

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК: 008 (82-96)

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-4-0-1

Человенко Т. Г.

Особенности русской духовной традиции как формирующего начала отечественной культуры

Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева,
ул. Комсомольская, д. 95, г. Орёл, Российская Федерация, 302026; chelovenko@inbox.ru

Аннотация. В статье изучается влияние русской духовной традиции на отечественную культуру в ее основных ценностно-смысловых коннотациях, основу которых составляет духовно-нравственное отношение к жизни в самом широком понимании последней. Феноменологический подход в его классическом изводе, тесно связанном с теологией, позволил автору не только объемно рассмотреть явления, продуцируемые русской религиозной традицией, но и с опорой на принцип «от феномена к сущности», как она дана в опыте Церкви, вывести понимание культурного кода России на метаонтологический уровень. Благодаря сравнительно-историческому методу была исследована личность как явление восточно- и западно-христианской культур, соотнесены особенности ее качества (Л.П. Карсавин) в разных религиозных традициях с культурно-цивилизационными изменениями, присутствующими сегодня в европейском обществе; осмыслен концепт «нравственной напряженности» в русской культуре в историческом и метафизическом аспектах. Автор приходит к выводу, что живое восприятие Троица Божия, являясь особенностью русского религиозного сознания, не только с необходимостью присутствует в традиции духовно-нравственного совершенствования личности, но и проявляет себя в отечественной духовно-интеллектуальной культуре, а также в реалиях общественной жизни России.

Ключевые слова: личность; культурный код русского мира; русская духовно-интеллектуальная традиция; особенности русского религиозного сознания; христианский принцип «распятия миром»; служение Отечеству

Для цитирования: Человенко Т. Г. Особенности русской духовной традиции как формирующего начала отечественной культуры // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 4. С. 5-18. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-4-0-1

T. G. Chelovenko

Characteristics of the Russian spiritual tradition as a formative source of national culture

Turgenev Orel State University,
95 Komsomolskaya St., Orel, 302026, Russian Federation; *chelovenko@inbox.ru*

Abstract. The article is devoted to the study of the influence of the Russian spiritual tradition on the national culture in its main value and semantic connotations, which are based on the spiritual and moral attitude to life in the broadest sense. The phenomenological approach in its classical version, closely connected with theology, allowed the author not only to consider in detail the phenomena produced by the Russian religious tradition, but also, on the basis of the principle "from the phenomenon to the essence", as it is given in the experience of the Church, to bring the understanding of the Russian cultural code to the meta-ontological level. With the help of the comparative-historical method, the personality has been studied as a phenomenon of Eastern and Western Christian cultures; the peculiarities of its quality, as they developed in different religious traditions, have been correlated with the cultural and civilisational changes present in European society today; the concept of "moral tension", as it was historically and metaphysically present in Russian culture, has been understood. The author concludes that the living perception of the Triune God, as a peculiarity of Russian religious consciousness, is not only necessarily present in the tradition of spiritual and moral perfection of the individual, but is also manifested in the domestic spiritual and intellectual culture, as well as in the socio-cultural realities of public life in Russia.

Keywords: personality; cultural code of the Russian world; Russian spiritual and intellectual tradition; peculiarities of Russian religious consciousness; Christian principle of "crucifixion by the world"; service to the Fatherland

For citation: Chelovenko T. G. (2024), "Characteristics of the Russian spiritual tradition as a formative source of national culture", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (4), 5-18, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-4-0-1

Совершенство личности заключается в отдаче.

Вл. Лосский. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви»

Мы подошли к такой исторической эпохе, когда в обществе созрел запрос на создание принципиально иной духовно-нравственной обстановки, называемой классиками русской религиозной философии «духовным обновлением»

(И.А. Ильин). Существует несомненная связь личностного преображения с преображением общества, но в культурах Запада и Востока присутствуют разные концептуальные представления о качественности личности¹, имеющие для

¹ Качественность – один из терминов, используемых Л.П. Карсавиным для построения концепции всеединства, с помощью которого он выделяет моменты или явления, входящие в высшие

(все)единства, и в то же время придает качественности смысл связующего по отношению к объемлющей их цельности (см.: Карсавин, 1992). Поскольку заявленная в статье проблема уже в силу

заданной проблематики методологическое значение: в западной культуре – это «свободная личность», а в русской культуре – «совершенная личность» (см., напр.: (Черноусова, 2007)). Темы совершенствования и свободы человека действительно были и остаются значимыми и для Запада, и для Востока, но интерпретируются они по-разному, исходя из особенностей самосознания, а также из приоритета в общественном дискурсе тех или иных ценностей и смыслов, влияющих в то же время и на их формирование.

В своих подходах к пониманию личности христианский Запад и христианский Восток разошлись уже в раннем христианстве: для латинской Церкви были характерны теологические дискуссии о соотношении свободы и благодати, а духовно-интеллектуальная жизнь христианского Востока проходила в атмосфере размышлений грешника, «обожженного» благодатью с акцентом на преобразующий человека опыт богообщения. Таким образом, богословские споры, характерные и для христианского Востока, особенно для эпохи святых отцов, «никогда не были “абстрактными” и чисто “интеллектуальными”, но всегда – сотериологическими и экзистенциальными... ибо они затрагивали природу человека, смысл его жизни и цель его *прахих* (деятельности)» (Шмеман, 2011: 55). Отсюда «для Востока высшая форма общения с божественным не умственный акт, а участие в жизни и деятельности» (Брэдшоу, 2012: 344; курсив наш. – Т. Ч.), синергия человеческой воли и Божией благодати.

Нам важно обратить на это внимание, потому что произошедший в западной

своей предметности не поддается осмыслению исключительно в парадигме причинно-следственных связей, мы обращаемся к методологии Л.П. Карсавина, исследующего связи как порождение целостности (сегодня эта методология изучается системным анализом), так называемого высшего единства, где сотворенное бытие мыслится

традиции разрыв между богословием и духовным опытом со временем привел к тому, что «место дистанции заняла автономность» (там же: 346) и, что особенно значимо в свете изучаемой проблемы, автономность морали от Откровения. Впоследствии, в эпоху Просвещения, сформировалась не просто новая система ценностей, «восходящая» к абсолютной свободе, которая приобрела сегодня столь нетрадиционные формы, но и новый духовный тип личности, тесно связанный с новым типом религиозности (см., напр.: Будущее религии..., 2010), с дальнейшим отчуждением религии как института от религии как личного религиозного опыта.

Справедливости ради надо отметить, что разуму, как базовой характеристике личности, придавалось большое значение и в восточно-, и в западно-христианской традициях. Но исторически приоритет автономности и свободы личности стал утверждаться на Западе с известной формулы Боэция: личность – это «индивидуальная субстанция разумной природы» (Боэций, 1990: 172). С началом гносеологического поворота в западной культуре, вершиной которого стала новоевропейская концепция личности, выраженная декартовским *сogito*, личность стала окончательно отождествляться с мышлением, сознанием и самосознанием. Теоцентрический подход сменился антропоцентрическим. Дж. Локк, отождествив личность с самосознанием, определил человека как свободную личность, на столетия вперед повлияв на социально-политический и культурный мейнстрим западной цивилизации: каждый имеет право, говорил он, «распоряжаться как ему угодно своей личностью, своими

как отражение божественной троичности. Совершенствование и свободу мы рассматриваем как некие качества, порожденные такой «целостностью», как религиозную культуру Запада и России, где религиозная традиция является ее ценностно-смысловым ядром.

действиями, владениями и всей своей собственностью в рамках тех законов, которым он подчиняется» (Локк, 1988: 283-294). Немецкая классическая философия окончательно закрепляет этот подход, подчеркивая самоценность и автономность личности, называя в качестве ее главного показателя абсолютную свободу.

На христианском Востоке размышления о личности шли параллельно с развитием догматической терминологии и были неразрывны с устремленностью к преобразению человека. В отличие от западно-христианской традиции, здесь много внимания уделялось духовному опыту и подвижнической деятельности, невозможных, по мнению отцов Церкви, без духовно-нравственного совершенствования. Да и само становление богословской мысли тесно сопрягалось с подвижническим образом жизни, единство которых во «внутреннем человеке» было обеспечено самим Духом христианского Благовестия: «Ужели же тебе кажется, – восклицал свт. Иоанн Златоуст, – что напрасно мы боимся за жизнь и *заботимся с великим усердием о нравственной части любомудрия?»* (Иоанн Златоуст; курсив наш. – Т. Ч.).

Мистико-аскетическая традиция христианского Востока IV–VI вв. преодолевала онтологический дуализм духовно-опытным путем. Русская монашеская традиция, начиная уже с Феодосия Печерского (XI в.), имеет некоторые особенности: для личного спасения важен не только собственно духовный акт «умного делания», но и подвиг любви к людям, что одинаково невозможно без духовно-нравственного возрастания человека. Уединение от мира предполагало возврат к нему через любовь, через отдачу себя «миру», поэтому и затворничество стало средством совершенствования не только ради

собственного спасения, но и *ради помощи миру и служения ему примером*. Эта особенность русского монашества, вошедшая своим духом «в плоть и кровь» русской культуры, имела для нас, если говорить государственным языком, *цивилизационное значение, воспитав загадочную «русскую душу», ставшую родной для многих народов будущей России, несмотря на присутствовавшие в их истории разные жизненные обстоятельства*.

Особенно ярко это нравственное отношение к жизни проявилось у русских нестяжателей, создавших «поведенческую модель идеального христианина» (Перевезенцев, 2011: 72). Прп. Нил Сорский, основатель скитского монашества на Руси, в своем уставе иноческого жития впервые в общественно-философской мысли обратился к идее духовно-нравственного совершенствования личности, акцентируя внимание не на «истязании плоти», а на стремлении к «осветлению души» и «чистоте сердца» (Нил Сорский, 1852: 71). Большое влияние на него оказал прп. Сергей Радонежский именно проповедью внутреннего совершенствования.

Надо отметить, что представители нестяжательства, утверждая идеал Святой Руси, придавали особое значение апостольскому «распятию миром», значимому в контексте личного спасения, что сегодня приобретает коннотации общественного служения или служения Отечеству. Независимость от мира (отшельничество), сосредоточенность на внутреннем делании обеспечивали им независимость от светской власти, но одновременно давали моральное право и возможность судить и учить мир, оставаясь, с точки зрения общественных идеалов, государственным².

² Нельзя не отметить, что религиозно-нравственный идеал («Святая Русь») нестяжателей и духовно-политический идеал («Москва – Третий Рим»)

иосифлян сегодня одинаково востребованы в ходе возвращения России к своим цивилизационным основам, поскольку трансформации, происходящие

Духовно-нравственная ориентация повлияла и на особенности становящейся духовно-интеллектуальной культуры Древней Руси. Просветительство и образование постепенно становятся признанным богоугодным делом. Уже кирилло-мефодиевская мыслительная традиция сближала философско-богословские идеи с делами нравственного отношения к жизни. В культуре Древней Руси сложился определенный тип древнерусского книжника, считавшего мировоззренчески важным выразить в житийной литературе собственное отношение к поступку, событию (Лихачев, 1987: 124). Начиная с писателя-агиографа прп. Нестора, начал формироваться тот «нравственно-деятельный тип мудрости» (История русской философии, 2016: 37), который характеризует не отвлеченное морализаторство, а создание образов подвижников, следовавших жизни в истине согласно Божественному Откровению. Исторические события и государственная политика также оценивались древнерусскими мыслителями с точки зрения православной духовности и нравственности (например, «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о рассуждении любви и правды» Ермолая-Еразма), часто демонстрируя сочетание христианского рационализма с деятельным началом средневекового философствования.

Если не учитывать традиционный опыт понимания жизненных основ, невозможно понять исторические особенности человеческого разума, данные в древнерусской книжности (Герасимова, Мельков, 2018: 110). Рациональность Древней Руси, а также особенности мышления и «абстрагирующие приемы стиля» конца XIV–XV вв. имеют тесную связь с мировоззрением и системой ценностей исихастской духовности

в современном мире, носят уже не только цивилизационный, но и антропологический характер.

писателей того времени (Лихачев, 1986: 34, 35-36).

Эта традиция, придающая важное значение духовно-нравственному совершенствованию, продолжилась и при утверждении на Руси рациональной системы мышления. Фактически одновременно с просветительскими идеями Т. Гоббса и Д. Локка, формировавшими концепцию свободного человека, в русской культуре Симеон Полоцкий вдохновлялся в своем творчестве библейской идеей: «*Да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен*» (2 Тим. 3:17). Одним из первых утверждая в русском сознании «разумность», Симеон следовал акцентам, расставленным восточно-христианской традицией: он оставлял первенство за воспитанием совершенного человека, утверждая, что в нравственных качествах заложена его духовная основа. Детей, говорил он, необходимо учить «прежде добронравию, неже витийству: яко сие без оного, аки тело без души есть» (цит. по: (Перевезенцев)). XVI век – «век расцвета русской публицистики» (С.В. Перевезенцев) дает нам яркие примеры осмысления философских, религиозных и политических вопросов, где обязательно присутствуют духовно-нравственные коннотации: например, в проектах «идеального общества» Ф.И. Карпова и И.С. Пересветова мы видим в качестве основы не только закон, но и правду, и милость.

Следующее столетие, откликнувшись на запросы времени, стало относиться к просвещению и просветительству как к подвижническому отношению к жизни, а общество перестало воспринимать невежество как некую необходимость в исповедании веры. Знаковой фигурой является митрополит Димитрий Ростовский, который и своей личностью, и своим духовно-интеллектуальным

творчеством явился примером нового подхода к теме святости: «Святитель Димитрий был не просто духовно талантливым, образованным человеком, ученым-энциклопедистом, стремящимся к совершенству и духовной пользе для самого себя, но человеком, стремящимся к совершенству себя и мира, а также, окружающих людей» (Сазонов; курсив наш. – Т. Ч.). Святитель внес существенный вклад в строительство системы духовно-нравственного просвещения и образования.

Тема совершенного человека по-прежнему остается важной для русской культуры и в XVIII в. Но традиционное русское представление о духовном смысле исторического бытия России начало сменяться идеями религиозно-философского гуманизма, которые проникали и в богословско-академическую среду. Россия вошла в эпоху реформ. Выстраиваемая светская система образования развивалась в условиях духовного противоречия между традиционной православной духовностью и светским миропониманием, сформировавшимся под влиянием западноевропейского исторического, религиозного и культурного опыта, известного секулярно-смысловыми акцентами и ориентацией на просветительскую идею «общего блага». В этих обстоятельствах традиционные представления об идеале совершенного человека сохраняются благодаря примерам русской святости «века Просвещения» (свт. Митрофан (Воронежский), прп. Паисий (Величковский), блж. Ксения Петербургская и др.).

В середине и второй половине XVIII в., несмотря на новые условия реформирующейся России, традиции древнерусского любомудрия восстанавливались в среде «ученого монашества». Благодаря своим предшественникам – святителям Димитрию Ростовскому и Иоанну Тобольскому – христианский принцип

распятия миром (Гал. 6:14) как императив духовного совершенствования зазвучал в русско-платоновской богословской школе (митр. Платон (Левшин)), обосновывая не просто личное, а «самоотверженно-личное право на творческое служение по образу и подобию Христа» (История русской философии, 2016: 88). Отличительной чертой любомудрия «ученых монахов» было следование святоотеческой идее отвержения от своего «я» в традиции апофатического толкования бытия Божия. Это и есть свидетельство их интереса к онтологической проблематике – вопросам соотношения бытия и мышления, отношения человека к Богу, миру и Его проявлениям, что позднее будет развиваться и в русском богословии, и в светской религиозной мысли.

Благодаря подвижникам, исповедующим святоотеческие и исихастские идеи, новая Россия не потеряла преемственности с духовной традицией Древней Руси: нравственный идеал по-прежнему стоял неизмеримо выше прагматичного и корыстолюбивого существования человека в миру, воспринимаясь как необходимое условие «стяжания благодати»; богословская мысль тяготела не к классификациям и «чистоте» метафизического знания, а к онтологическим проблемам; а служение обществу воспринималось как особый императив духовно-нравственного отношения к жизни.

Все эти особенности говорят о том, что христианское совершенствование и стремление к преображению культуры стало характерным для отечественного этнокультурного типа, востребованного сегодня в коннотациях «русского мира». Следовательно, трудно согласиться с суждением, что «социальная деятельность аскетов не принесла должных результатов и общественная жизнь России в XIX в. не одухотворилась христианскими началами» (Калитин, 2022: 39). Общественное служение не было чем-то необычным для XIX в., скорее наоборот. А заблуждения

в понимании сути развивавшейся социальной активности начинаются тогда, когда мы смотрим на феномен русской традиции благотворительности через призму светского или западноевропейского христианского гуманизма, отождествивших милосердие и филантропию, хотя их ценностно-смысловые начала принадлежат разным религиозным традициям и культурам.

Сегодня, в условиях обострившихся ценностно-мировоззренческих противоречий, мы должны по достоинству оценить и нравственно-этический императив отечественной педагогики в сравнении с дидактизированной западноевропейской, что прослеживается и в профессиональном образовании. Например, инженерная специальность в России никогда не была «узким» ремеслом (см.: (Волков)), русские инженеры порой превосходили своих зарубежных коллег по уровню культуры, а русские врачи всегда считали, что нравственные начала являются фундаментальной составляющей профессии. Это объясняется тем, что в основе подготовки специалистов было три основания: западноевропейская наука, отечественное естествознание и православная этическая культура, мировоззренческие коннотации которой были отрефлексированы духовно-интеллектуальной традицией православия, имевшей глубокие связи с опытным богопознанием.

Русская богословская мысль XIX в., развиваясь уже в условиях централизации духовно-учебной системы, утверждала православную традицию «духовной учености», преодолевая зависимость от западной школы. При всех научно-образовательных сложностях русскому богословию удалось стать «единым», «стройным организмом», поскольку оно опиралось на собственные внутренние силы, сообщившие ему «типическую индивидуальность» (Глубоковский, 1992: 112). Источником этих внутренних сил было отношение к христианству не столько

как к доктрине и теоретическому учению, сколько как к жизни в самом глубинном ее понимании, данном в опытном богопознании. Такой путь христианизированной включенности в «жизненный мир» и в человеческие экзистенции имел, как показывает Н.Н. Глубоковский, целый ряд положительных последствий. Во-первых, русскому богословию удалось избежать не только обособленности «школ», но и схоластической мертвенности, сохранив жизненную динамику. Во-вторых, исповедуя жизнь как глубочайшую тайну Божью, русская богословская мысль не ограничивалась констатациями и обобщениями, но стремилась проникать внутрь предметов, обнаружить их идейную основу, сосредоточившись в итоге на их мировоззренческом истолковании. Это трудный путь, на котором возникает больше вопросов, чем ответов. Но этот путь горячей пылкости о высших идеалах позволил расцвести русской религиозной философии. Интересна в этом смысле антропологическая богословская школа, возрождавшая святоотеческий метод как «синтез догматического и нравственного богословия, сочетания строгости философского анализа и... пастырского педагогического воздействия» (Лисовой, 2002: 28). Сумев творчески переосмыслить достижения светской религиозной мысли, ее представители соединили в своей аргументации позитивное знание и Откровение. Это был очень интересный опыт развивавшегося «нового богословия», который сегодня востребован университетской теологией, но уже в условиях современных теоретико-методологических поисков.

Духовно-нравственный императив был важен и для русской философии, несмотря на ее различную включенность в православную традицию, ведь ее беспокоила не только истина, но и правда – как истина, воплощенная в жизнь. Важно, что этот «экзистенциальный тип философствования» (Бердяев, 1991: 107) не

только интенционально, но и духовно был связан со святоотеческой традицией: русские мыслители относились к Священному Преданию не как к литературному памятнику, но как к живому источнику, благодаря которому не иссякает «сакраментальная преемственность общения святых в истории» (Мейендорф, 1997: 16). Но «живое предание» (С.Н. Булгаков) усваивается и присваивается нами только через наше участие в нем, через экзистенциальное усилие и трансляцию смыслов, не только связующих Горнее и Дальнее в перспективе личного бытия, но и служащих живой связи поколений в истории. «Живое предание», невозможное без «живого общения как некой единой смысловой реальности, охватывающей русско-православный мир» (Семенюк, 2008: 57), осуществляется внутренним его принятием, одновременно ставя проблему социального идеала. Все это свидетельствует о значимости для русской философии духовно-нравственного постижения жизни, выходящего за границы лишь ее интеллектуального уразумения, придавая ей антропоцентрическую и социокультурную окрашенность.

Славянофильство стало закономерным этапом в развитии оригинального отечественного философствования, связанного с русско-платоновской школой (Калитин, 1999: 5), о сути которой мы говорили выше. Свою теорию познания, основной лейтмотив которой явлен в таких понятиях, как «цельность духа», «цельное знание», «живое знание», «целостная личность», «всецельный разум», «соборность» и т. д., представители этого направления сумели создать именно потому, что придавали ведущее значение ценностям любви и свободы, видя в них *не только этическую, но и сущностную силу*, обеспечивающую познание безусловной Истины. Религиозно-философский дискурс славянофилов – поиск не просто «цельного», но «живого знания» –

предполагал поиск богословского метода, отвечающего принципиально новым для науки того времени экзистенциальным целям. За границами схоластического рационализма начала складываться предфеноменологическая традиция (см.: Антология..., 2000: 13-36; Соловьев, 2006), особенностью которой явился поиск жизненных стратегий (сегодня часто обозначаемых как коммуникативные), основывающихся на «законе любви». Здесь интересны богословские идеи А.С. Хомякова, его поиск метода, ориентированного на «опытное Богопознание». А.С. Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви, подчеркивал Г.В. Флоровский. Он описывает реальность Церкви, «как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней» (Флоровский, 2009: 349; курсив наш. – Т. Ч.). Таким образом, оригинальность богословия А.С. Хомякова, несмотря на противоречивые отзывы современников, определяется именно новизной его метода, который есть метод живого религиозного опыта, развиваемый сегодня в экзистенциально-феноменологическом дискурсе.

Позднее русская религиозная философия (Вл.С. Соловьев, С.Л. Франк, С.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, Н.О. Лосский и др.) продолжает осваивать в эпистемологической структуре «живого знания» нравственную честность и любовь. Этот фокус их рефлексии был несомненно значим, но явно выходил за границы общепринятого в то время научного дискурса. Более того, их теоретические искания, по мнению прот. Г.В. Флоровского, можно рассматривать как «вспомогательную лестницу для решения моральных и именно социально-моральных задач», граничащую с «проповедью смысла деятельной жизни» (Флоровский, 1998: 18). И с этим мы не можем не согласиться.

Гносеология в ее чистом виде не получила развития в русской философии

(если ее отличать от «философии в России»). Она стремилась к синтезу, примером цельности которого было «согласие ума и сердца» (см., напр.: (Феофан Затворник, 2003: 229-231)), описанное святыми отцами. Можно сказать, что восточно-христианская традиция «умного делания» не только повлияла на создание особого онтогносеологического дискурса, но и сформировала ценностное миропонимание русского человека, теоретически развитое сегодня в философском синтезе понятий «ценность» и «благо». Уже целый ряд авторов констатируют, что русская философия значима не только эпистемологическими поисками, но и наличием оригинальной теории ценностей, основанной на религиозном онтологизме. Более того, как нам представляется, именно «религиозная онтологизация ценности оказала воздействие на все дальнейшее развитие русской философской мысли» (Лукьянов, 2015: 12), а не наоборот.

Ну а теперь о главном. Почему в культурах России и Запада мы наблюдаем такую разницу ценностно-смысловых приоритетов несмотря на то, что их законодательства в отношении образования и воспитания исторически одинаково опирались на традицию христианизированного римского права (Сапрыкин, 2009: 76)? На наш взгляд, суть проблемы заключается в наличии такой черты русской религиозности, как *живое восприятие Троицкого Бога* (Питирим (Нечаев), 2009), устремлявшейся не столько к теоретическому, сколько к практическому поиску предельных смыслов, утверждая их неразрывность. Именно такое отношение к Богу и сформировало в русской культуре не только базовую систему ценностей и принципы нравственного поведения, но и в целом – определенные смысловые и целевые установки и бытия, и познания. Имея это в виду, позволим себе не согласиться с суждением о том, что именно «русская философия порождает

многочисленные токи – к науке, литературе, искусству, религии, политике, праву», духовно оплодотворяясь их влиянием (Маслин, 2016: 18). Религия в этом контексте упомянута через запятую. На наш взгляд, именно живое отношение к Богу и вере воспитало религиозное мировоззрение русского человека, пронеся через испытания секуляризмом обостренное чувство справедливости и жажду абсолютного совершенства, изначально повлияв на формирование «нравственно-деятельного типа мудрости». Русские мыслители и в философской, и в теологической парадигмах были едины в стремлении передать мистический смысл и содержание жизни и бытия, что невозможно без веры и пережитого (а потом уже осмысленного) духовного опыта. Отсюда постоянное присутствие в отечественном дискурсе духовно-нравственной проблематики, «нравственной напряженности» (Маслин, 2016: 15), которая никуда не уходит, несмотря на иногда присутствующую разницу в осмыслении религиозности церковными мыслителями и русскими философами.

Именно это отличает православие от католицизма, в котором тема духовного опыта как связующего начала Бога и человека «предельно ослаблена» (Евлампиев, 2020: 15) бесконечной ничтожностью человека, а идея возможного абсолютного совершенства через богообщение считается неприемлемой в рамках сотериологического учения. На этой основе и сложились разные подходы не только к духовно-интеллектуальной традиции, но и к культуре в целом, что не раз отмечали и отечественные, и зарубежные мыслители. У нас «один и тот же Бог, но мы перед Ним, – отмечает И. Конгар, – различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений» (цит. по: Лосский, 1991: 19). Но еще сложнее – справедливо указывает прот. А. Шмеман – Западу понять православное

миропонимание и опыт, которые стоят «за догматическими определениями и учением Восточной Церкви, образуя их живой, “экзистенциальный” контекст» (Шмеман, 2011: 39).

Конечно, мы не можем сказать, что у выдающихся отцов Русской Церкви отсутствует интерес к проблеме свободы. Эта тема справедливо всплывает каждый раз, когда речь заходит о базовых принципах отношения государства и Церкви. Хороший пример тому – известная полемика нестяжателей и иосифлян, в ходе которой нестяжатели первыми заострили вопрос о необходимости защиты духовной свободы человека от посягательства государственной власти. В то же время и русское государство в эпоху наиболее явно состоявшейся симфонии – в эпоху Московской Руси – воспитывало у своего народа христианское понимание свободы как жертвенного служения, данного в ценностях духовно-нравственного понимания жизни.

Русская и западноевропейская культуры, ориентированные на разные личностные идеалы, со временем повлияли и на понимание сути субъекта гражданского общества. В западноевропейском менталитете, благодаря его ориентации на идеал свободной личности, исторически важными становится борьба за права и свободы и за наличие независимых от государства источников существования. Быть гражданской личностью в России, в основании которой, напоминаем, идеал нравственного совершенствования, означало служить обществу независимо от собственного экономического и правового статуса. Общественное служение – это служение Отечеству, что само по себе является особым способом бытия и в духовно-нравственном, и в социокультурном смысле: это мотивация не только гражданской активности в обыденном смысле, но и готовности жертвовать. Значит, сегодня духовно-нравственные коннотации понимания

Отечества должны вернуться в общественный дискурс. Это важно не только с точки зрения исторической справедливости, но и с точки зрения культурно-цивилизационного самоопределения современной России.

Даже беглый взгляд на особенности русской духовности, которая тесно сопряжена с образом жизни и уникальной духовно-интеллектуальной традицией, говорит о том, что воспитанный в ее лоне идеал совершенной личности существенно отличается от идеала свободной личности, как он сложился в западной культуре, либерально-индивидуалистический мейнстрим которой привел сегодня к известному индивидуалистическому произволу.

Живое восприятие Троицкого Бога как феномен русской религиозности имеет значение не только с сотериологической точки зрения, но и с точки зрения его формирующего влияния на отечественную культуру и понимание общественного служения.

Современной России необходимо выдержать вектор культурно-цивилизационного развития. Для этого идеал «совершенной личности», данный нам в «отношениях подлинной любви», должен стать тем нравственным императивом, универсальность и фундаментальность которого хорошо осознается в традиционных религиях России. Но этот идеал делает реальностью православное понимание онтологии личности (Зизиулас, 2013), выводя «онтологическую разгадку тайны человеческой личности» (Лосский, 2000: 302) на уровень метаонтологии. Человек, следуя за Христом как видимым *образом Бога невидимого* (Кол. 1:15), меняется прежде всего внутренне, что проявляется и в отношениях, то есть в образе совершенного человеческого бытия, осуществленного во Христе. При этом важно понять, что мы становимся теми, кто

мы есть, благодаря нашему участию/неучастию в общении с Богом Отцом, Сыном и Святым Духом. И здесь актуализируется проблема богообщения, ее понимание в богословских традициях Запада и Востока. Мы считаем, что православный подход способен «активировать» культурный код нашей цивилизации, суть которого в движении от преображения личности к преображению самих основ нашего бытия³. В этом случае стремление к духовно-нравственному совершенствованию через осознание поврежденности человеческой природы и критическое отношение к собственному «Я», станет той мировоззренческой парадигмой, которая, преображая человека, повлияет и на преображение общества.

Литература

Антология феноменологической философии в России: В 2-х т. Т. 2 / сост., общ. ред., предисл. и ком. И.М. Чубарова. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. 527 с.

Бердяев, Н.А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. 395 с.

Бозций. Против Евтихия и Нестория // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты / отв. ред., сост. и авт. ст. Г.Г. Майоров. М.: Наука, 1990 (Серия «Памятники философской мысли»). С. 167-189.

Брэдшоу, Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / отв. ред. А.Р. Фокин. М.: Языки славянских культур, 2012. 383 с.

Будущее религии в Европе: Сб. ст. / под ред. И.Х. Максимова, О.К. Горевой. СПб.: Алетейя, 2010. 287 с.

Волков, С. Интеллектуальный слой в советском обществе // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/volkov_serгей/intellektualniy_sloy_v_sovetskom_obshchestve.html#0 (дата обращения 23.05.2024).

Герасимова, И.А., Мельков, В.В. Рациональность в культуре Древней Руси // Идеи и Идеалы. 2018. Т. 2. № 4 (38). С. 94-115.

Глубоковский, Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. 113 с.

Даренский, В.Ю. Парадигма преображения человека в русской философии XX века. СПб.: Алетейя, 2018. 328 с.

Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 920 с.

Зизиулас, И. Что значит быть личностью: к вопросу об онтологии личности // Богословие личности / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: Изд. ББИ, 2013 (Серия «Современное богословие»). С. 193-209.

Иоанн Златоуст, свт. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Иоанн Златоуст, свт. Собр. соч. в 12-ти т. Т. 1 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobrani_e-sochinenij/#t1 (дата обращения 25.04.2024).

История русской философии / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: ИНФРА-М, 2016. 640 с.

Калитин, П.В. Аскетизм // Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, Мир философии, 2022. С. 38-39.

Калитин, П.В. Философско-богословская мысль в России во второй половине XVIII – начале XIX веков (историко-философский и логико-семантический анализ): Автореферат дис. ... д-ра философ. наук. М., 1999.

Карсавин, Л.П. О личности // Карсавин, Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / сост. и вступит. ст. С.С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992 (Серия «Памятники религиозно-философской мысли»). С. 3-232.

Лисовой, Н.Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. Сб. 37. С. 5-127.

Лихачёв, Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1986. 405 с.

Лихачёв, Д.С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачев, Д.С. Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987. С. 3-164.

³ См. о культурном коде России: (Макаров, 2008; Даренский, 2018).

Локк, Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3 / пер. с англ и лат. Ю.М. Давидсона, Е.С. Лагутина и др.; ред. и сост., прим. А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. 668 с. (Серия «Философское наследие»; т. 113).

Лосский, В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский, В.Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 288-302.

Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.

Лукьянов, В.Г. Русская религиозная аксиология. СПб.: Алетейя, 2015. 224 с.

Макаров, Д.В. Идея преображения в русской духовной культуре. М.: ГАСК; Ульяновск: Изд. УлГТУ, 2008. 279 с.

Маслин, М.А. Русская философия как единство в многообразии // Тетради по консерватизму. 2016. № 2. С. 9-48.

Мейендорф, И., прот. Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире. СПб.: Изд. РХГИ, 1997. 272 с.

Нил Сорский, прп. Предание ученикам своим о жительстве скитском. СПб.: Изд. Синодальной Типографии, 1852. 206 с.

Перевезенцев, С.В. Симеон Полоцкий [Электронный ресурс]. URL: <https://portal-slovo.ru/history/35573.php> (дата обращения 03.05.2024).

Перевезенцев, С.В. «Умное делание» преподобного Нила Сорского // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2011. № 4. С. 63-72.

Питирим (Нечаев), митр. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства (1975) // Преданный служитель Церкви. О церковной и общественной деятельности митрополита Питирима (Нечаева): Сб. трудов и воспоминаний. М.: Московская Патриархия; Фонд «Наследие митрополита Питирима», 2009. С. 391-399.

Сазонов, Д. прот. Святитель Димитрий Ростовский как феномен русской святости и просвещения // Публикации Костромского церковно-исторического общества [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kocio.mrezha.ru/index.php/2010-09-02-15-23-30/176-2012-03-16-17-23-01> (дата обращения 23.03.2024).

Сапрыкин, Д.Л. Образовательный потенциал Российской Империи. М.: ИИЕТ РАН, 2009. 176 с.

Семенюк, А.П. Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX–XX вв. // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 317. С. 55-59.

Соловьев, Вл. Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии / под ред. Д. Атласа, В. Куренного. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 95-104.

Феофан Затворник, свт. О непрестанной молитве // Феофан Затворник, свт. Страсти и борьба с ними: Выдержки из творений и писем / сост. игумен Феофан (Крюков). М.: Даниловский благовестник, 2003. С. 229-231.

Флоровский, Г., прот. Из прошлого русской мысли // Флоровский, Г., прот. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 7-27.

Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

Черноусова, Л.Н. Добродетель как способ существования личности: социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук. Красноярск, 2007. 176 с.

Шмеман, А., прот. Православный мир: прошлое и настоящее // Шмеман, А., прот. Собрание статей, 1947–1983 / сост. Е.Ю. Дорман, предисл. А.И. Кырлежева. 2-е изд. М.: Русский путь, 2011. С. 39-69.

References

Berdyayev, N. A. (1991), *Samopoznanie* [Self-knowledge], Lenizdat, Leningrad, Russia (in Russ.).

Boethius (1990), “Against Eutyches and Nestorius”, “*Consolation in Philosophy*” and other treatises, in Mayorov, G. G. (ed.), Nauka, Moscow, USSR, 167-189 (in Russ.).

Bradshaw, D. (2012), *Aristotel na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdeleniye khristianskogo mira* [Aristotle in the East and in the West. Metaphysics and the division of Christendom], in Fokin, A. R. (ed.), Yazyki slavyanskikh kultur, Moscow, Russia (in Russ.).

Chernousova, L. N. (2007), “Virtue as a way of existence of a person: a socio-philosophical analysis”, Ph.D. dissertation (Philosophical Sciences), Krasnoyarsk, Russia (in Russ.).

Chubarov, I. M. (ed.) (2000), *Antologiya fenomenologicheskoy filosofii v Rossii: V 2 t. T. 2* [Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia: in 2 vols. Vol. 2], Logos, Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Darenskiy, V. Yu. (2018), *Paradigma preobrazheniya cheloveka v russkoy filosofii XX veka* [The paradigm of human transformation in Russian philosophy of the twentieth century], Aleteya, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Evlampiev, I. I. (2020), *Istoriya russkoy metafiziki v XIX-XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absoluta* [The history of Russian metaphysics in the 19th–20th centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute], Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Feofan Zatvornik, svt. (2003), “On unceasing prayer”, *Strasti i borba s nimi: Vyderzhki iz tvoreniy i pisem* [Passions and the fight against them: Excerpts from creations and letters], Danilovskiy blagovestnik, Moscow, Russia, 229-231 (in Russ.).

Florovsky, G., archpriest (1998), “From the past of Russian thought”, *Iz proshlogo russkoy mysli* [From the past of Russian thought], Agraf, Moscow, Russia, 7-27 (in Russ.).

Florovsky, G. V. (2009), *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology], in Platonov, O. (ed.), *Institut russkoy tsivilizatsii*, Moscow, Russia (in Russ.).

Gerasimova, I. A. and Melkov, V. V. (2018), “Rationality in the culture of Ancient Russia”, *Ideas and Ideals*, 2 (4 (38)), 94-115 (in Russ.).

Glubokovskiy, N. N. (1992), *Russkaya bogoslovskaya nauka v ee istoricheskom razvitiy i noveyshem sostoyanii* [Russian theological science in its historical development and the latest state], Publishing house of the St. Vladimir Brotherhood, Moscow, Russia (in Russ.).

John Chrysostom, St. “To those who are at war with those who attract to monastic life”, *Sobranie sochineniy: V 12 t. T. 1* [Collected works: In 12 vols. Vol. 1] [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobrani_e-sochinenij/#t1 (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Kalitin, P. V. (2022), “Asceticism”, *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Russian Philosophy: An Encyclopedia], in Maslin, M. A. (ed.), *Algoritm, Mir filosofii*, Moscow, Russia, 38-39 (in Russ.).

Karsavin, L. P. (1992), “About personality”, *Religiozno-filosofskie sochineniya. T. 1* [Religious and philosophical works. Vol. 1], in Khoruzhiy, S. S. (ed.), *Renessans*, Moscow, Russia, 3-232 (in Russ.).

Lisovoy, N. N. (2002), “Review of the main directions of Russian theological academic science in the 19th – early 20th century”, *Bogoslovskie trudy* [Theological works], 37, 5-127 (in Russ.).

Likhachev, D. S. (1986), *Issledovaniya po drevnerusskoy literature* [Research on Old Russian Literature], Nauka, Leningradskoye otdeleniye, Leningrad, USSR (in Russ.).

Likhachev, D. S. (1987), “A man in the literature of Ancient Russia”, *Izbrannye raboty: V 3 t. T. 3* [Selected works: In 3 vols. Vol. 3], Khudozhestvennaya literature, Leningrad, USSR, 3-164 (in Russ.).

Locke, J. (1988), *Sochineniya: V 3 t. T. 3* [Works: In 3 vols, Vol. 3], Transl. by Davidson, Yu. M. and Lagutin, E. S., in Subbotin, A. L. et al. (eds), *Mysl'*, Moscow, Russia (in Russ.).

Lossky, V. N. (2000), “Theological concept of human personality”, *Bogosloviye i Bogovideniye* [Theology and God-vision], Publishing house of the St. Vladimir Brotherhood, Moscow, Russia, 288-302 (in Russ.).

Lossky, V. N. (1991), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy tserkvi. Dogmaticheskoe bogosloviye* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic theology], Tsentr “SEI”, Moscow, Russia (in Russ.).

Luk'ianov, V. G. (2015), *Russkaya religioznaya aksiologiya* [Russian religious axiology], Aleteya, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Makarov, D. V. (2008), *Ideya preobrazheniya v russkoy dukhovnoy kulture* [The idea of transformation in Russian spiritual culture], GASK; Publishing House of Ulyanovsk State Technical University, Moscow; Ulyanovsk, Russia (in Russ.).

Maksutov, I. H. & Gorevaya, O. K. (eds) (2010), *Budushchee religii v Evrope: Sbornik statey* [The future of religion in Europe: collection of articles], Aleteya, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Maslin, M. A. (ed.) (2016), *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], INFRA-M, Moscow, Russia (in Russ.).

Maslin, M. A. (2016), “Russian philosophy as unity in diversity”, *Tetradi po konservatizmu* [Notebooks on conservatism], 2, 9-48 (in Russ.).

Meiendorff, I., archpriest (1997), *Zhivoe predanie: Svidetelstvo Pravoslaviya v sovremennom mire* [Living Tradition: Evidence of Orthodoxy in the Modern World], Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Perevezentsev, S. *Simeon Polotsky* [Online], available at: <https://portal-slovo.ru/history/35573.php> (Accessed 03 May 2024) (in Russ.).

Perevezentsev, S. (2011), “‘Smart Doing’ by St. Nil of Sorsky”, *Moscow University Bulletin. Series 12. Political Science*, 4, 63-72 (in Russ.).

Pitirim (Nechaev), metropolitan (2009), “The Church as the implementation of the Trinitarian Economy”, *Predanny sluzhitelj Tserkvi. O tserkovnoy i obshchestvennoy deyatel'nosti mitropolita Pitirima (Nechaeva). Sbornik trudov i vospominaniy* [A devoted servant of the Church. On the church and social activities of Metropolitan Pitirim (Nechaev): collection of works and memoirs], Publishing House of the Moscow Patriarchate, Fond “Nasledie mitropolita Pitirima”, Moscow, Russia, 300-306 (in Russ.).

Saprykin, D. L. (2009), *Obrazovatelnyy potentsial Rossiiskoy imperii* [The educational potential of the Russian Empire], Publishing House of the Vavilov Institute of the History of Natural Science and Technology, RAS, Moscow, Russia (in Russ.).

Sazonov, D., archpriest, “Saint Demetrius of Rostov as a phenomenon of Russian holiness and enlightenment”, *Publikatsii Kostromskogo tserkovno-istoricheskogo obshchestva* [Publications of the Kostroma Church Historical Society], available at: <http://www.kocio.mrezha.ru/index.php/2010-09-02-15-23-30/176-2012-03-16-17-23-01> (Accessed 23 March 2024) (in Russ.).

Schmeman, A., archpriest. (2011), “Orthodox world: past and present”, *Sobranie statey, 1947-1983* [Collection of articles, 1947-1983], in Dorman, E. Yu. and Kyrlezhev, A. I. (eds), 2nd ed., Russky put, Moscow, Russia, 39-69 (in Russ.).

Semeniuk, A. P. (2008), “Orthodox tradition and exegesis in the understanding of Russian religious philosophy of the 19th-20th centuries”,

Tomsk State University Journal, 317, 55-59 (in Russ.).

Soloviev, V. S. (2006), “Theoretical philosophy”, *Antologiya realisticheskoy fenomenologii* [Anthology of realistic phenomenology], Atlas, D. and Kurennoy, V. (eds), Publishing house of the Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, Moscow, Russia, 95-104 (in Russ.).

Volkov, S. “The intellectual layer in Soviet society”, *Elektronnaya biblioteka RoyalLib.com* [Electronic library RoyalLib.com] [Online], available at: https://royallib.com/read/volkov_serгей/intellektualniy_sloy_v_sovetskom_obshchestve.html#0 (Accessed 23 May 2024) (in Russ.).

Ziziulas, I. (2013), “What it means to be a person: on the question of the ontology of personality”, *Bogoslovie lichnosti* [Theology of personality], in Bodrov, A. and Tolstoluzhenko, M. (eds), Publishing house of the Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle, Moscow, Russia, 193-209 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Человенко Татьяна Григорьевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности, Юридический институт, Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева, ул. Комсомольская, д. 95, г. Орёл, Российская Федерация, 302026; chelovenko@inbox.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatyana G. Chelovenko, PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security, Turgenev Orel State University, 95 Komsomolskaya St., Orel, 302026, Russian Federation; chelovenko@inbox.ru