

В. Г. ЛУКЬЯНОВ

Русская религиозная аксиология



Вячеслав Лукьянов

Русская религиозная аксиология

«Алетейя»

2015

УДК 124.5
ББК 87

Лукьянов В. Г.

Русская религиозная аксиология / В. Г. Лукьянов — «Алетейя»,
2015

В книге обосновывается существование особого направления мысли в рамках отечественной философской традиции – русской религиозной аксиологии. Показывается, что разработка проблематики ценностей проводилась отечественными мыслителями в тесной связи со всем спектром связанных с ней общеполитических проблем: роль идеалов и ценностей в духовном мире личности, кризис современной цивилизации и его последствия для человека, утрата человеком духовно-ценностной опоры в жизни и пути ее обретения вновь и др. На основе оригинальной концепции эстетической ценности автор также анализирует трактовку красоты – и шире – эстетической ценности – русскими религиозными философами: В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, Н. А. Бердяевым, И. А. Ильиным, С. Л. Франком и др. Для преподавателей и студентов университетов и колледжей, а также для всех, интересующихся историей отечественной культуры, философии, социологии и эстетики.

УДК 124.5
ББК 87

© Лукьянов В. Г., 2015
© Алетейя, 2015

Содержание

Предисловие	5
Вместо введения	8
Раздел 1	16
1.1. Роль духовного начала в исторической жизни народа: из наследия отечественной религиозной философии	16
Конец ознакомительного фрагмента.	20

Вячеслав Лукьянов

Русская религиозная аксиология

Предисловие

Пожиная сегодня горькие плоды бездуховности, нынешние поколения россиян обращаются к наследию нашего недалекого прошлого, возвращающегося к нам после долгих лет забвения. Осмысление и современное прочтение трудов наших выдающихся соотечественников – необходимый этап выработки новой духовной парадигмы для современной России. Действительно, радикальные преобразования общественной и государственной жизни нашей страны возможны лишь при опоре на твердые духовно-ценностные основания, что становится все более очевидным по мере продвижения по пути реформ. Недооценка роли и значимости духовной культуры в реформировании общества обернулась серьезными нравственными издержками, ставящими под вопрос сам смысл и необходимость преобразований. Поэтому преодоление существовавшего духовно-идеологического вакуума, утверждение в российском обществе новой духовной парадигмы (способной противопоставить негативным процессам размывания духовно-ценностных оснований социальной жизни ясные и общезначимые ценностные ориентиры) – актуальная задача отечественного социогуманитарного знания и институтов власти. Важной при этом оказывается опора на ценности, связанные с национальной самобытностью россиян.

Выработка новой духовной парадигмы для современной России не может не опираться на всестороннее изучение опыта преодоления подобного рода кризисных состояний общества, имеющегося в истории Отечества, его осмысление в истории отечественного социогуманитарного знания. В этом плане заслуживают глубокого изучения идеи и концепции русских религиозных философов, которые являлись выразителями национального самосознания русского народа, его самопознания и самонаблюдения. Современные поиски национальной идеи, обращение к специфике русского национального характера предполагают внимательное и бережное отношение к философско-культурологическим трудам религиозных философов, их современное прочтение, поскольку и поныне идеи отечественных мыслителей не потеряли эвристическую ценность и актуальность.

Русская религиозная философия – уникальное явление в отечественном и мировом социогуманитарном знании. Возникнув в 30-е-40-е годы XIX века (А. С. Хомяков и И. В. Киреевский заложили ее основы и определили программу), она, начиная с последней четверти XIX века, получила мощный импульс развития в трудах Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского и др. В конце XIX-начале XX вв., в эпоху русского духовно-культурного ренессанса, она стала доминировать над всеми остальными философскими течениями и была связана с именами выдающихся философов и деятелей культуры бр. Е. Н. и С. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и др. Развитие русской религиозной философии продолжалось и после 1917 года и связано с именами многих из тех наших соотечественников, кто оказался в эмиграции (Н. О. Лосского, И. А. Ильина, С. Л. Франка, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. В. Зеньковского и др.). В рамках данного философского направления оказались представители разных школ и течений: философии всеединства, символизма, интуитивизма, персонализма и т. д. Однако их всех объединяла религиозная направленность исканий. Как отмечал С. Л. Франк, «все глубочайшие

русские мыслители и философы были одновременно религиозными философами и богословами»¹.

Русская философская мысль оказалась связанной со своей религиозной почвой, что в значительной степени и определило ее своеобразие как явления национального духа, определило способ ее мировидения, ее картину мира. В центре духовных исканий русских религиозных философов был человек, смысл его жизни, его судьба в контексте современной цивилизации. Это в значительной степени предопределило гуманистический пафос данного философского направления.

Русская философия (в том числе и религиозная) являлась и является предметом специального исследования как отечественных, так и зарубежных ученых². В этой связи отметим, что в последние десятилетия в нашей стране были опубликованы фундаментальные труды историков русской философии, оказавшихся в эмиграции: Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Г. В. Флоровского³. Предметом изучения являются и отдельные концепции (в том числе и эстетические) религиозных философов⁴.

Вместе с тем представляется, что, наряду с анализом русской религиозной философии как направления и изучением отдельных концепций, важным является обращение к отдельным проблемам, которые разрабатывались мыслителями, и в связи с этим – реконструкция, анализ и оценка их взглядов. Одной из таких проблем, узловой для их философско-культурологических поисков, является проблематика ценности. Анализ трактовки этой проблематики представителями данного направления является важным, поскольку проясняет особенности мирозерцания русских религиозных философов, специфику их картины мира, в которой и через которую выражается их национально-этническое своеобразие. Внутри аксиосферы культуры особую роль, по мысли религиозных мыслителей, занимает Красота. Данное понятие, стало центральным, с помощью которого русские религиозные философы пытались раскрыть эсхатологическую перспективу. К выдвиганию красоты в качестве цели мирового процесса привела сама нацеленность русского мирозерцания на «улучшение мира», «мировое благо» (С. Л. Франк), а не только лишь на понимание мира.

В представляемой читателю работе автор попытался показать и обосновать существование в рамках русской философской традиции особого направления мысли – русской религиозной аксиологии. Понятие «русская религиозная аксиология» введено автором в научный обиход в 2002 г., когда отрицалось само существование теории ценностей в русской философии⁵. К настоящему времени стало ясно, что русские мыслители сумели разработать (правда,

¹ С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 493.

² См.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: В 2 частях. СПб., 2000; Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1996; Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2; Мележик В. А., Харламов Ю. А. Русская религиозная философия как социально-культурный феномен. М., 1993; Возрождение русской религиозной философской мысли. (Материалы международной конференции.) СПб., 1993; Шапошников Л. Е. Русская религиозная философия XIX–XX веков. Нижний Новгород, 1992; Семенкина Н. С. Философия богоискательства. М., 1986; Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. СПб., 2000; Скоробогатко А. В. Общественный идеал в русской философии. СПб., 2003.

³ См.: Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Л., 1991; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994; Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

⁴ См.: Зандер Л. А. Бог и мир. Мирозерцание отца Сергия Булгакова. Т. 1–2. Париж, 1948; Иванов А. Т. Концепция культуры П. А. Флоренского. Минск, 1990; Кравец С. Л. О красоте духовной. (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения.) М., 1990; Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Носов С. В. В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993; Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989; Семенова С. Г. Николай Федоров: творчество жизни М., 1990; Варакина Г. В. Между Дионисом и Аполлоном: Очерки о русской культуре «серебряного века» / Под ред. В. П. Шестакова. Рязань, 2007; Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М., 2007.

⁵ См.: Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 30.

на принципиально иных основаниях, нежели их европейские коллеги) оригинальную теорию ценностей⁶. Разработка проблематики ценностей проводилась русскими мыслителями в тесной связи со всем спектром связанных с ней общефилософских проблем: роль идеалов и ценностей в духовном мире личности, кризис современной цивилизации и его последствия для человека, утрата человеком духовно-ценностной опоры в жизни и пути ее обретения вновь и др.

Трактовка религиозными философами Красоты как ценности выявила ее значение не только в сугубо эстетическом, но и во внеэстетическом планах как необходимого и важнейшего элемента духовной жизни, без которого немыслима полноценная личность как субъект общения, поведения и деятельности. Интерпретация представителями рассматриваемого направления специфики красоты в природе и искусстве и сегодня остается значимой для современного социогуманитарного знания, поскольку раскрывает проблематику в ее реальной многоаспектности и глубине, во взаимосвязи с процессами развития общества и культуры. На наш взгляд, еще не до конца современной наукой раскрыт смысл концепции теургии (разрабатывавшейся русскими религиозными философами), обладающей значительным эвристическим потенциалом и ценностью.

Следует отметить, что русская религиозная аксиология до настоящего времени не стала предметом специального всестороннего анализа. Поэтому предлагаемая читателю работа – первая попытка анализа русской религиозной аксиологии, охватывающая разные грани теоретических поисков отечественных мыслителей. В книге представлены работы автора, ранее опубликованные в научных сборниках (см. примечания). Отсюда – неизбежная неполнота охвата материала. Утешением в какой-то мере может быть лишь понимание того, что это – начало работы по освоению и тем самым возвращению в лоно современного социогуманитарного знания непреходящих ценностей отечественной духовной культуры.

⁶ На это указывают в своих публикациях и ряд современных исследователей. См., например: Барышков. Аксиология личностного бытия. М., 2005; Выжлецов Г. П. Онтологическая аксиология Н. О. Лосского в XXI в. // ВЕЧЕ. Журнал русской философии и культуры. Вып. 22 (2011). С. 68–77; Сахатский А. Г. Аксиология русской религиозной философии. Режим доступа: <http://www.stihi.ru/2012/02/20/7053>.

Вместо введения

О понятии «русская религиозная аксиология»

Разработка аксиологической проблематики в отечественной философии в огромной мере опиралась на все предшествовавшее развитие философской мысли и была связана с особенностями мировосприятия, мироощущения и миропонимания русского человека, складывавшихся на протяжении столетий⁷. Именно в этой связи теоретико-ценностные концепции, возникшие в России в конце XIX – начале XX века, обладали чаще всего национальным своеобразием и отнюдь не были простым повтором идей западноевропейской мысли. Более того, опора на истоки ценностного миропонимания русского человека позволила на рубеже веков в ряде случаев предвосхитить идеи, возникшие в рамках западноевропейской философии и культурологии лишь значительно позднее. Поэтому анализ особенностей собственно аксиологического этапа развития русской философии необходимо предварить хотя бы кратким обращением к его истокам.

Истоки ценностного миропонимания русского человека могут быть обнаружены как в мифологии и фольклоре Древней Руси, так и в памятниках древнерусской письменности, в летописях и житиях, в архитектуре храмов, в иконах и т. д. Большую роль в формировании ценностного миропонимания сыграло знакомство с культурой античности, а также с культурой Византии.

В развитии ценностного миропонимания русского человека обнаруживаются закономерности, общие для разных стран и народов: движение от ценностного синкретизма на первом этапе, к вычленению на втором этапе ценностей нравственных, эстетических, религиозных и др., а затем на третьем – к новому их синтезу в таких философских понятиях как «ценность» и «благо». Важнейшую роль в становлении ценностного миропонимания русского человека сыграло святоотеческое учение и связанная с ним исихастская традиция (в букв. пер. с греч. исихия – молчание, тишина, безмолвие, покой). Освоение святоотеческого наследия было призвано способствовать личностному совершенствованию монахов. Исихастская практика рассматривалась ее адептами как благодатное искусство, «художество из художеств», задача которого – «сочетать ум с сердцем», найти путь к единению человека с Богом. Первыми представителями этого движения на Руси были исихасты-нестяжатели во главе с Нилом Сорским (1433–1508). Главная цель исихастской практики, «умного делания» – сохранение ума и глубин сердца «без дурных помыслов», «в целомудрии и чистоте». Есть все основания согласиться с А. Ф. Замалеевым в том, что для исихастов-нестяжателей дуализм земного и божественного обрел характер аксиологической антиномии – все самое возвышенное и светлое, с одной стороны, и все самое враждебное и низменное, с другой – оказалось на разных полюсах. При этом «Нил Сорский совершенно исключал возможность соравной оценки Творца и твари, разводя их в разные сущностные и аксиологические ниши»⁸. Исихазм как практика сочетания ума с сердцем, как путь внутреннего духовного перерождения личности через «оптинское» движение в православии XIX века оказал глубокое воздействие на творчество русских писателей и религиозных философов. Многие в их аксиологических построениях восходит к воззрениям «заволжского старца» Нила Сорского.

⁷ Вслед за историками русской философии – Г. В. Флоровским, А. Ф. Лосевым, В. В. Зеньковским и др. – мы далее будем различать русскую философию и философию в России. Национальное своеобразие русской философии стало предметом специального анализа современных исследователей. См., например: Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб., 1998. С. 18–51.

⁸ Замалеев А. Ф. Идея ценности в русской философии // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1997. Вып. 2 (№ 13). С. 31–32.

Важнейшей особенностью ценностного миропонимания стала опора на религиозный онтологизм. Уже византийская философия, сложившись на почве платонизма и придав ему еще более сакральное звучание, связала представление о подлинном бытии с бытием единого Бога; уподобление Богу обрело ценностную окраску⁹. Поскольку в теории и практике исихазма «умное делание» (т. е. жизнь «в духе Господне») дается исключительно верой, то здесь и не остается места гносеологии в чистом виде.

Религиозная онтологизация идеи ценности оказала воздействие на все дальнейшее развитие русской философской мысли. Первым в русской философии позицию онтологизма в гносеологии выразил А. С. Хомяков (1804–1860). Свое обоснование она получила у И. В. Киреевского (1806–1856), который, пытаясь обнаружить собственный, оригинальный путь развития русской философии, противопоставил западный (связанный с наследием Аристотеля и схоластики) и восточный (опирающийся на Платона и святоотеческое учение) способы мышления. По его словам, на Западе полагают, что достижение полной истины возможно и для «разделившихся сил ума», действующих в своей «одинокости отдельности». Одним чувством понимается при этом нравственное, другим – изящное, третьим – полезное; истинное понимается отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, пока ее действие совершается. Отсюда – «раздробленность духа», «отсутствие центра духовного бытия» западного человека. Отсюда же – «языческое поклонение отвлеченной красоте». С точки зрения Киреевского, «вместо того, чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений, западный мир, напротив того, основал красоту свою на обмане воображения, на заведомо ложной мечте или на крайнем напряжении одностороннего чувства, рождающегося из умышленного раздвоения ума»¹⁰.

В отличие от этого, по мнению православного философа, для русского человека характерны (уже начиная с древней Руси) «внутренняя цельность самосознания», «стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»¹¹. Он связывает это с наследием св. отцов православной церкви, под руководством которых «сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта». Христианство только в православном мире сохранило внутреннюю цельность духа (благодаря самому характеру этого учения). Только «живое, цельное умозрение святых отцов церкви», по его мнению, даст возможность найти «самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания»¹².

Исходя из того, что характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры, Киреевский полагал, что русская мысль, укорененная в христианстве иначе, чем западная, способна выдвинуть «новые начала» в философии. Так же как и Хомяков, Киреевский видел основную болезнь западной философии в ее идеализме, в потере живой связи с реальностью: раздробив цельность духа на части и предоставив отделенному логическому мышлению высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью. Свою задачу философ видел в том, чтобы освободиться от идеализма, от односторонности западного способа мышления. Причем путь русской философии Киреевский полагал не в отрицании западной мысли, а в восполнении ее тем, что раскрывается в «высшем духовном зрении», когда все «отдельные силы сливаются в одно живое и цельное

⁹ Там же. С. 31.

¹⁰ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1998. С. 293, 307.

¹¹ Там же. С. 310.

¹² Там же. С. 313.

зрение ума»¹³. У православного философа основная идея онтологизма в познании связана с утверждением, что познание представляет собой часть и функцию нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что к реальности мы приобщаемся всем своим существом, а не одной только мыслью. Только для цельной личности, такой личности, которая обладает «внутреннею цельностью бытия», может открыться «смысл существенности». Поэтому приобщение к реальности, как функция личности, дано «верующему мышлению»; только православно верующий знает, что «для цельной истины нужна цельность разума», искание этой цельности и составляет постоянную задачу его мышления.

Таким образом, возможность «овладения» реальностью, «сила» познания определяется не познанием как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека: «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости»¹⁴. Поэтому, по его мысли, над логическим знанием и надстраивается «знание гиперлогическое», которое, (как и вера) соединяет нас с действительностью. Познание истины есть пребывание, жизнь в истине.

Обоснованный Киреевским онтологизм в истолковании познания оказал значительное воздействие на пути дальнейшего развития русской философии, прежде всего на развитие русской религиозной философии. Религиозный онтологизм стал методологическим фундаментом анализа теоретико-ценностной проблематики такими ее представителями как С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский и др.

Следует отметить, что онтологизм – характерная особенность русской философии. Как справедливо отмечал В. В. Зеньковский, в русской философии есть некоторые особенности, которые отодвигают теорию познания на второй план. За исключением небольшой группы «правовверных кантианцев», русские философы очень склонны к онтологизму при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию того, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке¹⁵. По мысли Зеньковского, русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем. Таким образом, онтологизм как характерная черта русской философии противостоит гносеологизму западноевропейской философии.

Важнейшей особенностью ценностного миропонимания русского человека является его моральная установка. Как отмечает С. Л. Франк, во всем строе русской мысли (от народного мышления до творческого гения) большую роль играет неперебиваемое слово «правда», которое одновременно означает и «истину» и «моральное и естественное право». Русский дух «всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой «подлинной», т. е. справедливой жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как «свет... который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн, 1,9), истина как Логос, в котором – жизнь, позволяющая преодолевать разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования»¹⁶. Русская философия стала восприимчивой этой моральной установки. Например, Я. П. Козельский (приблизительно 1728–1793) на первое место среди ценностей выдвинул ценности нравственные: «добродетельного человека должно почитать больше, нежели умного,

¹³ Там же. С. 340.

¹⁴ Там же. С. 356–357.

¹⁵ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 15.

¹⁶ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 490.

сильного и красивца.»¹⁷. Моральная установка стала своеобразной доминантой русской философии, определяя ее национальное своеобразие.

Для нашего последующего анализа оказывается существенным то, что русская философская мысль никогда не являлась «чистым познанием», но всегда – поиском пути улучшения мира, поиском мирового блага. Как отмечал Н. А. Бердяев, «в русской мысли преобладает моральный элемент над метафизическим, и за ней скрыта жажда преображения мира»¹⁸. Вот почему выдвижение идеалов, возвышающих человека (в том числе идеалов, возвышающих человека до его соотнесенности с Богом), стало органической стороной русской философии. И для нерелигиозного и для религиозного направлений русской философии оказалась характерной опора на идеалы красоты, добра и истины в их неразрывном единстве. Моральная установка получила свое выражение в идее религиозного поиска спасения. Причем, как подчеркивает С. Л. Франк, «когда речь идет о русских поисках «блага», имеются в виду не ценности, приносящие личное спасение или исцеление, но принцип или порядок, т. е. в конечном счете религиозно-метафизический опорный пункт, или основа, на которой должна зиждиться вся человеческая жизнь, да и все космическое мироздание, и через которую человечество и мир спасаются и преображаются»¹⁹. Именно поэтому для русской религиозной этики характерно то, что «благо» проявляется не как «моральная проповедь или нравственная заповедь, не как долженствование и норма, а как истина, как живая онтологическая сущность, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя»²⁰. И в этом смысле «религиозная этика есть одновременно религиозная онтология», поскольку «бытие в Боге» составляет суть религиозного онтологизма.

Данные черты ценностного миропонимания русского человека были порождены всей отечественной духовной историей, что и нашло свое выражение в русской философии, особенно на этапе выдвижения теоретико-ценностных концепций (т. е. с конца XIX века).

Представляется, что все это дает основание ввести в современный научный обиход термин «русская религиозная аксиология», а также доказать необходимость и обоснованность такого введения – что и является нашей задачей.

В современной литературе, посвященной теоретико-ценностной проблематике, существует два различных подхода к вопросу о том, разрабатывала ли русская философия теорию ценности. Согласно первому, например, с точки зрения М. С. Кагана, «русская философия не знала теории ценности»²¹. В отличие от этого сторонники второго подхода полагают, что «русская философия содержит четкие ценностные ориентиры, основанные на методологии религиозного онтологизма»²². Подход к данному вопросу А. Ф. Замалеева представляется нам эвристически ценным и продуктивным, поскольку демонстрирует, что теоретико-ценностные концепции могут опираться на разные основания, в том числе и на религиозные. Онтологизация ценностей характерна не только для средневековых мыслителей, но и для философов XX века, например для представителей теологической аксиологии (Г. Марселя, Ж. Маритена и др.). На наш взгляд, онтологизация ценностей отнюдь не выводит теоретико-ценностные концепции религиозных мыслителей за пределы аксиологии. Эти концепции следует рассматривать как один из реально существующих подходов к пониманию природы ценностей.

При обосновании своей позиции М. С. Каган исходит из того, что если нет никакого сущностного отличия ценности от истины, так же как красоты от добра, то не возникают и самосто-

¹⁷ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С. 481.

¹⁸ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 92.

¹⁹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 490.

²⁰ Там же.

²¹ Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 30.

²² Замалеев А. Ф. Идея ценности в русской философии // Вестник СПбГУ, Сер. 6. 1997, вып. 2 (№ 13). С. 33.

тельные эстетическая и этическая, гносеологическая и аксиологическая теории. То есть речь фактически идет о том, что в русской религиозной философии именно по этой причине отсутствуют теория познания, эстетика, этика, аксиология. Такая позиция выглядит достаточно убедительно, если исходить из опыта западноевропейской философии. Однако при этом вольно или невольно на предмет нашего анализа – русскую философию – переносятся критерии, относящиеся к философии западноевропейской.

Следует подчеркнуть, что в отечественной философской литературе существует иная традиция, связанная с истолкованием специфики русской, и в особенности, русской религиозной философии. Согласно этой традиции онтологизм русской философии накладывает неизгладимый отпечаток на сам стиль философствования, внутренне ей присущий. Как отмечает А. Ф. Замалеев, «русская философия идет к гносеологии через онтологию, через внутреннюю органическую сопричастность бытию»; «завершением онтологии в русской философии выступает антропология, включающая социологию и этику»²³. Несомненно, русская религиозная философия включает в себя, например, гносеологию. Только это иная гносеология, не поддающаяся под критерии западноевропейской традиции. В этой связи, размышляя об основном духовном качестве русского мировоззрения, С. Л. Франк писал: «На этой основе, следуя традиции Ивана Киреевского и Вл. Соловьева, развивалась в России научно-систематическая теория познания, которая, как можно утверждать, содержит некоторые весьма оригинальные и западной философии малознакомые мысли»²⁴. Франк обозначает ее термином «онтологическая теория познания»²⁵.

В этой связи представляется, что русская религиозная философия включает в себя также и аксиологию. Причем также как и в случае с гносеологией, к аксиологии она шла через онтологию, через внутреннюю органическую сопричастность бытию. Известный исследователь русской философии, В. В. Зеньковский отмечал, что «для религиозной установки (и только для нее) характерна внутренняя неотделимость *теоретического и аксиологического* момента в понимании бытия»²⁶. В этом смысле можно достаточно обоснованно утверждать, что русская религиозная философия буквально пронизана аксиологической проблематикой, содержит ее как свой сущностный момент. Понятие «ценность» наряду с понятием «достоинство» использовалось уже В. С. Соловьевым, который рассматривал ценность как «безусловное значение», связанное с образом и подобием Божиим²⁷. С. Н. Булгаков утверждал, что Бог есть «высшая, абсолютная ценность, источник всяких ценностей производных»²⁸. К теоретико-ценностной проблематике обращались также Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и др. Например, Б. П. Вышеславцев не только использует понятие «ценность», но и выдвигает целый ряд аксиологических идей: «существуют различные системы ценностей у различных народов и культур»; «последним их основанием являются великие религии, в которых ценности открываются, как, например, в десяти заповедях Моисея»; «христианская аксиология» вырастает и раскрывается в «противопоставлении» двух систем ценностей – «старой системы ценностей» (которая «объемлется понятием закона») и «новой системы ценностей» (выраженной в едином символе «Царства Божия»); «существует иерархия ценностей и, следовательно, абсолютно высшая ценность, вершина иерархических ступеней»²⁹.

²³ Замалеев А. Ф. Три завета русской философии // Замалеев А. Ф. Лепты. Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 84–85.

²⁴ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 480.

²⁵ Там же.

²⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 274.

²⁷ Там же.

²⁸ Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. М, 1993. С. 200.

²⁹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 16, 25, 114–115, 294–295.

Возникает также вопрос, означает ли постановка проблемы ценности и рассуждение на эту тему собственно разработку теории ценности, аксиологии? Сами религиозные философы, например Н. О. Лосский (создавший и общую теорию ценности, и эстетическую теорию красоты как ценности) отвечали на этот вопрос однозначно: «Лосский разрабатывает проблемы эстетики в той же самой плоскости, как и проблемы аксиологии и этики, т. е. исходя из концепции Царства Божиего»³⁰. Н. О. Лосский обозначает этот раздел своего учения термином «*онтологическая* теория ценностей»³¹ (как и в случае с теорией познания, которую С. Л. Франк обозначил термином «*онтологическая* теория познания»). Таким образом, и гносеология, и аксиология в русской религиозной философии имеют онтологическую основу – и в этом специфика русского стиля философствования.

Итак, представленная здесь позиция опирается на длительную традицию в отечественной философской литературе. Это, на наш взгляд, дает основание для введения в научный обиход термина «русская религиозная аксиология». Наряду с введением данного термина следует раскрыть также характерные особенности этого направления отечественной философской мысли. Подчеркнем, что задачу создания целостной аксиологической концепции поставил перед собой Н. О. Лосский, который наряду с общей теорией ценности, разработал и эстетическую теорию красоты как ценности. Поэтому остановимся подробнее именно на его концепции.

Для Лосского несомненно, что при построении аксиологической концепции необходимо найти некое «первичное начало», некое «первичное абсолютно совершенное и всеобъемлющее добро» (добро не в смысле только нравственного добра, а в смысле всякого совершенства, в том числе и эстетического). Только такое первичное начало могло бы стать масштабом и основой любых оценок. Для религиозного философа такое высшее добро есть Бог. Поэтому «ценности существуют не иначе как в соотношении с абсолютной полнотой бытия», иначе говоря, малейшее приобщение к Богу в религиозном опыте открывает нам его как само Добро и как абсолютную полноту бытия. С точки зрения Лосского, Бог представляет собой «само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т. д.»³². Именно поэтому во главу теории ценностей (аксиологии) Лосский ставит всеобъемлющую полноту бытия как абсолютное совершенство.

Вместе с тем, религиозный философ утверждает наличие «глубокой онтологической пропасти», отделяющей Божественное сверхбытие от тварного бытия. Разделение бытия на Царство Божие и тварное, («психо-материальное царство») оказывается основополагающим в аксиологии Лосского, поскольку его задача – «защита абсолютизма и объективизма в аксиологии». Решение этой задачи он считает возможным путем создания, «*онтологической* теории ценностей». Бог и Царство Божие оказываются в этой связи источником и абсолютным мериллом ценностей: «Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъективного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия»³³.

Несомненно, что само стремление Лосского найти в ценностях моменты объективного и абсолютного заслуживает внимания и поддержки. Вместе с тем, апелляция религиозного философа к «абсолютному Добру», к Богу оказывается значима лишь в рамках собственно религиозной философии. В своих суждениях Лосский опирается на христианское откровение, когда различает «триединство Лиц» – Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. С его точки зрения, каждое Лицо Пресвятой Троицы есть Всеобъемлющая абсолютная самоценность, кото-

³⁰ Лосский Н. О. История русской философии. М, 1991. С. 307.

³¹ Там же. С. 298.

³² Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 22.

³³ Лосский Н. О. Ценность и Бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 287, 36.

рая едина в трех Лицах. Один Бог обладает и возможностью, и действительностью бытия, все остальное – только действительностью. Поэтому между религиозным и нерелигиозным направлениями философского знания и возникает, выражаясь словами А. И. Герцена, «церковная стена»³⁴.

Вслед за Достоевским Лосский связывает зло, безобразное и другие виды несовершенства с утратой большинством людей «в культурных странах» веры в Бога и бессмертия, и тем самым – с потерей веры в «христианский идеал». С его точки зрения, только «Бог и все индивидуальные личности суть высшие *всеобъемлющие* абсолютные ценности», в то время как все другие ценности, даже абсолютные (например, красота, нравственное добро, истина) суть «ценности *частичные*», имеющие смысл только и в связи с жизнью личности³⁵. В отрыве от личности эти ценности могут стать «бесчеловечными», особенно у тех людей, кто «утратил Бога и потерял способность к индивидуальной любви». У таких людей вся система ценностей распадается на отдельные элементы, такие люди теряют «сознание ранга ценностей» и, следовательно, утрачивают способность различать добро и зло, для них все ценности становятся «внечеловеческими и даже бесчеловечными»: как Нерон, такой человек может спокойно любоваться красотой пожара, в котором гибнут люди, и даже может зажечь пожар.

Такому распаду системы ценностей в душе человека Лосский противопоставляет христианский идеал, который «ставит человека безмерно высоко и требует от него осуществления божественного добра в царстве Божиим, где единодушие основано не на муравьиной необходимости, а на *свободной* общей любви к абсолютным ценностям красоты, истины и нравственного добра»³⁶. Философ подчеркивает, что совесть человека, даже если ее усыпляют «преходящими благами», рано или поздно заговорит в защиту христианского идеала и потому человек в земных условиях никогда не успокоится и всегда будет бунтовать против того, что препятствует или кажется препятствующим достижению идеала.

Лосский разделяет мысль Достоевского о том, что в каждом человеке имеет место существование «возможности совершенного добра». При этом совершенное добро осуществляется лишь тем, кто подлинно сам живет его ценностью, точно так, как поэт живет ценностью творимой им красоты; творение такого добра есть полнота жизни, сама в себе заключающая такое удовлетворение, что иной награды, кроме счастья самой этой жизни, не требуется. Аналогично этому, по его мысли, все существа имеют в себе аспект красоты, или первозданной, или связанной с движением к совершенству, или, по крайней мере, с обнаружением «мирового смысла». Поэтому во всем мире можно обнаружить красоту и «полюбить мир».

Итак, для Лосского триединство Красоты, Добра и Истины представляет собой неотъемлемое качество христианского идеала; каждый из элементов этого триединства имеет смысл только в связи с жизнью личности, обладающей сознанием «ранга ценностей». Лосский подчеркивает особую роль ценностей в духовной жизни личности. С его точки зрения, действительная личная жизнь начинается там, где есть сознание абсолютных ценностей и долженствование осуществлять их в своем поведении. Абсолютные ценности принадлежат к области духовного бытия. Поэтому действительная личность есть существо, способное к духовной деятельности. Таким образом, именно ценности определяют действительность «духовного бытия» личности, характер ее мировоззрения.

С точки зрения религиозных философов, Бог как абсолютная высшая ценность, а также Красота, Добро и Истина выступают фундаментом мировоззрения и мироощущения личности, образуют ее ценностный стержень и тем самым обеспечивают цельность человеческой души. Несомненно, что такое представление связано с методологией религиозного онтоло-

³⁴ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М. 1956. Т. 9. С. 159.

³⁵ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 146.

³⁶ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 124.

гизма. Как подчеркивал С. Л. Франк, «совершенное позитивное содержание личности» происходит только от одного Бога, причем принимается личностью «не только как внешний дар, а усваивается внутренне». При этом «как индивидуализм субъективного внутреннего, так и внешне надиндивидуальный объективизм преодолены здесь через абсолютный всеобъемлющий онтологизм... не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма»³⁷.

Таким образом, проведенный анализ показал, что:

- религиозная онтологизация идеи ценности оказала воздействие на все развитие русской философской мысли; первым в русской философии позицию онтологизма в гносеологии выразил А. С. Хомяков; свое обоснование она получила у И. В. Киреевского, который оказал значительное воздействие на пути дальнейшего развития русской философии, прежде всего на развитие русской религиозной философии; онтологизм был противопоставлен гносеологизму западноевропейской философии;

- при построении аксиологической теории религиозные мыслители исходили из необходимости найти некое «первичное начало», некое «первичное абсолютно совершенное и всеобъемлющее добро»; таким первичным началом оказывается «высшее добро» – Бог, который рассматривается как «высшая, абсолютная ценность, источник всяких ценностей производных» (С. Н. Булгаков); при этом фиксируется «глубокая онтологическая пропасть», отделяющая «Божественное сверхбытие от тварного бытия»; такое разделение оказывается основополагающим, например, в теории ценностей Н. О. Лосского;

- неотделимость теоретического и аксиологического момента в понимании бытия, характерная для русской религиозной философии (В. В. Зеньковский), дает основание ввести термин «русская религиозная аксиология», обозначающий одновременно и сам стиль философствования и особый раздел русской религиозно-философской мысли; Н. О. Лосский прямо называл свою концепцию «*онтологической* теорией ценностей»;

- ценности, с точки зрения религиозных философов, определяют действительность «духовного бытия» личности, характер ее мировоззрения (Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, и др.); поэтому русская религиозная философия буквально пронизана аксиологической проблематикой, содержит ее как свой сущностный момент; моральная установка стала своеобразной доминантой русской философии, определяя ее национальное своеобразие;

- личная духовная жизнь начинается лишь тогда, когда возникает осознание абсолютных ценностей и долженствование осуществлять их в своем поведении (Н. О. Лосский); распаду системы ценностей в душе современного человека Лосский противопоставляет «христианский идеал», неотъемлемым качеством которого выступает «триединство Красоты, Добра и Истины»;

- Бог как абсолютная высшая ценность, а также Красота, Добро и Истина, с точки зрения религиозных мыслителей, выступают фундаментом мировоззрения и мироощущения личности, образуют ее своеобразный ценностный стержень и тем самым обеспечивают цельность человеческой души.

³⁷ Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 482.

Раздел 1

Ценности как ядро культуры и духовной жизни человека

1.1. Роль духовного начала в исторической жизни народа: из наследия отечественной религиозной философии

В противовес экономическому детерминизму представители русской религиозной философии утверждали непреходящее значение духовного фактора в развитии общества. При этом использовался целый ряд понятий: «мировоззрение» (В. С. Соловьев, С. Л. Франк), «духовная жизнь» (С. Л. Франк), «духовная культура» (И. А. Ильин), «народный дух» (В. С. Соловьев), «душа народа» (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин), «национальный дух» (С. Л. Франк), «национальное сознание» (В. С. Соловьев, Г. П. Федотов), «национальное самосознание» (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов) и др.

Для русских религиозных философов было несомненно, что «историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением»³⁸. Согласно Соловьеву, в определенные эпохи и в конкретных общественных слоях могут появляться люди, совершенно освободившиеся от всяких убеждений, лишённые внутреннего содержания, т. е. «люди пустые, одним словом; но пустых народов не знает история»³⁹. Да и для отдельного человека, с его точки зрения, неестественно существовать «без высших духовных начал, жить в умственной и нравственной пустоте»; это слишком убедительно доказывается некоторыми явлениями как прошедшей, так и современной истории.

Актуальными для нашей современной жизни являются его слова о том, что с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих, безусловных идей, «пустеет мир внутренний и теряет свою красоту мир внешний».

Для характеристики особой направленности национального духа, ментальности народа он выдвигает понятие «национальный идеал»: «Обыкновенно народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него *лучше всего*, чего он *более всего желает*. Так, француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе... англичанин с любовью говорит: старая Англия. немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue* (немецкая верность). Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о «святой Руси». Вот идеал: не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный»⁴⁰. По Соловьеву, замысел Божий может быть реализован двояко: либо как закон жизни (если народ следует ему), либо как закон смерти (если народ отходит

³⁸ Соловьев В. С. Вступительная речь на защите магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» // Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения. Том первый. 1873–1876. М., 2000. С. 153.

³⁹ Соловьев В. С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения. Том первый. 1873–1876. М., 2000. С. 153. (Выделено мной – В.Л.)

⁴⁰ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В. С. Собр. соч. под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 5. СПб., 1912. С. 55. (Выделено мной – В. Л.).

от него). Исходя из этого, идеалы – это непреходящий «интегральный момент коллективной человеческой жизни» (С. Н. Булгаков); вместе с тем, историческая жизнь народа определяется идеалами не в меньшей мере, чем отпадением от них.

Соловьев был убежден в том, что прогресс общества возможен лишь тогда, когда народ повернется лицом к «*преданию*» отцов, т. е. к ценностям национальной культуры. Этот религиозно-нравственный идеал, по Соловьеву, предполагает воспитание в каждом русском человеке чувство священного благоговения перед Родиной, ее прошлым, настоящим и будущим. При этом, как он подчеркивал, «наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него»⁴¹.

Следует отметить, что высшие духовные ценности-идеалы действительно определяют изнутри всю духовную жизнь человека, духовную жизнь общества. Сама же «духовная жизнь» дается нам, по словам С. Л. Франка, «в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся», а общественное бытие и есть «внешнее выражение и воплощение» этой духовной жизни. А потому, заключает он, «общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна... История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу, и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа»; поэтому «общественное бытие есть именно единство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением»⁴².

Франк также как и Соловьев подчеркивал непреходящую роль ценностей-идеалов в жизни общества: «История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека». Общественное бытие есть всегда нечто большее, нежели имманентное выражение чисто человеческих страстей и субъективных стремлений: «человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, **проводник высших начал и ценностей**, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал»⁴³.

Каковы же эти «высшие начала и ценности»? Для нас не подлежит сомнению, что Франк имеет в виду именно ценности-идеалы, определяющие цели жизнедеятельности человека, поскольку он связывает их с «категорией должного». По Франку, «должное есть первичная категория». Она «выражает подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу». Это «абсолютно обязывающее начало» и есть идеал. Этот идеал есть «образцовая идея», «идея-образец», смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли. Как «идеальное начало», как «образцовая идея» она «телеологически определяет человеческое поведение в качестве **идеала или «должного»**, осуществляемого в общении»⁴⁴.

История, с точки зрения С. Л. Франка, есть драматический процесс смены отдельных отвлеченных идеалов, из которых каждый в своем осуществлении обнаруживает свою односторонность (тем самым свою несостоятельность) и поэтому уступает место другому. Человечество увлекается каким-либо одним идеалом (который выдвигается либо эмпирическими нуждами жизни, либо духовным состоянием времени), отдает его осуществлению все свои силы, но, осуществив его, неизбежно в нем разочаровывается и начинает искать что-либо новое, часто прямо противоположное предыдущему его верованию. На самом деле, по Франку, «общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим един-

⁴¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 375.

⁴² Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 73–75.

⁴³ Там же. С. 75. (Выделено мной – В. Л.).

⁴⁴ Там же (выделено мной – В. Л.).

ственным конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т. е. "обожение" человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды»⁴⁵.

Конечно, духовные ценности оказывают воздействие не сами по себе, а воздействуя на духовный мир личности и социальных общностей, формируя их картину мира и тем самым определяя поведение и деятельность. Однако при этом сама духовная жизнь, высшие духовные ценности, их неповторимая для каждого народа совокупность во многом предопределяют судьбу данного народа, судьбу страны.

Высокие духовные ценности, святыни русского человека – вот та духовная сила, которая не раз спасала наше Отечество. Выражением этой силы в свое время стала русская икона. В своих размышлениях о древнерусской иконописи Е. Н. Трубецкой показывает, что икона была фактически «выстрадана» поколениями наших предков, она стала явлением *«той самой благодатной силы, которая некогда спасла Россию»*⁴⁶. Так, в дни великой разрухи и опасности преподобный Сергий собрал Россию вокруг воздвигнутого им в пустыне собора св. Троицы. В похвалу святому Андрей Рублев «огненными штрихами начертал образ триединства, вокруг которого должна собраться и объединиться вселенная». С этих пор данный образ не переставал «служить хоругвью», вокруг которой собирается Россия в дни великих потрясений и опасностей. И не только в одной рублевской иконе, во всей иконе XV века звучит этот призыв. Однако есть в этой иконописи, отмечает Трубецкой, и нечто другое, что преисполняет душу бесконечной радостью – это образ России обновленной, воскресшей и прославленной. Все в ней говорит о нашей народной надежде, о том высоком духовном подвиге, который вернул русскому человеку родину. Мы и сейчас живем этой надеждой, писал Е. Н. Трубецкой в начале 1918 г.

При этом не следует забывать, что совокупность духовных ценностей, в целом самосознание народа изменяются во времени. Этот аспект специально отмечает Г. П. Федотов: духовная жизнь не есть «нечто неподвижное, пребывающее в глубине изменчивого потока истории»; «национальное самосознание есть непрерывно раскрывающийся духовный акт, смысл которого, говоря словами В. С. Соловьева, есть постижение в судьбе и духе народа того, "что Бог думает о нем в вечности"». Мы всегда неполно и отрывочно созерцаем отдельные стороны этой таинственной личности. Самые устойчивые национальные характеристики приходится пересматривать, перестраивать, потому что мы имеем дело с подвижным объектом, с меняющимся образом. Самосознание народа непосредственно совпадает с его актуализацией. Новый подвиг, новая жертва – и новый грех – влекут за собой новую установку национального сознания»⁴⁷.

В этой связи отметим, что и православие особым образом легло на славянскую душу, определив на целое тысячелетие жизнь и судьбу России. Эту мысль по существу и утверждали религиозные философы. Например, Н. А. Бердяев, отмечал, что «русская душа останется навеки славянской душой, принявшей прививку православия»⁴⁸. Как отмечает Н. О. Лосский, «люди, признающие религиозный опыт, не станут оспаривать того факта, что **православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности**»⁴⁹. Какие же это ценности?

И. А. Ильин, касаясь данной проблематики, полагал, что религиозным источником русской идеи была «идея православного христианства» – «Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную

⁴⁵ Там же. С. 107.

⁴⁶ Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 290.

⁴⁷ Федотов Г. П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт. / Составл., вст. ст., примечания Бойкова В. Ф. СПб., 1991. Т. 1. С. 102; 303.

⁴⁸ Бердяев Н. А. Судьба России // Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М., 1997. С. 343.

⁴⁹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 4. (Выделено мной – В. Л.).

культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности»⁵⁰. Исходя из того, что «духовная культура совсем не исчерпывается культурой рассудочной», Ильин считал, что Россия «строилась и держалась» культурой иной: «есть еще культура сердца, совести и чувства, есть культура созерцания, видения; есть культура служения, самоотречения и жертвенности; есть культура веры и молитвы; есть культура храбрости и подвижничества»⁵¹. По его словам, «русская идея есть идея сердца» – она утверждает, что главное в жизни есть любовь, и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви родится вера и вся культура духа. Эту идею «русско-славянская душа» (издревле и органически predisposed *к чувству, сочувствию и доброте*), восприняла исторически от христианства: «она отозвалась сердцем на Божие благовестие, на главную заповедь Божию», и уверовала, что «Бог есть Любовь». Из глубины православия, по его мнению, родился у нас этот «верный опыт», уверенность в том, что «священное есть главное в жизни и что без священного жизнь становится унижением и пошлостью...»⁵².

Подчеркнем, что сегодня даже люди неверующие признают, что русская культура, образно говоря, «замешана на православии», имеет в своей основе именно православие. Об это свидетельствуют и социологические опросы населения России, согласно которым около 80 % граждан поддерживают или разделяют православие.

Отстаивая свою национальную независимость, Россия боролась за свою веру и религию. Этим Россия, как полагает Ильин, служила не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира, поскольку православная вера есть «особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе Христианства».

Православие сохранило в себе и бережно растило то, что утратили все другие (западные) исповедания и что наложило свою печать на все ответвления христианства, магометанства, иудейства и язычества в России. И при всем том, отмечает религиозный философ, русская православная церковь никогда не обращала иноверных в свою веру мечом или страхом, открыто осуждая это и запрещая уже в ранние века своего распространения⁵³.

По Ильину, русское православие есть христианство «не столько от Павла, сколько от Иоанна, Иакова и Петра». Русское православие воспринимает Бога *не воображением* (которому нужны страхи и чудеса для того, чтобы испугаться и преклониться перед «силой» – первобытные религии); *не жадной и властной земной волей*

⁵⁰ Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. I. М., 1993. С. 431.

⁵¹ Ильин И. А. О России. Три речи. 1926–1933 // Собр. Соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. II. М., 1996. С. 17.

⁵² Там же. С. 17. С. 13.

⁵³ Там же. С. 21.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.