

Севостьянова Надежда Григорьевна
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры истории
и социальных наук

Минский государственный лингвистический
университет
Минск, Беларусь
n-sevastianova@mail.ru

«ГЛАГОЛЫ ЖИЗНИ ВЕЧНОЙ» В САМОБЫТНОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

На материале русской морально-религиозной философии рассмотрены универсалии духовной культуры (светской и религиозной), аксиологическая триада «вера-надежда-любовь» в значении моральных идеалов, «глаголов жизни вечной», которые просвечивают сквозь время и выступают практическими регулятивами жизненного мира человека. Их определяющий сверхэмпирический смысл раскрывается в самобытной русской философии, а на деле постигается только с помощью духовных усилий человека.

К л ю ч и в ы е с л о в а: духовная культура; универсалия культуры; христианская мораль; метафизика морали; русская философия; философия всеединства; аксиологическая триада; вера-надежда-любовь.

Любовь, вера и надежда выступают способами духовного бытия человека, в каком бы измерении, светском или религиозном, оно ни рассматривалось. Насущная потребность и цель духовного пути, знаки вечности, которые просвечивают в суетном земном времени, лучшее и непреходящее в жизни – эти ценности делают возможным сам нравственный мир личности. Ведь даже слепой знает о свете, а глухой – о звуке. «Потенция духовности присуща каждому человеку, хотя он может не сознавать своей духовности, но призвание к ней остается в каждом из нас» [1, с. 69].

Однако житейская привычка прагматического восприятия «чистого дара» любви, веры и надежды мешает их осознанию как источника нравственной жизни. Светские установки на самодостаточность личности обычно требуют любви от других, а не собственной; ценностного фундамента из веры как самоуверенности; надежды как гарантии успеха. В повседневности смешиваются любовь платоническая и похотливая, вера во что бы то ни было и религиозные верования, надежда как упование и как право личности.

Сверхэмпирический смысл веры-надежды-любви прозревает только духовное (светское и религиозное) сознание. В лучшем случае эти абсолютные моральные ценности понимают как христианские добродетели, не каждому человеку данные. Зачастую осмысление «глаголов жизни вечной» относят к области молчания ввиду их сокровенности. Однако узкий духовный смысл веры, надежды и любви, которые «для души есть якорь безопасный и крепкий» (Евр. 6, 19), всегда совпадает с переживанием духовной нищеты: чем богаче человек нравственно, тем ниже в самомнении и терпеливее в общении

с другими. Чем больше отдает, тем больше ему остается, а то и добром возвращается. Несамодостаточность воспринимается как естественное состояние жизни.

Подлинный, определяющий смысл веры, надежды и любви раскрывается не только в духовной культуре, но и в научном, философском, богословском дискурсах. Эта тема является характерной для самобытной русской философии. При этом в различных системах знаний исследователи предпосылают изучению данных универсалий культуры рассуждения об ее исторических контекстах, многомерности и противоречиях феномена человека, антиномии должного и сущего в моральном мире, которая означает недостижимость идеалов как вершин духовного пути.

Целью данной статьи выступает рассмотрение духовной сути концептов веры, надежды и любви на материале русской морально-религиозной философии, в особенности метафизики всеединства Серебряного века рубежа XIX и XX веков.

Русская философия о самоценной природе религиозной морали

Самобытной русской морально-религиозной философии более тысячи лет, и это выдвигает ее в ряд интеллектуальных феноменов мировой духовной культуры. Русская философия, в отличие от российской светской и научной философии, возникшей в XVIII в., появилась вместе с христианизацией Руси в X в. и обретением ею государственности, письменности, книжности, церковности. Иначе называется отечественным духовным любомудрием, т.е. философией, так и не достигшей профессионального, системного уровня развития ввиду ее морально-религиозного характера, и прерванной сто лет тому назад в пользу философии русского зарубежья.

Любомудрие всегда отличалось уникальными синтезами рецептивного и автохтонного знания, т.е. заимствованного и самобытного; согласованием различных эталонов осмысления религиозного и светского духовного опыта; сочетанием канонического и неканонического содержания в русле оязыченного христианства и свободомыслия; взаимодополнительностью гуманистики и апологетики, полидискурсивностью. Русская философия сращена с православием и представляет собой богословскую экзегезу (разъяснение, интерпретацию) и антроподицею (оправдание человека) [2, с. 5–6]. «Русская самобытная философия представляет собой борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточнохристианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [3, с. 73].

Процесс заимствований в русской самобытной философии, и в особенности рецепция, преемство православной веры по греко-византийскому чину ортодоксии, определил богословские контексты отечественного любомудрия.

Этот процесс всегда имел творческий характер и отличался «новомыслием». В принципе «понятие влияние может быть применимо лишь там, где имеется доля самостоятельности и оригинальности – нельзя же влиять на пустое место» [4, с. 21].

«Существенными характеристиками русской самобытной философии выступают: онтологизм как “смыслоискание”, реалистичность в исследовании духовного опыта человека и общества; религиозность, соборность и метафизичность; антропологизм моральной философии; историософия, мессианство и эсхатологизм; патриотизм и идеологизм; социальность и поиск справедливости и правды; эстетизм и литературоцентризм; а также академическая форма самовыражения; эпистолярная и трактатная традиции; творческий характер заимствований идей западных мыслителей и оригинальность» [5, с. 28].

«Глаголы жизни вечной» осмыслены в русской морально-религиозной философии сквозь призму православно-христианского жизнеучения на каждом из этапов его развития – в первоначальной любомудрии Светлого века, славянофильстве и западничестве Золотого века, цельном знании и метафизике всеединства Серебряного века, философской антропологии Нового века.

Рефлексивно осмысленная в ней самоценная природа религиозной морали уникально совмещает религиозные и нравственные ценности, генерируя новое качество духовности – и/ни религию, и/ни мораль. Эта тема основательно изучена в классической философии. «Для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [6, с. 78], – учил И. Кант. Тем не менее «неизбежно ведет к религии», которая есть познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей, которые мы внутренне обязаны осуществлять.

В русской философии известна презумпция религиозной морали перед всеми другими формами духовности: «Существо нравственности есть само по себе одно – это целостность человека» [7, с. 233–234], – утверждал В. С. Соловьев (1853–1900), основоположник философской школы метафизики всеединства и автор труда «Оправдание добра. Нравственная философия». «По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания – с теоретической философией» [7, с. 100]. Вместе с тем «при сведении существа религии к нравственности игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Больше того, религия, которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее. Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т.е. религиозна ее санкция. Как связанная не с субстанциональностью, но модальностью человеческого существа, нравственность вообще не представляет собой вершины, ибо святость находится по ту сторону добра и зла» [8, с. 46–47], – отмечал С. Н. Булгаков, автор труда «Свет невечерний».

Богословские контексты осмысления веры, надежды и любви в русской метафизике морали

Русская морально-религиозная философия зиждется на этическом каноне христианского Священного Писания (библейские заповеди морали закона и мораль благодати) и Предания святоотеческой литературы. Эти православно-христианские заповеди, исповедующие веру, надежду и любовь, выступают подосновой самобытного русского умозрения, являются ключевыми темами русской смысложизненной метафизики морали.

Несовершенная природа человека раскрывается в ней догматически. Догмат о данности человеку образа Божьего и заданности богоподобия сообщает о сотворенности каждого человека по образу и подобию, но и том, что свободный человек в грехопадении «отпал» от Бога и получил спасающую благодать. Образ божий подарен личности и навсегда сохраняется в ней как спасительная «печать»; а подобие является заданием индивидуального преобразования как цели спасения души от грехов. «Глаголы жизни вечной» освещают жизнь человека только в результате встречного личностного духовного усилия.

В русской философии Серебряного века раскрывается и монодуальный догмат о нераздельности и неслиянности Божественного и человеческого. По мысли В. С. Соловьева, человек занимает промежуточное положение между сущим абсолютным и становящимся, несмотря на то, что он «есть внутренняя форма для добра как безусловного содержания. Добро ничем не обусловлено и это составляет его чистоту, полноту и силу» [7, с. 96–97].

Человек призван идти «крестным путем» к неосуществимому идеалу обожения (Е. Н. Трубецкой). В страданиях способен к раскаянию и «живой теодицее», т.е. оправданию Бога (С. Л. Франк). Может преодолеть в любви свое греховное эмпирическое бытие (Л. П. Карсавин). Человек достоин оправдания (П. А. Флоренский) и неспособен к самоспасению (С. Н. Булгаков), но имеет дар духовной очевидности (И. А. Ильин).

В русской персоналистской философии понятие человека раскрыто Н. А. Бердяевым в аспекте ее сверхбожественного начала, несмотря на тезис о пребывании человека в трех мирах – природном, дьявольском и божественном. Л. И. Шестов рассматривает свободную личность, которая спасается «только верой». Для Н. О. Лосского человек – это действительный субстанциальный деятель, ответственно идущий от ценностей земных к абсолютным. В целом же человек неисправимо несовершенен, даже в границах праведной жизни. Поэтому важно различать человека и его поступки: любить грешника и ненавидеть грех.

Благодать и свобода также даны и заданы в стремлении каждого к вере, надежде и любви. Даровав человеку свободу, Бог воздействует на него непри-

нуждающей силой любви и даром благодати, обретение которой предполагает со стороны человека внутреннюю духовную работу. Это один из парадоксов христианской сотериологии (учение о спасении души), подмеченный самими православными богословами: чтобы приносимый Богом дар оказался действенным, он должен уже действовать в человеке. «Небеса снижаются к земле в ответ на горние взлеты человеческого духа», – писал О. Г. Флоровский. Подлинная свобода состоит не в свободе выбора, которая мучает и поработывает, а в снискании благодати с помощью духовной силы веры, надежды и любви, которые даны изначально и поэтому преодолевают «проклятые» вопросы нравственного выбора человека. Христианская философия и русская метафизика морали рассматривают добровольность и свободу верующей воли, но не свободу выбора, которая чревата предпочтением зла и потому является одной из причин грехопадения.

«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5, 5). Этот дар человеку непосредственно связан с благоговением (страх и мистическая любовь), благоволением (направление воли к Богу), благодатью (переживание Божественного блага и добра), благочестием (дела веры) и благодарением (таинство евхаристии). Проявлениями благодати Божией в нравственной жизни человека выступают благоразумие, благородство, благодушие, благонравие, благожелательство, благоверие, благочиние, благословение, благовестие, благопристойность, благоустройство, благотворность, благообразие – блаженство. При этом следует быть готовым к любому действию благодати и «духа не угашать», «стоять в свободе».

В русской метафизике всеединства В. С. Соловьев допускает свободу человека в выборе зла, но именно это допущение ведет к антропологическому дуализму, несмотря на исходные положения о цельном духовном опыте. Е. Н. Трубецким свободное самоопределение личности рассматривается как апофатическая (отрицательная) надежда. С. Л. Франк учит о свободе как способе духовного самобытия. Л. П. Карсавин называет свободу способом совершенствования бытия. П. А. Флоренский характеризует свободу как пребывание человека в восходящей и нисходящей благодати. С. Н. Булгаков рассуждает о мистике свободного уподобления первообразу. И. А. Ильин утверждает свободу как аксиому духовной очевидности. Б. П. Вышеславцев пишет о преображении эроса как проявлении свободы человека. Н. А. Бердяев рассматривает абсолютность свободы и творчества. Полагает, что над свободой даже Бог не властен, и поэтому стихия свободы создает неразрешимые моральные проблемы. Л. И. Шестов развивает мысль о свободе как единственном способе переживания «ужасов бытия». Н. О. Лосский настаивает в теории онтологических ценностей на ключевой установке ответственности, невозможной без свободы.

Вера, надежда и любовь выступают в православной сотериологии (учение о спасении души) взаимоопределяемыми способами духовного спасения человека на пути покаяния, смирения, терпения. Они показывают, что только «чистые сердцем узрят Бога» (Мф. 5, 8), и «кому дано, с того и спросится».

Вера, запечатленная в Символе веры, – это «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), «блаженство не видевших и уверовавших» (Ин. 20, 29). Будучи духовным даром, вера является и плодом духовной работы, событием преображения и перемены сознания, своеобразным жизненным подвигом связи с Богом вопреки «стихиям века сего». Вера без дел мертва. Живая вера всегда дополняется уверенностью, доверием и верностью. Ей противопоставляются неверие, маловерие, многоверие, фанатичная слепая вера, суеверие, атеизм и пантеизм, ересь и богоотступничество.

Евангельская вера по самоназванию христоцентрична: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Для нее существенно важен «свет невечерний» восьмого дня воскресения Христа, дня, который является исходом из времени и причастием вечности. Православная вера эсхатологична (учение о конечных судьбах мира и человека): она содержит постулат о неизбежности своего собственного исторического поражения, несет в себе моральную веру, затрагивающую основы и смысл бытия человека в мире.

Вера определяет надежду на то, что все совершаемое не бессмысленно. Надежда рождается из отчаяния, и ее предметом являются благодать и духовное исцеление как второе рождение. Результатом действия – успокоение в земной суете и времени, поскольку для Бога нет невозможного (Лк. 1, 37). Надежда – результат духовной работы человека: она смиренномудра и безропотна, терпелива и послушна, поскольку страдания даются во благо. В надежде много духовного такта. Если вера подобна «камню», который есть теперь и будет всегда для живущего по ее нормам человека, то надежда, напротив, всякий раз переносится на завтра и послезавтра, да и возникает тогда, когда привычный порядок вещей «дал трещину». В этом смысле надежда устремлена в будущее. Обладание ею характеризует человека, который полагается на волю Божию и пребывает «в руках Божьих», потому что «ненадеяние» на себя означает согласие с промыслом о себе.

В любви христианство усмотрело и сущность своего Бога, и главную заповедь человеку. Бог есть любовь. Она раскрывается как евангельская любовь «агапэ» и милосердное «каритас» в единстве с мудрым «филиа», чувственным «эросом» и семейной привязанностью «сторге».

Смысл божественной любви раскрыт апостолом Павлом в его Посланиях, где сказано: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13). «Любовь непритворна», «братолюбива» и «духом пламенеет»; человек без любви ничто, «медь звенящая» (1 Кор. 13, 1–3).

Такая любовь добровольна и в самой себе имеет всю полноту жизни. Переживается как дар, при котором не просят о взаимности, а любят сами, воспринимая другого человека как брата или сестру.

Веруя, человек становится источником любви и сострадания, получает надежду на духовное преображение. Главной при этом является призывающая сила божественной любви, отмеченная страхом и трепетом. Речь идет о жертвенной, всеобъемлющей и «все покрывающей», всепрощающей любви к «ближнему» – не только к «близкому» по роду или духу, но и к врагу, обидчику. При этом заповедуется различать человека и его поступки: любить грешников, но ненавидеть грех. Любить врагов своих, не любить врагов чужих и бороться с врагами Божьими. Любить требовательной, разборчивой любовью, ясно различая добро и зло.

Проповедью любви пронизаны все евангельские тексты и святоотеческая литература. Раннехристианские мыслители открыли в ней универсальный творческий принцип вселенной, на котором основывается ее бытие. Пытаясь проникнуть в «святая святых» жизни, рассмотрели духовную любовь как способ познания первопричины в системе «истина – благо – красота – справедливость». Так, Аврелий Августин отметил, что, любя Бога, не согрешишь: «люби и делай то, что хочешь». Григорий Палама представил связь любви с добродетелями в виде образа дома, где добродетели – стены, а любовь – крыша. Как дом бесполезен без крыши, так и добродетели невозможны без любви и наоборот. От крыши нет пользы, если нет стен, на которые она опирается. Характерно, что любовь к Богу Г. Палама назвал началом добродетели, а любовь к миру – причиной зла, потому что природа человека противоречива, может быть связана с неблагоприятными поступками.

Этос русской моральной философии, понимаемый как система ценностных предпочтений, «порядок любви и ненависти», определяется любовью как духовной силой, а не слабостью, в то время как ненависть является негативным посылом враждебности и злобы. В этой связи возникает одна из интеллектуальных проблем христоцентричного мировоззрения и русской метафизики морали. Запрет на убийство доведен в ней до заповеди даже не гневаться; запрет на прелюбодеяние – до невозможности его даже в мыслях; запрет на клятву – до ненужности клятв вообще; запрет на вражду – до призыва любить врагов; милосердие – до всепрощения.

Поэтому критиками христианской морали и русской философии ее «глаголы жизни вечной» вера, надежда и любовь рассматриваются как проявление бессилия: смирение как предательство и отсутствие чувства собственного достоинства; терпение и послушание как безразличие и подчинение, отказ от борьбы; прощение как отсутствие самоуважения. Но против вражды нет

лучшего средства, чем жалость и прощение. Под жалостью в русской культуре, как отмечает В. С. Соловьев, понимают любовь. Ненависть, зависть и месть контрпродуктивны, являются самоотравлением души.

В христианской любви благодать нисходит на каждого, Бог любит всех, грешников и праведников. Что касается альтруизма, то христианскую требовательную к другим людям и самому себе любовь не подменишь помощью ближнему. Невозможно положиться в спасении собственной души на другого. Так этос православия, ассимилированный самобытной русской философией, возвышает ценности «глаголов жизни вечной» над теми светскими установками, которые прагматичны и утилитарны.

Философские интерпретации веры, надежды и любви в русской метафизике морали

Классическая метафизика морали раскрывает сверхэмпирический смысл долга, веры, надежды и любви, образующих основу кантовского категорического императива. Следование ему раскрывает другого человека как цель, но не средство, вне зависимости от действительного положения вещей, от «изначально злого в человеческой природе» (И. Кант). «Божественную цель в отношении человеческого рода нельзя мыслить иначе как основанную на любви» [9, с. 890]. Трансцендентное отношение к человеческому дополняется имманентным отношением внутри человеческого, потому что воля одного ограничивает волю другого. «Любовь мы понимаем здесь не как чувство и не как симпатию... она должна мыслиться как максима благоволения (практическая), имеющая своим следствием благодеяние» [9, с. 845]. Так абсолютные ценности задают условия и способы позитивного наполнения жизненного мира человека.

Тема веры, надежды и любви всегда находилась в центре внимания самобытной русской философии, в особенности метафизики всеединства, ярко заявившей о себе на рубеже XIX–XX веков. Именно в диалоге философии и богословия обнаружился один из творческих истоков русского умозрения: сквозными линиями размышлений стали рецептированная тема соотношения разума и веры, а также автохтонная тема веры-надежды-любви как цели нравственного развития личности.

В западном благовестии проблема соотношения веры и разума, столкновения веры с рациональной критикой породила следующие варианты решения данного вопроса, который всегда высвечивает границу перехода от философии к религии и богословию и наоборот. Ортодоксальная формула «верую, ибо абсурдно» (Тертуллиан) сопровождалась догматическим «верую, чтобы разуметь» (Августин) и логическим «разумею, чтобы веровать» (Абеляр).

В русской же самобытной философии ответ на вопрос о соотношении веры и разума безальтернативен, недизъюнктивен и сводится к единой уста-

новке человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное. Точнее, признается ограниченность разума и отвергается его автономия ввиду христоцентризма разума и веры как полноты жизненных сил духа.

Общая философская интенция на выявление возможностей преобразования ума и сердца по законам веры, надежды и любви прочитывается во всех трудах представителей школы русской метафизики всеединства, основателем которой выступает В. С. Соловьев.

Смысл божественной любви показан в нравственной философии мыслителя как необходимость оправдания добра через его отождествление с верой, надеждой и любовью в духовном опыте неисправимо несовершенного человека. Смысл его жизни определяется как добро, равнозначное триединой любви. Она в свою очередь рассматривается как спасение индивидуальности через жертву эгоизма. «Совершенство добра окончательно определяется как нераздельная организация триединой любви» [7, с. 546].

При этом божественная любовь, становясь любовью нисходящей, действует на материальную природу человека, вводя ее в полноту абсолютного добра. Восходящая любовь имеет «твердые точки опоры» в натуре человека, основана на так называемых первичных данных нравственности. «Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его» [7, с. 130]. Социальное «уравнение в любви» связывает абсолютные ценности веры, надежды, любви с первичными данными нравственности.

Нисходящая любовь преобразует нравственные чувства в духовные переживания. «Вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности (стыд)... Надежда есть то же самое основное религиозное отношение, видоизмененное представлением о будущем и чувством ожидания... Заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к низшему, высшему и однородному бытию» [7, с. 192–193].

В метафизике морали Серебряного века рассмотрены единая сила веры, надежды и любви, преображающих разум (В. С. Соловьев); вера-совесть (Е. Н. Трубецкой); вера, с помощью разума дающая безгрешность (Л. П. Карсавин); интуитивная вера, преодолевающая антиномии разума (П. А. Флоренский); трансцендентная вера внутри имманентного разума (С. Н. Булгаков); разумная вера и верующий разум (И. А. Ильин); вера как воссоединение разума с духом (Н. А. Бердяев); единая вера, только вера (Л. И. Шестов); интуиция разума и веры (Н. О. Лосский).

Наиболее последовательный адепт метафизики всеединства, С. Л. Франк различает сущее и эмпирическое бытие, соборность (любовь) и обществен-

ность, и делает вывод о том, что «человек и мир по их фактическому составу, как они даны в эмпирической реальности, – не таковы, каковы они в их подлинном существе» [10, с. 326]. Духовную состоятельность человека показывает вера, для обретения которой достаточно отказаться от циничной установки и перестать отворачиваться от истины. «Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни» [10, с. 247]. Оправдывают веру три чувства в душе человека: трепет перед безмерностью бытия, жажда совершенствования, благоговение как «страх, преображенный любовью».

Но главное – все духовные феномены изучены как трансрациональные, «непостижимые по существу» (С. Л. Франк), что указывает на безусловное и абсолютное, непознаваемое и сверхрациональное, на «единство рациональности с иррациональностью». Духовный мир, неопределенный и неопределимый, содержит то, что «есть и не-есть», что не доказуемо, но «показуемо» в живом и эмпирически достоверном мире личности. Это возможно понимать так, что духовный человек стремится уверовать, но такая перемена мировоззрения труднодоступна. Поэтому людям остается «познавать собственное незнание», в котором божественное «просвечивает» сквозь жизненный мир и является «чистым даром». Смысл жизни выражается в ее связи с вечностью.

В философии непостижимого С. Л. Франка любовь рассматривается как самораскрытие и самооткровение от «я» к «ты», а также осознание «я есмь». Раскрывается как сила спасения, поскольку объемлет не только всех, но и все во всех, и в этом смысле завет любви является не предписанием, а помощью в необходимом раскрытии души. Мыслитель отмечает, что в переживании бессмысленности жизни присутствует момент искания смысла, а метафизическое всемогущество веры, надежды и любви лишь подтверждается в их эмпирическом бессилии.

Любовь как двуединство самоотдачи и самоутверждения исследуется в учении Л. П. Карсавина. В «конкретной метафизике» П. А. Флоренского тезис об истине задает рамочные условия понимания веры, надежды и любви. Так, «камень веры» разрушает противоречия действительности. «Метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Явленная истина есть любовь» [11, с. 75].

Жертвенная любовь представляется единственным способом спасения в учении С. Н. Булгакова. Православная апологетика И. А. Ильина содержит тезы о духовной любви как очевидности. Акцентируется только одна сила, которая обеспечивает предметность всех потребностей и способностей человека: сила духовной любви. Она и составляет дело жизненного выбора, «которым стоит жить и за которое стоит умереть». Недостаток любви и эгоизм являются главным пороком, ущербом земного бытия по Н. О. Лосскому.

Таким образом, самобытная русская философия выявляет в аксиологической триаде «вера-надежда-любовь», этих «глаголах жизни вечной» сверхэмпирический смысл, метафизику православно-христианского духа. Абсолютные ценности в контексте метафизики морали выступают регулятивами бытия человека как в практическом значении, так и в теоретическом смысле. Жизненный мир человека таков потому, что есть любовь, вера и надежда. Ускользающие от философского дискурса, «глаголы жизни вечной» показывают, тем не менее, светское и религиозное содержание духовного бытия человека, высвечивают его неявные, но главные интенции. Сообщают, что важно не только надеяться на дар любви и веры, но и стараться быть достойными этой награды за духовные усилия. И не потому, что абсолютные ценности навязаны или даны извне, а потому, что мы внутренне обязаны осуществлять их.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта : в 2 т. / И. А. Ильин. – М. : Рарогъ, 1993. – Т. 1. – 448 с.
2. Замалеев, А. Ф. Русская религиозная философия: XI–XX вв. / А. Ф. Замалеев. – СПб., 2007. – 208 с.
3. Лосев, А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Очерки истории русской философии / А. И. Введенский [и др.] ; вступ. ст. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592 с.
4. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – Т. 1. – 544 с.
5. Севостьянова, Н. Г. Русская философия: основные вехи развития / Н. Г. Севостьянова. – Минск : МГЛУ, 2019. – 308 с.
6. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – С. 78–278.
7. Соловьев, В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев; вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47–580.
8. Булгаков, С. Н. Свет невечерний : созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
9. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант. – М. : Мысль, 1999. – 1472 с.
10. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 510 с.
11. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. Сочинения : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 1 (1) – 491 с.

Поступила в редакцию 03.04.2023