

РУССКАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX ВЕКА

УДК 821.161.1

С. Л. Шараков

ВЕРА И РАЗУМ В МИРОВОЗЗРЕНИИ СЛАВЯНОФИЛОВ И В ИМЯСЛАВИИ: СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Рассматриваются эпистемологические воззрения старших славянофилов А. С. Хомякова и И. В. Киреевского и философов-имяславцев Флоренского, Булгакова, Лосева. Особое внимание при этом уделено проблеме соотношения веры и разума. Говорится о типах наук – науке античности, Средневековья, Нового времени. Выдвигается тезис: концептуальное соединение веры и достоверного разума требует особого типа научного мышления – мышления символического. В связи с этим рассматриваются примеры символического мышления в науках античности и Средневековья. В основной части анализируются концепции православной науки в философии славянофильства и имяславия в аспекте символического мышления. Выявляется определенная зависимость эпистемологических воззрений указанных мыслителей от традиций античной философии и западной схоластической традиции. В заключение делается вывод об актуальности проблемы соотношения веры и разума для круга гуманитарных наук современности.

Ключевые слова: *вера и разум, славянофилы, имяславие, символическое научное мышление, достоверное знание.*

В последние десятилетия в отечественной гуманитарной науке сложилось православное направление, в границах которого изучается христианский контекст русской культуры и рассматриваются типы научного мышления в свете проблемы соотношения веры и разума. И с этой точки зрения особый интерес вызывают попытки построения православной учености в творчестве старших славянофилов, А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, и философов, примыкающих к религиозно-философскому течению имяславия, таких как о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и А. Ф. Лосев.

Так, Киреевский утверждает, что корень образованности России живет в православной церкви, что только на этом основании должно быть воздвигнуто «прочное здание просвещения России», и что, наконец, сделает возможным самобытную науку. «Тогда возможна будет в России наука, основная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское» [1, с. 292]. В свою очередь, Лосев, выражая общее для философской ветви имяславия воззрение, говорит о научно-аналитическом уровне имяславия. «Имяславие, как центральное православное учение, при его систематическом рассмотрении содержит три основных уровня: а) опытно-мистический и мифологический, б) философско-диалектический и в) научно-аналитический» [2, с. 14].

Сопряжение научного, достоверного знания с верой предполагает не только определенное разрешение проблемы соотношения веры и разума, но и восстанавливает в науке символический тип мышления, свойственный наукам античности, Средне-

вековья и раннего Возрождения. Преобладание рационального типа научного мышления в эпоху Нового времени стало причиной того, что образно-символическому мышлению была определена преимущественно сфера художественного. Но уже в философии и художественной практике романтизма возрождается интерес к знанию цельному, синтетическому, и символическое мышление оказывается вновь востребованным. И, надо сказать, на соответствующие идеи цельного знания и единства художественного и философского творчества в немецкой романтической философии и откликнулись русские мыслители от Киреевского до Лосева. При этом важно иметь в виду, что основанием эпистемологических построений славянофилов и имяславцев явилась многовековая база становления науки в различных культурно-исторических условиях: проблема веры и разума предстояла сознанию человека античности, по-своему разрешалась в Средневековье в границах христианского богословия и в эпоху новоевропейской науки, созданной на экспериментально-математических началах.

Представляется, предварительно следует указать на основные, переломные моменты этого становления.

Уже с первых веков развития христианской культуры в диалоге и противоборстве с началами античной образованности рождается понимание собственно христианской учености. Так, св. Григорий Богослов различает «нашу ученость» и «ученость внешнюю», языческую [3, с. 515]. Св. Григорий Палама говорит об «истинной науке и познании»,

предмет которой – познание страха Божия, молитвы и соблюдение евангельских заповедей» [4, с. 15].

Можно подумать, что слово «ученость» здесь не более чем метафора, ведь речь у св. отцов идет о жизни и любомудрии в вере, а наука призвана постигать суть вещей. Это не так. Св. Игнатий Брянчанинов утверждает, что сущность дела заключается в вере, что только в христианстве возможно истинное богословие, неподдельная психология и метафизика; только в христианстве можно стяжать истинное знание о человеке, о духах святых и отверженных, о мире невидимом» [5, с. 137–139]. О достоверности знания «причин и основания сущего» в христианстве говорит св. Григорий Палама: «Только тот знает причины и основания сущего, тот знает все в мире, кто стремится исследовать волю Божию» [4, с. 134–135].

Напротив, наука внешняя не обладает достоверным знанием. «Мудрость этого мира» не есть «собственно мудрость, а только мнение мудрости» [6, с. 747]. Эта мудрость шаткая, знание противоречивое и неустойчивое, изменчивое» [4, с. 134–135].

Почему? В христианстве появилось иное, чем в античности понимание достоверности. Различные представления о достоверности порождают различные понимания науки. Так, в философии последнего столетия стали говорить о науке античности, науке Средневековья, науке Нового времени [7, с. 42]. Но разве может быть различие в точности, достоверности? Разве не достаточно указать на такие признаки науки, как доказательность, возможность проверки опытом, чтобы согласиться с тезисом: подлинной наукой является только наука Нового времени? Не достаточно. Уже в античности было открыто, что всякая конкретная наука не может сама себя обосновать, так как покоится на определенных началах, которые не доказуемы, превосходят возможность их логического объяснения. Так, Аристотель называет мудрость самую точную из наук (которую он называет «заглавной»), так как мудрый знает не только следствие из наук, но и обладает истинным знанием самих начал. И если начала не доступны силе аподиктического знания, т. е. силе логического мышления, то обладание истинным знанием Аристотель связывает с верой. «Обладать научным знанием – обладать верой и знать начала» [8, с. 175]. Таким образом, начала достоверного знания предполагают веру. Поэтому греческое слово *ἐπιστήμη* – «наука» Аристотель производил от *πίστις* – «вера». И если греки начала мудрости видели в созерцательной мудрости на основе диалектики, а в Новое время в качестве начала было выдвинуто принятое на веру представление о свободной и самообеспеченной деятельности естественного человеческого разума,

то начала христианской науки проистекают из веры в Творца мира видимого и невидимого.

Неточность, ложность внешней учености для христианства состоит в том, что она не полная, еретическая в буквальном значении этого слова. Что здесь имеется в виду? У св. отцов достоверное знание предполагает то, что можно назвать «круг знания». Вот слова преподобного Максима Исповедника: «И если невидимое зрится посредством видимого, как написано, то для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое» [9, с. 160]. «Как написано» – это слова апостола Павла о том, что невидимое Бога открывается через рассматривание творений (Рим. 1; 20). Это знание, открытое естественному разуму, знание начальное, чтобы человек, познав Бога, восславил его. Но язычники не восславили Бога. «Но, как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1; 21–22). Восславить Бога означает исполнять его заповеди, через что человек познает волю Божию о мире и о себе. И вот знание как плод жизни во Христе – это уже истинное, благодатное знание, знание видимого посредством невидимого. Такое знание и является непоколебимым, достоверным. Краткую формулу круга знаний находим у св. Исаака Сирина: «Есть ведение, предшествующее вере, и есть ведение, порождаемое верою. Ведение, предшествующее вере, есть ведение естественное; а порождаемое верою есть ведение духовное» [10, с. 399].

Таким образом, «еретичность» внешней учености состоит в отсечении любомудрия от деятельной жизни, замыкание на деятельности естественного разума. Но невозможно стяжать мудрость, истинное ведение без соответствующего образа жизни.

Важно также понимать, что опора на естественный разум, это не выбор между возможными стратегиями познания. Человек, который не пленяет свой ум в «послушание Христово», невольно будет опираться на естественный разум. Данное обстоятельство стало причиной появления на излете Средневековья светской культуры, которая отделилась от церковной. Принцип отделения как раз и прошел по черте между двумя способами ведения – церковная культура принимает за свое то творчество, которое оживлено действием обновленного, благодатного разума; а культура светская «вводится мудрованием и духом мира» [5, с. 259].

Вместе с тем естественное ведение ведь тоже от Бога. Проблема в том, что страсти «помрачили ум», и для естественного состояния ума характерно смещение света с тьмой. И все же даже естест-

венное ведение, по слову преподобного Петра Дамаскина, «не бывает без Бога» [11, с. 270]. Да, Бог ждет от человека чистой жертвы, но благословляет и мирское творчество, если человек смиряется в состоянии своего духовного младенчества.

Таким образом, светская культура, а вместе с ней и наука, могут развиваться двояко.

1. Путь признания естественного разума в качестве нормы. По этому пути пошла наука Нового времени. Знание в целях спасения заменяется знанием, призванным обосновать центральное положение человека в мире [12, с. 75].

2. Мирская наука может развиваться путем признания несамодостаточности, греховной поврежденности естественного разума. С этой точки зрения интересны попытки построения православной науки, предпринятой в разное время славянофилами и философами-имяславцами.

Оба направления содержат в себе богатое идейное наследие и служат мыслительным основанием большей части научных исследований в современной гуманитарной сфере. Но в контексте темы стоит обозначить проблемное поле, связанное с этими практиками.

Очевидной стороной славянофильства и имяславия является критика различных сторон европейского рационализма – от научного мифа о «всеомоществе отвлеченного разума» до «фундаментального для европейской культуры противоположения между субъектом и объектом». Менее очевидной, хотя и отмечаемой, но принципиально не продуманной в свете святоотеческого понимания познания остается тема созвучности – и в чем-то важном даже родственности – русской религиозной мысли и западной философской и богословской традиции.

И здесь вот на что следует обратить внимание: языческое несовпадение теории и жизни оживает в западном богословии Средневековья в стратегии рассечения «единой целостности познавательного процесса» на пути веры и разума.

Как учили на православном Востоке, цельность, полнота бытия – горизонт и предел жизни и мысли – достижима только в Боге. Ни мир земной, ни мир небесный, ни душа человека не могут дать полноты, бытийственной твердости. Зарождение античной философии также связано с поисками цельности, так что общая мысль для главных течений греческой философии состоит в признании возможности человеческого познания только через причастность к некоей цельности, чему-то неподвижному и твердому – божественному Логосу [13, с. 144]. Платон эту цельность назовет идеей. Главное отличие христианской мысли от языческой заключается в том, что в античности эта твердость мыслилась как данность, как элемент мира, эле-

мент, присущий миру. Такова, например, душа в человеке.

Представление о цельности дает возможность увидеть в раздробленном, текучем мире момент разумности, и в этом смысле категория цельности оказывается критерием истины в разворачивании мыслительных стратегий. С другой стороны, цельность играет определяющую роль в строении символа, так что различное понимание места и содержания цельности дает и различные типы символического мышления. Так, если в античном символизме мы находим стратегию познания невидимого посредством видимого, то для символизма христианского характерна полнота познания, когда не только невидимое познается через невидимое, но и видимое через невидимое.

И когда в западном средневековом богословии встает проблема согласования веры и разума в отношении догмата о творении мира, пути ее решения проходят в горизонте «античных принципов видения мира», которые, по замечанию В. П. Гайдено, были просто «пересажены» на новую почву. Только теперь неизменные сущности стали пониматься как идеи божественного разума [14, с. 99]. Так, путь преобразования разума в вере подменяется путем согласования разума и веры, а цельность понимается не как дар, а как горизонт и предел разумной деятельности.

Возвращаясь к теме понимания православной науки у славянофилов, следует сказать, что критика начал западного просвещения и отстаивание идеала просвещения православного в работах А. С. Хомякова и И. В. Киреевского ведутся во многом на путях, проложенных этой же западной культурой. Напомним, что Киреевский видит односторонность, болезненность начал западного просвещения в том, что в качестве единственного источника истины в нем признаются «выводы собственного разума». Соответственно, односторонности «наружной рассудочности» противопоставляется цельность и полнота умозрения, свойственные православному Востоку. Выражение цельности и полноты разума мыслитель находит в творениях «христианских писателей Востока», т. е. у отцов церкви. И в этой части мысль Киреевского вполне православна. Но вот понимание содержания цельности расходится со святоотеческим опытом: достижение цельности видится не в преобразении естественного разума, а в согласовании веры и разума, как это повелось в схоластическом богословии. «Чтобы согласить разум с верой, для православно мыслящего недостаточно устраивать разумные понятия сообразно положениям веры, недостаточно очищать разум от всего противоречащего вере. В таком случае это ничем не отличается от Рима. Главное отличие православного мышления в

том, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня – стремиться самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою» [15, с. 317]. В таком случае цельность понимается не как дар, а как данность, на которой можно выстраивать определенную мыслительную стратегию. Что и делает Киреевский, когда в односторонности и цельности он усматривает источные начала, порождающие все элементы соответственно западной и православной культур. Порождающая модель по структуре своей суть символ, так что односторонность и цельность суть символы культур. Насколько такое представление далеко от православного опыта восстановленной цельности человеческой души, опыта преображенного разума, приведу свидетельство св. Игнатия (Брянчанинова). «От прикосновения руки (Бога. – С. Ш.) ко всему существу моему, ум, сердце и тело соединились между собою, составили нечто целое, единое; потом погрузились в Бога, – пребывают там, доколе их держит там невидимая, непостижимая, всемогущая рука. Какое ж чувство объемлет меня там? Объемлется все существо мое глубоким, таинственным молчанием, вне всякой мысли, вне всякого мечтания, вне всякого душевного движения, производимого кровию; суботствует и вместе действует все существо мое под управлением Святого Духа. Управление это необъяснимо словом. Пребываю как упоенный, забываю все, питаюсь недоведомою, нетленною пищею, нахожусь вне чувственного, в области невещественного, в области, которая превыше не только вещества, превыше всякой мысли, всякого понятия: не чувствую самого тела моего. <...> Так провожу дни, недели!.. и сокращается время!.. <...> При этом действии ум и сердце соделываются евангельскими, соделываются Христовыми: человек зрит Евангелие начертанным в себе: на скрижалях души, перстом Духа. <...> Оживляемый, питаемый этим благоуханием, пишу и скажу слово жизни братии моей. Когда же истощится это благоухание, когда раздается в душе моей воня смертная страстей, тогда и слово мое – без жизни, заражено смрадом и тлением!..» [16, с. 316–318].

Если на данности, всегда равной самой себе, можно строить символическую типологию культур, то на даре, который дается и отнимается, типологию не построишь. Достижение цельности не может быть стратегией, методом, как то получается у славянофилов. Единственно, что возможно, так это признать преображенный разум нормой мышления, что и произошло на православном Востоке. Таким образом, кстати сказать, нормативность мышления и мировосприятия в христи-

анском Средневековье характеризует не определенный исторический тип в череде культур, а касается ядра христианского опыта: нормативность мышления присуща христианину всех времен и всех профессий, и в частности христианину-ученому.

Обозначенный уклон мысли славянофилов в западное богословие, надо думать, помешал им увидеть полноту развития византийской и древнерусской образованности, так как полнота развития состоит не в том, чтобы каждый уровень общества, каждый элемент культуры соответствовал тому или иному началу, а в том, чтобы всякое дело человека устремлялось к идеалу. И как же полнота образованности не была достигнута в Древней Руси, если древнерусские книжники в большинстве своем причислены к лику святых?

Если в мысли Хомякова и Киреевского истинное познание связано с цельным мировосприятием и формально христианский круг познания тем самым сохранялся, то в имяславии понятие цельности, как то было в античности, отнесено в мир умопостигаемых сущностей. Бог, непостижимый для твари в своей сущности, открывается миру в своих энергиях. Место встречи божественных энергий с тварным миром суть некая «срединная сущность», которая в имяславии получила название Имени [17, с. 21]. В философских концепциях о. Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева сфера Имени – это не сфера человеческого слова, а пространство божественных энергий, которые имеют языковую природу. Человеческие же слова суть интерпретация «творческих первослов». Интерпретация мыслится в виде отражения миром земным мира небесного, что является, по существу, модификацией античного символизма. В частности, в версии Лосева, интерпретация зависит от мифологии: в православной мифологии имеет место абсолютная интерпретация, а все остальные мифологии – античная, возрожденческая, новоевропейская, социалистическая – являются относительными. Здесь, что очевидно, нет места понятию преображенного разума. Сфера мистического опыта, философского мышления и научной деятельности видятся как уровни в иерархии близости к умопостигаемой сущности, а критерием истины служат Имя как полнота, цельность божественных энергий, и характер мировоззрения.

Для современного периода становления православной учености характерны те же проблемы, что мы наблюдаем в философских построениях славянофильства и имяславия. Как и у славянофилов, понятия христианского богословия, отражающие реалии духовного мира, становятся орудием исследования. И как в имяславии, в качестве неустрашимой предпосылки познания манифестируется пра-

вославное мировоззрение или приверженность православным ценностям. Все это хорошо укладывается в систему западной философии, но прямо противоречит святоотеческому пониманию познания. Ни категории сами по себе, ни манифестация мировоззрения не могут быть гарантом достоверности, определительности знания. Представляется, что осознание соотношения веры и разума в указанном ключе является насущной проблемой для ученых православного направления.

Список литературы

1. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
2. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславии и корпус сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко: Университетская книга – СПб., 2009. 224 с.
3. Григорий Богослов, святитель. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Святитель Григорий Богослов. Архиепископ Константинопольский. Творения в 2 т. Т. 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007. 896 с.
4. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолвствующих. СПб.: Наука, 2007. 429 с.
5. Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетическая проповедь // Святитель Игнатий Брянчанинов. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. М.: Паломник, 2002. 784 с.
6. Творения святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского. Собрание писем. М.: Сретенский монастырь, 2003. 784 с.
7. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
8. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
9. Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения. Аскетические трактаты. В 2 кн. Кн. 1. М.: Мартис, 1993. 354 с.
10. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. 522 с.
11. Петр Дамаскин, священномученик. Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. 283 с.
12. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007. 592 с.
13. Катасонов В. Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки: сб. статей / под ред. П. П. Гайдено. М.: Мартис, 1997. 319 с.
14. Гайдено В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века: Общие принципы и учение о движении. М.: Наука, 1989. 352 с.
15. Киреевский И. В. О новых началах философии // Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
16. Творения святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского. Аскетические опыты. В 2 т. Т. 2. М.: Сретенский монастырь, 1996. 612 с.
17. Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Ренум, 2012. 417 с.

Шараков С. Л., кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.

Новгородский музей-заповедник. Старорусский филиал «Дом-музей Ф. М. Достоевского».

Набережная Достоевского, 8, Старая Русса, Россия, 175200.

E-mail: ssharakov@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 25.11.2014.

S. L. Sharakov

FAITH AND REASON IN THE OUTLOOK OF THE SLAVOPHILES AND OF THE NAME GLORIFIERS: THE SYMBOLIC ASPECT

This article discusses the epistemological beliefs of the oldest Slavophiles as A. S. Homyakov and I. V. Kireyevsky and the philosophers-Imyaslavtsev (the Name Glorifiers) such as Florensky, Bulgakov, Losev. The particular attention is paid to the problem of the relations between Faith and Reason. The article refers to the types of science – the science of Antiquity, of the Middle Ages and of Modern Times. The thesis is given here: The conceptual connection of faith and fair mind requires a special type of scientific thinking – the symbolic thinking. In this regard, there are considered the examples of symbolic thinking in the sciences of Antiquity and the Middle Ages. In the main part of the article is given the analysis of the conception of Orthodox science in the philosophy of Slavophiles and of the Name Glorifiers (Imyaslavtsev) in terms of symbolic thinking. The article reveals a definite relation between the epistemological beliefs of these thinkers and the traditions of Ancient philosophy and Western scholastic tradition. It concludes on the relevance of the problem of the relation between faith and reason for the range of modern human sciences.

Key words: *faith and reason, Slavophiles, Name Glorify, symbolic scientific thinking, authentic knowledge.*

References

1. Kireyevsky I. V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the nature of education in Europe and its relation to the education of Russia]. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow, Iskustvo Publ., 1979. 439 p. (in Russian).
2. Losev A.F. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpus sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniem perevoda traktata "O Bozhestvennykh imenakh"* [Selected works on the body of name and writings of Dionysius the Areopagite. With the translation of the treatise "On the Divine Names"]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, Universitetskaya kniga – St. Petersburg Publ., 2009. 224 p. (in Russian).
3. Gregoriy Bogoslov, svyatitel'. Slovo 43, nadgrobnoye Vasiliyu, arkhiepiskopu Kesarii Kappadokiyskoy [Word 43, funeral Basil, Archbishop of Caesarea in Cappadocia]. *Svyatitel' Grigoriy Bogoslov. Arkhiepiskop Konstantinopol'skiy. Tvoreniya v 2 t. T. 1: Slova* [St. Gregory the Theologian. Archbishop of Constantinople. Creation in 2 vol. Vol. 1: Words]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2007. 896 p. (in Russian).
4. Grigoriy Palama, svyatitel'. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh* [Triad protection of sacred silent]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007 429 p. (in Russian).
5. Ignatiy Bryanchaninov, svyatitel'. Asketicheskaya propoved' [Ascetic preaching]. *Polnoe sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova* [The complete collection of the works of St. Ignatius Brianchaninov]. Moscow, Palomnik Publ., 2002. Vol. IV. 784 p. (in Russian).
6. *Tvoreniya svyatitelya Ignatiya, episkopa Kavkazskogo i Chernomorskogo. Sobraniye pisem* [Creation of St. Ignatius, Bishop of the Caucasus and the Black Sea. Collection of letters]. Moscow, Sretenskiy monastyr' Publ., 2003. 784 p. (in Russian).
7. Haydegger M. *Vremya kartiny mira [Time of the worldview]. Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 447 p. (in Russian).
8. Aristotel'. Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in four volumes]. Vol. 4. Moscow, Mysl' Publ., 1983. 830 p. (in Russian).
9. Maksim Ispovednik, prepodobnyy. Mistagogiya [Mistagogii]. Maksim Ispovednik. *Tvoreniya. Asketicheskiye traktaty. V 2 kn. Kn. 1.* [Creation. Ascetic treatises. In 2 books. Book 1]. Moscow, Martis Publ., 1993. 354 p. (in Russian).
10. Isaak Sirin, avva. *Slova podvizhnicheskoye* [Word ascetic]. Moscow, Pravilo very Publ., 1993. 522 p. (in Russian).
11. Petr Damaskin, svyashchennomuchenik. *Tvoreniya* [Creation]. Moscow, Svyato-Troitskaya Sergiyeva lavra Publ., 2009. 283 p. (in Russian).
12. Sergeyev K. A. *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance base of anthropocentrism]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 592 p. (in Russian).
13. Katasonov V. N. Intelktualizm i volyuntarizm: religiozno-filosofskiy gorizont nauki novogo vremeni [Intellectualism and voluntarism: religio-philosophical horizon of modern science]. *Filosofsko-religioznye istoki nauki*. Sb. statey pod red. V. P. Gaydenko [Philosophical and religious origins of science. Sb. articles edited by P. P. Gaidenko]. Moscow, Martis Publ., 1997. 319 p. (in Russian).
14. Gaydenko V. P., Smirnov G. A. *Zapadnoevropeyskaya nauka v Sredniye veka: Obshchiye printsipy i ucheniye o dvizhenii* [Western European science in the Middle Ages: General principles and doctrine of motion]. Moscow, Nauka Publ, 1989. 352 p. (in Russian).
15. Kireyevskiy I.V. O novykh nachalakh filosofii [On the new basis of philosophy]. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow, Iskustvo Publ., 1979. 439 p. (in Russian).
16. *Tvoreniya svyatitelya Ignatiya, episkopa Kavkazskogo i Chernomorskogo. Asketicheskiye opyty. V 2 t. T 1.* [Creation of St. Ignatius, Bishop of the Caucasus and the Black Sea. Ascetic experience. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Sretenskiy monastyr' Publ., 1996. 612 p. (in Russian).
17. Reznichenko A. I. *O smyslakh imen: Bulgakov, Losev, Florenskiy, Frank et dii minores* [On the meaning of the names: Bulgakov, Losev, Florensky, Frank et dii minores]. Moscow, Regnum Publ., 2012. 417 p. (in Russian).

Sharakov S. L.

Novgorod Museum-Reserve. Old Russian branch of "House-Museum of Fyodor Dostoevsky".

Naberezhnaya Dostoevsky, 8, Staraya Russa, Russia, 175200.

E-mail: ssharakov@yandex.ru