от бога-отца, но и от бога-сына, догматы о чистилище, о верховенстве римского папы, как наместника Христа, о непогрешимости папы и т.д. Культовые и канонические отличия К. от *православия*: безбрачие духовенства (целибат) , особо развитый марианизм (культ богородицы) и т.д. Центр К. – Ватикан.

**КОНЦЕПТУАЛИЗМ** - направление схоластической философии; представители - *Абеляр*, Иоанн Солсберийский и др. В споре об *универсалиях* концептуалисты, как и номиналисты (*Номинализм*) , отвергая учение реализма (*Реализм средневековый*) , отрицали реальное существование общего независимо от отдельных вещей, но в отличие от номиналистов признавали существование в уме общих понятий, концептов как особой формы познания действительности.

**КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ** (греч. *kriterion* - мерило для оценки ч. -л.) - средство проверки того или иного утверждения, гипотезы, теоретического построения и т.п. К. и. является общественная *практика*.

## Л

**ЛОГИКА НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ** - философская дисциплина, целью к-рой является применение идей, методов и аппарата современной логики к научному познанию. Л. н. п. изучает логическую структуру научных теорий, их компонентов (определений, классификаций, понятий, законов и т.п.) , устанавливает логические связи между этими компонентами, рассматривает вопрос о непротиворечивости и полноте теорий, о способах формирования проверки научных гипотез, анализирует логические аспекты таких методов научного познания, как обобщение, объяснение, абстракция, идеализация т.п.

**ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ** - раздел *математической логики*, изучающий *отношения*.

**ЛОГИСТИКА** - первоначально так назывались логические исчисления. *Лейбниц* нередко говорил о математической логике как Л. Понимание Л. как символической или математической логики было закреплено на философском конгрессе в Женеве в сентябре 1904 г.

## М

**МАТЕРИАЛИЗМ** (лат. *materialis* - вещественный) - научное философское направление, противоположное *идеализму*. Различают М. как стихийную уверенность всех людей в объективном существовании внешнего мира и как философское мировоззрение, представляющее собой научное углубление и развитие т. зр. стихийного М. Философский М. утверждает первичность материального и вторичность духовного, идеального, что означает извечность, несотворенность мира, бесконечность его во времени и пространстве. Считая сознание продуктом материи, М. рассматривает его как отражение внешнего мира, утверждая т. обр. познаваемость природы.

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ** - система принципов, взглядов, ценностей, идеалов и убеждений, определяющих направление деятельности и отношение к действительности отдельного человека, социальной группы, класса или об-ва в целом. М. складывается из элементов, принадлежащих ко всем *формам общественного сознания*; большую роль в нем играют философские, научные, политические, нравственные и эстетические взгляды. Научные знания, включаясь в систему М., служат целям ориентации человека или группы в окружающей социальной и природной реальности; кроме того, наука рационализирует отношение человека к действительности, избавляя его от предрассудков и заблуждений.

**МОНАДА** (греч. *monas* - единица) - философский термин, означающий структурную, субстанциальную единицу бытия. По-разному интерпретируется в тех или

иных философских системах. У *пифагорейцев*, напр., М. (математическая единица) - основа мира. У *Николая Кузанского* - единое начало бытия, являющегося одухотворенной материей.

**МОНИЗМ** (греч. monos - один, единственный) - философское учение, к-рое принимает за основу всего существующего одно начало. Материалисты началом, основой мира считают *материю*. Идеалисты единым началом всех явлений считают *дух*, идею и т.д. Наиболее последовательным направлением идеалистического М. является философия *Гегеля*. Научный и последовательный материалистический М. характерен для диалектического материализма, исходящего из того, что мир по своей природе материален, что все явления в мире представляют собой различные виды движущейся материи.

**МОРАЛЬ** (лат. mores - нравы) - одна из форм общественного сознания, социальный институт, выполняющий функцию регулирования поведения людей во всех без исключения областях общественной жизни. От др. форм регулирования массовой деятельности (право, производственно-административный распорядок, государственные декреты, народные традиции и т.п.) М. отличается способом обоснования и осуществления своих требований.

**МЫШЛЕНИЕ** - активный процесс отражения объективного мира в понятиях, суждениях, теориях и т.п., связанный с решением тех или иных задач, с обобщением и способами опосредствованного познания действительности; высший продукт особым образом организованной материи - *мозга*

## Н

**НАРОД** - в обычном смысле - население государства, страны; в строго научном смысле это исторически изменяющаяся общность людей, включающая в себя ту часть, те слои, те классы населения, к-рые по своему объективному положению способны сообща участвовать в решении задач прогрессивного, революционного развития данной страны в данный период.

**НАЦИЯ** (лат. natio - народ) - исторически сложившаяся форма общности людей, к-рая приходит на смену *народности*. Н. свойственна прежде всего общность материальных условий жизни: территории и экономической жизни; общность языка, известных черт национального характера, проявляющихся в национальном своеобразии ее культуры. Н. - более широкая, чем народность, форма общности, складывающаяся с возникновением и формированием капиталистической формации.

**НЕОКОНСЕРВАТИЗМ** (греч. neos -новый, лат. conserve - охраняю, сохраняю) - система социально-экономических и мировоззренческо-политических концепций, пытающихся идеологически обосновать притязания империалистических государств на возвращение былой гегемонии в мире, их стратегию „социального реванша" в совр. условиях. процессом является ограничение.

## О

**ОБРАЗ ЖИЗНИ** - философско-социологическая категория, охватывающая совокупность типичных видов (способов) жизнедеятельности индивида, социальной группы, в т.ч. класса и нации, об-ва в целом, к-рая берется в единстве с условиями жизни, определяющими ее.

**ОБЩЕСТВО** - совокупность исторически сложившихся форм совместной деятельности людей. В более узком смысле слова О. может рассматриваться как конкретное О. в единстве его общих, особенных и единичных признаков (напр., первобытное, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое, социалистическое) и как отдельный регион, страна.

**ОТРИЦАНИЕ**

1. В материалистической диалектике О. рассматривается как необходимый момент развития, условие качественного изменения вещей (*Отрицания отрицания закон*).

2. Логическая операция, с помощью к-рой из данного высказывания порождается новое высказывание (наз. отрицанием исходного), такое, что если исходное высказывание было истинно, то его О. ложно, а если оно было ложно, то его О. истинно.

ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ ЗАКОН - один из осн. законов диалектики. Впервые сформулирован в идеалистической системе *Гегеля*. О. о. з. выражает преемственность, спирале-видность развития, связь нового со старым, своего рода повто-ряемость на высшей стадии развития нек-рых свойств ряда низших стадий, обосновывает прогрессивный характер развития.

## П

ПАНТЕИЗМ (греч. pan - все и theos — бог) — философское учение, максимально сближающее понятия „бог" и „природа" с тенденцией к их отождествлению. П. существовал в двух формах: натуралистический П. (стоики, *Бруно*, отчасти *Спиноза*) одухотворяет природу, наделяя ее божественными свойствами, и как бы растворяет бога в природе (бесконечный разум, мировая душа и т.п.) ; мистический П.

ПАРАДИГМА (греч. paradeigma -пример, образец) — совокупность теоретических и методологических предпосылок, определяющих конкретное научное исследование, к-рая воплощается в научной практике на данном этапе. П, является основанием выбора проблем, а также моделью, образцом для решения исследовательских задач.

ПОЗИТИВИЗМ (лат. positivus -положительный) - направление философии, объявляющее единственным источником истинного, действительного знания конкретные (эмпирические) науки и отрицающее познавательную ценность философского исследования.

ПОЗНАНИЕ - общественно-исторический процесс творческой деятельности людей, формирующий их знания, на основе к-рых возникают цели и мотивы человеческих действий.

ПРАВОСЛАВИЕ (греч. orthodoxyia) - разновидность христианства, распространенная гл. обр. в странах Вост. Европы, Ближнего Востока и на Балканах. П. окончательно выделилось в самостоятельное направление в 11 в. в результате различных путей развития феодализма на западе и на востоке Европы.

ПРАГМАТИЗМ (греч. pragma - дело, действие) - широко распространенное субъективно-идеалистическое течение в совр. философии. В центре философии П. находится т. наз. „принцип прагматизма".

ПСИХОАНАЛИЗ - общая теория и метод лечения нервных и психических заболеваний, предложенные З. Фрейдом, одна из теоретических основ *фрейдизма*.

ПСИХОЛОГИЯ (греч. psyche - душа и logos - учение, слово) - наука о законах порождения и функционирования психического отражения объективной реальности в процессе деятельности человека и поведения животных. П. зародилась в глубокой древности и долгое время развивалась в недрах философии, достигнув высокого уровня в трудах *Аристотеля*, давшего первую систему понятий П. В новое время *Декарт* открывает рефлекторную природу поведения.

## Р

РЕЛИГИЯ (лат. religio — благочестие, святость) - специфическая форма общественного сознания, отличительным признаком к-рой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, при к-ром земные силы принимают вид неземных.

## С

**СКЕПТИЦИЗМ** (греч. skeptikos -рассматривающий, исследующий, критикующий) — философская концепция, подвергающая сомнению возможность познания объективной действительности. Последовательный С. смыкается с *агностицизмом* и *нигилизмом*. С. получает наибольшее распространение в те периоды развития об-ва, когда старые общественные идеалы уже расшатаны, а новые еще не укрепились.

**СУЩНОСТЬ** - смысл данной вещи, то, что она есть сама по себе, в отличие от всех др. вещей и в отличие от изменчивых состояний вещи под влиянием тех или иных обстоятельств. Понятие „С. " очень важно для всякой философской системы, для различения этих систем с т. зр. решения вопроса о том, как С. относится к бытию и как С. вещей относится к сознанию, мышлению. Для объективного идеализма бытие, реальность и *существование* находятся в зависимости от С. вещей, к-рая трактуется как нечто независимое, непреложное и абсолютное. В этом случае С. вещей образуют особую идеальную действительность, к-рая порождает все вещи и ими управляет (*Платон, Гегель*)

**СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ** - философские категории, отражающие всеобщие необходимые стороны всех объектов и процессов в мире. С. - совокупность глубинных связей, отношений и внутренних законов, определяющих осн. черты и тенденции развития материальной системы. Я. — конкретные события, свойства или процессы, выражающие внешние стороны действительности и представляющие форму проявления и обнаружения нек-рой С. Категории С. и я. всегда неразрывно связаны между собой. В мире нет такой С., к-рая не обнаруживалась бы вовне и была непознаваемой, как нет и Я., к-рое не заключало бы в себе никакой информации о С.

## Т

**ТЕИЗМ** (греч. theos - бог) - религиозно-философское учение, к-рое признает существование личного бога как сверхъестественного существа, обладающего разумом и волей и таинственным образом воздействующего на все материальные и духовные процессы. Происходящее в мире Т. рассматривает как осуществление божественного промысла.

**ТЕОЛОГИЯ** (греч. theos - бог и logos - учение, слово) , или богословие — систематизация вероучения данной религии. Христианская Т., базирующаяся на Библии, постановлениях первых вселенских соборов и учениях „отцов церкви" (на „священном писании" и „священном предании") , делится на осн. богословие (фундаментальная теология, *апологетика*) , догматическое богословие, нравственное богословие, учение о церкви и т.д. Т. присущи крайний догматизм, авторитарность и схоластичность. С Т. смыкается религиозная философия, пытающаяся доказать совместимость Т. с наукой. Т. неоднократно подвергалась критике со стороны прогрессивных мыслителей всех времен.

## У

**УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ** - рассуждение, в ходе к-рого из одного или нескольких суждений, наз. посылками У., выводится новое *суждение* (наз. заключением или следствием) , логически вытекающее из посылок. Переход от посылок к заключению всегда совершается по к. -л. правилу логики (правилу вывода) . Выделение в У. посылки и заключения и установление его структуры составляют его логический анализ. У., совершающиеся по одним и тем же правилам вывода и законам логики, являются У. одной и той же логической формы. Т. обр., анализ У. служит для выявления их логических форм. У. есть форма мышления, в к-рой (наряду с *понятием*, суждением и др. формами мышления



и способами рассуждения) протекает познание внешнего мира на ступени абстрактного мышления.

УМОЗРЕНИЕ - способ теоретического постижения истины, основанный на отвлеченных логических построениях, не связанных зачастую с научно установленными фактами наблюдения и *эксперимента*. Поэтому У. может приобретать ненаучный характер. Умозрительный характер носили первоначальные философские построения мн. древнегреч. мыслителей, теории средневековых схоластов, натурфилософские теории философов 18—19 вв., в частности *Шеллинга* и *Гегеля*, а также некоторых естествоиспытателей. С прогрессом научного знания умозрительные воззрения постепенно заменяются научными. Иногда У. трактуется как специфика философского познания.

## Ф

ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* - люблю и *sophia* — мудрость) — наука о всеобщих закономерностях, к-рым подчинены как бытие (т.е. природа и *об-во*) , так и мышление человека, процесс познания. Ф. является одной из *форм общественного сознания*, определяется в конечном счете экономическими отношениями об-ва. *Основным вопросом философии* как особой науки является проблема отношения мышления к бытию, сознания к материи. Любая философская система представляет собой конкретно развернутое решение этой проблемы, даже если „осн. вопрос" в ней прямо и не формулируется. Термин „Ф. " впервые встречается у Пифагора; в качестве особой науки ее впервые выделил *Платон*. Ф. возникла в рабовладельческом об-ве как наука, объединяющая всю совокупность знаний человека об объективном мире и о самом себе, что было вполне естественно для низкого уровня развития знаний на ранних этапах человеческой истории. В ходе развития общественно-производственной практики и накопления научных знаний происходил процесс „отпочкования" отдельных наук от Ф. и одновременно выделение ее в самостоятельную науку. Ф. как наука возникает из необходимости выработки общего взгляда на мир, исследования его общих начал и законов, из потребности в рационально обоснованном методе мышления о действительности, в логике и теории познания. В силу этой потребности вопрос об отношении мышления к бытию выдвигается в Ф. на первый план, т.к. то или иное его решение лежит в основе всей Ф., в основе метода и логики познания. С этим связана и поляризация Ф. на два противоположных направления - на *материализм* и *идеализм*; промежуточное положение между ними занимает *дуализм*. Борьба материализма и идеализма проходит осн. нитью через всю историю Ф., составляет одну из ее движущих сил. Эта борьба тесно связана с развитием об-ва, с экономическими, политическими и идеологическими интересами классов. Уточнение специфической проблематики философской науки привело в ходе ее развития к вычленению в самой Ф. различных сторон в качестве более или менее самостоятельных, а иногда и резко различных разделов. К ним относятся: *онтология*, *гносеология(теория познания)* , *логика*, *этика*, *эстетика*, *психология*, *социология* и *история Ф.*

## Х

ХРИСТИАНСТВО - одна из трех т. наз. мировых религий (наряду с *буддизмом* и *исламом*) . Возникло в 1 в. в вост. провинциях Римской империи, отразив надежды и чаяния задавленных тяжким гнетом людей, отчаявшихся изменить свою участь собственными силами и уверовавших в избавление от страданий с помощью мессии, или „божественного спасителя". Х. было порождено настроениями безысходности, особенно остро проявившимися у масс после подавления восстаний рабов, выступлений бедноты и покоренных народов против римского владычества и эксплуататорских классов. Вероучение Х. сложилось на основе идей ряда мессианских сект, заимствовав нек-рые

элементы греко-римской и вост. религий, а также под влиянием античных философов Филона Александрийского и *Сенеки*. Центральное место в Х. занимает вера в искупительную жертву „сына божьего“ Иисуса Христа, к-рый был казнен наместником Иудеи Понтием Пилатом, но затем якобы воскрес из мертвых и вознесся на небо, открыв тем самым возможность воскрешения своих последователей. Приверженцы Х. верят в грядущее второе пришествие Христа на землю для того, чтобы судить живых и мертвых, даровать вечное блаженство праведникам, а грешников обречь на адские мучения. Переноса вопрос о достижении счастья праведниками в потусторонний мир, объявляя терпеливое перенесение тягот жизни непременным условием грядущего блаженства, Х. добивалось смирения и покорности масс, их примирения с несправедливым социальным строем. На протяжении всей своей истории Х. развивалось в обстановке внутренних противоречий, обусловленных неоднородностью его классового состава, различными классовыми интересами его приверженцев. Эти противоречия приводили к расколам в его рядах, к образованию различных течений и направлений. В 1054 г. в нем выделились два крупных направления: зап. (*католицизм*) и вост. (*православие*). В 16 в. в результате *Реформации*, мощного антифеодального и антикатолического движения в Европе, возникла третья разновидность Х. - *протестантизм*. В свою очередь эти направления распадаются на более мелкие течения, расходящиеся между собой в интерпретации отдельных теологических и культовых вопросов, но сохраняющие незыблемыми осн. принципы Х. В настоящее время Х. — наиболее распространенная религия на земном шаре. Она представлена множеством церквей и сект, специфика деятельности и политическая ориентация к-рых обусловлены конкретными социальными условиями их существования.

Э

**ЭКЛЕКТИКА** (греч. *ekieio* - выбираю) - смешение различных, зачастую противоположных т. зр., философских взглядов, теоретических посылок, политических оценок и т.п. Так, напр., эклектичны многочисленные попытки соединить материализм и идеализм и т.п.

Я

**„Я“** (в философии) — духовный центр человеческой личности, индивидуальности, относящейся деятельно к миру и к себе самой. Собственным „я“ обладает человек, самостоятельно контролирующий свои поступки и способный к всесторонней инициативе. Идеалистические концепции в истории философии, толкуя „я“ в качестве идеального начала, не усматривали конкретно-исторического, деятельного основания человеческого „я“. Часто эта проблема ставилась в них как проблема исходного пункта построения философских систем. По *Декарту*, „я“ обнаруживает себя как то, что принадлежит к мыслящей субстанции, как интуитивное начало рационального познания и этим утверждает свою самостоятельность. Т. зр. изолированного индивида и *созерцательность* в пределах идеализма приводили к *солипсизму*, в пределах метафизического материализма — к низведению человека до уровня пассивного объекта, к-рый подчиняется внешнему ходу истории.

## Литература.

1. Галактинов, А. История русской философии / А. Галактинов, П. Никандров. - М.: Издательство социально-экономической литературы, 2010. - 460 с.
2. Зеньковский, Василий История русской философии / Василий Зеньковский. - М.: Академический Проект, Раритет, 2001. - 880 с.
3. Зеньковский, Василий История русской философии / Василий Зеньковский. - М.: Эксмо-Пресс, Фолио, 2001. - 896 с.
4. Из истории русской философии XVIII-XIX веков. Сборник статей. - М.: Издательство МГУ, 1991. - 320 с.
5. Из истории русской философии. - М.: Государственное издательство политической литературы, 2014. - 766 с.
6. История русской философии. - М.: Книга по Требованию, 2013. - 218 с.
7. Кувакин В. А. Религиозная философия в России (начало XX века) , М. "Мысль" , 1980.
8. Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М. "Знание" , 1988.
9. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М. "Мысль" , 1983г. – 206с.
10. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М. "Прогресс" , 1990г. – 512с.
11. Лосский, Н. О. История русской философии / Н.О. Лосский. - М.: Сварог и К, 2000. - 496 с.
12. Радлов, А. И. Веденский. А. Ф. Лосев. Э. Л. Радлов А. И. Введенский. А. Ф. Лосев. Э. Л. Радлов. Г. Г. Шпет. Очерки истории русской философии / А. И. Веденский. А. Ф. Лосев. Э. Л. Радлов Радлов. - М.: Издательство Уральского Университета, 1991. - 592 с.
13. Спиркин А. Г. Философия. М. "Гардарика" , 1998г. – 816с.
14. Сто русских философов. Библиографический словарь. Сост. и ред. А. Д. Сухов, М., "Мирта" , 1995 г. – 320 с.
15. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова, М., Политиздат, 1986. – 590с.
16. Шапошников, Л. Е. История русской религиозной философии / Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров. - М.: Высшая школа, 2006. - 448 с.