

М.Л. Гельфонд

О специфике обоснования морали в российской философской традиции*

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент. Тульский филиал РЭУ им. Г.В. Плеханова. Российская Федерация, 300000, г. Тула, просп. Ленина, д. 53.
ORSID 0000-0001-5803-5802
e-mail: mlgelfond@gmail.com

Некоторые историки отечественной философской мысли, опираясь на то обстоятельство, что она сосредоточена на нравственной проблематике, утверждают, что проблема обоснования морали столь же значима, столь же самостоятельна и столь же детально разработана в российской философской традиции, как и в западной этике. Между тем анализ основных направлений и самых известных учений русской религиозной этики рубежа XIX–XX ст. позволяет убедиться в том, что обоснование морали присутствует в них лишь неявно, не в виде решения отдельной теоретической задачи. В этой связи актуальным направлением анализа отечественной этико-философской мысли становятся выявление и раскрытие причин такого положения, а также оценка преимуществ и недостатков того варианта защиты морального добра, который не выделяет проблему обоснования морали из философского поиска смысложизненных основ. Замысел статьи включает в себя также проверку гипотезы о том, что используемая ведущими представителями русской философской традиции синтетическая дискурсивная стратегия, опирающаяся одновременно на рациональные и иррациональные (сверх-рациональные) основания, обеспечивает более полное нравственное развитие личности, чем попытки инициировать ее преобразование на сугубо религиозной основе или использовать одни лишь рациональные аргументы для доказательства моральному скептику необходимости

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)». Funding: The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research, project No. 20–011–00145 A “Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)”.

превращения в нравственного человека. Наибольший исследовательский интерес в этом контексте представляет концепт «разумной веры» Л.Н. Толстого.

Ключевые слова: российская этика, обоснование морали, тождество блага и истины, «цельное знание», смысл жизни, абсолютные ценности, нравственный закон, Бог, теонмия, автономия, вера, разум, совесть, «разумная вера»

Место классической для западной этики проблемы обоснования морали в российской философской традиции может оцениваться по-разному. А.И. Бродский в своей монографии «В поисках действенного этоса: Обоснование морали в русской этической мысли XIX века» придерживается радикального оптимистического взгляда: он полагает, что «Тема обоснования морали – одна из центральных тем русской философии XIX века» [Бродский, 1999, 12]. Историки русской философии должны, по его мнению, решить следующие задачи: «...вычленив основные типы обоснования морали в русской этической мысли, дать им критическую оценку и выявить их социальные и экзистенциальные истоки» [Там же, 13].

Противоположный полюс составляет не менее радикальный, но при этом пессимистический взгляд Л.В. Максимова, представленный в монографии «Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты». Для него сама проблема обоснования морали является ложной или неразрешимой, а попытки разрешить ее, предпринимающиеся отечественными философами, ничем не лучше попыток философов западных. Обоснование морали не может быть осуществлено ни аналитическими, ни синтетическими методами,

...исходные принципы, начала морали не имеют никаких внешних, неморальных оснований, из которых их можно было бы вывести; не существует никакого способа доказать их объективную истинность или ложность, ибо сами эти эпистемологические характеристики к ним неприменимы [Максимов, 1991, 121].

Казалось бы, это создает угрозу морального релятивизма, но от нее нас «спасает реальная общезначимость предельно общих принципов морали» [Там же, 125].

Однако выражающим подлинное отношение русской философской традиции к обоснованию морали представляется тезис, неоднократно воспроизведенный в работах А.А. Гусейнова. По его мнению, постановка проблемы обоснования морали в качестве самодостаточной аналитической задачи искажает саму архитектуру морального сознания и нравственного опыта, в особенности если учитывать абсолютный характер морали. Ведь обоснованию подлежат лишь условные принципы, в то время как моральные требования и оценки безусловны, а потому любые попытки обоснования их необходимости, т.е. установления их зависимости от определенных условий или обстоятельств, неизбежно релятивизируют их (поиск «условий безусловного» – абсурдная задача). Вероятно, именно так следует интерпретировать неожиданное, на первый взгляд, суждение Гусейнова о том, что «нравственные запреты не могут быть обоснованы, иначе они не были бы нравственными» [Гусейнов, 2012, 15]. Однако обсуждение безусловного характера моральных запретов в философии и объяснение их роли в жизни человека тем не менее

утверждает мораль в ее абсолютности, что по-своему решает задачи, которые ставили перед собой философы, обосновывавшие мораль.

Основная гипотеза данного исследования связана с позицией Гусейнова и состоит в том, что обоснование морали присутствует в отечественной нравственно-религиозной философии лишь в качестве целостного усилия, направленного на раскрытие смысла жизни и осознание абсолютности морали. В статье предпринята попытка подтвердить эту гипотезу на материале русской религиозной философии XIX – начала XX вв.

Тождество блага и истины и идея «цельного знания»

Русская философия – глубоко самобытный и органичный в своей цельности духовный феномен: автаркичный и парадоксальный. Ему чужды строгая дисциплина и дифференцированность западноевропейского мышления, одержимого неумным «мета-антропным» (но отнюдь не сверхчеловеческим!) стремлением к рациональному расчленению бытия на субъект и объект, на сферы разума и веры, на теорию и практику, на сущее и должное, на царство истины и царство блага. Зато ей присущ интегральный «антропоцентризм». Как подчеркивал В.В. Зеньковский, «она более всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях», и эта фундаментальная для нее интенция прежде всего «сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка» [Зеньковский, 1991, 16]. Российский способ философствования ориентирован на потребности рефлексирующего индивида, который отождествляет подлинность личного существования с нравственностью и воспринимает свой нравственный статус как нечто безусловно первичное по отношению ко всем иным проявлениям собственной субъектности. Основной миссией философского дискурса в российской традиции является защита морального добра и нравственной мотивации поступка. Но именно это порождает примечательный парадокс: сосредоточенность русской мысли на исследовании смысложизненных оснований, на нравственной апологии человеческого существования сочетается в ней с индифферентным отношением к проблеме обоснования морали или, по крайней мере, с невыделенностью этой проблемы в структуре этического рассуждения.

Зеньковский считал наиболее яркой иллюстрацией «панморализма» русской мысли нравственно-философские построения Толстого. Они являются типичным примером этого парадокса. Толстой «с исключительной силой» [Там же] показал, что мораль есть продукт индивидуально-ответственного выбора в пользу нравственно правильного поступка, который является наилучшим для любого разумного существа, но при этом фактически аксиоматизировал экзистенциальную необходимость неукоснительно следовать нравственным предписаниям, упразднив тем самым обязанность моралиста доказывать гипотетическому скептику свою правоту. И в этом толстовская логика не только явила «сократический момент новейшей культуры» [Иванов, 1994, 279], отождествив моральность с высшей или практической разумностью, но и обнаружила в предельном выражении свойственную отечественной

философской традиции внутреннюю тематическую монолитность, когнитивную цельность и подлинное «всеединство» ключевых установок человеческого мышления, ориентированного на удовлетворение наиболее значимой потребности человеческого духа – постижение абсолютной истины как максимально надежного ориентира жизненных усилий человека.

Эта стратегия «цельного знания», т.е. органического единства всех познавательных возможностей, творческих способностей и эмоциональных ресурсов человека в поисках истины, является отличительной чертой отечественной философской мысли, начиная со славянофилов. При этом несущим элементом данного единства неизменно выступает именно нравственная составляющая. А.С. Хомяков задает исходный принцип цельности знания:

Ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного... изо всех законов нравственного мира, по которым разум должен строиться, чтобы получить ведение, первым и высшим является любовь; она по преимуществу необходима для разумного развития... общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно (см.: [Хомяков, 1900, 261–284]).

Вл. Соловьев систематически развил эту идею: источником и критерием цельности знания является потенциальная цельность человека, отражающая абсолютную цельность Божественной Личности Христа (см.: [Соловьев, 2000]). Иначе и быть не может, поскольку «цельное знание по определению своему... должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять... всем высшим стремлениям человека» [Соловьев, 1988в, 229]. Но в первую очередь такое знание должно обеспечивать надежную навигацию человека в универсуме, ориентиром которой, подобно стрелке компаса, всегда указывающей верное направление движения, служит истина. Предметом «цельного знания» является человеческое существование как таковое, а истиной применительно к нему – знание его подлинного смысла. Именно на этой основе осуществляется жизненная навигация, формируется такой алгоритм поведения, который обеспечивает разумному субъекту удовлетворенность своей жизнью. Но это не простое удовлетворение желаний, а удовлетворенность, возникающая при соотношении своей жизни с неким эталоном, который сохраняет свою значимость при любом стечении внешних обстоятельств.

В качестве такого эталона русская философская традиция неизменно указывает на идеал абсолютного добра. Только «цельная истина», предполагающая фундаментальное тождество истины и блага, может рассматриваться в качестве достойной цели человеческого существования, придающей ему характер «цельной жизни», т.е. жизни, построенной на нравственных основаниях. В этой оптике обоснование морали не является специальной теоретической процедурой, ибо мораль есть, по сути, единственная гарантия обретения и реализации человеком «цельной истины», которая раскрывает ему смысл существования и дает возможность удостовериться в безусловной правильности своих ценностных предпочтений. Иначе говоря, окончательный выбор разумного субъекта в пользу морального образа действий предрешен предельной очевидностью дилеммы, открывающейся перед ним: добровольное исполнение универсальных нравствен-

ных обязанностей, позволяющее удовлетворить потребность в осмысленном существовании, или безысходность ментальной фрустрации от переживания бессмысленности собственной жизни.

Подобный способ аргументации в пользу абсолютной морали всецело основывается на характерной для миросозерцания отечественных мыслителей рубежа XIX–XX столетий устойчивой корреляции между безусловным приоритетом морального добра (блага) и наличием смысла человеческой жизни как таковой. Н.О. Лосский прямо объясняет природу этой зависимости культурно-историческим менталитетом русского народа: «Если русскому народу вообще свойственно искание абсолютного добра и смысла жизни, то этот характер его должен выразиться и в содержании русской философии» [Лосский, 1991, 261]. Феномен, о котором ведет речь Лосский, обретает форму одной из парадигмальных тем русской религиозной философии: только нравственное бытие заключает в себе подлинный, внепространственный и вневременной смысл, способный придать человеческому пребыванию в мире абсолютную ценность вопреки его объективной эмпирической конечности. Именно это принципиальное тождество добра (блага) и смысла играет роль решающего, а в некотором отношении даже исчерпывающего аргумента, доказывающего, что человеку следует быть моральным. Ведь в противном случае он заведомо лишает себя возможности оправдать собственное существование в качестве ответственно мыслящего и действующего субъекта, как, впрочем, и надежды придать своей персональной ценностно-нормативной программе поведения статус всеобщей жизненной стратегии.

На этой основе можно уточнить мою исходную гипотезу. Именно стратегия отождествления высшего блага как цели жизни со смыслом этой жизни имплицитно содержит в себе обоснование морали, а точнее, представляет собой такой вариант защиты морального добра, который не выделяет проблему обоснования морали из философского поиска смысложизненных основ человеческого существования. Мораль как актуальное тождество истины и блага, задающее смысл человеческого существования, становится продуктом свободного и ответственного выбора индивидом наилучшей из открывающихся перед ним экзистенциальных траекторий – духовно-нравственного совершенствования личности. Такая архитектура доводов в пользу безусловной приоритетности нравственного идеала, на мой взгляд, наиболее емко отражает внутреннюю логику русской этико-философской традиции. Каковы же преимущества и недостатки учения о «цельном знании», в рамках которого процедура обоснования морали приобретает характер ценностного оправдания самого человеческого существования как несомненно целесообразного и в полной мере осмысленного *пре-бывания* человека в реальности (его присутствия в бытии)?

Единство блага и смысла: обоснование морали как апология жизни

Смысложизненные искания – важнейший источник и одновременно мощный катализатор присущего отечественным мыслителям способа философствования. При всей оригинальности выдвигаемых каждым из них идей их

объединяет убежденность в том, что стремление обрести смысл есть безусловно необходимое условие жизни личности, а отсутствие или утрата смысла ведут к неминуемой деструкции личности и ее необратимому жизненному фиаско. Такое фиаско ассоциируется со всем тем, что противоположно благу или можно было бы назвать его утратой. На этой основе можно предположить, что смысл и благо неразрывно связаны между собой, что они образуют единство всеобщей позитивной ценности. В рамках этого единства становится возможной постановка вопросов о смысле жизни и о том, обладает ли жизнь безусловной ценностью, в одинаковой мере значимой для всех без исключения мыслящих индивидов и получающей рационально-логическое выражение в категориальном союзе блага и смысла.

Перед нами возникает соотношение, напоминающее классическую конфигурацию категорического силлогизма. Его большая посылка представляет собой утверждение о том, что наличие смысла опознается субъектом как конечная цель, не подчиненная реализации иных целей. Меньшая посылка констатирует, что эта последняя цель есть не что иное, как высшее благо. Средним термином данного силлогизма выступает понятие конечной или последней цели, благодаря чему становится возможной следующая цепочка умозаключений: смысл обнаруживается и идентифицируется разумным субъектом как благо, что позволяет человеку учредить свою жизнь как безусловную ценность и тем самым полностью оправдать собственное существование, правильно выбрав его целью из всего диапазона возможных целей.

Развернутый алгоритм выбора правильной цели можно найти в работе Е.Н. Трубецкого «Смысл жизни»:

Вся жизнь наша есть стремление к цели. От начала и до конца она представляется в виде *иерархии целей*, из которых одни подчинены другим в качестве средств. Есть цели, желательные не сами по себе, а ради чего-нибудь другого... Но есть и такая цель, которая желательна *сама по себе*. <...> Всякий сознательно или бессознательно предполагает такую цель или ценность, ради которой безусловно *стоит жить*. Эта цель или, что то же, *жизненный смысл* есть предположение неустранимое, необходимо связанное с жизнью, как таковой; и вот почему никакие неудачи не могут остановить человечество в искании этого смысла [Трубецкой, 1994, 282].

Смысл, или «общезначимая мысль о чем-либо», в данном случае обретает свой конкретный предмет и репрезентирует себя как «*общезначимая мысль о ценности*» [Там же, 247–248].

Преимуществом такой аргументации «от ценного» [Максимов, 1991, 110] или «от смысла» служит ее простота и убедительность. Только осмысленная жизнь может удовлетворить ожидания разумного индивида, а чтобы иметь смысл, жизнь должна обладать общезначимой для любого мыслящего существа ценностью. Как резюмирует все тот же Трубецкой, «...вся жизнь строится в расчете на какую-то безусловную цель...» [Трубецкой, 1994, 282]. Наиболее очевидным кандидатом на то, чтобы быть такой целью является высшее благо, или добро, по определению являющееся целью, целей или ценностью ценностей. Как подчеркивает Вл. Соловьев, «добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется», оно

не зависит от внешних условий и полностью совпадает с индивидуально-ответственным решением субъекта, поскольку «человек в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания...» [Соловьев, 1988б, 96]. С этой позицией полностью солидаризируется и С.Л. Франк, убежденный в том, что смысл жизни детерминирован нравственным качеством задаваемых человеком целей, содержание которых задано его устремленностью к абсолютному благу (добру) (см.: [Франк, 1909]). Ее разделяет и Толстой в своем трактате «О жизни»: «Жизнь человека есть стремление к благу, – и то, к чему он стремится, то и дано ему», будь то «инерция жизни», духовная стагнация, обусловленная ориентацией на преходящее «благо животной личности», или подлинный «путь жизни» как нравственное самоусовершенствование в стремлении к идеалу (см.: [Толстой, 1992, 519, 439]).

Данная альтернатива становится аксиоматической отправной посылкой для этических рассуждений русских мыслителей, в рамках которых мораль неизменно выступает залогом целе- и смыслообразной, т.е. наилучшей и по настоящему достойной жизни. Ведь только такая жизнь обладает подлинной ценностью, о чем нам напоминает знаменитый призыв платоновского Сократа: «...всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную?» [Платон, 1990, 103].

Между тем смысл жизни не может быть имманентен самой жизни, ибо он заключает в себе абсолютный критерий ее оценки, а оценка – это всегда взгляд извне, требующий возвышения оценивающего субъекта над тем, что он оценивает. Отсюда следует ключевая оппозиция «истинной» и «ложной» жизни, т.е. противопоставление жизни, ориентированной на абсолютные цели-ценности, и жизни, подчиненной относительному целеполаганию, антитеза существования, у которого есть и у которого отсутствует позитивный смысл.

Высшее благо (абсолютное добро) приобретает в этико-философских построениях российских мыслителей конца XIX – начала XX вв. статус фундаментального смысложизненного критерия, соответствие которому позволяет не просто положительно оценить, но и оправдать человеческую жизнь перед лицом неизбежности смерти. Подобный вариант «жизнедицеи» носит ярко выраженный моралистический характер, ибо ее главным условием является безоговорочное принятие и строгое соблюдение нравственных обязанностей, приобретающих бесспорный приоритет перед всеми иными человеческими обязанностями и обязательствами.

Нельзя не заметить, что на этом фоне задача обоснования морали утрачивает свою теоретическую самостоятельность и оказывается встроенной в более масштабный проект философского жизнеутверждения, т.е. обнаружения достаточно прочных смысложизненных основ человеческого существования. В результате утвердительный ответ на вопрос о том, следует ли быть моральным, оказывается предрешен универсальной «надеждой на смысл» [Трубецкой, 1994, 282], питающей убежденность способного к рациональному ранжированию жизненных целей индивида в преимуществе ориентации на идеал высшего блага. Таким образом, классическая процедура обоснования морали, предполагающая установление зависимости между возможностью удовлетворения

общеэтических потребностей человека и добровольным исполнением им всеобщих нравственных норм, превращается из частного акта убеждения скептически настроенного в отношении собственных моральных обязанностей отдельного индивида в глобальную задачу оправдания человеческой жизни как таковой (о классической процедуре обоснования морали см.: [Прокофьев, 2017; Прокофьев, 2020]).

Единство оправдания жизни и утверждения морали в ее абсолютной ипостаси, формирующее специфический для русской философии образ мысли, имеет как свои преимущества, так и недостатки. Главным преимуществом является максимальное по своей силе убеждающее воздействие, которым обладает аксиологическая аксиома безусловной необходимости и общеэтической позитивности смысла человеческой жизни. Однако этот способ апологии абсолютной морали сталкивается с существенными трудностями в связи с неизбежностью смерти. То, что смерть неизбежна, порождает фундаментальную альтернативу. Можно замкнуть жизнь на ней самой, поместив ее в ограниченную объективными пределами физического существования индивида закрытую систему, и принять в этой связи неизбежность «абсурда» (см.: [Камю, 1989]), трагической тщетности любых надежд на обнаружение в ней какого бы то ни было смысла (а следовательно, и ценности) ввиду заведомой предрешенности финала. Но можно также представить жизнь как открытую систему, требующую присутствия в мире абсолютного начала (Бога) как такого источника универсального смысла, который не умалится персональной конечностью и наличным несовершенством конкретного человека.

В отличие от западной философской мысли, для отечественной религиозно-философской традиции разрешение этой дилеммы неразрывно связано с интенцией бесконечного расширения жизни. «Смерть и рождение, – с предельной прямоотой констатирует Толстой, – два предела. За этими пределами одинаковое что-то» [Толстой, 1993, 454]. Развивая эту идею в свойственном христианским мыслителям ключе, Н.А. Бердяев делает акцент на том, что подлинный смысл нашей жизни укоренен в Боге, а не в мире и открывается только духовному взору человека, а не физическому зрению, ибо он не может быть объективирован. «Смысл есть лишь в том, – категорично резюмирует Бердяев, – что во мне и со мной, т.е. в духовном мире» [Бердяев, 1993, 24]. Жизнь, как это ни парадоксально, имеет смысл лишь благодаря смерти – окончанию чувственно-телесного существования, свидетельствующему о том, что человек предназначен для другой, высшей жизни. Иначе говоря, смерть не исключает смысла, а, напротив, служит лакмусовой бумагой, позволяющей обнаружить его общеэтическую и вневременную, т.е. абсолютную характеристику.

Смысл жизни, без которого невозможна ее апология, реализуется в форме никогда не кончающегося процесса духовно-нравственного совершенствования, а, значит, явлен именно в моральном измерении нашего существования. Только совершенствующийся индивид обретает возможность вырваться из порочной цикличности «абсурда» и, избежав плачевной участи Сизифа, стать свободным создателем абсолютного смысла и безусловной ценности собственного существования. Эталон подобной аргументации может служить следующее рассуждение Толстого: «Кто видит смысл жизни в духовном

совершенствовании, не может верить в смерть – в то, чтобы совершенствование обрывалось» [Толстой, 1993, 446]. Вл. Соловьев усиливает это рассуждение, подкрепляя тезис о непрерывности процесса совершенствования вынесением его за рамки сугубо индивидуальной задачи разумного субъекта в социально-историческую плоскость соборного единения в устремленности к идеалу абсолютного совершенства. «...Процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, – разъясняет философ, – может быть мыслим только как процесс собирательный, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве» [Соловьев, 1988б, 545–546].

Существенным контраргументом, способным если не опровергнуть приведенный выше довод, то заронить зерно сомнения в его убедительности, является очевидная недостижимость идеала совершенства, для преодоления которой необходимо преобразование самой человеческой природы (с ее несовершенством или незавершенностью) в финальном акте обожения человека, необходимо полноценное исполнение евангельской заповеди «...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Сознательно абстрагируясь от сугубо экзегетической, мистической интерпретации этой коллизии перфекционистского сознания, отметим, что существует и рационально приемлемый выход из связанного с нею затруднительного положения. Его предлагает М.М. Тареев, исходящий из разграничения «между стремлением к совершенству и стремлением к совершенствованию», где «первое производно, а второе прирождено» [Тареев, 1994, 154]. Причем если второе содержательно раскрывается как добровольное и последовательное самоотвержение (отрицание подлинности своего наличного состояния ради утверждения нового представления о себе и коррекции жизненного целеполагания), то первое, а именно «стремление к личному обладанию абсолютным совершенством», порождая химерические ориентиры индивидуальной успешности, выступает главным «препятствием... для приближения к духовной жизни», но может быть заблокировано «актом личной воли» [Там же, 183, 154].

В таком случае оппозиция «стремления к совершенству» и «стремления к совершенствованию» зеркально отражает амбивалентность самого смысла жизни и способов его обретения. Их соотношение напоминает классический дуализм сценариев самоопределения (самоутверждения) человека в мире, разграниченных Э. Фроммом: «иметь» или «быть» (см.: [Фромм, 2000]). Однако свойственный этой предельной аксиологической диспозиции конфликт целей преодолевается установлением предметного единства блага и смысла. Жизнь невозможна в отсутствие смысла, который, в свою очередь, не имеет иного универсально-положительного содержания, кроме блага (добра). Однако, несмотря на то, что конфликт может быть преодолен, эффективность конкретных средств морального убеждения, обращенных к широкому диапазону способностей человека (от рациональных до иррациональных или сверхрациональных), остается неопределенной и требует специального рассмотрения. Как писал Вл. Соловьев:

Добрый смысл жизни, хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом [Соловьев, 1988б, 92].

Конкурентны или комплементарны упомянутые им инструменты убеждения в абсолютности морали? Возможен ли и насколько продуктивен их синтез? В этом и состоит основная проблема завершающего этапа нашего исследования.

Разум и вера как инструменты убеждения в абсолютном характере морали

Итак, способы утверждения безусловного приоритета абсолютного добра представлены в широком диапазоне от рациональной аргументации против морального скептицизма до его преодоления в единомоментном акте сверхрационального откровения или непосредственной интуиции. В этом континууме русская философская традиция, если не принимать в расчет академическое эпигонство или канон нравственного богословия, проявляет тенденцию к отказу от рационалистического ригоризма. Она находит свое выражение либо в последовательно-конструктивной критике классического западного этического интеллектуализма, либо в оригинальном синтезе рациональных и иррациональных оснований человеческой нравственности.

Наиболее показательными примерами критики служат идеи Вл. Соловьева и Л. Шестова. Будучи антагонистами в оценке редукции позитивного смысла человеческой жизни к идеализированному конструкту абсолютного добра, оба мыслителя тем не менее дают развернутую критику рационалистических начал западного философского мышления и его возможностей в сфере обоснования морали. Если Соловьев напрямую основывает смысл жизни на совершенстве добра, выстраивая следующую цепочку суждений: вопрос о смысле жизни есть вопрос о «...моем *должном* отношении к Богу, к людям и к миру», которое может состоять только «...в служении Добру чистому, всестороннему и всесильному» (см.: [Соловьев, 19886, 94–97]), то Л. Шестов, напротив, именно в «подмене жизни добром» усматривает фатальную ловушку нравственного абсолютизма и главный дефект этического рационализма как методологии обоснования морали.

В своей работе «Киргегард и экзистенциальная философия» Шестов страстно требует эмансипировать наше сознание жизни от рациональных оков абсолютизации ее нравственного смысла и признать, наконец, что «...этическое не есть высшее...» [Шестов, 1992, 50]. Шестов предельно заостряет антиномию разума и веры, порождая неразрешимый конфликт морального и религиозного начал. «Этическое» последовательно разоблачается Шестовым в качестве эквивалента «разумного» («...этическое родилось вместе с разумным и от одних родителей...» [Там же, 45]) и рассматривается как основное препятствие для обретения человеком веры. Следовательно, прорыв к вере, высший духовный акт самоучреждения человека, означает неизбежную и окончательную дискредитацию рационального обоснования автономной морали: «...для человека, правильно понявшего свое отношение к Богу, все конечное становится ничтожным», ведь если «...точно для духа все земное безразлично...», то «...сущность “религиозного” в том, что оно научает пренебрегать конечным...», включая и «самозаконную» этику с ее бессмысленно всеподчиняющим требованием «ты должен», а иначе «...для чего было тревожить Иова и уходить от Сократа?» (см.: [Там же, 49]).

Шестов убежден, что ведущий свое происхождение от Сократа европейский интеллектуализм, страдавший от отсутствия «диалектического перехода от понимания к деланию», оказался не просто «слишком наивным», но совершенно несостоятельным, ибо разум никакими ухищрениями не в силах убедить нас радостно покориться «...бессмысленной, отвратительной, тупой, глупой и слепой Необходимости», которая «...есть родная сестра долженствования» [Шестов, 1992, 45–46]. Более того, столь близкое родство между «разумным» и «этическим» создает опасность подмены рациональной процедуры обоснования морали, которая по природе своей есть долженствование, актом капитуляции разума перед лицом «непреодолимого» по принципу: «...раз нельзя преодолеть... – должно принять» [Там же, 45]. Таким образом, Шестов приходит к окончательному выводу о том, что рафинированная рациональная аргументация в защиту морали с ее предрешенным, рабским выбором в пользу добра неизбежно обнаруживает свою бесперспективность и должна уступить место радикальному иррациональному подвигу веры, который открывает человеку подлинность высшей нравственности, обеспечивающий реализацию положительной свободы – «свободы к добру».

Однако вера, которая создает возможности для нравственного совершенствования, сама по себе малопригодна для убеждения в необходимости такого совершенствования. Если следовать в русле теономной логики, обязанность соблюдать моральный закон не может быть обоснована верой в Абсолютное начало мира – Бога, ибо источником морального долженствования является осознанное, или опосредствованное рассудком, самоподчинение высшей воле Бога как морального Законодателя. В силу этого, как остроумно подмечает Соловьев в своей магистерской диссертации на тему «Кризис западной философии (Против позитивистов)», «воля, как мы ее непосредственно знаем, воля человеческих особей всегда определена; человек, правда, может действовать так, как хочет, но самое это как он хочет всегда обусловлено; он хочет так или иначе, того или другого – на основании тех или других мотивов...» [Соловьев, 1988а, 61], одним из которых и выступает вера. Однако

...всеобщее и неискоренимое сознание нравственной ответственности, предполагающей свободу, противоречит абсолютному детерминизму, для которого это сознание не имеет никакого смысла, тогда как оно есть несомненный и всеобщий факт, который невозможно объяснить из каких-нибудь случайных или внешних причин [Там же, 62],

а потому оно настоятельно требует такого обоснования, которое способно удовлетворить всех людей, которые, несмотря на многочисленные и глубокие индивидуальные различия, имеют одну и ту же рациональную способность постижения истинного смысла вещей.

Эту задачу могла бы решить философия. Но, по Соловьеву, «...философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие...», и так как «...философский рационализм отверг всякую объективную реальность в теории...», то «в практике» под угрозой оказались и «всякие объективные начала нравственности» (см.: [Там же, 5, 97]). Отсюда следует первоочередная необходимость восстановить разум в его практических,

т.е. моральных, полномочиях в качестве средства нравственного самоутверждения человека вопреки объективному закону естественной необходимости и спасения человека от «резигнации перед материальной силой» [Соловьев, 1988а, 98], ведущей к полному упразднению воли к жизни. Именно в этом качестве разум становится «внутренней формой добра», задающего позитивный смысл жизни. А условием превращения служит его освобождение «...от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия» [Соловьев, 1988б, 96].

Важной особенностью имплицитного обоснования морали в русской философии является то, что дополнительным по отношению к практическому разуму, сверхрациональным инструментом утверждения абсолютного добра, понятого как истинный смысл жизни, является совесть. Мы отчетливо видим это в этико-философских построениях Соловьева, но и у Шестова совесть оказывается главным союзником или предтечей подлинной веры, в которой человеку непосредственно открывается целостный смысл его бытия. Комплементарность разума и совести обнаруживается в рамках двух отличных друг от друга интерпретаций нравственной навигации человека.

Первая не требует доказательства абсолютности добра, поскольку она непосредственно усматривается верующим в идеале высшего (божественного) совершенства. Такой взгляд на природу морали как на проекцию божественного начала в человеческом духе, преодолевающую опасный соблазн самодостаточности разума, представлен в «философии веры» Шестова и в «абсолютной этике» Н.О. Лосского. Причем если первый, как отмечалось ранее, проповедует «отстранение этического» во имя спасения подлинного добра, то второй – делает акцент на определении места добра в рамках многоаспектного единства абсолютного совершенства и на его статусе по отношению к Царству Божьему как основе всего мира ценностей и к Богу как сверхценности и самодостаточной целевой доминанты мироздания. Введение такой доминанты могло бы поставить под вопрос абсолютную ценность наполненной положительным нравственным смыслом человеческой жизни и даже саму абсолютность добра. Но Лосский продолжает называть нравственную ценность «чистой» и «абсолютной»:

Абсолютная положительная ценность есть ценность, сама в себе, безусловно, оправданная (самоценность), следовательно имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия из нее никогда не содержат в себе зла [Лосский, 1991, 56].

Абсолютные ценности у Лосского задают идеал абсолютного совершенства. Они не тождественны друг другу, но едины в процессе своей реализации, целью которого является созидание «полноты бытия». Лосский констатирует:

Красота, истина, свобода, как нравственное добро, суть абсолютные ценности. Совершенное осуществление их органически необходимо связано с нравственным добром, однако они не тождественны ему: все абсолютные ценности суть своеобразные аспекты абсолютного совершенства, необходимо сочетанные друг с другом [Там же, 236].

Абсолютные ценности не требуют обоснования и открываются человеку в мистической интуиции и личном религиозном опыте, в силу чего обоснование морали, представляющее у Лосского в виде индивидуального и «соборного» восхождения к Абсолюту, трансформируется в моральную догматику, ядром которой выступает постулирование нравственного самосовершенствования в качестве единственного для человека пути, приближающего его к абсолютной полноте жизни, воплощением которой может стать только Абсолютная Личность Божества.

Таким образом, вера, как сама по себе, так и в союзе с другими до- или внерациональными ресурсами морально рефлексирующей личности (будь то совесть, интуиция или «сердце» (см., напр.: [Юркевич, 1990]), является несомненным побудителем к нравственному самопреображению человека. Однако она не в силах удовлетворить его когнитивную потребность в обретении прочной уверенности в том, что избранная им ориентация на заведомо недостижимый идеал воплощенного совершенства является верной. А потому появляется опасность, что моральное целеполагание утратит свою аутентичность, что теонимия растворится в теодицее.

Вторая интерпретация нравственной навигации человека предполагает обращение к разуму как универсальному, т.е. имеющемуся в распоряжении каждого человека, средству удостоверения абсолютности морали или, говоря словами Соловьева, как «внутренней форме добра», готовой к заполнению содержанием, которое ни в коей мере не противоречит ни вере во внешний авторитет, ни внутреннему голосу совести.

Преимуществом подобного способа аргументации в пользу необходимости «быть моральным» служит общезначимость доводов, остающихся при этом в категориально-методологических границах теонимной доктрины, в центре которой – трансцендентное миру божественное начало (источник и средоточие абсолютного совершенства). Недостаток состоит в том, что религиозная идентичность индивида, наличие у него религиозного мировоззрения оказываются чем-то первичным по отношению к моральному самосознанию. Иными словами, чтобы постичь, а тем более реализовать нравственную задачу, чтобы обрести положительный смысл жизни, человеку надлежит быть адептом христианского учения, обладателем искренней веры, которая есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1).

Узость этого подхода в русской философской традиции разрывает синтез разума и веры, проведенный Толстым. Если вначале статьи взгляды Толстого упоминались как наиболее яркое свидетельство морального максимализма русской философии и пример последовательного проявления морального интеллектуализма сократовского образца, то обращение к его фигуре в финальной части работы замыкает круг рассуждения о специфике обоснования морали в отечественной этике. За Толстым-моралистом прочно закрепилась репутация новейшего «воплощения Сократа», в котором современным людям был явлен «Сократ в квинт-эссенции как... “сократин”» [Белый, 1999, 281]. С.Л. Франк оформил это понимание этики Толстого в виде итогового суждения: «...у Толстого, как у Сократа, познание и нравственность совпадают» [Франк, 1996, 470]. Между тем на самом деле Толстой отнюдь не предлагает отказаться

от веры в пользу разума, хотя и убежден в том, что разум должен рассматриваться исключительно в его практической ипостаси, а содержание и механизмы веры должны подвергнуться существенному пересмотру. Продуктом оригинального синтеза этих двух феноменов становится у Толстого концепт «разумной веры» (подробнее об этом см.: [Гельфонд, 2020]).

Последняя представляет собой добровольный и паритетный альянс разума и веры во имя абсолютного жизнеутверждения, поскольку предмет веры – это не только истина и благо, но и жизнь. Вера объединяет людей в их естественном стремлении к обретению истинного смысла жизни, которая может быть оправдана только в качестве воплощения высшего блага. Жизнь, подчиненная идее высшего блага, это единственно разумная форма жизни. Для выражения этой идеи Толстой вводит следующее тождество: «Жить для каждого человека все равно, что желать и достигать блага; желать и достигать блага – все равно, что жить» [Толстой, 1992, 430]. Иначе говоря, «истинная жизнь» – это нравственно организованное человеческое существование, которое имеет абсолютный смысл и не обесценивается в перспективе неотвратимости смерти.

Провозглашенная Толстым координация жизни и блага воспроизводит рационалистическую конструкцию античного эвдемонизма, но лишь внешним образом «разумная вера» Толстого есть скорее отрефлексированное разумом воплощение непосредственного откровения о смысле жизни, конституирующее человеческое бытие: «вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет», т.е. «вера есть сила жизни» [Толстой, 1991, 79]. При этом специфическую предметность «разумной веры» составляет истинность, которая связана не с теоретическими интересами познания, а с практической способностью разума задавать автономию разумных субъектов, добровольно ограничивающих себя в неукоснительном соблюдении нравственного закона, олицетворением которого выступает у Толстого лишенная трансцендентности идея Бога. Подобная перспектива реализации свободы воли посредством самопринуждения в исполнении морального долга обнаруживает несомненное родство «разумной веры» Толстого с «моральной верой» И. Канта, однако это не свидетельствует о вторичности толстовского способа утверждения абсолютной морали по отношению к кантовскому.

Метод «разумной веры» одновременно выполняет две функции: функцию обоснования морали, прочно увязывая между собой свободное принятие индивидом безусловных моральных обязательств с его удовлетворенностью собственной жизнью, находящейся в прямой зависимости от степени ее соответствия критериям «жизни истинной», и функцию всеобъемлющей апологии жизни как торжества высшего блага и абсолютного смысла. Пример толстовской «разумной веры» позволяет сделать вывод о том, что комплементарность рациональных и иррациональных (сверхрациональных) оснований абсолютной морали, явленная в русской философской традиции, обладает заметно большим убеждающим потенциалом в деле моральной трансформации личности, чем экстатические переживания персонализированного религиозно-мистического опыта или использование сугубо рациональных доводов против морального скептицизма.

Заклучение

Проведенный анализ особенностей обоснования морали в российской этической мысли подтверждает исходную гипотезу о том, что главным отличием характерного для отечественных мыслителей отношения к данной проблеме является фактическое лишение ее самостоятельного теоретического статуса, не тождественное, однако, полному игнорированию обязанности морального философа убеждать своих собеседников в безусловном преимуществе смысложизненной ориентации на идеал высшего блага (абсолютного добра). Русская философия представляет мораль как область самообязывания и самовыражения суверенного субъекта, которому, как считает Гусейнов, необходима «особая мудрость», состоящая в умении, свободно ориентируясь в пространстве общезначимых нравственных установок, норм и оценок, «судить о частном и отличать правильное, достойное от неправильного, недостойного» [Гусейнов, 2014, 25]. Разумный, или «мудрый», и в силу своей мудрости – ответственный деятель осознает, что «абсолютное и есть мораль, или, говоря по-иному... не имеет дела с иным абсолютным, кроме морали» [Гусейнов, 1999, 260]. Подводя итог, можно констатировать, что в контексте отечественной философской традиции быть моральным – значит осознавать безальтернативность абсолютного понимания морали, а ответ на вопрос «Почему следует быть моральным?» превращается в развернутое рассуждение о смысле жизни, использующее синергический эффект обращения к рациональным и сверхрациональным основаниям.

On the Specifics of the Justification of Morality in Russian Philosophical Tradition

Mariya L. Gel'fond

Tula Branch of Plekhanov Russian University of Economics. 53 Prosp. Lenina, Tula, 300000, Russian Federation.

ORCID 0000-0001-5803-5802

e-mail: mlgelfond@gmail.com

Some historians of Russian philosophical thought, relying on the fact that it focuses on moral issues, argue that the problem of justification of morality is as significant, as independent and as thoroughly developed in the Russian philosophical tradition as in Western ethics. Meanwhile, an analysis of the main trends and most famous doctrines of Russian religious ethics of the turn of the nineteenth and twentieth centuries shows that justification of morality is present in them only implicitly, not as a solution of a separate theoretical problem. In this regard, the relevance of the analysis of Russian ethical-philosophical thought is to identify and reveal the reasons for this situation, as well as to assess the advantages and disadvantages of the option of defending the moral good, which does not separate the problem of justification of morality from the philosophical search for the foundations of life. The purpose of the article also includes checking the hypothesis that the synthetic discursive strategy used by the leading representatives of the Russian philosophical tradition, relying simultaneously on rational and irrational (super-rational) grounds, provides a more complete moral development of a person than attempts to initiate his transformation on a purely religious basis or to use only rational

arguments to prove to the moral skeptic the necessity of transformation into a moral person. Of greatest research interest in this context is Leo Tolstoy's concept of "reasonable faith".

Keywords: Russian ethics, justification of morality, identity of good and truth, "integral knowledge", meaning of life, absolute values, moral law, God, theonomy, autonomy, faith, reason, conscience, "reasonable faith"

Литература / References

Белый А. Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. С. 276–302.

Belyj, A. "Eshche raz 'Tolstoj' i eshche raz Tolstoj" [Once Again "Tolstoy" and Once Again Tolstoy], in: A. Belyj, *Dusha samosoznayushchaya* [The Soul is Self-aware]. Moscow: Kanon+ Publ., 1999, pp. 276–302. (In Russian)

Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20–252.

Berdyayev, N.A. "O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noi ehtiki" [The Destiny of Man. An Experiment of Paradoxical Ethics], in: N.A. Berdyayev, *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 20–252. (In Russian)

Бродский А.И. В поисках действенного этоса: Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1999.

Brodskij, A.I. "V poiskah dejstvennogo etosa: Obosnovanie morali v russkoj eticheskoj mysli XIX veka" [In Search of an Effective Ethos: The Justification of Morality in the Russian Ethical Thought of the XIX Century]. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta Publ., 1999. (In Russian)

Гельфонд М.Л. «Разумная вера» и обоснование морали: уроки Толстого для современной этической теории // Этич. мысль / Ethical Thought. 2020. Т. 20. № 1. С. 82–97.

Gel'fond, M.L. "'Razumnaya vera' i obosnovanie morali: uroki Tolstogo dlya sovremennoj eticheskoj teorii" ["Reasonable Faith" and the Justification of Morality: Tolstoy's Lessons for the Contemporary Ethical Theory], *Eticheskaja Mysl' / Ethical Thought*, 2020, Vol. 20, No. 1, pp. 82–97. (In Russian)

Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под. ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. СПб.: РХГИ, 1999. С. 245–262.

Guseynov, A.A. "Moral' i razum" [Morality and Reason], *Razum i ekzistenciya: Analiz nauchnyh i vnepauchnyh form myshleniya* [Reason and Existence: An Analysis of Scientific and Non-Scientific Forms of Thinking], ed. by I.T. Kasavin, V.N. Porus, St. Petersburg: RGGI Publ., 1999, pp. 245–262. (In Russian)

Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 4–17.

Guseynov, A.A. "Moral' kak predel racional'nosti" [Morality as Limits of Rational], *Voprosy filosofii*, 2012, No. 5, pp. 4–17. (In Russian)

Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 16–26.

Guseynov, A.A. "Filosofiya kak eticheskij proekt" [Philosophy as Ethical Project], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 5, pp. 16–26. (In Russian)

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: Эго, 1991.

Zen'kovskij, V.V. "Istoriya russkoj filosofii" [History of Russian Philosophy]. Vol. 1. Part 1. Leningrad: Ego Publ., 1991. (In Russian)

Иванов Вяч. Лев Толстой и культура // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 273–281.

Ivanov, Vyach. “Lev Tolstoj i kul’tura” [Leo Tolstoy and Culture], in: Vyach. Ivanov, *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 273–281. (In Russian)

Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Пер. с фр. А. Руткевич // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989, С. 222–268.

Camus, A. “Mif o Sizife. Esse ob absurde” [The Myth of Sisyphus. An Essay on the Absurd], trans. by A. Rutkevich, *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow: Politizdat Publ., 1989. pp. 222–268. (In Russian)

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991.

Losskij, N.O. “Usloviya absolyutnogo dobra” [Conditions of Absolute Goodness]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian)

Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Философское общество СССР, 1991.

Maximov, L.V. “Problema obosnovaniya morali: Logiko-kognitivnye aspekty” [The Problem of Justifying Morality: Logical and Cognitive Aspects]. Moscow: Filosofskoe obshchestvo SSSR Publ., 1991. (In Russian)

Платон. Критон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1 / Ред. А.Ф. Лосев, А.-А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. С. 97–111.

Plato. *Kriton* [Crito], in: Plato, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Works in 4 vols.], Vol. 1, eds. A.F. Losev, A.-A. Taho-Godi. Moscow: Mysl’ Publ., 1990, pp. 97–111. (In Russian)

Прокофьев А.В. Обоснование морали в современной эвдемонистической этике // Этич. мысль / Ethical Thought. 2020. Т. 20. № 1. С. 32–51.

Prokofiev, A.V. “Obosnovanie morali v sovremennoj evdemonisticheskoy etike” [The Justification of Morality in The Contemporary Eudemonistic Ethics], *Eticheskaja Mysl’ / Ethical Thought*, 2020, Vol. 20, No. 1, pp. 32–51. (In Russian)

Прокофьев А.В. Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.

Prokofiev, A.V. “Pochemu ya dolzhen byt’ moral’nym? (teoreticheskij kontekst obosnovaniya morali)” [Why Should I Be Moral? (The Theoretical Context of Justification of Morality)], *Eticheskaja Mysl’ / Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 1, pp. 5–17. (In Russian)

Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988а. С. 3–138.

Solov’ev, V.S. “Krizis zapadnoj filosofii (Protiv pozitivistov)” [The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists], in: V.S. Solov’ev, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1988а, pp. 3–138. (In Russian)

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988б. С. 47–548.

Solov’ev, V.S. “Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya” [Justification of the Good: an Essay on Moral Philosophy], in: V.S. Solov’ev, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1988б, pp. 47–548. (In Russian)

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988в. С. 139–288.

Solov’ev, V.S. “Filosofskie nachala cel’nogo znaniya” [The Philosophical Principles of Integral Knowledge], in: V.S. Solov’ev, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1988в, pp. 139–288. (In Russian)

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000.

Solov’ev, V.S. “Chteniya o bogochelovechestve” [Readings on God-manhood]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000. (In Russian)

Тареев М.М. Цель и смысл жизни (1901) // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 123–242.

Tareev, M.M. "Cel' i smysl zhizni (1901)" [Purpose and Meaning of Life (1901)], *Smysl zhizni: Antologiya* [The Meaning of Life: An Anthology]. Moscow: Progress-Kul'tura Publ., 1994. pp. 123–242. (In Russian)

Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. С. 31–113.

Tolstoy, L.N. "Ispoved'" [Confession], in: L.N. Tolstoy, *Ispoved'. V chem moya vera?* [Confession. What is My Faith?]. Leningrad: Khudozh. lit. Publ., 1991, pp. 31–113. (In Russian)

Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 421–523.

Tolstoy, L.N. "O zhizni" [On life], in: L.N. Tolstoy, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992, pp. 421–523. (In Russian)

Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993.

Tolstoy, L.N. "Put' zhizni" [Path of Life]. Moscow: Vyssh. shk. Publ., 1993. (In Russian)

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни (1918) // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 243–488.

Trubeckoj, E.N. "Smysl zhizni (1918)" [The Meaning of Life (1918)], *Smysl zhizni: Antologiya* [The Meaning of Life: An Anthology]. Moscow: Progress-Kul'tura Publ., 1994, pp. 243–488. (In Russian)

Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 459–478.

Frank, S.L. "Lev Tolstoj kak myslitel' i hudozhnik" [Leo Tolstoy as a Thinker and Artist], in: S.L. Frank, *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996, pp. 459–478. (In Russian)

Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. М.: Тип. В.М. Саблина, 1909. С. 146–181.

Frank, S.L. "Etika nigilizma" [Ethics of Nihilism], *Vekhi* [Вехи]. Moscow: Tip. V.M. Sablina Publ., 1909, pp. 146–181. (In Russian)

Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. с англ. Н. Войскунской, И. Каменкович, Е. Комаровой, Е. Рудневой, В. Сидоровой, Е. Фефиной, М. Хорькова. М.: АСТ, 2000.

Fromm, E. "Imet' ili byt'?" [To Have or to Be?], trans. by N. Vojskunskaaya, I. Kamenkovich, E. Komarova, E. Rudneva, V. Sidorova, E. Fedina, M. Hor'kov. Moscow: AST Publ., 2000. (In Russian)

Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М.: Университетская тип., 1900. С. 261–284.

Nomyakov, A.S. "Po povodu otrvykov, najdennyh v bumagah I.V. Kireevskogo" [About the Excerpts Found in the Papers of I.V. Kireevsky], in: A.S. Nomyakov, *Polnoe sobranie sochinenii v 8 t.* [Complete Works in 8 Vols.], Vol. 1. Moscow: Universitetskaya tipografiya Publ., 1900, pp. 261–284. (In Russian)

Шестов Л. Киргегад и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992.

Shestov, L. "Kirgegard i ekzistencial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)" [Kierkegaard and Existential Philosophy (The Voice of One Crying in the Desert)]. Moscow: Progress-Gnozis Publ., 1992. (In Russian)

Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990, С. 69–103.

Yurkevich, P.D. "Serdce i ego znachenie v duhovnoj zhizni cheloveka, po ucheniyu slova Bozhiya" [The Heart and Its Significance in the Spiritual Life of a Man, According to the Teaching of the Word of God], in: P.D. Yurkevich, *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 69–103. (In Russian)