

Русский язык смерти: этико-философский аспект

Андрей Ю. Коробов-Латынцев

*Московский православный институт святого Иоанна Богослова,
Москва, Россия, atpermat8@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена разбору русского философского языка смерти. Утверждается, что философский язык должен быть адекватен своему предмету и для философского высказывания о смерти требуется философский язык смерти. В русской философии язык смерти имеет нравственный характер, потому что сам феномен смерти рассматривается с точки зрения этики. Язык смерти противопоставляется языку бессмертия. Если язык смерти представляет собой прежде всего философский язык, то язык бессмертия – это язык религии. Специфика философского языка вообще и конкретно философского языка смерти заключается в том, что он вопрошает о смерти или о других философских предметах с уверенностью, что ответ не будет получен, тогда как язык религии устроен таким образом, что он должен дать ответ на вопрос. В статье разбираются варианты философского языка, наиболее адекватного предмету исследования, т. е. смерти: философский язык Б.П. Вышеславцева, Н.Ф. Федорова, Л.П. Карсавина и архимандрита Феофана (Авсенева). Делается вывод о кардинальном различии языка смерти и языка бессмертия прежде всего на содержательном уровне, как это видно из замечаний исследователей, а также из сравнения философских языков указанных русских мыслителей.

Ключевые слова: смерть, бессмертие, русский философский язык, язык смерти, язык бессмертия

Для цитирования: Коробов-Латынцев А.Ю. Русский язык смерти: этико-философский аспект // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 38–49. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-38-49

Russian language of death. Ethical-philosophical dimension

Andrey Yu. Korobov-Latyntsev

*Moscow Orthodox Institute of St. John the Evangelist,
Moscow, Russia, atpermat8@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to analysis of Russian philosophical language of death. It is argued that philosophical language should be appropriate to its subject. For philosophical thinking about death requires philosophical language of death. In Russian philosophy the language of death is a moral language, because the phenomenon of death is a phenomenon of morality. Language death is opposed to the language of immortality. Language death is a philosophical language, the language of immortality is the language of religion. Philosophical language asks but does not answer. The language of religion should answer. The article considers the variants of philosophical language adequate to its subject (death): the philosophical language of B.P. Vysheslavtsev, N.F. Fedorov, L.P. Karsavin and Archimandrite Theophan (Avsenev). The conclusion of the article: the language of death is different from the language of immortality in content and form.

Keywords: death, immortality, Russian philosophical language, language of death, language of immortality

For citation: Korobov-Latyntsev AYu. Russian language of death. Ethical-philosophical dimension. *RSUH/ RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):38-49. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-38-49

Проблема смерти является одной из важнейших философских проблем. Платон писал, что заниматься философией значит учиться умирать. Но это значит также, что философия предполагает умение говорить о смерти.

Отечественный философ В.В. Варава в диссертации «Смерть как проблема нравственной философии: на материале русской философской культуры XIX–XX вв.» пишет: «Актуальным для современной этической теории является создание морально внятного языка смерти. Если речь идет о смерти как о юридическом

или биологическом факте, то это находится за границами нравственного сознания. Но когда разговор переходит в плоскость трагедии смерти, то это уже нравственный язык, посредством которого человек выходит в пространство духовного осмысления своего бытия. Трагедия смерти – аксиологическое высказывание, в котором явлено глубокое переживание человеком своей конечности. Нравственная философия призвана всегда возвещать о трагедии смерти и о страданиях смертного. Только тогда она говорит подлинно человеческим языком, исходящим из глубины вопрошающего сердца» [1 с. 21].

Философ затем добавляет, что «язык смерти (равно как и бессмертия) не есть язык разума, но совести» [1 с. 21]. Таким образом, здесь вводится разграничение языка смерти и языка бессмертия.

Язык, при помощи которого выстраивается разговор о смерти, должен быть философским языком. Философский же язык создается и работает таким образом, что каждый раз предмет мышления заставляет мысль философа деформировать используемый наличный язык, который сам по себе не является философским. Язык литературный, или язык науки, или язык религии – это языки культуры, но не языки философии, и в то же время философская мысль, лишенная своего собственного, раз и навсегда установленного языка, вынуждена использовать имеющиеся в культуре средства. Однако используя те или иные имеющиеся в культуре языки, философская мысль встречает в них иные мыслительные традиции, в них коренящиеся, иные концепции, столкновение с которыми для философии неизбежно. Так сталкиваются философский язык смерти и религиозный язык бессмертия, который мы обнаруживаем в христианстве.

Протопресвитер А.Д. Шмеман в своих лекциях о литургии смерти замечает, что изначально христиане «пользовались похоронной терминологией окружающей их культуры» [1 с. 52] и не имели собственного языка смерти, а в речи о смерти христиане пользовались религиозным языком бессмертия. Но язык бессмертия на самом деле не слишком отличается от языка окультуренной смерти, которую осуждает А.Д. Шмеман. Богослов сам замечает это. Он пишет, что «именно Церковь впервые отвела смерти специальный “отсек” и распахнула – психологически и культурно – двери ее физическому изгнанию в анонимность больничной палаты» [2 с. 43].

Вследствие этого создается такое мировоззрение, которое не включает вопрос о смерти в горизонт своих насущных вопросов, «как будто она не имеет никакого отношения к смерти» [2 с. 139].

И далее А.Д. Шмеман пишет: «Смерть, которую навязывает нам наша секуляристская культура, – это, как ни странно может прозвучать, старая, дохристианская смерть, смерть прирученная, дезинфицированная, вульгаризированная, ее скоро будут доставлять нам вместе с медицинской справкой, гарантирующей “существование после смерти”» [2 с. 56].

Таким образом, определяя для смерти однозначное место, а именно место врага, который обречен на поражение, христианский язык лишает смерть статуса главной тайны человеческой жизни, из чего затем следуют изгнание смерти как таковой из культурного поля и фундаментальная невозможность современной культуры выстроить как философский, так и сакральный дискурс о смерти. В защиту христианства, впрочем, необходимо заметить, что в христианской парадигме этот фатальный для культуры статус смерти как врага неоднозначен, поскольку смерть одновременно есть приобретение, но здесь имеет смысл уже говорить о двух смертях в христианстве.

Б.П. Вышеславцев в своей работе «Этика преображенного Эроса» пишет об этой антиномичности в христианском восприятии смерти: «...с одной стороны, смерть есть друг, ценность, “приобретение”, выигрыш: “разрешиться и быть со Христом – несравненно лучше”, “лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа” (Флп. 1:21–23; 2 Кор. 5:8), – а с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен “истребиться”, который должен быть поправлен смертью Христа: смерть должна быть поглощена победой, ибо она была бы сама победою ада (1 Кор. 15)» [3 с. 309].

Автор замечает, что эта антиномия совершенно не решена богословием и даже не осознана «обычным церковным сознанием» [3 с. 309]. Однако он эксплицирует из послания апостола Павла диалектику, согласно которой «не оживет, еще не умрет». Б.П. Вышеславцев переводит это высказывание на язык своей философии так: «Смерть есть необходимый диалектический момент, подчиненный воскресению и в нем находящий свой смысл» [3 с. 309]. Таким образом, мы находим у Б.П. Вышеславцева философски вооруженный язык бессмертия, который конституируется при помощи гегелевской диалектики, направленной на христианскую антиномию смерти. Этот язык конституируется благодаря центрированности на бессмертии как предмете мышления. Здесь имеет место своеобразный прыжок, перепрыгивание через фигуру Танатоса, фигуру смерти как абсолютной (философской) тайны, которая снимается иной тайной (религиозной), тайной бессмертия и вечной жизни, обещанной христианской догматикой. Таким

образом, язык бессмертия нельзя расценивать как философский язык, правильнее будет назвать его языком религии или религиозной философии.

Образец философского языка смерти дается в поэме Л.П. Карсавина, которая так и названа – «Поэма о смерти». «Почему, в самом деле, этому не быть поэмою?» – вопрошает автор, и добавляет: «Оттого и поется, что тяжело» [4 с. 235].

Здесь уместно было бы вспомнить слова В.В. Розанова из его статьи «На границах поэзии и философии»: «На наш лично взгляд, плох тот человек, который не писал стихов; и плоха та философия, в которой ни одна часть не просится в стихи» [5 с. 78].

Здесь важно не только указание на слитость человеческого и философского акта, в нашем случае важно указание на перетекаемость философской мысли от одной формы к другой. Л.П. Карсавин избирает жанр поэмы именно потому, что он более годится для речи о таком предмете, как смерть. И хотя свою поэму философ пишет не в стихах (однако иногда он переходит к собственно стихотворной форме), тем не менее текст невероятно поэтичен по своей сути. Л.П. Карсавин в первых главах рассуждает о годности избранного жанра для разговора о смерти: «Великой муки не побеждает ни смерть, ни безумие: ее побеждает поэзия, дитя отчаяния. <...> Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в холодном свете метафизики» [4 с. 238]. Это поэтическое высказывание о смысле поэзии есть одновременно высказывание философское.

Язык смерти, предлагаемый Л.П. Карсавиным, оказывается прежде всего философским языком, а не религиозным, и этот философский язык выстраивается в форме подлинного философского вопрошания. Причем в свете смерти вопрошается и о самом языке смерти (рассуждения о поэме в самом начале); вопрошается о страданиях: «Может быть, боюсь новых страданий не за себя, а за тех, кого люблю. Но люблю ли их? Не своего ли со-страдания боюсь, когда трепетно жду их страдания?» [4 с. 236]; вопрошается о судьбе личности и судьбе прошедшего, былого: «Где теперь светловолосая Элените? Где это девически неловкое ее признание?» [4 с. 241], «...То, что не создалось, когда я пытался жить, то, что сейчас представляется лучшим, не было ли на самом деле иным – бессильным и безобразным?» [4 с. 243], «У Элените... немного выдается нижняя губа, а на верхней – маленькая бородавка. Найдется ли этим “недостаткам” место в “совершенном” эфирном теле?» [4 с. 253]; вопрошается об аде как этико-философской проблеме: «...есть ли в аду такое же время? Если же нет, – лучше ли вечный

огонь? Посмотри в окно крематория: от страшного жара сразу же в невероятном ужасе вздымается труп и, корчась, превращается в прах. Хорошо ли придумал человеческий разум?» [4 с. 255]; «Но кто обрек меня на вечную муку ада, в котором, как капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь?» [4 с. 260]; вопрошается о самом существовании человека: «Как же человеку и понять нелепость своего существования?... Разобью ли мой разум, зеркало мое, о камень?» [4 с. 273] и т. д.

Л.П. Карсавин вопрошает о смерти как тайне, которая не приручена ни наукой, ни религией, о тайне, которую принципиально нельзя вписать ни в какую диалектику, ни в какую религиозную схему. Единственный язык, при помощи которого можно говорить об этой тайне, – это язык апофатики. Смерть как тайна неизбежно объективируется в научном и религиозном языках, и вместо смерти дается только тот или иной образ смерти, сама же смерть тем самым уже теряется мыслью и уходит из поля зрения.

В этом специфика философского языка вообще и конкретно философского языка смерти, который вопрошает о смерти с уверенностью, что ответ не будет получен, потому что «на проклятые вопросы нет и не может быть ответа – и в этом вся суть... И лишь у философии есть мужество выговаривать в лицо человеку и Богу проклятые вопросы, ибо философия не лукавит» [6 с. 127].

Понимание смерти, решаемое лишь в терминах «бессмертия души», по В.В. Вараве, есть сниженное понимание смерти, которое дает ответ, но ответ не о смерти, а о жизни, поскольку и вопрос был поставлен не о смерти, но о жизни. В русской же философии (и в русской литературе, насыщенной философски и часто переходящей в собственно философскую область) даются варианты постановки вопроса о смерти как таковой и соответственно варианты языка смерти – Ф.М. Достоевским, В.В. Розановым, Н.А. Бердяевым, Л.П. Карсавиным и др., – и эти инварианты языка смерти оказываются наиболее продуктивными и адекватными своему предмету.

Рассмотрим некоторые варианты языка бессмертия. Одним из таких языков – религиозным языком, насыщенным при этом философской терминологией, – является язык архимандрита Феофана (Авсенева). Современный исследователь С.В. Ряполов в статье «Философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева)» пишет, что Авсенев с помощью терминологии неоплатонизма выстраивает язык бессмертия: мир есть мысль Бога, которая стремится с ним воссоединиться, поскольку «данное представление в полной мере справедливо и для человеческой души, в сущности своей, по П.С. Авсеневу, – идеи. Однако поскольку идея сама по

себе бесконечна, то она не может выразиться в полной мере ни в какой определенной форме бытия и потому обречена на постоянную перемену» [7 с. 39].

Архимандрит Феофан (Авсенов) с первых же страниц главы, посвященной смерти, обозначает этическое понимание феномена смерти: «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие на протяжении жизни поражают душу и тело порознь: самый неустрашимый дух встречает ее всегда с трепетом» [8 с. 291]. И в следующем же предложении богослов сетует на то, что явление смерти, «поражающее нас, доселе еще не изъяснено настоящим образом» [8 с. 292].

Философский язык, на котором архимандрит Феофан (Авсенов) говорит о смерти, как и у Вышеславцева, оказывается языком бессмертия, поскольку «как ни естественна человеку смерть при настоящем устройстве природы, однако он может с достоверностью сказать, что она есть некоторое чуждое истинному существу вещей пришлое зло, что человек и должен быть и был некогда бессмертен не только по душе, но и по телу» [8 с. 293].

И далее богослов ставит задачу преодоления смерти: «...человек как существо, по самому понятию своему соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти» [8 с. 293].

Архимандрит Феофан (Авсенов) находит причину смерти, которая состоит в том, что «несоразмерно с каждым периодом нашей жизни возрастающая сила душевных пожеланий над разумною и сознательною частью души отвлекает душу от ее телесной работы и вносит в нее расстройство. Вот наша коренная болезнь, настоящая причина нашей смерти!» [8 с. 304].

В то же время в построении языка смерти у архимандрита Феофана (Авсенева) действует все та же антиномия, на которую обратил внимание Б.П. Вышеславцев: смерть, с одной стороны, есть зло, величайшее бедствие, последний враг, который должен быть истреблен, с другой же стороны, смерть есть друг, приобретение, которое приближает человека к Творцу. Так и архимандрит сначала объявил смерть величайшим злом, из которого должен быть изъят человек, а затем стал утверждать, что смерть уничтожает разделение человека и Бога, поскольку всякое существо имеет «свою область бытия, к которой принадлежит оно как часть к своему целому, – свою родную стихию, в которой живет оно: для низших телесных предметов это есть видимый мир, для бессмертной души есть свой мир высшей жизни, который составляет ее родину» [8 с. 307].

И в примечаниях к этим строкам богослов поясняет: «Камень, приросший к горе, и отрешившись от нее, не покатылся бы вниз, если бы сила земного тяготения не влекла бы его к центру земли. Подобным образом и душа не оставила бы своего тела, если бы сила обратного тяготения не влекла ее вверх – к ее высшему центру» [8 с. 307]. Таким образом, смерть у Авсенева есть необходимый момент в процессе «обратного тяготения» души к Богу, процесс, в котором души исходят из тела. А тело, по другой метафоре архимандрита Феофана (Авсенева), есть как бы лодка, тогда как океан – это высшая жизнь, с которой тяготеет соединиться душа.

Мы согласны с утверждением С.В. Ряполова, что, по мнению Авсенева, «от Адама души всех людей преемственно переходят от родителей к детям» [7 с. 37]. От варианта языка бессмертия архимандрита Феофана мы можем перейти к рассмотрению языка бессмертия Н.Ф. Федорова.

У П.И. Новгородцева в работе, не имеющей отношения к нашей теме, встречаем слова, принадлежащие как раз к языку Федорова, хотя сам Новгородцев не говорит о Федорове прямо, он пишет, что есть «язык религиозного сознания, которое верит в чудеса и тайны и открыто говорит о них. Но замечательно, что такой же язык усваивают и те, которые веру в небесное блаженство заменяют идеей земного рая» [9 с. 58]. Язык философии общего дела Н.Ф. Федорова является одновременно типичным и нетипичным примером языка бессмертия. Очевидно, что проект воскрешения отцов есть прежде всего проект нравственный, а не технократический. И сам Н.Ф. Федоров в своих текстах оперирует нравственной лексикой, при помощи которой обосновывает цель своей философии. Как замечал В.В. Варава, «когда разговор переходит в плоскость трагедии смерти, то это уже нравственный язык, посредством которого человек выходит в пространство духовного осмысления своего бытия» [1 с. 21]. Однако, несмотря на это, не смерть стоит в центре философии Федорова, но бессмертие.

«Сознавая и называя себя ограниченным, конечным, временным, кратковременным, слабым, зависимым (т. е. не имеющим в самом себе причины бытия), случайным, не необходимым, – пишет Н.Ф. Федоров, – человек, очевидно, думал и говорил только о смертности, определял и уяснял себе смертность; ибо эти определения и составляют самые категории мышления, в которые входит все мыслимое и вне которых нет ничего мыслимого; так что человек, если он сознательно пользуется разумом, не может забыть о смертности; он думает только о ней» [10 с. 509]. Сам же Федоров предлагает мышление о смерти заменить мышлением о бессмер-

тии. Смерть есть для него лишь абсолютное зло, которое необходимо преодолеть. Здесь нет загадки. Гораздо загадочнее в философии Федорова бессмертие, которое должен стяжать себе человек своими силами. Философию Федорова следует назвать супраморализмом, поскольку здесь предполагается такое изменение нравственного строя человека, при котором человек качественно переменится. Причем очевидно, что именно эта моральная перемена будет обеспечивать будущее бессмертие, а не технические средства (ведь если человечество не переменится морально, то какой тогда смысл воскрешать предыдущие поколения со всеми их пороками? Об этом говорил еще В.С. Соловьев в своей критике проекта Н.Ф. Федорова). С.Г. Семенова и А.Г. Гачева пишут в своей монографии о философии Федорова так: «Читая Федорова, тут же обнаруживаешь, как все его изложение в едином, туго сплетенном микрокосмосе мысли и слова содержит два основных пласта: первый развивает проекты общего дела применительно к естественнонаучному знанию и мировоззрению, в системе общезначимой нравственно-родственной аргументации, второй – на языке и образах, внятных христианско-религиозному сознанию» [11, с. 185]. Следует сказать, что это очень верное замечание: этот язык и эти образы, которыми оперирует Н.Ф. Федоров, сами по себе не являющиеся христианскими, все же внятны религиозному сознанию (вспомним вновь слова П.И. Новгородцева о религиозном языке, что его усваивают и те, кто ищет рая и блаженства на небесах, как христиане, и те, кто ищет рай и блаженство на земле, как это получается у Н.Ф. Федорова).

Г.В. Флоровский писал в книге «Пути русского богословия», что «словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык» [12, с. 369]. «Строго говоря, – продолжает Флоровский, – у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это – тема о смерти. И этот замысел – воскрешение мертвых» [12, с. 369]. Тема смерти как философская тема аннигилируется замыслом о смерти как религиозным замыслом/проектом/ожиданием. Причем здесь равносильны замыслы приятия смерти и замыслы неприятия смерти, оба одинаково купируют тайну смерти, убирают апофатическое табу философии на смерть. Федоров «эту загадку смерти почти исчерпывает в пределах морали и евгеники» [12, с. 369]. Кроме того, Флоровский указывает на терминологическую неясность у Федорова. Он пишет, что Федорова интересует лишь судьба человеческого тела. «И ведь именно через тело человек сращен с природою... Но остается совсем неясно, какова же судьба души?.. Остается и то неясным, кто умирает и кто воскресает, – тело или человек?..»

[12 с. 370]. И далее Флоровский указывает на терминологическую исчерпанность смерти у Федорова: «Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира» [12 с. 370]. Заметим, что подобную терминологическую неясность мы находим и в христианском языке бессмертия, на что уже указывали протопресвитер А.Д. Шмеман и Б.П. Вышеславцев.

«Для Федорова смерть как явление еще совершенно не изученное должна стать предметом всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего исследования» [12 с. 176]. Здесь уместно снова вспомнить слова В.В. Варава: «...в философии существует определенный апофатический запрет на некоторые вещи, нарушить который нельзя, не дискредитировав само понятие философии. Среди первых вещей, на которые этот запрет распространяется, является смерть» [6 с. 123]. Н.Ф. Федоров мыслит смерть лишь как предмет изучения, еще не рассмотренный всесторонне, но не как предельную тайну. «Федоров призывает не к лично-эгоистическому “помни о смерти”, а к нравственному, скрыто содержащему обязанность и долг, – “помни умерщвленных”» [11 с. 188]. Опять речь не о смерти, но о смертных, о мертвых.

Таким образом, не пытаясь исчерпать тему целиком, мы можем все же сделать промежуточный вывод о кардинальном отличии языка смерти и языка бессмертия прежде всего на содержательном уровне, как это видно из замечаний исследователей (В.В. Варава, С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой, С.В. Ряполова) и из сравнения философского языка смерти у Л.П. Карсавина с религиозными языками бессмертия у архимандрита Феофана (Авсенева) и Н.Ф. Федорова, и вообще с христианским религиозным языком. При этом пафос этих языков (языка смерти и языка бессмертия) остается в первую очередь нравственным пафосом, что указывает на дальнейшие перспективы рассмотрения этой темы не в сугубо лингвофилософском, но именно в этико-философском ключе.

Литература

1. Варава В.В. Смерть как проблема нравственной философии: на материале русской философской культуры XIX–XX вв.: дис. ... д-ра филос. наук. Тула, 2005. 448 с.
2. Александр Шмеман, протопресв. Литургия смерти и современная культура. М.: ГРАНАТ, 2013. 176 с.

3. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994. 368 с.
4. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / Сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. LXXIII, 325 с.
5. *Розанов В.В.* На границах поэзии и философии // Новое время. 1900. 9 июня. № 8721. С. 76–89.
6. *Варава В.В.* Неведомый бог философии. М.: Летний сад, 2013. 256 с.
7. *Ряполов С.В.* Философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева) // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 31–43.
8. *Авсенев П.С.* Из записок по психологии / Предисл. и общ. ред. А.Ф. Замалеева. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
9. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 640 с.
10. *Федоров Н.Ф.* Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга; Вступ. ст., примеч. и сост. С.Г. Семенов. М.: Мысль, 1982. 711 с. (Философское наследие. Т. 85)
11. *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* «В усилии к будущему времени...»: Николай Федоров – мыслитель, библиотечарь, педагог. Рязань: РИПД ПервопечатникЪ, 2015. 400 с.
12. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Гилея, 1990.

References

1. Varava VV. Death as a problem of moral philosophy: on the material of Russian philosophical culture 19-20th centuries [dis. ... doctora filos. nauk]. Tula; 2005. 448 p. (In Russ.)
2. Cleric Alexander Schmeman. The Liturgy of death and modern culture. Moscow: Granat Publ.; 2013. 176 p. (In Russ.)
3. Vysheslavzev BP. Ethics of transformed Eros. Sapov VV., comp. Moscow: Respublika Publ.; 1994. 368 p. (In Russ.)
4. Karsavin LP. Religious-philosophical works. Vol.1. Chorujii SS., comp. Moscow: Renessans Publ.; 1992. LXXIII, 325 p. (In Russ.)
5. Rozanov VV. On the border of poetry and philosophy. Novoje vremya. 1900 June 9:76-89. (In Russ.)
6. Varava VV. The unknown God of philosophy. Moscow: Letnii sad Publ.; 2013. 256 p. (In Russ.)
7. Raypolov SV. The philosophical concept of Archimandrite Theophan (Avsenev). *Khristianskoe chtenie*. 2015;3:31-43.
8. Avsenev PS. From the notes on psychology. Zamaleev AF, editor. Sankt-Peterburg: Tropa Troyanova Publ.; 2008. 335 p. (In Russ.)
9. Novgorodtsev PI. About the social ideal. Moscow: Pressa Publ.; 1991. 640 p. (In Russ.)
10. Feodorov NE. Writing. Gulyga AV., ed., Semyonova SG., preface, comment. and comp. Moscow: Mysl' Publ.; 1982. 711 p. (In Russ.) (Filosofskoe nasledie. Vol. 85)

11. Semenova SG., Gacheva AG. Nikolay Feodorov – the thinker, librarian, teacher. Ryazan': RIPD Pervopechatnik Publ., 2015. 400 p. (In Russ.)
12. Florovsky GV. Ways of Russian theology. V: *On Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian post-October abroad*. Moscow: Gileya Publ.; 1990. (In Russ.)

Информация об авторе

Андрей Ю. Коробов-Латынцев, кандидат философских наук, Московский православный институт святого Иоанна Богослова; Россия, Москва, 127473, пер. Чернышевского, д. 11А, стр. 1; atpernat8@mail.ru

Information about the author

Andrey Yu. Korobov-Latyntsev, Ph.D. in Philosophy, Moscow Orthodox Institute of St. John the Evangelist; bld. 11A, bldg. 1, Chernyshevsky lane, Moscow, 127473, Russia; atpernat8@mail.ru