

для Гоголя, не разверзлось *обояние* для его тайн... И Чернышевский, и Добролюбов, и теперь Овсянко-Куликовский, и раньше Страхов или Говоруха-Отрок – *разве не искренни были* в уразумении Гоголя, как “великого *реалиста*” и как бесстрашного “гражданина-обличителя” и “христианина-проповедника”...» [7, с. 440–441]. При этом Ю.Н. Говоруха-Отрок старше (если вообще старше) В.В. Розанова всего на пару лет! Откуда же это впечатление «старости», чем добавлены годы? Почему Розанов приписал его к поколению, с которым – об этом Розанов писал в некрологе 1896 г. – у «позднего» Говорухи-Отрока было так мало общего: «В его писаниях общество, его судьба, тревога об его будущем не занимают никакого места... Он весь был погружен в то единственное, что в истории, в народе можно было созерцать под углом вечности в человеке. <...> Человек, его лицо, его сердце, и никогда “человечество” 60 годов – его занимало. И в этом он представляет собою заметное и ценное звено перехода тех лет в нечто новое и противоположное» [8, с. 463].

Жизнь Ю.Н. Говорухи-Отрока окончилась трагически рано и неожиданно, разрушив беспощадно его планы по развитию григорьевских и страховских традиций «органической критики». Несмотря на различные мировоззрений, биографий и литературных судеб, Н.Н. Страхов, Ю.Н. Говоруха-Отрок и В.В. Розанов принадлежат к единому философско-литературному направлению, которое надолго было забыто в XX в., мало известно широким кругам специалистов, не говоря уже о читающей публике. Интерес к органической критике, однако, уже возродился, растет и обещает новые открытия в истории русской мысли и слова.

#### Литература

1. Каплин А.Д., Гончарова О.А. Предисловие // Говоруха-Отрок Ю.Н. Не бойся быть православным, или Русско-православная идея. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 5–26.
2. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 13. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Изд-во «Республика», 2001. – С. 5–315
3. Никольский Б.В. Н.Н. Страхов, критико-биографический очерк. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1896. – 56 с.
4. Говоруха-Отрок Ю.Н. Любовь и страх. (По поводу статьи Н.Н. Страхова «Справедливость, милосердие и святость») // Говоруха-Отрок Ю.Н. Не бойся быть православным, или Русско-православная идея. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 289–298.
5. Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870–1894. Толстовский музей. Том II. С предисл. и примеч. Б.Л. Модзалевского. – СПб.: Изд. Об-ва Толст. Музея, 1914. – 478 с.
6. Говоруха-Отрок Ю.Н. Мнение светского писателя о монашестве. (Н. Страхов. Воспоминания и отрывки) // Говоруха-Отрок Ю.Н. Не бойся быть православным, или Русско-православная идея. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 299–311.
7. Ю.Н. Говоруха-Отрок в нескольких письмах // Розанов В.В. Литературные изгнанники. Том первый. – СПб., 1913. – С. 437–454.
8. Розанов В.В. Вечная память. 24 января – 27 июля 1896 г. // Розанов В.В. Литературные изгнанники. Том первый. – СПб., 1913. – С. 455–531.

## К ВОПРОСУ О «МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ» И «ФИЗИЧЕСКОЙ» ИПОСТАСЯХ РЕЛИГИИ

*Владимир Алексеевич Носков,*  
доктор философских наук, профессор СФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

Применительно к религии можно обозначить три трактовки, вытекающие из логики диалектического принципа восхождения от абстрактного к конкретному: дебютная (отправная) трактовка, согласно которой религия выступает в качестве связующего звена между некоторыми «мирами» (от *лат.* *religare* – связывать, соединять); эссенциальная (сущностная) трактовка, ориентирующая на то, что «религия – определённая система взглядов, обусловленная верой в сверхъестественное (курсив мой В.Н.), включающая в

себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации [1]; экзистенциальная (жизненная) трактовка, подразумевающая веру человека не только в «сверхъестественное», но и в «естественное», которое, однако, заточено на реализации миссии «сверхъестественного». Если первая трактовка имеет коммуникативный смысл – понимание религии как связующего звена между «разными» мирами, то вторая третья трактовки аксиологически нагружены, ибо здесь религия есть не просто воплощение коммуникации между «разными» мирами, но подчеркивание значимости этих миров, их первичности (или вторичности) по отношению друг к другу.

Отсюда следует, что первая трактовка основана на приписывании религии статуса «социального факта», или того, что, согласно Э. Дюркгейму, олицетворяет «принудительную силу», поскольку при любом раскладе связь между социальными процессами и явлениями должна быть, причем, связь, основывающаяся на факторе абстрактной веры. Вторая и третья трактовки, напротив, дают оценку этого «факта» (коммуникации миров), определяющуюся предметной верой – различными акцентировками, привязанными, по большому счету, либо к трансцендентному (потустороннему), либо к имманентному (постстороннему) миру. Следовательно, в качестве «чистого» социального факта религия выступает как атрибут бытия человека – беспристрастной коммуникативной силы, тогда как в качестве «ангажированного» (ценностного) социального факта она становится пристрастной коммуникативной силой, подчеркивающей значимость либо «того» (трансцендентного), либо «этого» (имманентного) мира.

Получается, что все трактовки религии центрируются на проблеме приобщения, однако с разными смысловыми вариациями – в одном случае имеется в виду приобщение как таковое, а в другом – приобщение либо к «высшему» смыслу, либо к «приземленному» смыслу. Понятно, что коммуникативная трактовка религии в силу своей предельно абстрактной природы не может быть предметом спора, поскольку она есть лишь «субстрат» – исходный материал, не отягощенный коллизиями теоретического (мировоззренческого) и практического (политического) плана, которые являются уделом именно трансцендентной и имманентной трактовок религии.

В последнем случае речь идет о сформировавшихся историческим путем (исчисляемом столетиями) основополагающих религиозных парадигмах «одоухотворения» общества – «метафизической» и «физической». Суть религиозной парадигмы в метафизической оболочке состоит в приобщении человека к «высшим» смыслам, находящимся в «небесном» (божественном) мире. Другими словами, это есть своего рода зона ответственности религии теократизма. Напротив, физическая ипостась религиозной парадигмы ориентирует на «приземленные» смыслы, которые можно обозначить только на основе изменения «этого» (земного) мира как зоны ответственности религии антропократизма. В этой связи поясним, что «теоцентризм» и «антропоцентризм» имеют культурную подоплеку, прежде всего, характеризую де-факто сформировавшееся мировоззрение. Напротив, для «теократизма» и «антропократизма» характерна политическая подоплека, поскольку в данном случае подразумевается трансформация обозначенных выше культурных ценностей (смыслов) в политические проекты.

Теократизм как политический проект доминировал вплоть до эпохи Возрождения, являя собой визитную карточку Средневековья, с подчеркиванием приоритета духовной власти над светской властью (Священная Римская империя, арабский Халифат и т.д.). Однако, начиная с XV в. магистральное движение человечества определяется политическим проектом, представленном религией антропократизма, в рамках которой порядок в обществе обосновывается на основе сакрализации, с одной стороны, ценности свободы, а с другой – ценности справедливости. По сути, речь идет об иррациональной трактовке этих ценностей, заключенной в прокрустово ложе либерализма и социализма как предельно рационализированных мировых идеологий.

Смысловым ядром этих мировых идеологий является именно вера в ценности свободы и справедливости, поскольку вне этого, все рациональные аргументы по их позици-

онированию и имплементации будут, что называется, построены на песке. Именно вера в справедливость как ценностное основание общества побуждала создавать свои учения Т. Мора, Т. Компанеллу, Ш. Фурье, К. Маркса, В. Ленина и других мыслителей и ученых, а аналогичная вера в ценность свободы определяла теоретические построения Дж. Локка, И. Канта, Г. Гегеля, а также их многочисленных последователей в XX в. Можно сказать, что с точки зрения иррационального подхода либерализм и социализм есть две фракции религии антропократизма, взаимодействующие друг с другом, предполагающие друг друга, стремящиеся к монополизации своего регулятивного потенциала ради того, чтобы свой статус «одного из полюсов» фундаментального регулятивного потенциала превратить в «ядро» этого потенциала.

Между тем, здесь необходимо учитывать следующую закономерность, а именно, то, что регулятивная значимость религии антропократизма возрастает лишь при условии относительного равенства энергетических потенциалов либеральной (центрированной на свободе) и социалистической (центрированной на справедливости) ее фракций. Если же подобное статус-кво нарушается, то происходит снижение регулятивной значимости религии антропократизма с неизбежным следствием – актуализацией перспективы доминирования религии теократизма. В этой связи можно сказать, что «звездный час» для религии антропократизма наступил в XX в., когда сформировался биполярный миропорядок, основанный на конкуренции либерального и социалистического политических проектов, позволивший добиться впечатляющих результатов на ниве обоснования и защиты политических, социально-экономических и иных прав человека (право голоса, право на труд и отдых, равенство мужчины и женщины, восьмичасовой рабочий день и т.д.). В данном контексте либеральный антропократизм основывался на религиозной по своей сути вере в то, что свобода человека есть субстанция развития как такового, а социалистический антропократизм, опять-таки, концентрированно воплощал собой веру в справедливость как субстанцию защищенности человека, гарантированной обществом. В этих условиях теократическая религия в значительной степени потеряла свою роль как универсального регулятора и структуратора общественной жизни, превратившись в важное, но неосновополагающее пространство бытия человека. Соответственно, демаркация мира в XX в. проходила по идеологическому (в рамках дихотомии либерализм-социализм) критерию, религиозном по своей сути, но выступающим в антропократической оболочке.

Крушение в конце XX в. мировой социалистической системы привело к глобализации либерального политического проекта, который теперь стал рассматриваться уже не как один из «полюсов» религии антропократизма, а как ее «ядро». Это, однако, привело к редукации энергетического потенциала данной религии, которая стала напоминать полет птицы с одним крылом, ибо свобода, не опирающаяся на гарантии социума, по большому счету, перестает быть таковой. Это означало не что иное, как исчерпание регулятивного потенциала антропократической религии и, соответственно, реанимацию по истечению почти пяти столетий запроса на теократическую религию. Интересно, что подобная перспектива была обозначена в рамках русской религиозной философии XIX в. как переход мира к «свободной теократии» (В. Соловьев). Другой русский мыслитель Н. Бердяев, характеризуя религиозные основы миропорядка начала XX в., прозорливо отмечал: «Нельзя освободить человека во имя свободы человека, не может быть сам человек целью человека» [2, 232]. По сути это была критика религии антропократизма, в основе которой лежал культ человека с его многообразными потребностями, требующими своего «удовлетворения».

Произошедший в последующие десятилетия откат к «метафизической» (теократической) ипостаси религии сформировал реальность XXI в., которая такова, что теократические режимы приобрели легитимный статус не только в государствах со «своей» историей (Саудовская Аравия, Иран и др.), но в государствах, созданных в рамках политического проекта «новой истории» человечества (ИГИЛ), своеобразным стержнем которого является «второе издание» религии теократизма. Маятник, в определенной степени, качнулся от «физической» (антропократической) к «метафизической»

(теократической) ипостаси религии, что означает делегирование преимуществой силе, которая может предложить (со)обществу «высшие смыслы», ибо «царство на земле», обещанное либеральной и социалистической фракциями антропократической религии не состоялось.

Однако, апелляция к «высшим смыслам» идет напрямую, без всяких промежуточных звеньев, представленных, как отмечалось выше, сопряженной энергетикой либеральной и социалистической фракций антропократической религии. Подобная интенция неизбежно нивелирует ценность конкретной человеческой жизни, которая может оказаться в списке многочисленных жертв террористических актов, осуществляющихся с пугающим постоянством практически во всех ключевых государствах и регионах планеты. Метафизический вакуум, образовавшийся вследствие «проседания» либеральной и социалистической фракций антропократической религии приводит к тому, что «религиозный терроризм взрывает религиозное метапространство, его целью является разрушение светского миропорядка и установление своей политической религиозной модели правления [3, 102]. Поэтому проблема состоит в том, чтобы оттягивать разрушительную энергетiku, исходящую от апологетов «чистого» теократизма, что возможно лишь на путях усиления метафизического потенциала «физической» (антропократической) религии. Это означает придание второго дыхания либеральному политическому проекту, а также реанимацию аналогичного социалистического проекта. Дело в том, что динамизация общественной жизни определяется тем, в какой степени обеспечены и гарантированы свободы и права личности. Здесь, однако, существует опасность формализации (бюрократизации) этой проблемы, когда все может быть сведено к истовой вере в магические силы, заключенные в самой природе человека, представленные коллективизмом, альтруизмом, пацифизмом и другими «измами» со знаком плюс, причем, подаваемые как «права человека». Однако, изъян подобной веры состоит в преуменьшении того, что человек одновременно есть воплощение эгоизма, деструктивизма, цинизма и иных социально осуждаемых качеств и свойств. А главное то, что персонцентристская (либеральная) религия в принципе не может играть роль ключевого идентификатора и структуратора общества, ибо она атрибутирует в качестве своего бытия приватное пространство, для которого характерна не «метафизика» – лишённые конъюнктуры высокие цели, ориентиры и идеалы, а «физика» – пронизанная духом конъюнктуры повседневность, замкнутая на партикулярных стимулах, решениях и устремлениях.

Подобную метафизическую подпитку либерализм может получить от социалистической фракции антропократической религии, для которой характерна аура социального пространства как гарантии личностного самовыражения человека, подразумевающей значимость того, что «здесь и сейчас» и того, что ассоциируется с «возвышенным». Еще раз подчеркнем, что речь в данном случае идет не о самодостаточной (теократической) метафизике, а о метафизике, появляющейся благодаря сопряжению регулятивных потенциалов либеральной и социалистической фракций антропократической религии. В какой-то степени это будет означать обращение к концепции конвергенции, активно разрабатываемой в 60-70-е годы XX в. на Западе (Дж. Гэлбрэйт, Я. Тинберген и др.) и в Советском Союзе (А.Д. Сахаров). Другое дело, что теоретическое воспроизведение основных положений этой концепции в современных условиях мало что даст, поскольку будет равнозначно простому «сотрясанию воздуха». Необходимо перевести положение этой теории на язык практики, т.е. на уровень реализованных политических проектов либерализма и социализма, что создаст «материальную подпорку» антропократической религии. В противном случае энергетика религии теократизма («чистой» метафизики) не будет уравновешиваться энергетикой религии антропократизма («приземленной» метафизики), что в конечном счете увеличит интенсивность и масштабы деструктивных проявлений как в мире в целом, так и применительно к конкретным социальным и индивидуальным стратегиям и тактикам активности человека.

## Литература

1. Религия. Материал из Википедии – свободной энциклопедии[Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki:%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8Fhttps://ru.wikipedia.org/wiki:%D0%A0%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое Средневековье. – М.: Закон+, 2002. – 448 с.
3. Дринова Е.М. Религиозный терроризм как атрибут политической религии // Философия права. – 2010. – № 3. – С. 98-102.

## «ВЕРА ВО СПАСЕНИЕ» КАК ОСНОВНОЙ МОТИВ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Юлия Андреевна Полежаева

студентка 4 курса СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»

Научный руководитель - доктор философских наук, профессор  
заведующая кафедрой философии и теологии,  
СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»

Тамара Ивановна Литич

(Россия, Белгород)

Творчество Федора Михайловича Достоевского является предметом глубочайших рассуждений и споров уже на протяжении многих лет. Самым обсуждаемым является вопрос, о роли Евангелия в произведениях русского писателя. Взяв в руки любое его произведение, не возникнет сомнений в том, что в каждом из них присутствует либо цитирование евангельских текстов, либо выражение этих же текстов при помощи литературных средств языка. Но зачем писатель вносит евангельские мотивы в свои произведения?

Для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, в первую очередь необходимо обратить внимание на жизненный путь Федора Михайловича Достоевского. Ведь творчество каждого писателя является своеобразным «зеркалом» его жизни.

Знакомство со священным писанием у Федора Михайловича началось совсем в юном возрасте. Настольной книгой всей его семьи была «Сто четыре священных истории Ветхого и Нового Завета». Как вспоминал младший брат Федора Михайловича: *«Первою книгою для чтения была у всех нас одна. Это собственно Сто Четыре Священных Истории Ветхого и Нового Завета. — При ней было несколько довольно плохих литографий с изображением: Сотворения Мира, Пребывания Адама и Евы в раю, Потопа, и прочих Главных Священных фактов. — Помню, как в недавнее уже время, а именно в 70х годах, я, разговаривая с братом Федором Михайловичем про наше детство, упомянул об этой книге; и с каким он восторгом объявил мне, что ему удалось разыскать этот же самый экземпляр книги (т. е. наш детский) и что он бережет его как Святыню»* [1, с. 63].

Будучи шестнадцатилетнем юношей, писатель уже задумывался о глубинах и тайнах человеческой души. В письме своему брату Михаилу Михайловичу Достоевскому, он пишет: *«Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию»*[2, с. 7]. В этом высказывании выражается представление писателя о человеческом существовании на Земле. В жизни Федора Михайловича был период глубоких религиозных сомнений и неверия. Многие исследователи его творчества считают, что этот период жизни отразился в образе героя Ивана в романе «Братья Карамазовы». Этому герою приписывают атеистические взгляды, что только упрощает понимание образа Ивана Карамазова. Он интересен читателям своим критичным и противоречивым отношением к Богу. Это можно увидеть в его диалогах с Чертом. Сначала Иван отрицает существование этого Черта, но в течение всего диалога герой признается, что хочет поверить в то что он есть на самом деле, что это не просто видение. Но в таком случае ему придется признать, что факт реальности Черта ведет к признанию существования Бога. Следует сказать об одном важном событии в жизни писателя, с которого начинается его путь к вере в последствии, повлиявшее на всё его дальнейшее творчество.