



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

УДК 17.03

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ИСТОК ФИЛОСОФИИ: СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

CONFESSIONAL SOURCE OF PHILOSOPHY: PATRISTIC LEGACY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

А.С. Куренков
A.S. Kurenkov

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St., Belgorod, 308015, Russia

E-mail: bpds@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о религиозном характере русской философии. Высказывается мысль о том, что автономия философии никогда не была приоритетом русской национальной метафизики. Сопоставление взглядов С.Н. Булгакова и М. Хайдеггера позволяет выявить это. В этом контексте выявляется значимость святоотеческого наследия, которое было актуализовано славянофильским направлением русской философии. Выявляются наиболее важные черты русской философии, заданные ей святоотеческим преданием. Для обоснования основных выводов приводятся репрезентативные мнения как классических авторов, так и современных исследователей.

Abstract

The article considers the question of the religious character of Russian philosophy. It is suggested that the autonomy of philosophy has never been a priority of Russian national metaphysics. Comparison of the views of S.N. Bulgakov and M. Heidegger allows us to identify this. In this context, the significance of the patristic heritage is revealed, which was actualized by the Slavophile direction of Russian philosophy. The most important features of Russian philosophy, given to it by patristic tradition, are revealed. To substantiate the main conclusions, representative views of both classical authors and contemporary researchers are presented.

Ключевые слова: русская религиозная философия, русская культура, славянофилы, святоотеческое наследие, миф, логос, разум, этика.

Keywords: Russian religious philosophy, Russian culture, Slavophiles, patristic heritage, myth, logos, reason, ethics.

Вопрос о начале философии издавна волнует как исследователей, так и самих философов. Рефлексия над своей собственной сущностью представляет собой значительную часть философской рефлексии как таковой. Имеет ли философия свои предпосылки, например, в мифе, как часто принято считать, стихии обыденной речи, в христианской религии, или, наоборот, философский этос совершенно автономен и не зависим ни от каких начал?

Формула «от мифа к логосу» является наиболее распространенной объяснительной моделью происхождения философии. К. Д. Бурлака полагает, что место философии в до-



христианском мире можно определить достаточно ясно: «Она есть не что иное, как рационально оформленные символы и представления языческих мифов. ... Разум и миф однородны» [Бурлака, с. 56]. Исследователь считает, что между «естественным разумом философа» и содержанием «религиозно-мифологического комплекса» нет непреодолимой дистанции. Ссылаясь на Гегеля, он пишет, что «философия придает религиозному сознанию форму понятия, т.е. переводит миф в логос, а логос – в рацию» [Бурлака, с. 56]. Но в данном случае речь идет о языческой религиозности. Вопрос в том, применима ли эта модель к христианской религиозности? И если применима, то что в данном случае является субстратом «мифа», который выступает в качестве объекта философской рефлексии?

Другой подход обозначен в традиции феноменологической онтологии, которая смотрит на философию не с точки зрения ее генезиса, а с точки зрения ее внутренней сущности. М. Хайдеггер в своей известной работе «Изречение Анаксимандра» пишет: «Философия не происходит от мифа. Она про-ис-ходит лишь из мышления в мышление. Но мышление есть мышление бытия. Мышление не про-ис-ходит. Оно есть, коль скоро существует бытие» [Хайдеггер, с. 52]. По сути дела здесь выражена классическая идея западной рационалистической философии, предполагающей *тождество мышления и бытия*. Эта идея, идущая от Парменида, достигла у Гегеля своей кульминации. И Хайдеггер это подтвердил.

Мысль об автономии философии, из себя самой полагающей бытие, ведет к идее *абсолютной философии*, о которой много размышляли русские философы, в том числе С. Н. Булгаков в своей работе «Трагедия философии». Он говорит, что «История философии есть трагедия. Это повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. ... Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его – падение. Ибо он *восхотел системы*: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа – «будете как боги» – но эта логическая дедукция мира невозможна для человека» [Булгаков, с. 314].

Таков путь классической философии, имеющей греческие истоки, определившие во многом ее судьбу. Об этом пишет С. С. Аверинцев: «От Фалеса до Аристотеля – немногим более двух столетий; но за этот срок философия необратимо стала философией, родившись из недр традиционной «мудрости» и отделившись от всех иных форм общественного сознания, определив свою сущность, свои задачи, свою специфическую умственную технику. Философы последующих эпох и культур – эллинизма и Рима, исламских цивилизаций и западноевропейского Средневековья, Ренессанса, Просвещения и так далее, вплоть до классического немецкого идеализма, – имели дело уже с готовым понятием философии, как таковой, сложившейся именно тогда. Что есть философия, все узнавали от греков – как Цицерон, так и Августин, как Ибн Рошд, так и Фома Аквинский, как Декарт, так и Кант, но самим грекам не от кого было это узнать» [Аверинцев, с. 110-111].

В этом смысле путь русской философии, претендующей на иное по сравнению с западноевропейской место в мировой культуре, существенно отличается. «Умственная техника», о которой говорит С. С. Аверинцев, или техника мышления – это основное содержание рационалистической философии, которое не свойственно отечественной духовной и интеллектуальной культуре. Отличие заключается, прежде всего, в том, что отечественная философская традиция была сформирована под непосредственным влиянием религиозных (восточнохристианских начал). Более того, в своей сущности она является выразителем духовных истин христианства на языке философской метафизики, каковым по преимуществу является язык русской религиозной философии.

Наиболее емкое и лаконичное понимание религиозного смысла русской философии дал Н. А. Бердяев в таких словах: «Первые славянофилы убеждены были, что Россия осталась верна цельной истине христианской Церкви и потому свободна от рационалистического рассечения духа. Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой. Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомя-



ков же был самым сильным ее диалектиком» [Бердяев, с. 329-330]. Действительно, именно славянофилы впервые концептуализировали вопрос о *самобытных началах русской философии*, свидетельством чего является дальнейшее развитие русской философской мысли.

Это очень важный момент в понимании значимости того, что сделали славянофилы. Обоснование идеи о святоотеческих истоках русской философии позволяет увидеть ее эволюцию с самых ранних памятников древнерусской книжности, начиная со «Слова о законе и благодати» Киевского митрополита Иллариона. Это расходится с очень распространенной точкой зрения среди авторитетных исследователей истории русской мысли, полагавших, что русская философия начинается с 19-го, по крайней мере, с 18-го века. Это точки зрения придерживались В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Б. В. Яковенко, Г. В. Флоровский, С. А. Левицкий, Г. Г. Шпет, Л. Н. Столович и многие другие известные авторы. Мы полагаем, что славянофилы показали реальное бытие русской философии, совпадающей с бытием русской культуры, проблематизировав не вопрос о ее хронологии, но о специфике. Обосновав значимость святоотеческого наследия, славянофилы, тем самым, положительно решили вопрос о конфессиональных истоках философии.

Идея о том, что святоотеческое наследие значительным образом повлияло на становление самобытного облика русской религиозной философии, является одной из наиболее плодотворных в понимании типологических особенностей отечественной философской культуры. Она не раз высказывалась авторитетными авторами. Обобщая воззрения славянофилов, С. И. Бажов отмечает: «По Киреевскому, «святоотеческая философия», и «истинное православное христианство» и есть то самобытное начало, которое может быть положено в основу создания нового русского типа просвещения. Хомяков, также как и Киреевский полагал, что православное христианство суть самобытное духовное начало русской культуры, и в этом плане можно говорить лишь о различиях в акцентах и деталях трактовки русскими мыслителями православия как самобытного духовного начала национальной культуры» [Бажов, с. 63].

Примечательно то, что идеи восточной патристики, как отмечает К. Д. Бурлака, были, прежде всего, усвоены, русским религиозным идеализмом, поскольку оказались «...не востребованными школьным богословием русской Церкви, а Западу малоизвестные и чужие». И роль славянофилов оказалось исключительной в этом процессе: «Славянофилы вводят в интеллектуальный оборот восточно-патристические недуральные представления о соотношении природы и свободы, свободы и благодати, по своему преломляя их в рамках российской культуры» [Бурлака, с. 314]. Это важнейший культурософский аспект деятельности славянофилов.

О духовном влиянии святоотеческого наследия на русские национальные начала, которое был впервые во всей полноте осознанно славянофилами, Б. Н. Тарасов пишет следующее: «...в представлении Хомякова и Киреевского просвещалось сознание и создавалась культура на Руси, где восточное христианство не смешивалось столь мощно с наследием этой древности и в чистоте святоотеческого предания воздействовало на национальные начала. Поэтому Православие, в котором христианство отразилось «в полноте, то есть в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви», является, по их убеждению, подлинным началом

истинного просвещения, существенно преображающего нравственное сознание человека «силою извещающей в нем истины». Отсюда особый тип образованности, направленной не на увеличение и утончение материальных удобств наружной жизни, а на очищение сердца и добролюбящее устройство ума» [Тарасов, с. 88].

Таким образом, мысли славянофилов, согласно современным исследователям, стали своего рода краеугольным камнем в понимании природы русской философии, которая учитывает органическую связь *философского логоса* и *культурно-национального этоса*. Именно славянофилам принадлежит решающая роль в формировании подобных взглядов. Их новаторство в постановке вопроса о самобытных началах русской философии очевидно. В целом, характеризуя историософскую миссию славянофилов, М. Н. Громов, в част-



ности, отмечает, что: «славянофилы представляли собой таран, ударную силу, которая стремилась поколебать сложившийся порядок вещей, разнести окаменевшие стереотипы, пробиться к живительным родникам первородной жизни: прорубить, перефразируя известное выражение, окно обратно в полузабытую Древнюю Русь, однако не путем социальных катаклизмов, но путем очищения основ общественного бытия, пробуждения творческого потенциала народа» [Громов, с. 127].

Эта миссия славянофилов способствовала утверждению идеи о том, что без религиозной основы никакое философствование не может претендовать на истинность и достоверность. Религиозная онтология и гносеология содержит в себе ту полноту истины, которая не доступна самодовлеющему разуму. Эти выводы имеют большое значение, поскольку показывают, что в основании любого способа мышления лежат религиозные идеи. Современные авторы отмечают, что «аксиоматические основания современной мысли определяются скрытым теологическим выбором, вопрос об основаниях реальности является скрытым христологическим вопросом» [Мровчинский, с. 211]. И наработки русской религиозной философии оказываются значимыми для современного постсекулярного общества: «Постсекулярный контекст подчеркивает актуальность философско-религиозного синтеза русской христианской мысли» [Мровчинский, с. 223].

Однако, такая, по сути дела, провидческая позиция русской философии шла вразрез господствующей рационалистической доминанте, исключавшей какое бы то ни было влияние религиозных идей на философию. Как отмечает А. Мень: «Ранние славянофилы (Хомяков, Киреевский) выступают против уклона в рационализм и говорят о мистических корнях философии. При этом они считают, что такое постижение истины – интуитивное, глубинное, нерациональное – возможно только в славянской культуре. Они создают особую философию славянского народа, ищут ее в древности» [Мень, с. 19].

«Мистические корни философии», это, конечно же, не мистицизм в классическом смысле слова. Здесь имеется ввиду нерациональный, а сверхрациональный (интуитивный) характер философского знания, включающий в себя, прежде всего, духовный опыт, то есть религиозную веру. Вне этого, как показал С. Н. Булгаков, философия превращается в необоснованную претензию на построение абсолютной системы всего мироздания. Это своеобразный онтологический утопизм, не учитывающий иррационального характера многих процессов, происходящих в мире. Более того, не учитывающий *таинственный характер этих процессов* и самого мира, в котором есть не рефлекслируемая тайна.

Понимание того, что в мире есть тайна, что возможно, что и сам мир есть тайна – точка сближения философии, религии и науки в их подлинном, очищенном от различных идеологических наслоений, виде. Некоторые выдающиеся мыслители это очень хорошо понимают. Например, В. В. Налимов, критикуя советский марксизм, делает такие важные наблюдения: «Общее впечатление об онтологии марксизма таково, что мир устроен удивительно просто. В мире нет тайн. Это главное, самое сильное и по-настоящему атеистическое убеждение философии марксизма. Здесь проходит водораздел между марксизмом и подлинной религиозностью, равно как и подлинной научностью. *Восприятие мира как тайны* – это и есть то, что делает научного работника ученым» [Налимов, с. 111].

Здесь нарушается один из самых главных философских принципов – «презумпции незнания», соответствующий апофатической традиции святоотеческого богословия. И такое мышление, согласно В. В. Налимову, есть знак глубокой архаики, свойственный донаучным культурам. Он пишет: «Наша философия обладает тем всеведущим характером, который так свойствен донаучным культурам. Наложено запрещение на ответ «мы не знаем». Тайн в мире нет – все объяснимо, по крайней мере, в своем принципиальном проявлении. Для системы было бы опасно не знать чего-то очень важного. Страшно. Всем очень страшно» [Налимов, с. 71].

Эти рассуждения В. В. Налимова о *бестайном характере нерелигиозного мышления*, которое поэтому и не является в подлинном смысле ни научным, ни философским, очень важны, поскольку иллюстрируют новаторство славянофилов в плане глубокого



усвоения святоотеческого наследия как важнейшего онтологического принципа всей философии, да и науки, если она претендует на истину, а не на конструирование различных карикатурных моделей сциентического утопизма.

Таким образом, мы видим, что религиозная мысль более всего осознает реальные границы человеческого познания, исходя из понимания реальных границ человеческих возможностей. Религиозная мысль, поэтому в принципе не-утопична. И введение религиозных начал в само философствование можно рассматривать в качестве духовного прогресса, которым отмечено учение славянофилов. Современный исследователь пишет: «А. С. Хомяков и славянофилы сознательно ввели в историю философии святоотеческое философско-богословское наследие, которое Гегель принципиально исключал в своей истории философии, и дали *конструктивную критику* европейской философии в целом и немецкого идеализма в частности, указав на конфессиональные источники любой национальной философии, как русской, так и западноевропейской» [Рубежанский, с. 51]. Таким образом, определение «конфессиональных источников» любой национальной, в том числе и западноевропейской философии, становится важнейшей методологической задачей философии, которую ей определила русская мысль.

Конфессиональный контекст русской философии представляет собой святоотеческое наследие, в русле которого было сформировано иное по сравнению с древнегреческим духовное видение философии. Известный современный патролог А. И. Сидоров полагает, что в реалиях святоотеческого мышления понятия «богословие» и «философия» мыслятся не как нечто отдельное друг от друга, как в духе нового времени, но совершенно иначе: «...начиная с греческих апологетов II века ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: *философия* стала активно преобразовываться в *любомудрие по Христу*. И святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив *истинную философию (любомудрие по Богу или «наше любомудрие»)* от *ветхого философствования («внешней философии»)*» [Сидоров, с. 104].

Этот процесс «возвращения философии к самой себе», положенный греческими апологетами II века, был в дальнейшем прерван исключительно рационалистической философией, о которой в терминах «трагедии философии» говорит С. Н. Булгаков. И лишь в контексте отечественной духовной культуры, в недрах славянофильского учения этот процесс вновь обретает силу, становясь смысловой доминантой и типологической чертой магистральной линии развития русской религиозной философии, которая продолжается до нынешнего времени.

Здесь важно подчеркнуть, что славянофилы не создают прецедента философии как таковой, но актуализуют исконную духовную традицию, коренящуюся в святоотеческом наследии. В связи с этим О. А. Платонов отмечает: «То, что славянофилы осознали и сформулировали в 1840–1850-е, было отражением многовекового духовного развития России с первых веков после принятия христианства. Корни славянофильства следует искать в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, в трудах святых Нила Сорского, Тихона Задонского, Серафима Саровского, Паисия Величковского и старцев Оптиной пустыни. В живом общении с монахами Оптиной пустыни славянофилы обрели всю полноту православного мировоззрения» [Славянофилы, с. 6].

Какие идеи конфессионального характера славянофилов, основанные на святоотеческом предании, стали ведущими темами, определившими «дух и стиль» русской философии? Обратимся вновь к рассуждениям Б. Н. Тарасова. Подчеркивая неразрывность философского и богословского дискурсов русской философии как ее главного самобытного начала, он дает такую исчерпывающую характеристику вкладу славянофилов в философский процесс: «Постижение Божественного Откровения, данного ученикам Христа, развитие целостной личности и цельного знания, органически связанного с верой и непосредственно соединяющего в себе результаты совокупного действия разума, воли и сердца, основополагающая альтернатива для человека, либо опирающегося на свою испорченную



первородным грехом, темную и страстную природу и тогда «прогрессивно» деградирующего в иллюзиях плоского эмпирического опыта и ограниченного рационализма, либо устремленного в свободном и углубленном духовном делании к преобразению такой природы, к стяжанию Божественной благодати и соединению с Церковью как Телом Христовым, обусловленный этой альтернативой «нисходящий» или «восходящий» ход истории, - подобные вопросы входят в самый корень формировавшейся в спорах с западниками философии славянофилов, который видимо, а чаще незримо питает их размышления на культурно-исторические и общественно-литературные темы, однако нередко не учитывается в неадекватной характеристике их взглядов» [Тарасов, с. 77].

Можем выделить основные идеи, касающиеся сути славянофильского учения:

- 1) постижение Божественного Откровения;
- 2) развитие целостной личности и цельного знания;
- 3) совокупные действия разума, воли и сердца в человеке;
- 4) преобразование темной природы человека;
- 5) альтернатива «исходящего» и «восходящего» хода истории.

Эти идеи затрагивают различные стороны философского знания, включающего онтологию, гносеологию, аксиологию, этику, эстетику, антропологию, историософию, что составляет целостность философской позиции. При этом, видно, что именно конфессиональный аспект задает целостный ракурс философского дискурса. Можно сказать, что магистральная линия русской религиозной философии развивалась в осмыслении этих тем. Кратко коснемся основных тем.

1) Онтология формировалась вокруг смысла Божественного Откровения. Христианский креационизм привносит новую, по сравнению, с античной философией, идею творения мира «из ничто» (*ex nihilo*). Для греческих философов это было невозможно, поскольку их онтология определялась всецело воззрением, согласно которому «из ничего нечто не возникает» (*ex nihilo aliquid est*). Идея христианской онтологии была разработана весьма основательно в русской философии, особенно в работах В. В. Зеньковского «Христианская философия» и С. Н. Булгакова «Свет Невечерний». Это дало почву для дальнейших исканий в области христианской онтологии, которая удерживает одновременно библейские представления и представления философские.

2) Идея «цельного знания» является краеугольным камнем русской религиозной гносеологии, основанной на святоотеческом предании. В западноевропейской теории познания, идущей от Аристотеля, знание является исключительно рациональной способностью, очищенной от эмоционально-волевого компонента. В противоположность этому, в традициях русской философии считалось, что одно лишь логическое знание не может привести к истине, что для этого требуется совокупная работа всех душевно-духовных сил человека. С особой силой эти мысли были развиты, прежде всего, у И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, став, в дальнейшем, определяющим методом философского познания. Многие современные авторы, понимая ограниченность рационального познания и, не впадая в восточные эзотерические, по своей сути, алогические учения, обращаются к исконным началам русской философии в этом вопросе.

3) Философия «цельного знания», требующая нравственного усилия познающего, связана с еще одной важнейшей линией русской философии – *философии сердца*. Древнерусский мыслитель Нестор, первый употребивший слово «философ», выразил духовное кредо сердечного познания в следующих словах: «Приложишь сердце свое в разум» [Памятники, с. 77]. Это, пожалуй, наиболее значимое направление русской философии, разрабатываемое в дальнейшем многими ее видными представителями, среди которых И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, П. Е. Астафьев и др. Здесь обнаруживается наиболее непосредственная связь с контекстом святоотеческого учения: «Феномен сердца в отечественной антропологии вполне согласуется с традицией святоотеческого учения о человеке, закрепляя осознание нераздельности телесного и духовного в человеке» [Калугина, с. 54].



4) Гносеологические построения русской философии, требующее познание целостной истины требуют нравственного преображения человека и его разума в том числе. Многие авторы называют русскую философию этикоцентрированной именно в силу преобладания нравственной проблематикой над остальными вопросами философского знания. Исключительная роль в этом вопросе принадлежит В. С. Соловьеву, который в оправдании добра строит этическую онтологию личности, состоящую из таких нравственных первооснов как жалость, стыд и благоговение. Только наличие этих трех начал в своей совокупности делает человека человеком.

Анализ наличного положения личного и общественного бытия приводит к идее фундаментального расхождения сущего и должного, наибольшая выраженность которого проявляется в концепции «больного бытия» (В. В. Зеньковский). Исходя из такой этической онтологии, выстраивают свою рефлексию Н. Ф. Федоров, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, Л. Шестов, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк и многие другие. Стремление к *правде* определяет телеологию духовной жизни русского человека, которая была отрефлексирована в русской философии. В итоге нравственное, религиозное и национальное становятся близкими синонимами: «Верность правде – самая существенная и дорогая черта человека Святой Руси, воспетая Достоевским, и она критерий русскости» [Лопухин, с. 32].

5) Историческое построение русской мысли пронизывают размышления практически любого отечественного философа. Безусловно, магистральное русло этих построений проходит в русле святоотеческой эсхатологии и сотериологии. Особый подход к историческому построению обозначен у К. Н. Леонтьева, который дал оригинальное понимание рецепции святоотеческого наследия в своей концепции «византизма». Философ пишет в своей главной работе «Византизм и славянство» следующее: «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Дмитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь московская уже не прежняя, раздробленная, растерзанная Русь» [Леонтьев, с. 34].

«Византизм» К. Н. Леонтьева имел ярко выраженную пессимистическую окраску. На основании этого он вступил в полемику с Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого – главными представителями «розового христианства», верившими в духовно-нравственное преображение и спасение истории. К. Н. Леонтьев не был столь оптимистичен в этом вопросе. Однако, что важно, свои воззрения он основывал на святоотеческом предании, трактуя его в русле безысходного эсхатолоизма. В этом плане, он, конечно, далеко отошел от классических задач славянофилов, при этом оставаясь по сути строго приверженцем святоотеческого понимания основных бытийных вопросов.

Итак, импульс, заданный славянофилами, имеет огромный эвристический потенциал. Ретроспективно, мы видим, что русская философия в своих главных проявлениях состоялась именно как конфессионально ориентированная философия. Кроме этого, спор о том, возможна или не возможна христианская или православная философия находится сегодня в центре размышлений о путях русской философии. Авторы, исходящие из идеи о самобытности русской философии, дают позитивный ответ о возможности христианской философии в православном варианте, согласованной с христианской догматикой. Более того, «надежда на реализацию такой возможности есть надежда философии XXI века» [Белов, с. 188]. Мы согласны с мнением автора данных слов, поскольку ответственное отношение к философии предполагает серьезное отношение к истине, которое удерживается в сокровенных пластах христианского любомудрия.

Таким образом, можно сделать общий вывод о положительном ответе на вопрос о конфессиональных истоках философии. Опыт русской философской мысли, опирающийся в своих наивысших проявлениях на опыт святоотеческого предания, есть наиболее красноречивое свидетельство этому. Именно славянофилы задают такой религиозный вектор развития русской философии, которая никогда не стремилась к автономизации разума. Оригинальность русской философии, проявившейся в разработке христианской онтологии



творения мира из ничего, требовала особого сердечного, цельного знания, которое возможно достигнуть лишь цельной, то есть, нравственно преобразенной личностью. Достижение этого возможно соборным путем в истории, которая стремится не к прогрессу, но имеет высшее сотериологическое измерение, придающее смысл индивидуальному и всеобщему существованию.

Список литературы

References

1. Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Образ античности. СПб., 2004.
Averincev S.S. Klassicheskaja grecheskaja filosofija kak javlenie istoriko-literaturnogo rjada // Obraz antichnosti. SPb., 2004.
2. Бажов С.И. «Русская идея»: учения о культурной самобытности в философской мысли России XIX века // История философии № 2. М.: ИФ РАН, 1998. С. 58-69.
Bazhov S.I. «Russkaja ideja»: uchenija o kul'turnoj samobytnosti v filosofskoj mysli Rossii XIX veka // Istorija filosofii № 2. M.: IF RAN, 1998. S. 58-69.
3. Белов В.Н. Прот. Георгий Флоровский и идея христианской философии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 169-189.
Belov V.N. Prot. Georgij Florovskij i ideja hristianskoj filosofii // Sofiologija i neopatristscheskij sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitija: Sbornik nauchnyh statej. M.: Izd-vo PSTGU, 2013. S. 169-189.
4. Берядев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М, 2007. С. 226-446.
Berjadev N.A. Aleksej Stepanovich Homjakov // Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii ruskoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovich Homjakov. M, 2007. S. 226-446.
5. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Том 1. С. 311-519.
Bulgakov S.N. Tragedija filosofii // Sochinenija v dvuh tomah. M.: Nauka, 1993. Tom 1. S. 311-519.
6. Бурлака К.Д. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб.: Изд-во РХГА, 2007. 448 с.
Burlaka K.D. Myshlenie i Otkrovenie. Sistematischeskoe vvedenie v hristianskujju metafiziku. SPb.: Izd-vo RHGA, 2007. 448 s.
7. Громов М.Н. Славянофильство: историософский аспект // История философии № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 125-134.
Gromov M.N. Slavjanofil'stvo: istoriosofskij aspekt // Istorija filosofii № 4. M.: IF RAN, 1999. S. 125-134.
8. Калугина С.А. Этико-философский анализ феномена сердца (на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX вв.): Диссертация ... к. филос. н., Тула, 2008. 174 с.
Kalugina S.A. Jetiko-filosofskij analiz fenomena serdca (na materiale ruskoj filosofskoj kul'tury vtoroj poloviny XIX – nachala XX vv.): Dissertacija ... k. filos. n., Tula, 2008. 174 s.
9. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Избранное. М.: Рарог, 1993. 400 с.
Leont'ev K.N. Vizantizm i slavjanstvo // Izbrannoe. M.: Rarog, 1993. 400 s.
10. Лопухин П.С. Святая Русь и русское государство // Русское возрождение. Независимый русский православный журнал. Нью-Йорк. Москва. Париж. – 1989. №47-48. С. 31-45.
Lopuhin P.S. Svjataja Rus' i russkoe gosudarstvo // Russkoe vozrozhdenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj zhurnal. N'ju-Jork. Moskva. Parizh. – 1989. №47-48. S. 31-45.
11. Мень А., прот. Русская религиозная философия. М., 2003. 280 с.
Men' A., prot. Russkaja religioznaja filosofija. M., 2003. 280 s.
12. Мровчинский-Ван А.А., Монтель Г.С. «Аспекты русской традиции философско-религиозного синтеза в постсекулярном контексте: о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, А. Бадью и «карлик теологии» // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 211-225.
Mrovchinskij-Van A.A., Mont'el' G.S. «Aspekty ruskoj tradicii filosofsko-religioznogo sinteza v postsekuljarnom kontekste: o. G. Florovskij, o. S. Bulgakov, A. Bad'ju i «karlik teologii» // Sofiologija i



неopatristicheskiy sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitija: Sbornik nauchnyh statej. M.: Izd-vo PSTGU, 2013. S. 211-225.

13. Налимов В.В. Испытание Святой Руси. На грани третьего тысячелетия. – Томск-Москва: Водолей, 2002. 288 с.

Nalimov V.V. Iskushenie Svjatoj Rusi. Na grani tret'ego tysjacheletija. – Tomsk-Moskva: Vodolej, 2002. 288 s.

14. Памятники литературы Древней Руси. М., 1978. Т.1.

Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. M., 1978. T.1.

15. Рубежанский С.И. Религиозная философия А.С. Хомякова: культурно-исторические смыслы и цивилизационный проект: Диссертация ... канд. филс. н. Белгород, 2017. 177 с.

Rubezhanskij S.I. Religioznaja filosofija A.S. Homjakova: kul'turno-istoricheskie smysly i civilizacionnyj projekt: Dissertacija ...kand. fils. n. Belgorod, 2017. 177 s.

16. Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. 432 с.

Sidorov A.I. Svjatootechesкое nasledie i cerkovnye drevnosti. Tom 1: Svjatye otcy v istorii Pravoslavnoj Cerkvi (raboty obshhego haraktera). M.: Sibirskaja Blagozvonnica, 2011. 432 s.

17. Славянофилы. Историческая энциклопедия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 736 с.

Slavjanofily. Istoricheskaja jenciklopedija. M.: Institut russkoj civilizacii, 2009. 736 s.

18. Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М.: Круг, 2007. 936 с.

Tarasov B.N. Chelovek i istorija v russkoj religioznoj filosofii i klassicheskoj literature. M.: Krug, 2007. 936 s.

19. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк. 1991. – С. 28-69.

Hajdegger M. Izrechenie Anaksimandra // Razgovor na proselochnoj doroge. M.: Vyssh. shk. 1991. – S. 28-69.