

А. В. Крейцер

**ЕСТЬ ЛИ СИСТЕМА У СВОБОДЫ?
(К публикации в России книги А. З. Штейнберга
«Система свободы Достоевского»)**

Помню, как еще в годы учебы на филологическом факультете Ленинградского университета у меня после знакомства с книгой М. М. Бахтина о Достоевском возник недоуменный вопрос: «Да, Бахтин, конечно, прав. Достоевский — идеологический писатель, и в ходе диалогов его персонажей возникает идейный диалог неслиянных до конца голосов, рождается полифонизм. Но где же в таком случае пребывает идейная истина у Достоевского? Похоже, она «зависает» в пространстве *над* спорящими. Какое же отношение ко всему этому имеет собственно Достоевский с его особым художественно-философским даром, который должен определять своеобразие истины писателя?»

А в 2010 г. мне довелось прочитать в книге священника Георгия Ореханова: «Знаменитая полифоничность, одним из главных художественных средств для выражения которой является широко понимаемый диалог, рождающий дополнительные творческие возможности глубинного проникновения в духовные тайны человеческой личности, таит в себе своеобразную творческую двусмысленность и неопределенность: избегая "прямых дидактических вторжений" — в "первом лице" и тем самым наделяя идею духовной и богословской глубиной, семиотической сложностью, творчество Ф. М. Достоевского тем самым с трудом поддается монологизации, поиск в нем христианской основы превращается в серьезную научную проблему» [1].

И только совсем недавно я нашел ответ на мучавший меня и священника Георгия Ореханова вопрос в книге А. З. Штейнберга «Система свободы Достоевского», написанной в начале 20-х гг. XX в. и вошедшей в том его «Философских сочинений», увидевший свет в России в 2011 г. (Штейнберг А. З. Философские сочинения. СПб.: Издательский дом «Мир», 2011). Философ Штейнберг так же, как и Бахтин, изучавший идейный мир Достоевского, подметил то, что не попало в поле зрения знаменитого исследователя диалогической природы творчества великого романиста. Аарон Захарович Штейнберг писал: «...следует иметь в виду, что все герои Достоевского, как и все герои Платона, говорят за него, или, что то же, он всегда говорит за себя. Пусть не пугают нас противоречия. Система есть система систем. Поэтому именно Достоевский и есть систематик, что в мысли его господствует симфоническая диалектика, что движения его мысли — ритмические взмахи волшебной палочки дирижера: он, как настоящий дирижер, поворачивается спиной к публике и безмолвно повелевает всему многообразию голосов, из них создавая оркестр и хор. Но Достоевский не только дирижер, он и ком-

позитор. Какой у него самого голос: низкий, высокий? Да разве он непременно сам должен превратиться в хориста, исполняющего, наряду со многими другими простыми исполнителями, свое собственное произведение? Его голос — в смене тем и мотивов, в ритме, в инструментовке, в согласном звучании всех голосов; его голос — в стиле и манере целого. Он заставляет позитивизм развиваться до смердяковщины, субъективный идеализм — до преступления и "бунта", он заставляет коллективизм говорить языком шигалевщины, а христианство — воплотиться в безоружное рыцарство: он мыслит и за тех, и за других, и за третьих; он извлекает последние выводы из общих посылок, и он систематизирует все противоборствующие в современности мировоззрения, воплощая их в жизнь, превращая идеи в действующие монады и прослеживая судьбу каждой из них в последней ее конкретизации; он, одним словом, создает "мир из миров" и "мыслит мирами, целыми созданиями". В этом его глубочайшая связь с Платоном, но и большое отличие от всех бывших до него, не исключая и Платона» [2]. Один из составителей и комментаторов «Философских сочинений» А. З. Штейнберга Л. М. Столович утверждает: «Здесь, действительно, очень точно обозначена позиция Штейнберга в отличие от концепции Бахтина, который как раз отрицает связь Достоевского с Платоном: "Самое сопоставление диалогов Достоевского с диалогом Платона кажется нам вообще несущественным и непродуктивным", ибо "монологизм и силен в нем"». Столович продолжает: «Штейнберг, как мне представляется, проводит различие между "симфонической диалектикой", господствующей в мысли Достоевского, и концепцией Бахтина, по которой "множественность самостоятельных и неслиянных голосов и созвучий, подлинная полифония полноценных голосов, действительно, является основной особенностью романов Достоевского"» [3].



Аарон Штейнберг (1950-е гг.)

Кем же был А. З. Штейнберг, книга которого «Система свободы Достоевского» впервые издается в России и, наконец, становится доступной российской гуманитарной общественности наряду с книгой М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского»?

Аарон Штейнберг (1891–1975), родившийся в Даугавпилсе и учившийся в гимназии г. Пярну, является выдающимся русско-еврейским мыслителем [4].

Он получил философское и юридическое образование в Германии, в первые послереволюционные годы был ученым секретарем и заведующим отделом философии петроградской Вольной философской ассоциации (так называемой Вольфилы), читал лекции по философии в Петроградском еврейском университете. В книге «Система свободы Достоевского» (Берлин, 1923), написанной им за 6 лет до ставшей знаменитой книги Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», было впервые явлено диалогическое осмысление творчества писателя. «Система свободы Достоевского» несомненно является вершиной философского творчества А. З. Штейнберга. Эта книга в свое время привлекла внимание выдающихся русских философов.

Эмигрировав из Советской России, Штейнберг активно участвовал в международном еврейском движении как его организатор и как мыслитель.

В конце своей жизни, будучи тяжело больным, он продиктовал замечательные воспоминания, имеющие не только мемориальную, но и художественную ценность, «Друзья моих ранних лет (1911–1928)».

В Советском Союзе имя Штейнберга было предано забвению. Находясь в эмиграции, он не был ни сторонником советской власти, ни марксистской версии философии и социализма. Однако и за рубежами Страны Советов судьба имени Аарона Штейнберга оказалась не соответствующей значимости его творческого наследия, его вкладу в развитие русской и еврейской культуры, масштабам его замечательной личности.

Правда, нельзя сказать, что произведения и деятельность Штейнберга никак не запечатлелись в изданиях, вышедших после его кончины. Откликом на смерть Аарона Штейнберга была небольшая книга, вышедшая в Женеве: *In Memoriam Dr. Aaron Steinberg. 1891–1975* (Geneva: World Jewish Congress, 1976). Книга открывалась вступительным словом Президента Всемирного еврейского конгресса Нахума Гольдмана (*Dr. Nahum Goldman*). Там был напечатан текст выступления на Мемориальном собрании в лондонском Доме конгресса 13 ноября 1975 г. Генерального секретаря Всемирного еврейского конгресса Герхарта М. Ригнера (*Dr. Gerhart M. Riegner*), а также других видных деятелей еврейских организаций. По характеристике Нахума Гольдмана, который с 1949 г. по 1978 г. был президентом Всемирного еврейского конгресса, культурный отдел которого возглавлял Штейнберг, личность А. Штейнберга соединяла в себе много аспектов, очевидно противоречивых, но которые тем не менее объединялись в нем в гармоническую целостность. Он был революционер, но отличавшийся мягкостью, миролюбием и добросердечием. Он был глубоко религиозен, но в то же время толерантен, ненавидя всяческий фанатизм. Он был глубоко лояльный и страстный еврей, но также и великий гуманист и универсалист по своим знаниям и интересам, в своем мышлении и характере. По словам Йозефа Френкеля – руководителя Идиш-Комитета Всемирного еврейского конгресса в 70-е гг., — д-р Аарон Штейнберг был лидером лондонской интеллектуальной аристократии. Он не был политическим деятелем, не принадлежал какой-либо партии, но представлял сам стержень культуры и был учителем людей культуры. Где бы он ни жил — в Гейдельберге, Петербурге, Берлине или Лондоне, — вокруг него образовывался центр культурной деятельности.

В 1980 г. парижское издательство YMCA-PRESS переиздало «Систему свободы Достоевского», первоначально напечатанную в 1923 г. в Берлине в издательстве «Скифы». Мемуары Штейнберга «Друзья моих ранних лет (1911–1928)» в 1991 г. впервые были изданы в Париже в издательстве «Синтаксис».

Однако, несмотря на все это, творческое наследие Штейнберга было явно недооценено.

Э. Финкельштейн приходит к следующему выводу: «В Лондоне А. Штейнберг — философ, исследователь, переводчик — проявил себя в новом качестве, в роли организатора еврейской жизни в диаспоре и добился здесь существенных успехов. Но вдумаясь — везенье ли это? Нет, невезенье! Блестяще образованный, в равной степени свободно владевший семью языками, в равной степени твердо, двумя ногами, стоящий в трех культурах — еврейской, русской и немецкой, ученый по складу ума и души, он явно претендовал на место среди выдающихся мыслителей своего времени. Во всяком случае знакомство с его трудами, посвященными творчеству Достоевского, Герцена, Лаврова, поэзии Блока, анализу трудов Канта, Спинозы, Карсавина, свидетельствует о том, что интеллектуальный и творческий потенциал А. Штейнберга был ничуть не ниже, чем у его современников, завоевавших всемирную известность в качестве выдающихся умов своего времени. Невезенье же заключалось в том, что и в Лондоне Штейнберг оказался между молотом и наковальней. С одной стороны заманчивая перспектива стать университетским профессором и целиком отдаться науке. С другой — катастрофа европейского еврейства и сознание своей личной ответственности, своего долга еврейского интеллигента и набожного, строго соблюдающего предписания Галахи, еврея пе-

ред историей. Думаю, два последних обстоятельства заставили Штейнберга отказаться от научной карьеры и заняться делами практическими, стать по существу политическим функционером. Но к серьезной карьере на поприще политики Штейнберг вовсе не стремился, рекламы и просто известности избегал, предпочитая оставаться в тени реальных дел. Подтверждение того факта, что Штейнберг до конца жизни оставался самим собой, не перековавшись в политика, мы находим и в другом. Выйдя на покой в конце шестидесятых, он пишет, точнее, диктует на магнитофонную пленку удивительные по свежести и остроте воспоминания под названием «Друзья моих ранних лет (1911–1928)» (первоначальное название «Мои встречи с русскими интеллигентами»), из которых становится ясно, что этот западный политик и еврейский функционер, проживший полжизни в Англии, считает себя русско-еврейским интеллигентом старой, дореволюционной закваски. И ни кем иным!» [5].

В начале 20-х гг. А. З. Штейнберг написал работы о Герцене и Лаврове. Его статья «Берега и безбрежность (К философии истории А. И. Герцена)» была напечатана в сборнике «А. И. Герцен» (Пг., 1920. С. 31–38) наряду со статьями Д. Мережковского, А. Блока, Иванова-Разумника, М. Лемке, Э. Радлова и др., что имеет особое значение для нашего университета, получившего имя А. И. Герцена в 1920 г. — в связи с той же 50-летней годовщиной со дня смерти А. И. Герцена, к которой был приурочен выход названного сборника.

Но вернемся к книге «Система свободы Достоевского».

В мемуарах Н. П. Анциферова «Из дум о былом» описывается, как философ А. Лосев возмущался в сталинском лагере тем, что в книге Бахтина о Достоевском не упоминается Христос.

Схожий упрек был высказан и Штейнбергу в Вольфиле в ходе обсуждения его доклада «Достоевский как философ», который затем, будучи переработан, стал одним из источников «Системы свободы Достоевского».

Но вот что, по стенограмме заседания Вольфила, отвечает Штейнберг на такой упрек: «...Что касается православной системы философии, то я думаю, что первую такую систему в самом точном и настоящем смысле слова мы имеем именно у Достоевского, в которую Христос включен. И тогда возникает вопрос: почему, излагая эту систему, я о таком существенном, важнейшем символе этой системы не упомянул. Но должен сказать, что я вообще об очень многом не упоминал. Конечно, это было бы не оправдание, потому что о самом существенном нужно было упомянуть. По существу я думаю, что я упомянул, когда говорил сегодня о богочеловечестве и о том, что каждый из нас с точки зрения Достоевского носит богочеловека в самом себе. Это, я думаю, было по существу, мне так думается, но я не назвал имени. А. А. Мейер прав — тут была некоторая намеренность, которую он подчеркнул, намеренность потому, что я действительно думаю, что Достоевский не просто повторяет то, что всякий истинный христианин говорил бы, что А. А. Мейер сам говорит. Если бы Достоевский всю жизнь говорил о Христе, о котором говорит А. А. Мейер, то было бы безразлично, в сущности, строго говоря, несмотря на кажущуюся иронию, надо отдать себе отчет в этом, — безразлично, — говорит ли А. А. Мейер своими словами с кафедры сейчас или говорил 35 лет в своей деятельности Достоевский, потому что дело их в том, как говорят, а не в том, кто об этом говорит. Тогда действительно это было бы безразлично. И мне кажется, что все своеобразие Достоевского, лик самого Достоевского ступался бы перед ликом Христа, а я думаю, что он не ступевывается, и не только потому, что я сам христианин, но это христианство называю не по-гречески (мессия по-гречески Христос. — А. К.), а по-еврейски — мессианством, а потому, что в этом пункте Достоевский, мне кажется, действительно, крайний еретик в православии и что, если бы он жил одним столетием раньше, то он был бы сожжен именно за свою ересь в православии. Он зачи-

натель, по крайней мере, нового православия, если угодно, и не думаю, чтобы просто православный человек согласился это православие назвать православием вообще. Вот тут, я думаю, уместно говорить о Достоевском как о пророке, как о вероучителе. Он действительно зачинает собой новое вероучение и, если найти какой-нибудь пункт, где расхождение начинается, то нужно было бы углубиться в философию истории Достоевского и в то значение, которое он видит в своей очень разработанной философии истории. Федор Михайлович Достоевский вообще (...пропуск слова в стенограмме) (вероятно какое-то слово или словосочетание, близкое словосочетанию *не придает значения*. — А. К.) вообще первому пришествию в частности, второму пришествию в другой частности, если позволительно говорить о таких вещах, как о частностях. Я думаю, что в наиболее систематическом виде философия истории Достоевского изложена в "Сне смешного человека". Там он начинает с райской жизни, через грехопадение переходит к истории и задевает все остальные исторические силы, вплоть до социализма. Там встречается место о христианстве и истории, и позвольте прочесть это место, крайне критическое с точки зрения не только А. А. Мейера, но всякого правоверного, православного человека: "Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина (с большого "И") достигается лишь мучением. Тогда у них появилась наука..." и т. д.

Мы имеем тут развитие греческой науки, период распада золотого века античности. "Когда они стали преступны, они изобрели справедливость и предписали себе целый кодекс (здесь имеется в виду, очевидно, законодательная деятельность евреев. — А. Ш.) (*читает*)... и поклонялись ему".

Вот как Достоевский понимал место христианства в истории. И если А. А. Мейер говорит, что "но в таком случае это — отпадение к Ветхому Завету", то я на это отвечаю, что старец Зосима действительно понимает Ветхий и Новый Завет как одно неразрывное целое... (Далее Штейнбергом рассматривается учение старца Зосимы как учение, в котором в неразрывном единстве Ветхого и Нового Заветов руководит Ветхий. — А. К.)... Вы видите, как неразрывно это и как сравнительно слабо дальше идет об Евангелии, а потом из деяний апостольских, обращение Савла и, наконец, из Четьи Миней. Вы видите, куда идет движение, где в центр и где в периферию. Новый Завет для Достоевского переход к Четьи Миней, а начало этого Завета есть Иов. Тут старец Зосима открыл сущность всей этой мировой истории. Если это так, то, конечно же, для А. А. Мейера Достоевский — еретик и общая тема, о которой так, вскользь, сказать просто, что мы имеем дело тут с Христом, образ которого всегда присутствует и стоит в центре всего, мне кажется, это просто неверно по отношению к Достоевскому. Потому что именно он не потому просто еретик, что отпал к Ветхому Завету, а что воспринял мировую историю как единое, неразрывное целое, и в этой истории, которая есть история Бога, открывал ряд трагических историй после грехопадения — это есть история Адама, и история эта действительно в основании своем имеет Бога-Отца, а не кого-либо иного. И это есть взгляд Достоевского, первого в России пророка единого Бога» [6].

На наш взгляд, работа Штейнберга об идейном мире Достоевского есть наиболее адекватное исследование идеологии писателя из самой себя, изнутри, когда позиция Аарона Захаровича начинает совпадать с позицией Федора Михайловича. Штейнберг делает Достоевского дирижером и композитором являющей собой систему идейной полифонии писателя. В то время как анализ Бахтина невольно искажает Достоевского. Этот анализ, сосредоточиваясь лишь на части явления (идейный полифонизм), отрывает эту часть от целого, претендуя, однако, на целостность постижения творчества гения.

Но Штейнберг умел видеть Достоевского, а в равной степени свою работу о нем, не только изнутри, но, как свидетельствует процитированное нами выступление фило-

софа в Вольфиле, и «со стороны». И эта «сторона» — христианство, пониманию которого Аарон Захарович был обязан русской культуре, к которой принадлежал так же, как и к еврейской. Но следует учитывать, что «сторонний» взгляд давало Штейнбергу вероятно и его еврейство. Выступление философа оценивает творчество Достоевского как православную ересь с ветхозаветным уклоном. Именно эту идейную ересь исследует он в своей книге без «сторонней» оценки, то есть из самой себя, изнутри, оценив и обозначив со стороны как близкую себе — еврею — лишь в ходе вольфильской дискуссии, а также в опубликованной в «Философских сочинениях» статье «Достоевский и еврейство», где так называемый антисемитизм Достоевского расценивается как проявление ревности к богоизбранному народу еврейскому писателя, считавшего себя выразителем мировоззрения богоизбранного русского народа.

Но Штейнберг безусловно не сводит наследие Достоевского к православной ереси.

Столочич пишет, цитируя Степуна: «Ф. А. Степун в статье "Миросозерцание Достоевского" следующим образом откликнулся на показанное Штейнбергом влияние Платона на Достоевского: "Из опубликованного Л. Гроссманом каталога библиотеки Достоевского мы знаем, что на книжной полке писателя постоянно красовалось полное собрание сочинений Платона. Этого одного достаточно, чтобы уверовать в живой философский интерес художника Достоевского и понять, почему его миросозерцание не только не исказило, но, наоборот, углубило его художественное творчество. Объясняется это тем, что греческий мыслитель был, с одной стороны, величайшим художником-символистом, а с другой — тончайшим философом-диалектиком. То же двуединство было изначально заложено и в русском писателе, но расцвело оно в нем при содействии любимого им мыслителя. Русский исследователь Штайнберг в своей замечательной... книге "Идея свободы у Достоевского" правильно подчеркивал влияние Платона на Достоевского, что в значительной степени объясняется связью православия с платонизмом» [7].

Подчеркивая связь художественного творчества Достоевского с Платоном (при этом, эта связь устанавливается автором книги «Система свободы Достоевского» даже вне зависимости от того, знал или не знал Достоевский Платона по его литературному наследию), Штейнберг не сводит философию Достоевского только к одному Платону. В своей книге исследователь предпринял попытку представить художественное творчество Достоевского как философскую систему «конкретного идеализма», включающую в себя, прежде всего, объективный идеализм Платона, но также «идею саморазвития монады» Лейбница, трансцендентализм Канта, «примат действительности» Фихте, «конкретную философско-историческую перспективу» Гегеля. Однако такое многообразие философских источников системы «конкретного идеализма» представляет собой не эклектическую смесь, а образует, по словам Штейнберга, оригинальную «симфоническую целостность» художественно воплощенных философских воззрений, выражающую систему философских идей русского самосознания. Такую «симфоническую целостность» можно рассматривать в философии как определенное проявление *системного плюрализма*. Кстати сказать, у самого Штейнберга есть афористичная формулировка «системного плюрализма»: «Система есть всегда система систем», в которой «все противоборствующие системы лишь необходимые элементы в развитии целого» [8].

И действительно, А. З. Штейнберг писал: «Система есть всегда система систем. Истинное место системы великого стиля во всей истории мысли человеческой — на переломе и в кризисе. Она самый верный показатель созревания этого кризиса. Когда цельность и непосредственность мировоззрения великой исторической культуры разрывается, когда это непосредственное восприятие распадается на многообразие отвлеченных мироистолкований, когда в лоне единой культуры обнаруживается противобор-

ство обособившихся направлений, тогда эта культура может быть спасена для будущего, для воссоздания исторической непрерывности, только одним путем — путем систематического и диалектического философствования. Является тот подлинный систематик, для которого все противоборствующие системы лишь необходимые элементы в развитии целого и который все их включает как относительно истинные моменты в состав своего органического и организующего мировоззрения. Он не столько разрешает проблемы, сколько сохраняет их во всей их жизненности для будущих поколений и культур. Он соединяет грозящую порваться великую цепь замкнутым звеном проблематичности; он спасает для будущего единство задач прошедшего; он есть, другими словами, систематик проблем и мировоззрений, которые в нем воплощаются и конкретизируются. И именно поэтому его форма выражения всегда индивидуальна и абсолютно неподражаема. Таковы Платон, Данте, Достоевский.

Платон писал диалоги, в которых спорили, совместно отыскивая истину, все мировоззрения начавшей разлагаться эллинской культуры; Данте собрал в одно божественное целое всех грешников и всех святых христианского мира; Достоевский написал книги, в которых и святые, и грешники нашего мира спорят между собою, как философы Древней Эллады. Платон связал навсегда историю Запада с проблемой эллинской науки; Данте завещал идеал христианской церковности светской современности; Достоевский спасает гибнущее возрождение для грядущей культуры, которую призвана породить проснувшаяся Россия. Но в отличие от Данте и Платона он знает, что его сознание есть сознание эпохи кризиса и перелома; они же строили мосты. В своей наивности и не подозревая, над какими безднами пролегает их путь: такая беспредельная сознательность еще больше, чем с Платоном, сближает Достоевского с ветхозаветными пророками» [9].

Да, как справедливо подмечает Столович, Штейнберг включает систему свободы Достоевского, в том числе, в гегельянский контекст. Он, еще в докладе «Достоевский как философ», в частности, утверждает: «...Мы увидим, что у него (Достоевского. — А. К.) весь мир замыкается в этой идее идей. Когда он говорит о народе, скажем, о русском народе, он говорит об идее этого народа, и он говорит, что этот народ есть богоносец; Бог же есть слово. Богоносец есть Словоносец, он есть оболочка и воплощение развивающейся идеи. Эту идею он пытается определить всячески и определяет ее как всепримирение идей, как систему идей.

Россия, русская идея заключается в том, чтобы все противоречия были сняты. Тут поразительно само употребление гегелевского термина, которое, конечно, есть совпадение, а не заимствование. Всепримирение идей, всеединение идей, идея системы идей... Что есть идея русского народа... Понять Россию значит понять идею русского народа, и всякий, кто думает, что можно, пользуясь всяким фактом, цифрами, внешними определениями, уяснить себе, что такое эта идея, есть немец, приехавший в Россию, чтобы перевести "Руссиаду" Хераскова на санскритский язык. Я не буду цитировать эти места из статьи за 1873 год, просто укажу, что Достоевский мимоходом упоминает, что значит понять. Понять — значит уловить синтетически верное. Он имеет свою терминологию, гносеологию, он определяет принцип видения в идее, в уловлении. Что является предметом уловления: идея же — метод, адекватный самому предмету. Когда Достоевский говорит об исторической эпохе, о духе времени, то он ищет, в чем заключается идея того времени. Когда он говорит о современности, он ищет, в чем заключается идея современности» [10].

По Гегелю, сама необходимость становится свободой под взором мыслящего рассмотрения, что использовали классики марксизма, сформулировав известное советским людям даже по урокам обществоведения в школе: «Свобода есть осознанная необходимость». Если в самих трудах о Достоевском Штейнберга осознанность описанной в

них системы необходимости ветхозаветного сознания в новое время почти не обозначена, то в ходе обсуждения штейнбергского доклада в Вольфиле эта осознанность определена достаточно конкретно — вместе с осознанностью системы необходимости христианского сознания.

Как мы видели, по Штейнбергу, и Платон, и Данте, и Достоевский систематизировали человеческую мысль, создавали ее систему «на переломе и в кризисе», в точках исторического кризиса, прерыва истории, смотря из них на пройденный человечеством путь. Тем самым эти гении продолжали историческую непрерывность. Ибо она может быть продолжена лишь после того, как систематизировано прошедшее. Достоевский в точке прерыва мировой истории являет себя нам как ее систематик, но систематик с ветхозаветной точки зрения, которая и определяет своеобразие философского дара писателя. Федор Михайлович и дирижирует оркестром идей, и пишет для него музыку, исходя из роли ветхозаветного пророка, живущего в новое время. Поэтому Ф. М. Достоевский заслуженно и справедливо претендует на роль русского пророка. Но после Христа, явление которого было предсказано в ветхозаветных пророчествах, прежде всего Его не искаженное новыми пророками Слово должно вести людей и помогать им систематизировать собственную мысль в ее точках прерыва.

ЛИТЕРАТУРА

1. Священник Георгий Ореханов. Русская православная церковь и Л. Н. Толстой. Конфликт глазами современников. М., 2010. С. 281.
2. Штейнберг А. З. Философские сочинения. СПб., 2011. С. 39–40.
3. Там же. С. 774–775.
4. Далее биографическая канва жизни А. З. Штейнберга прослеживается преимущественно по источнику: Столович Л. Возвращение Аарона Штейнберга // Заметки по еврейской истории. 2011. № 10 (145). — <http://berkovich-zametki.com/2011/Zametki/Nomer10/Stolovich1.php>
5. Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. 2005. № 1 // <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss3.html>
6. Штейнберг А. З. Указ. соч. С. 559–562.
7. Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 643.
8. Штейнберг А. З. Указ. соч. С. 749–750.
9. Там же. С. 32–33.
10. Там же. С. 473–474.

А. М. Прилуцкий

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В ШКОЛЕ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ

Вопрос о том, с каких позиций и в рамках какой методологической парадигмы следует знакомить школьников с религиозными традициями и верованиями народов мира в настоящее время широко обсуждается в России и за рубежом. Широкая общественная дискуссия по вопросу о преподавании религиозных культур в школе, в которой принимают участие учителя, политики, ученые, представители религиозных организаций и др., доказывает актуальность и комплексность этой проблемы, которая затрагивает сферы педагогики, организации образовательного процесса, этики и морали, свободы совести и других сфер социальной и духовной жизни. Начало преподавания во всех общеобразовательных учреждениях России в 2012 г. модульного курса «Основы