

К 190-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

Протоиерей Павел Хондзинский

ДВА ЭСТЕТИЗМА: БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН И К. Н. ЛЕОНТЬЕВ

Резюме

В научной литературе уже указывалось на сходство между некоторыми идеями блаженного Августина и К. Н. Леонтьева. В частности, отмечалось, что Леонтьев, вслед за Августином, исходит из понимания гармонии как единства противоположностей и таким образом оправдывает в том числе существование зла. Однако, сформулированное в общем виде, это сходство не было проанализировано более подробно и глубоко, тем более на фоне общего интереса к наследию Августина в леонтьевскую эпоху. Восполнить указанный недостаток ставит своей целью предлагаемая статья. Проведенный в ней анализ позволяет прийти к следующим выводам. И для блаженного Августина, и для Леонтьева действительно принципиальную роль играет представление о гармонии как сочетании противоположных по смыслу элементов, созидающих полноту того или иного явления жизни. И блаженный Августин, и Леонтьев распространяют «закон гармонии» как на явления исторического, так и на явления нравственного и эстетического порядка. Однако при этом Августин исходит из представления об абсолютной простоте Бога и вытекающей отсюда тождественности Истины, Блага и Красоты, чье обнаружение в несовершенном тварном мире определяется принципом гармонии. Для Леонтьева абсолютен скорее сам принцип гармонии, по причастию к которому истина, собственно, и становится истиной, благо — благом, красота — красотой. В то же время при всей оригинальности леонтьевского подхода можно считать, что он находится в русле общих тенденций эпохи, разными путями стремящейся к одной цели: найти оправдание самодостаточности земного града, уйдя от представлений о его вторичности по отношению к Граду Небесному.

Ключевые слова: блаженный Августин, К. Н. Леонтьев, эстетизм, гармония, два града

TWO TYPES OF AESTHETICISM: ST. AUGUSTINE AND KONSTANTIN LEONTIEV

Abstract

It has already been noted in the academic literature that some of Konstantin Leontiev's ideas are similar to those of St. Augustine. In particular, it was pointed out that following St. Augustine, Leontiev understood harmony as the unity of opposites and thus justified, among other things, the existence of evil. However, this similarity is formulated only in general terms and requires a more thorough and in-depth analysis, especially in the context of the great interest in the legacy of St. Augustine in Leontiev's time. This article aims to fill the gap and suggests the following conclusions. The idea of harmony as a set of opposing elements that ensure the completeness of this or that phenomenon of life really plays a fundamental role both in the teachings of St. Augustine and in the teachings of Leontiev. Both of them extrapolate the "law of harmony" to historical, moral, and aesthetic phenomena. However, St. Augustine proceeds from the concept of the absolute simplicity of God and the consequent identity of the Truth, the Goodness, and the Beauty, the discovery of which in the created imperfect world is determined by the rule of harmony. For Leontiev, the rule of harmony itself is absolute. It is by this rule that truth becomes the truth, goodness becomes the goodness, and beauty becomes the beauty. At the same time, for all its originality, Leontiev's approach can be considered as being in the context of the general tendencies of that era, which in various ways aimed at one goal: to find an argument in favor of the self-sufficiency of the Earthly City and abandon the idea that it is secondary to the Heavenly City.

Keywords: St. Augustine, Konstantin Leontiev, aestheticism, harmony, Earthly City, Heavenly City

DOI 10.31860/2712-7591-2021-4-133-144

1

Вопрос о возможном влиянии блаженного Августина на религиозно-философскую концепцию К. Н. Леонтьева не нов в литературе, посвященной русскому мыслителю. Его ставит, например, в монографии «„Ангельский доктор“ русской истории» (уже самим названием отсылающей к автору «Исповеди» и «Града Божия») Р. А. Гоголев. В параграфе «Характер соотношения христианства и эстетизма в теодицее К. Н. Леонтьева» исследователь указывает, что если, согласно Августину, зло — «это отсутствие или нарушение порядка, когда высшее находится в подчинении у низшего» [Гоголев, с. 94] и «выступает фоном, на котором, по закону контраста, выгоднее, рельефнее оттеняется добро» [Там же, с. 93], то Леонтьев, обосновывая свой «оптимистический пессимизм», не только прямо ссылается на

Августина [Там же], но и вслед за ним, «опиравшимся во многом на античное наследие, видит в красоте отражение Божественного установления, а в контрасте составляющих элементов — гармонию, но воспринимает эту гармонию не только как моральный закон, но и как эстетический феномен» [Там же, с. 94]¹. Отсюда следует важный для Леонтьева вывод, что «либеральная гуманность, которая устраняет действие Промысла, ведет к „воцарению“ среднего европейца — человека, который является идеалом и орудием всемирного разрушения» [Там же].

Не полемизируя с автором монографии, мы попробуем ниже прокомментировать леонтьевскую мысль, поставив ее как в более подробный контекст рассуждений отца Западной Церкви, так и в контекст восприятия Августина в эпоху самого Леонтьева.

2

Хорошо известно, что блаженный Августин исходил из представления об абсолютной простоте Бога, а вследствие этого и о тождественности усваиваемых Ему свойств (*De Trinitate*, 6. 6)². Отсюда не трудно заключить в общем виде о тождественности Истины, Блага и Красоты и прийти к частному выводу о том, что действия Промысла в истории, определяемые высшей Истиной и высшим Благом, отражают в себе также и высшую Красоту, которая вовсе не терпит ущерба, когда во главе, например, государства становится не мудрый и благой правитель, а тиран вроде Нерона, — ведь и тот и другой поставлены на свое место Промыслом (*De Civitate Dei*, 5. 19). Так происходит потому, что зло существует только по причастию к Истине, Благу, Красоте, а значит, и в себе содержит некоторую долю истины, блага, красоты. Но для нас, не способных проникнуть в сокровенный замысел Промысла (*Ibid.* 22. 2), а значит, и представить себе целостную картину мира (*Ibid.* 16. 8), — это сочетание явного добра и добра, скрытого в зле, предстает как сочетание антитез, противоположностей, образующих гармонию целого, и подобно тому, как в стихах противопоставления «служат наилучшим украшением речи (...) как взаимное сопоставление противоположностей

¹ «Поэзия земной жизни и условия загробного спасения, — цитирует далее Гоголев Леонтьева, — одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы, а, говоря объективно, некоего как бы гармонического, в виду высших целей, сопряжения вражды с любовью. (...) Это гармония, примирение антитез, но не в смысле мирного и братского нравственного согласия, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в жизни самой, и в искусстве» [Гоголев, с. 94].

² Здесь и далее сочинения блаженного Августина цитируются по web изданию. URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

придает красоту речи, так из сопоставления противоположностей, из своего рода красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира» (Ibid. 11. 16)³.

Сказанное определяет также отношения Града Небесного и града земного, которые различаются двумя родами любви, господствующими в сердцах их граждан: любовью к Богу (источнику блага) и любовью к себе (источнику зла). Будучи противоположен в этом смысле Граду Небесному, град земной существует (не подозревая об этом) в конечном счете только ради первого (Ibid. 15. 2). Поэтому блага земного града не суть блага, принадлежащие только ему, ведь политический мир, который наступает, например, вследствие победы в войне, является благом общим и для земного, и для Небесного Града, пока тот странствует на земле (Ibid. 19. 26).

При этом, поскольку «De civitate Dei» написан на падение Рима, постольку блаженный Августин немалое внимание уделяет непосредственно Римской империи как замечательному в своем роде образцу града земного. С одной стороны, Рим есть как бы «западный Вавилон» и в этом смысле олицетворяет «град нечестивых» (Ibid. 16. 11). С другой — он выполнял важную роль в замысле Провидения, ибо Бог «для обуздания тяжких злодеяний множества новых народов... предоставил власть таким людям, которые заботились об отчизне ради чести, хвалы и славы, при этом саму славу и благосостояние отчизны не колеблясь предпочитали собственному благосостоянию и ради этого одного порока, т. е. честолюбия, подавляли в себе жадность к деньгам и многие другие пороки» (Ibid. 5. 13). И хотя древние римляне поклонялись ложным богам, то есть демонам, более всего они желали доброй славы среди народов земли: «Эту славу они любили пламеннейшим образом, ради нее хотели жить, за нее не колеблясь умирали. Все другие страсти свои они подчиняли этой великой страсти» (Ibid. 5. 12).

Вследствие этого они получили свою награду на земле, создав превосходнейшее государство (*imperia excellentissima*) благодаря «своим добрым искусствам, то есть добродетелям (*bonis artibus eorum, id est virtutibus*)» (Ibid. 5. 15). И что, собственно, иное, кроме этой земной славы, «посредством которой они хотели и после смерти продолжить некоторым обра-

³ Ср.: «Сципион говорит о том, что как при игре на различных инструментах, равно как и при пении, должно соблюдаться определенное соотношение между высокими, средними и низкими звуками и интервалами между ними, из чего образуется их гармоническое сочетание и определенный строй, так же и из разумного сочетания разных слоев населения, их прав и обязанностей составляется гражданское общество; и то, что у музыкантов называется гармонией, то в государстве — согласием, которое есть прочное и наилучшее во всякой республике основание для благополучия и справедливости» (Ibid. 2. 21).

зом свою жизнь в памяти прославляющих их людей» (Ibid.), могли желать и иметь доблестные римляне, не знавшие вечной славы небесной? Однако разрушению Рима предшествовало падение нравов среди римлян, вследствие чего поклонение демонам уже не покрывалось их древними добродетелями и на место презрения к земным благам ради земной славы пришло желание «безнаказанности ради своей распущенности» (Ibid. 1. 33). Вследствие этого совершившаяся катастрофа, в которой римские язычники обвиняют христиан, не принесла им нравственной пользы, и, став самыми несчастными, они «в то же время остались и самыми дурными» (Ibid.).

Таким образом, блаженный Августин понятие гармонии как единства разнородных или даже противоположных элементов считает равно приложимым к истории, нравственности, искусству; иными словами — тоже рассматривает ее «не только как моральный закон, но и как эстетический феномен». Чем же тогда отличается — и отличается ли — его концепция от концепции Леонтьева, когда тот говорит о гармонии как о примирении антитез, «но не в смысле мирного и братского *нравственного согласия*, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в *жизни самой*, и в искусстве» [Леонтьев, т. 9, с. 212]?

3

Хотя приведенная выше цитата взята из отклика Леонтьева на «Пушкинскую речь» Ф. М. Достоевского (статья 1860 г. «О всемирной любви»), ниже мы представим леонтьевский эстетизм по его известным письмам к о. И. Фуделю, опубликованным уже после смерти философа под заглавием «О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам)». Во-первых, здесь эстетическая концепция Леонтьева представлена, быть может, наиболее сжато и ярко; во-вторых, нас не может не заинтересовать появляющееся на страницах писем упоминание античного Рима, составляющее параллель (вероятно, непреднамеренную) к рассуждениям блж. Августина.

Чтобы наглядно представить свою идею, Леонтьев рисует четыре концентрических круга: религия, этика и политика, биология и физика (точные науки), эстетика, — число которых в интересах нашего сравнительного анализа мы можем безболезненно сократить до трех: религия, нравственность, красота. Различаются они тем, что подразумеваемая каждым из них аксиология определяется пределами своего круга. Так, религиозный критерий оценки релевантен только для единоверцев, этико-политический — только для человека, эстетический — для всего, см.: [Леонтьев, т. 12, кн. 2, с. 109]. Пусть это трудно объяснить рационально, но нельзя не видеть, что хотя Юлий

Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, в нем «в 1000 раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче» [Там же, с. 111]. Сказанное вовсе не противоречит тому, что «положительная религия» имеет полное право сказать: «да, это изящно, сильно, эстетично, *но это не душеспасительно*» [Там же, с. 112], — ведь религиозное и поэтическое (эстетическое) начала гораздо ближе друг другу, чем по виду не противоречащая религиозной морали «утилитарная этика» [Там же], — ближе в том числе и потому, что эстетика (как и религия) нередко «обречена вступать в антагонизм и борьбу» [Там же, с. 111] с моралью и житейской пользой, а кроме того, красота, по выражению Н. Я. Данилевского, есть «духовная сторона материи» [Там же, с. 130]. Этот тезис иллюстрируется словами некоего старца⁴:

«Однажды я спросил у одного весьма начитанного духовника-монаха: „отчего государственно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, цареубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате, имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии; а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично?“ — Никогда не забуду — как он восхитил и поразил меня своим ответом! „Бог — это *Свет* и духовный, и вещественный; свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов; существ Богом же созданных, но уклонившихся, — как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, *но все-таки свету*. — А современная Европа даже и демонов не знает... Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!“» [Там же, с. 114].

В итоге Леонтьев приходит к выводу, что как усиление борьбы божественных (религиозных) и демонических (страстно-эстетических) сил ведет к появлению гениальных произведений искусства⁵, так и стремление к культурно-эстетическому идеалу («хотя бы с большими неизбежными пороками, страданиями, даже волей-неволей и с грехами») должно сопровождаться усилением мистических чувств, «естественно-исторически присущих нашему культурному типу», то есть «усилением Православия» [Там же, с. 115].

⁴ По предположению О. Л. Фетисенко, Леонтьев подразумевает здесь афонского старца о. Иеронима (Соломенцева) [Леонтьев, т. 12, кн. 2, с. 660].

⁵ «Будет жизнь пышна; будет она богата разнообразною борьбою сил божественных (религиозных) и с силами страстно-эстетическими (демоническими) — *придут и гениальные отражения* в искусстве. — Понизится в жизни уровень всех мистических сил — как божественных, так и сатанинских — понизится и художественная ценность *отражений*; — о которых нынче так много любят толковать (гораздо больше толкуют, чем о *жизни!*)» [Там же, с. 113].

Иными словами, жизнь как религиозная, так и культурная, чтобы реализовать себя в полноте, должна подчиняться универсальному закону, который гласит: «разнообразие в единстве» [Там же, с. 131], — то есть тому самому закону гармонии, о котором речь шла выше: примирению антитез в смысле «поэтического и взаимного восполнения противоположностей».

4

Описав вслед за Августиновым эстетизмом эстетизм Леонтьева, мы должны еще указать на своеобразие интеллектуального контекста второй половины XIX в., накладывающего на занимающую нас тему характерный отпечаток.

Августинов «De civitate Dei», с помощью которого мы реконструировали выше позицию блж. Августина, входит в русскую традицию в конце XVIII в., когда появляется его первый перевод на русский язык. Вероятно, его пафос казался русскому читателю вполне созвучным эпохе крушения европейских монархий и Наполеоновских войн. И хотя прямых откликов на эпопею епископа Гиппонского мы в литературе того времени не находим, но ее имплицитное влияние, очевидно, обнаруживало себя тогда двояким образом: в представлении об истории Церкви как стержне всемирной истории и в последовательном провиденциализме. Чтобы убедиться в этом, достаточно вчитаться в сочинения таких значимых для Александровской эпохи авторов, как свт. Филарет Московский [Филарет, т. 1, с. 192; ср.: т. 5, с. 40–41] и свт. Иннокентий Пензенский [Иннокентий, с. 305].

Позднее несколько неожиданные следы концепции «двух градов» мы находим в «Семирамиде» А. С. Хомякова, прослеживающей историю и борьбу двух общин: номической «кушитской» и нравственно-свободной «иранской» [Хомяков, с. 230], — которые в конечном счете репрезентируются романским миром (миром гордости и рационализма) и славянским миром (миром смирения и любви). Вследствие этого противоборствующие грады приобретают у Хомякова зримые культурно-этнические коннотации, не предусмотренные, конечно, их первым писателем.

Августиновой проблематикой «двух градов», а отчасти и хомяковской ее интерпретацией навеяно, очевидно, также известное место из «Дневника писателя» Достоевского, где говорится о столкновении империи и Церкви, когда «человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа» [Достоевский, с. 169–170].

Еще более оригинальную — и чреватую самими важными последствиями для будущего — интерпретацию Августинова провиденциализма

мы находим у ученика свт. Филарета, архим. Феодора (Бухарева). Признавая обязательным участие Божественной воли во всех, великих и малых, событиях мировой истории и человеческой жизни, Бухарев, по сути, упразднил различие между прямым действием Промысла и так называемым попусчением. В отличие от всех предшествующих авторов — начиная с блж. Августина и кончая свт. Филаретом, — рассматривавших попусщение как акт отложенного воздаяния за грехи, Бухарев из положения, гласящего, что Христос «стал человеком для того, чтобы *все человеческое* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) принадлежало Ему» [Бухарев, с. 89], делал неожиданный вывод: в *любом* акте человеческой деятельности следует усматривать «мысли Отца нашего Небесного, Сыном Его (положительно *или* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) попустительно) во всем осуществляемые» [Там же, с. 166]. Нетрудно догадаться, что снятие противопоставления между положительной и попустительной волей Божией снимало и противопоставление двух градов.

Наконец, не без влияния бухаревской концепции немного позднее формулируется и главная философская альтернатива «двум градам» — учение о богочеловечестве Вл. С. Соловьева. Достаточно заметить, что связь идей архим. Феодора и Владимира Соловьева, и именно в контексте критики учения о «двух градах», была отмечена уже современниками. Так, в начале XX в. прот. П. Светлов утверждал, что если даже благодаря Августину представление о Церкви как граде Божиим укоренилось в богословии, то оно глубоко ошибочно, поскольку, согласно ему, все, что находится за пределами Церкви, принадлежит царству дьявола [Светлов, с. 102], чем полностью уничтожается значимость человеческой культуры и творчества. Между тем «все естественное и человеческое должно быть проникнуто Божественным, смертное — бессмертным, материальное — духовным, чтобы сделаться *Богочеловеческим*», как это представлено в концепции богочеловечества Вл. Соловьева, имевшего своим предшественником «знаменитого архим. Федора Бухарева» [Там же, с. 287–288].

Параллельно с этим примерно со второй половины 60-х гг. XIX в. берет начало уже научно-критическое прочтение «*De civitate Dei*» как церковными, так и светскими исследователями. За недостатком места не останавливаясь на сочинениях первых, в большей или меньшей степени выступавших апологетами епископа Гиппонского⁶, заметим только, что в сочинениях таких авторов, как Б. Н. Чичерин, кн. Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Л. П. Кар-

⁶ См., напр.: [Писарев; Красин].

савин, С. Н. Дурылин⁷, происходила постепенная смена коннотаций. Если традиционно «земной град» ассоциировался прежде всего с государством, то с течением времени он все более превращается в град цивилизации и культуры — град философов и творцов, град *богочеловечества*, — град, не нуждающийся, собственно, в граде Божием — Церкви — или уж, по меньшей мере, равнозначный ему (ср., например, у Бердяева мысль о двух легитимных путях к Богу — пути святости и пути творчества [Бердяев, с. 391–393]).

Как бы ни оценивать указанные процессы, несомненно одно: именно они питали собой тот «воздух эпохи», которым дышал К. Н. Леонтьев.

5

Вернувшись к сопоставлению августиновской и леонтьевской концепций, мы можем теперь с большим основанием указать как на сближающие, так и на разделяющие их моменты.

Понимая гармонию как единство антитез, Августин склонен был придавать ей универсальный характер. Присущая ей антитетичность является следствием и способом присутствия в тварном мире тождественных между собой высшей Истины, высшего Блага и высшей Красоты. Благодаря этому из гармонического сочетания антитез складывается целостная картина мира, которая если и не воспринимается нами таковой, то лишь из-за ограниченности нашей точки зрения. Однако если образ жизни римлян может вызывать наше восхищение с эстетической точки зрения, несмотря на их поклонение демонам, то только до той поры, пока он является «добрым искусством», в силу этого сопряженным и с высшей истиной тоже.

Леонтьев, по-видимому, разделяет августиновский взгляд на гармонию, однако для него именно она первична по отношению к истине, благу и красоте (религиозному — нравственному — эстетическому), которые суть различные обнаружения гармонии, связанные друг с другом по своему причастию ей. Именно гармония является, так сказать, *центром* изображенных Леонтьевым в его схеме концентрических кругов. Вследствие этого проблема возникает не там, где разрушается тождественность, например, нравственного и эстетического (как для Августина во времена, предшествующие гибели Рима, поскольку распад общества, забывшего о *bonis artibus*, не может быть признан эстетичным), но там, где уничтожается напряжение между антитезами (утилитарная мораль).

⁷ См.: [Чичерин; Трубецкой; Булгаков; Карсавин; Дурылин].

Сказанное позволяет уточнить генезис мысли Леонтьева и в контексте прочтения русской традицией «*De civitate Dei*». Как ни резко выделяется его позиция на фоне позиции современников, мы можем указать по меньшей мере на ее парадоксальное сближение с позицией Бухарева (что, может быть, и не так удивительно в силу общей парадоксальности леонтьевского мышления). Действительно, при всей видимой противоположности подходов и у того и у другого мы можем обнаружить желание «спасти» град земной. У Бухарева — за счет отождествляющихся во всевластности Промысла прямой и попустительной воли Божией; у Леонтьева — за счет уравнивающей истину, благо и красоту всевластности гармонии. Но в обоих случаях эти попытки обнаруживают ту искреннюю скорбь, которую задолго до русских авторов выразил Данте:

«Что ж ты не спросишь, — молвил мой вожатый, —
Какие духи здесь нашли приют?
Знай, прежде чем продолжить путь начатый,
что эти не грешили; не спасут
одни заслуги, если нет крещенья,
которым к вере истинной идут;
кто жил до христианского ученья,
тот Бога чтил не так, как мы должны.
Таков и я. За эти упущенья,
не за иное, мы осуждены,
и здесь по приговору Высшей воли
мы жаждем и надежды лишены».
Стеснилась грудь моя от тяжелой боли
при вести, сколь достойные мужи
вкушают в Лимбе горечь этой доли...
[Данте, с. 27–28]

Литература

- Бердяев — *Бердяев А. Н.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с. (Из истории отечественной философской мысли).
- Булгаков — *Булгаков С. Н.* Два града: исследование о природе общественных идеалов: В 2 т. М.: Путь, 1911.
- Бухарев — *Бухарев А. М.* [Феодор (Бухарев), архим.] О православии в отношении к современности. СПб.: Тип. Торгового дома С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и К°, 1860. 334 с.
- Гоголев — *Гоголев Р. А.* «Ангельский доктор» русской истории: Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО-XXI, 2007. 160 с.
- Данте — *Данте Алигьери.* Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Азбука-Терра, 1996. Т. 1. 544 с.
- Достоевский — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 26. 518 с.

- Дурылин — *Дурылин С. Н.* Собр. соч.: В 3 т. М.: Изд-во журн. «Москва», 2014. Т. 2. 672 с.
- Иннокентий — *Иннокентий Пензенский, свт.* Полное собрание творений: В 10 т. Пенза: Изд-во Пензенской епархии, 2019. Т. 5. 574 с.
- Карсавин — *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Киев: Символ, 1995. 208 с.
- Красин — *Красин М.* Творение блаженного Августина *De civitate Dei* как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань: Унив. тип., 1873. 396 с.
- Леонтьев — *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
- Писарев — *Писарев Л. И.* Учение бл. Августина, епископа Иппонийского, о человеке в его отношении к Богу. Казань: Типо-литография университета, 1894. [2], XIV, 360, VII с.
- Светлов — *Светлов П., прот.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. 472 с.
- Трубецкой — *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание блаженного Августина. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1892. VIII, 272 с.
- Филарет — *Филарет, митрополит Московский, свт.* Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885.
- Хомяков — *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М.: Университетская тип., 1900. Т. 5. 614 с.
- Чичерин — *Чичерин Б. Н.* История политических учений: В 3 т. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. Т. 1. 720 с.
- Augustinus — *S. Aurelii Augustini opera omnia.* URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Дата обращения: 01.10.2021.

References

- Berdyayev, A. N. (1989). *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. Moscow: Pravda. 608 p.
- Bukharev, A. M. [Feodor (Bukharev), arkhimandrit] (1860). *O pravoslavii v otnoshenii k sovremennosti*. Saint Petersburg: Tipografiya Torgovogo doma S. Strugovshchikova, G. Pokhitonova, N. Vodova i K°. 334 p.
- Bulgakov, S. N. (1911). *Dva grada: issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov*. 2 vols. Moscow: Put'.
- Chicherin, B. N. (2006). *Istoriya politicheskikh uchenii*. 3 vols. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Rossiiskoi khristianskoi gosudarstvennoi akademii. Vol. 1. 720 p.
- Dante Alighieri (1996). *Sobranie sochinenii*. 5 vols. Saint Petersburg: Azbuka-Terra. Vol. 1. 544 p.
- Dostoevskii, F. M. (1984). *Polnoe sobranie sochinenii*. 30 vols. Leningrad: Nauka. Vol. 26. 518 p.
- Durylin, S. N. (2014). *Sobranie sochinenii*: 3 vols. Moscow: Izdatel'stvo zhurnala "Moskva". Vol. 2. 672 p.
- Filaret, mitropolit Moskovskii, svyatitel' (1873–1885). *Slova i rechi*. 5 vols. Moscow.
- Gogolev, R. A. (2007). *"Angel'skii doktor" russkoi istorii. Filosofiya istorii K. N. Leont'eva: opyt rekonstruktsii*. Moscow: AIRO-XXI. 160 p.
- Innokentii Penzenskii, svyatitel' (2019). *Polnoe sobranie tvorenii*. 10 vols. Penza: Izdatel'stvo Penzenskoi eparkhii. Vol. 5. 574 p.

- Karsavin, L. P. (1995). *Kul'tura srednikh vekov*. Kiev: Simvol. 208 p.
- Khomyakov, A. S. (1900). *Polnoe sobranie sochinenii*. 8 vols. Moscow: Universitetskaya tipografiya. Vol. 5. 614 p.
- Krasin, M. (1873). *Tvorenie blazhennogo Avgustina "De civitate Dei" kak apologiya khristianstva v ego bor'be s rimskim yazychestvom*. Kazan': Univesitetskaya tipografiya. 396 p.
- Leont'ev, K. N. (2000–2021). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem*. 12 vols. V. A. Kotel'nikov, O. L. Fetisenko, eds. Saint Petersburg: Vladimir Dal'.
- Pisarev, L. I. (1894). *Uchenie blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponiiskogo, o cheloveke v ego otnoshenii k Bogu*. Kazan': Tipo-litografiya universiteta. [2], XIV, 360, VII p.
- S. Aurelii Augustini opera omnia. URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>
- Svetlov, P., protoierei (1905). *Ideya Tsarstva Bozhiya v ee znachenii dlya khristianskogo mirosozertsaniya*. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra. 472 p.
- Trubetskoi, E. N. (1892). *Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina*. Moscow: Tipografiya E. Lissnera i Yu. Romana. VIII, 272 p.