

Л. А. Петрова

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СЧАСТЬЯ И РАДОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.

В статье проводится анализ понимания счастья и радости в русской религиозной философии XIX — первой половины XX вв. В понятии счастья обычно выделяются два аспекта: «объективный» или нормативно-ценностный, включающий счастье в число этических категорий, и «субъективный», подразумевающий индивидуальные эмоционально-чувственные переживания, такие как радость, составляющие непосредственное содержание феномена счастья. Однако русская религиозно-философская мысль расставляет акценты иначе: радость, понимаемая как религиозное переживание, оказывается независима от понятия счастья, равно как и не соотносима с секулярными этическими концепциями, фундированными эвдемоническим принципом. Такое обособленное понимание радости обусловлено внутренней связью русской религиозной философии с христианской традицией, в дискурсивном поле которой именно представление о духовной радости, а не о счастье имеет основополагающее значение. Библиогр. 17 назв.

Ключевые слова: счастье, радость, русская религиозная философия, христианство, этика.

L. A. Petrova

CONCEPTUALIZATION OF HAPPINESS AND JOY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY IN 19th AND IN THE FIRST HALF OF 20th CENTURIES

The article explores the understanding of happiness and joy in Russian religious philosophy in the 19th and in the first half of 20th centuries. The notion of happiness is usually split into two domains: “objective” or normative and value aspect, placing happiness among ethic categories, and “subjective” aspect covering individual emotions and feelings such as joy which constitute the direct content of phenomenon of happiness. However Russian religious philosophy highlights different key points: joy defined as religious experience turns to be detached from the notion of happiness as well as not correlated with laical ethical constructs based on eudaimonist principle. Such understanding of joy is stipulated by internal connection of Russian religious philosophy with Christian tradition the field of discourse of which attaches fundamental significance exactly to the idea of spiritual joy and not to the idea of happiness. Refs 17.

Keywords: happiness, joy, Russian religious philosophy, Christianity, ethics.

Пожалуй, любой анализ феномена счастья обычно подразумевает выделение двух его аспектов. Первый аспект связан с его «объективной» выраженностью в качестве мировоззренческой нормы, основанной на общественном сознании и имеющей нормативно-ценностный характер. Второй аспект состоит в «субъективной» стороне феномена счастья: это целый комплекс индивидуальных чувственных переживаний, основанных на определенном психическом состоянии и центрируемых эмоцией радости. Эти два аспекта, коль скоро они принадлежат одному явлению, с необходимостью должны встретиться друг с другом в объединяющей их дефиниции. Искомое определение может звучать, например, следующим образом:

Петрова Любовь Алексеевна — соискатель, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; par-excellence@yandex.ru
Petrova L. A. — postgraduate student, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; par-excellence@yandex.ru

«счастье — это гармонично-радостное и восторженное ощущение бытия, ориентирующее индивида на самоосуществление» [1]. По всей видимости, под «самоосуществлением» индивида здесь как раз понимается деятельная ориентация на первый «объективный» аспект феномена счастья, когда чувственно-эмоциональное возвышается к абстрактному интеллектуальному представлению и становится с ним в строгое соответствие. Историк философии В. Татаркевич в своем трактате «О счастье и совершенстве человека» также выделяет два аспекта в понимании счастья, аналогичных вышеупомянутым: счастье реальное, как состояние сознания, и счастье идеальное, как образ жизни. Это положение он конкретизирует следующим образом:

«Первое — счастье реальное, действительно достигаемое некоторыми людьми, второе — мысленная конструкция. Первое — несовершенное, второе — совершенное. Первое различается по степеням, второе — нет. Первое является “человеческим счастьем”, а второе — “счастьем богов”, как его называл Эпикур» [2, с. 53].

Вполне справедливым будет заключение, что в феномене счастья неустраима определенная двойственность. «Субъективное» измерение счастья само по себе не будет ничем отличаться от переживания удовольствия, в то время как «объективное» вне своего отношения к сфере переживания будет чистым этическим императивом.

Среди русских религиозных философов едва ли можно найти таких, которых этический принцип стремления к счастью полностью бы устроил. И это справедливо в отношении счастья как в его «субъективном», так и «объективном» измерении.

В своем философско-этическом сочинении «Оправдание добра» В. С. Соловьев обрушивается с критикой на принципы эвдемонизма и утилитаризма. Эвдемонизм благоразумия, подразумевающий покой, благополучие и благоденствие через ограничение удовольствий, согласно Соловьеву является мнимым принципом: «Несомненно, что самые сильные, захватывающие наслаждения суть все-таки не те, которые рекомендуются благоразумием, а те, которые связаны с дикими страстями» [3, с. 234]. Превосходство благоразумного эвдемонизма над простым прожиганием жизни представляется Соловьеву мнимым, поскольку в своей основе они для него оказываются тождественны, различаясь в действительности лишь по форме: «...сумма нулей нисколько не больше простого нуля» [3, с. 237]. Как первая, так и вторая жизненные стратегии основаны на удовольствии и ближайшим образом через него определяются, в то время как «стремление к удовольствию не может быть принципом деятельности, потому что само по себе оно неопределенно и бессодержательно, а свое действительное, но совершенно неустойчивое содержание имеет только в случайных предметах, его вызывающих» [3, с. 231]. Самодостаточность, автаркия, как независимость ни от чего внешнего, для Соловьева выступает только условием для достижения чего-то сверх этого, но не целью. Принцип утилитаризма, провозглашенный Дж. С. Миллем, согласно которому личное счастье ставится в зависимость от общего (а значит — от нравственного закона), В. Соловьева категорически не устраивает: «...полного удовлетворения человеческая добродетель не дает никогда» [3, с. 267]. Добродетель или нравственность для Соловьева не имеет в себе изолированной ценности и не подлежит обоснованию через самих себя. Тем более ошибочным Соловьеву представляется выведение системы нравственности из индивидуального изначального «природного» эгоизма: «...самое

предположение о первоначальном значении себялюбия, единственного основания всякой деятельности, противоречит истине» [3, с. 241]. Безусловное начало нравственности Соловьев видит в религиозном отношении, порождающем осознание собственного несовершенства одновременно с полаганием совершенства в Боге. Идея же счастья как регулятивного принципа морального сознания, цели стремлений и способа устройства жизни для Соловьева не представляется убедительной: «...только бессмертная и нетленная жизнь есть совершенное добро, но она же есть и совершенное благополучие» [3, с. 268].

В. В. Розанов в трактате «Цель человеческой жизни» приводит свои рассуждения об идее счастья как цели сознательной деятельности и «верховного руководительного начала человеческой жизни» [4, с. 137]. Своим появлением, по мнению Розанова, идея счастья обязана укоренившемуся в эпоху Просвещения представлению о том, что «человеческое существование не включает в себе какого-либо иного смысла, кроме как устройство его собственных судеб на земле» [4, с. 134]. Следование этическому императиву долга и справедливости себя исчерпало, оставив человека наедине с его «земными нуждами и страданиями» [4, с. 135]. Усталость и бессилие искать смысл по ту сторону наличного существования породили идею (или идеал) счастья как имманентного способа устройства жизни, сформулированную И. Бентамом и Ф. Бэконом и продолженную в трактате Руссо «Общественный договор». Розанов воспроизводит длинный ряд рассуждений, ведущий от субъективного ощущения счастья как удовлетворенности¹ к теории общественного договора, представляющего собой «согласие большинства понимать счастье так, а не иначе и избирать средства осуществления его те, а не иные» [4, с. 143]. Приводить ее в настоящем исследовании целиком, пожалуй, не имеет смысла, но важно отметить ее основные опорные пункты. Идею счастья Розанов видит как некую абстрактную и неопределенную сферу желаний и влечений, в которой предполагается их полное исполнение. При этом качественных различий внутри этой сферы нет, есть только количественные, связанные с продолжительностью и напряженностью переживаемого. Качественные различия предполагали бы признание «чего-либо хорошим или дурным в самом себе, независимо от отношения к нему человеческого желания», тогда как, исходя из установленной идеи счастья, критерием и средством оценки может быть только удовольствие. Утилитарная доктрина счастья принимает во внимание исключительно те принципы, которые способствовали бы наибольшей удовлетворенности наибольшего числа людей при возможно меньшем допущении страдания. Именно к этой чистой разнице между меньшим страданием и большим наслаждением и сводится исследуемая Розановым идея всеобщего счастья. Выражая свое решительное несогласие с подобным положением, Розанов утверждает, что счастье в действительности «есть лишь спутник в стремлении человека к иным целям» [4, с. 145] и не может являться ни «руководительным принципом» для человека, ни «верховным объяснением» его жизни. Окончательный приговор Розанова идее счастья таков: «Мы можем с достаточным основанием сказать, что мысль человека об устройении своем на земле по принципу счастья ложна во всех своих частях, по всему своему строю» [4, с. 150].

¹ «Под счастьем, — пишет Розанов, — можно разуметь только удовлетворенность, то есть такое состояние, при котором отсутствует дальнейшее движение в человеке желания, как чего-то ищущего» [4, с. 139].

С. Н. Булгаков начинает свое сочинение «Основные проблемы теории прогресса» с утверждения: «Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна ответить запросам мало-мальски развитого сознания» [5, с. 39]. Если говорить о всеобщем счастье как цели истории, то такая цель «неуловима и неопределима» настолько, насколько невозможен подсчет окончательного баланса мирового удовольствия и страдания, на котором она основывается. Кроме того, социальный эвдемонизм неприемлем для нравственного сознания «благодаря низменности его основного принципа» [5, с. 40], который заключается в отождествлении добра и удовольствия и полном игнорировании этического значения страдания. Подобное положение, как замечает Булгаков, несколько бы не мешало обращению человечества в животное состояние, если бы сопровождающее этот процесс количество страданий было минимальным. Окраску эвдемонизма Булгаков усматривает во всех основных версиях теории прогресса: от экономической, сформулированной В. Зомбартом, до позитивистской О. Конта. Во всех них в качестве цели полагается личное и общественное усовершенствование, выраженное в идее счастья. Но само представление о конечном совершенстве как абсолютном состоянии не может быть получено индуктивно из опыта, оно может быть только вне- или сверхопытным. Стало быть, даже самый радикальный позитивизм вынужден с неизбежностью обратиться к метафизике, чтобы в ней найти ресурсы для формулирования необходимого идеала. То же относится и к формуле прогресса К. Маркса, которой, по словам Булгакова, «он обязан своим знакомством с философией Гегеля» [5, с. 44].

Е. Н. Трубецкой понимает счастье как житейское благополучие, удобство, комфорт, сытость, которые выступают величайшим препятствием для духовной жизни. Счастье для Трубецкого — иллюзорность, «пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные. Чем больше человек удовлетворен здешним, тем меньше он ощущает влечение к запредельному» [6, с. 62]. Подобные же рассуждения мы встречаем у А. С. Хомякова в письме к И. С. Аксакову, где он говорит, что «счастливцу легче забыть Бога, чем страдальцу» [7, с. 333]. Для Хомякова счастье представляется явлением более «антилогическим», чем страдание, которое неизбежно из-за греха. У С. Л. Франка можно встретить высказывания о том, что счастье, как и всякое субъективное наслаждение, не может служить исчерпывающим смыслом существования: «... даже самая счастливая жизнь отравлена мукой вопроса “для чего?”» [8, с. 49].

Воззрение на феномен счастья Н. А. Бердяева также ни в чем принципиально не отличается от утверждений религиозных философов, рассмотренных выше. В своем сочинении «О назначении человека» он заявляет: «Слово “счастье” — самое бессодержательное и ничего не значащее из человеческих слов» [9, с. 81]. Для счастья не существует никакого мерила, невозможно сравнение, и, как следствие, счастье для Бердяева сводится к смутному субъективному ощущению, не имеющему четкой выраженности и критериев. Этические учения, возводящие счастье в ранг высшей цели, ценности и блага (гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм), по мысли Бердяева, лживы, иллюзорны и даже низменны, а искание счастья — следование вымышленному фантазму или «ложному прельщению». Полагая свободу в качестве основания своей философской доктрины, Бердяев противопоставляет ей устремление к счастью как следствие состояния рабства: «Верховной ценностью не является счастье.

Трагические этические конфликты опровергают ту ложную психологию и этику, которая видит в счастье цель человеческой жизни. Человеку внушили идею, что верховным благом и верховной целью является счастье, чтобы держать его в рабстве. Свобода и достоинство человека не позволяют видеть в счастье и удовлетворении цель и высшее благо жизни. Существует непреодолимый конфликт между свободой и счастьем» [9, с. 110]. Счастье для Бердяева несовместимо со свободой, даже противоположно ей. Учитывая то обстоятельство, что свободе Бердяев приписывает абсолютное значение, противопоставление ему счастья свидетельствует о совершенной неприемлемости для него этого принципа. Счастье соответствует довольству, удовлетворению, земной сытости, жалкому и унижительному состоянию, к которому склоняет человечество дух Великого Инквизитора, воплощенный в социалистической идеологии и позитивизме. «Где счастье предпочитается свободе, — пишет Бердяев, — где временное ставится выше вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, там — Великий Инквизитор» [10, с. 58]. Идея счастья, по мысли Бердяева, противоречит христианству, которое, в отличие от античной классической этики, «никогда не обещало блаженства на земле» [11, с. 120]. «Античная этика, особенно классическая этика Аристотеля, видела в человеке существо, которое ищет счастья, блага, гармонии и может достигать их. Это остается у Фомы Аквината, в официальной католической теологии. Но в действительности христианство надломило это понимание» [12, с. 46].

Таким образом, счастье, понятое как постоянная полная и рационально обоснованная удовлетворенность жизнью, русскими религиозными философами не принимается. Причем не принимается в равной степени как «объективное», так и находящееся от него в зависимости «субъективное» измерение счастья. Этические системы, имеющие в качестве своего основания идею счастья (общего или индивидуального), объявляются несостоятельными или ложными, а сама идея счастья — неопределенным и бессодержательным абстрактным конструктом, иллюзорной сферой влечений. Счастье как нравственно-ценностный ориентир, в качестве коего оно предстает в этических учениях, близких эвдемонизму, недостижимо. А достижимое в индивидуальном опыте «субъективное» счастье, основанное на переживании и определенном психическом состоянии, мыслится либо как этап в стремлении к иной цели (С. Л. Франк, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, В. В. Розанов, С. Н. Булгаков), либо и вовсе считается пагубным и тлетворным (Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой)². Основными же причинами неприятия идеи счастья являются ее имманентность и замкнутость на личное «посюсторонне» существование. Для русских философов, нацеленных на поиск «запредельного» и сверхопытного смысла и цели, счастье, как имманентный способ устройства жизни, представляется обретением замкнутого на себя удобства и комфорта, примитивным житейским материализмом, сопряженным с грубой самодовольной сытостью и нечувствительностью к наиболее существенным основаниям бытия.

Принципиально иначе в русской религиозной философии осмысливается переживание радости, которое отнюдь не выступает эмоциональным коррелятом счастья. Определяемое как жизненное благополучие, счастье часто сопрягается с удо-

² «...люди, слишком счастливые, успокоенные, удовлетворенные, не страдающие, вызывают подозрение в недостаточной глубине, в ограниченности их стремлений, в равнодушии к горю людей, в самодовольстве» [9, с. 312].

вольствием, отличным в своей основе от радости: «Всякий полагает свое благополучие или в том, что непосредственно причиняет ему удовольствие, или в том, что к этому ведет, то есть служит как средство для доставления приятных состояний. Таким образом, благополучие определяется ближайшим образом через понятие удовольствия» [3, с. 228]. Радость же в сознании русских мыслителей обладает самостоятельным, независимым от сферы счастья значением, являясь выражением религиозного чувства или, точнее сказать, религиозным чувством *par excellence*.

Для В. С. Соловьева «радостное ощущение» есть выражение религиозного отношения и свидетельство стремления к Богу. В самом по себе этом стремлении уже заложено начало «соединения с высшей действительностью», следствием чего является ощущение внутренней связи и предвосхищение полноты окончательного ей уподобления. «Отсюда, — пишет Соловьев, — то присущее истинному религиозному настроению чувство внутреннего подъема и блаженства, которое апостол называет “радостью о Духе Святом” и “залогом Духа в сердцах наших” [3, с. 287]. Более того, «радостное ощущение» Соловьев считает основой религии и религиозным состоянием как таковым, в его чистом виде.

В. В. Розанов прямо противопоставляет утилитаристской идее счастья и наслаждения понятие радости: «И в самом деле, понятию “наслаждение”, которым проникнуты этические трактаты последних веков, которым волнуется текущая история, давно пора противопоставить другое понятие, совсем исчезнувшее: это понятие “радости” [4, с. 170]. Радость в сознании Розанова противоположна счастью и наслаждению тем, что, являясь «истинным источником насыщения», она иногда действует вопреки простому насыщению, ограничивая тягу к удовлетворению потребностей. Счастье же и сопутствующее ему наслаждение неизменно связаны с бесконечным и безостановочным удовлетворением потребностей, никогда неспособным достигнуть конечной цели. В этом, по мнению Розанова, коренное заблуждение утилитаристов, «этих безрадостных строителей человеческого счастья».

Для описания религиозного переживания и мироощущения русскими философами устойчиво избирается понятие радости. Например, у Н. А. Бердяева можно встретить утверждение следующего рода: «...религиозное мироощущение в последней глубине своей — радостно» [10, с. 6], и аналогичное у С. Л. Франка: «То, что нам непосредственно дано в [религиозном. — *Авт.*] опыте, есть реальность, которую мы сознаем, с одной стороны, как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение» [13, с. 470]. Подобным же образом и у других мыслителей, таких как А. С. Хомяков, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, говорится о радости как неотъемлемой черте христианского духа: «...полнотой радости трепетало апостольское христианство» [14, с. 111]. Представляется очевидным, что радость в гораздо большей степени сопряжена с религиозным опытом, чем с секулярными этическими концепциями, с таким упорством критикуемыми русскими философами. Сущность понимания религиозности в ее связи с радостью с достаточной степенью выражена в высказывании Н. А. Бердяева: «Религия есть трансцендентное ощущение окончательной радости бытия» [10, с. 30], а также в более развернутом разъяснении С. Л. Франка: «Религиозный опыт — даже самой ущербной его форме — есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно

в своем содержании недоступный нам слой — как бы некое иное измерение» [15, с. 68]. Таким образом, радость выступает выразителем отношения к трансцендентному, сакральному порядку бытия и в первую очередь является «радостью религиозного упования» [15, с. 58], в отличие от счастья, заключенного в рамки «посюстороннего». И полное свое раскрытие религиозная радость находит в горизонте христианских смыслов, где «преодолена замкнутость мира и человеческой душе открыт доступ из него в блаженное надмирное богочеловеческое бытие» [15, с. 102]. Христианская радость сопряжена, по выражению Е. Н. Трубецкого, «с подъемом в царство вечного смысла» [6, с. 52], «в высшую надчеловеческую область», «с возвышением над порочным биологическим кругом жизни». С. Н. Булгаков говорит о совершенной радости в связи с Царствием Божиим, когда «душа касается горнего мира» [16, с. 4], а А. С. Хомяков ставит радость в соответствие с надеждой как одной из христианских добродетелей: «...надежда же будет радостью, ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее» [17, с. 23].

Очевидно, что в контексте русской религиозно-философской мысли радость не может быть определена как эмоция, репрезентирующая «субъективный» аспект счастья. Будучи в своей основе религиозным переживанием, радость в той же степени независима от понятия счастья, в какой несоотносима с секулярными этическими концепциями, фундированными эвдемоническим принципом. Такое обособленное понимание радости обусловлено внутренней связью русской религиозной философии с христианской традицией, в дискурсивном поле которой именно представление о духовной радости, а не о счастье имеет большое значение. И коль скоро христианское мироощущение подразумевает обнаружение последних оснований бытия за пределами данной эмпирической реальности, радость оказывается отделена и противопоставлена счастью, понимаемому русскими мыслителями как имманентная цель организации непосредственно данного «земного» существования.

Литература

1. Лапухина М. В. Аналитика сущности счастья в русской традиционной культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тамбов, 2006. 213 с.
2. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981. 367 с.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
4. Розанов В. В. Цель человеческой жизни // Розанов В. В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.) — Сумерки просвещения. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 878 с.
5. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель, 2009. 1072 с.
6. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. М.: Республика, 1994. 432 с.
7. Хомяков А. С. Письмо к И. С. Аксакову о значении страданий и молитвы // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова: в 8 т. 3-е изд. М.: Университетская типография (М. Катков), 1886. Т. 2. 448 с.
8. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. С нами Бог / сост. и предисл. А. С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.
9. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Изд-во «Современные записки», 1931. 320 с.
10. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Канон+, 1999. 464 с.
11. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994. 480 с.

12. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: YMCA-PRESS, 1952. 246 с.
13. Франк С. Л. С нами Бог / сост. и предисл. А. С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.
14. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
15. Франк С. Л. Свет во тьме. М.: Изд-во «Факториал», 1998. 256 с.
16. Булгаков С. Н. Радость Церковная. Слова и поучения. Париж: изд-во Объединение Православ. дело: Братство Преп. Сергия Радонежского, 1938. 98 с.
17. Хомяков А. С. Церковь одна: соч. в двух томах. Т. 2 // Работы по богословию. М.: Московский философский фонд Изд-во «Медиум» журнал. Серия «Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии». 1994. 456 с.

References

1. Lapukhina M. V. *Analitika sushchnosti schast'ia v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Autoref. diss. ... kand. fil. nauk [Analytics of Nature of Happiness in Russian Traditional Culture. Thesis of PhD diss.]. Tambov, 2006. 213 p. (In Russian)
2. Tatarkevich V. *O schast'e i sovershenstve cheloveka* [On Human Happiness and Perfection]. Moscow, Progress Publ., 1981. 367 p. (In Russian)
3. Solov'ev V. S. *Opravdanie dobra* [Justification of Good]. Ed. by O. A. Platonov. Moscow, Institute of Russian Civilization, Algoritm Publ., 2012. 656 p. (In Russian)
4. Rozanov V. V. Tsel' chelovecheskoi zhizni [Purpose of Human Life]. *Rozanov V. V. Sbranie sochinenii. Esteticheskoe ponimanie istorii (Stat'i i ocherki 1889–1897 gg.) — Sumerki prosveshcheniia* [Rozanov V. V. Works. Esthetic Understanding of History. (Articles and essays 1889–1897)]. Moscow, Respublika Publ.; St. Petersburg, Rostok Publ., 2009. 878 p. (In Russian)
5. Bulgakov S. N. Osnovnye problemy teorii progressa [Key Problems of Progress Theory]. *Manifesty russkogo idealizma* [Manifests of Russian Idealism]. Moscow, Astrel Publ., 2009. 1072 p. (In Russian)
6. Trubetskoi E. N. *Smysl zhizni* [Meaning of Life]. Sost. A. P. Poliakov, P. P. Apriyshko. Moscow, Respublika Publ., 1994. 432 p. (In Russian)
7. Khomiakov A. S. Pis'mo k I. S. Aksakovu o znachenii stradanii i molitvy [Letter to I. S. Aksakov on Meaning of Sufferings and Pray]. *Polnoe sobranie sochinenii A. S. Khomiakova: 8 tt. Izd. 3-e* [Complete edition of A. S. Khomiakov. Vol. 2 edition. 3-th.]. Moscow, University typography (M. Katkov), 1886. 448 p. (In Russian)
8. Frank S. L. *Smysl zhizni* [Meaning of Life]. *Frank S. L. S nami Bog* [Frank S. L. God with Us]. Compiled and Preface A. S. Filonenko. Moscow, ООО AST Publ., 2003. 750 p. (In Russian)
9. Berdiaev N. A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noi etiki* [On Human's Purpose. Experience of Paradoxical Ethics]. Parizh, Sovremennye zapiski Publ., 1931. 320 p. (in Russian)
10. Berdiaev N. A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [Public and New Religious Conscience]. Compiled and comments V. V. Sapov. Moscow, Kanon+ Publ., 1999. 464 p. (In Russian)
11. Berdiaev N. A. *Filosofia svobodnogo dukha. Problematika i apologiia khristianstva* [Philosophy of Free Spirit. Range of Problems and Apology of Christianity]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)
12. Berdiaev N. A. *Ekzistentsial'naiia dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Existential Dialectics of Divine and Human]. Parizh, YMCA-PRESS, 1952. 246 p. (In Russian)
13. Frank S. L. *S nami Bog* [God with Us]. Compiled and Preface A. S. Filonenko. Moscow, ООО AST Publ., 2003. 750 p. (In Russian)
14. Florenskii P. A. *Stolp i utverzhdenie istiny: opyt pravoslavnoi teoditsei* [Pillar and Confirmation of the Truth: Experience of Orthodox Theodicy]. Moscow, ООО AST Publ., 2003. 640 p. (In Russian)
15. Frank S. L. *Svet vo t'me* [Light in the Dark]. Moscow, Faktorial Publ., 1998. 256 p. (In Russian)
16. Bulgakov S. N. *Radost' Tserkovnaia. Slova i poucheniia* [Ecclesial Joy. Sermons and Lectons]. Parizh, Obiedinenie Pravodlav. delo: Bratstvo Prep. Sergiya Radonezhskogo Publ., 1938. 98 p.
17. Khomiakov A. S. *Tserkov' odna: soch. v dvukh tomakh. T. 2* [The Church is One. Works in two volumes]. *Raboty po bogosloviu* [Theology works]. Moscow, Moscow philosophical foundation Publishing company "Medium" journal "Voprosi Filosofii". 456 p.

Статья поступила в редакцию 18 января 2015 г.