

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ПОНЯТИЕ «ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ» В ТВОРЧЕСТВЕ ИВАНА ИЛЬИНА

DOI: [10.31618/ESU.2413-9335.2019.6.65.288](https://doi.org/10.31618/ESU.2413-9335.2019.6.65.288)*Мальцева Анна Викторовна,**кандидат политических наук,**доцент кафедры теории и методологии науки**БГТУ им. В.Г. Шухова, Белгород**Жданова Ирина Вадимовна,**аспирант кафедры теории и методологии науки БГТУ им. В.Г. Шухова,**старший преподаватель кафедры иностранных языков, Белгород*

АННОТАЦИЯ

Христианская культура, по И.А. Ильину, представляется результатом «опредмечивания мира» в процессе свободного творчества. В статье сделана попытка обозначить основные черты, направление и содержание творческого акта, создающего христианскую культуру («религиозно-политический акт» И.А. Ильина): акт «овнутрения» внешнего и материального, акт благодарности, лежащий в основе созидания христианской культуры и акт веры и религиозности, возникающей вследствие воспитания воли и любви в процессе творчества.

ABSTRACT

Christian culture, according to I.A. Ilyin, is represented as a result of “world concreteness” in the course of free creativity. In article the attempt to designate the main lines, the direction and contents of the creative act creating Christian culture (“the religious and political act” of I.A. Ilyin) is made: the act of “ovnutreniye” of external and material, the act of gratitude which is the cornerstone of creation of Christian culture and act of faith and the religiousness arising owing to education of the will and love in the course of creativity.

Ключевые слова: культура, творческий акт, христианский натурализм, одиночество, религиозно-политический акт.

Keywords: culture, creative act, Christian naturalism, loneliness, religious and political act.

Многие исследователи русской философии считали и считают, что проблема христианской культуры – одна из основных ее проблем. Во всяком случае, вполне можно согласиться с В.В. Зеньковским, утверждавшим: «В XIX веке русская философская мысль, опираясь на внутренние особенности Православия, с чрезвычайной силой и настойчивостью поставила вопрос об «освящении жизни»» [5, с. 427].

В полной мере это относится к И.А. Ильину: в самом общем виде можно утверждать, что христианская культура представлялась ему закономерным и искомым [что не вполне одно и то же] результатом «опредмечивания мира» в процессе свободного творчества. Его отношение к этому вопросу определяется исследователями следующим образом: «Особо стоит сказать о том, что культура, по сути своей, есть мир-посредник, в котором могут встречаться несовместимые сами по себе миры» [1, с. 92]. И при этом, «феномен духовности у И.А.Ильина является своего рода «знаменателем», на котором базируются все сферы культуры» [10, с. 236].

Характер, основные черты, направление и содержание творческого акта, создающего христианскую культуру, определяются следующим образом. Во-первых, это есть акт «одоухотворения», «овнутрения» того внешнего и материального, которое дано нам как объект и задание нашего творчества: «Дух христианства есть дух «овнутрения». «Царствие Божие внутрь вас есть» [Лук. 17, 21]. Согласно этому, все внешнее,

материальное, чувственное само по себе не имеет безусловной ценности и не оправдывается перед лицом Божиим. Это не значит, что оно всецело и окончательно отбрасывается; нет, но оно является лишь возможностью духа и совершенства» [2, с. 301].

Во-вторых, и это принципиально для правильного понимания учения Ильина, творчество человека – предметно, но значит – вторично: он не творит «из ничего», но только из уже сотворенного, и не творит «произвольно», но только «по законам» своего внешнего и внутреннего мира, и может реально создать не «любое содержание», но только содержание предметное. То есть: границы, условия, характер предметного творчества заданы человеку, как дан ему и материал. Именно поэтому, основной акт, лежащий в основе созидания христианской культуры есть *акт благодарности* – Творцу, за все, им дарованное. Умение благодарить становится своеобразным критерием, по которым определяется человек, призванный и способный «творить новый мир и его культуру, он уже носит их в себе, он творческий человек; а тот, кто не выдерживает этого испытания, тот одержим духовною слепотой и завистью, он носит в себе разложение гибнущей культуры, он человек отживающего прошлого. Вот критерий духовности, вот закон и мера, о которых мало кто думает, но по которым необходимо различать людей» [3, с. 546].

Ну и, наконец, в-третьих, не всякий человек способен быть творцом, но лишь тот, кто воспитал

в себе волю к Предмету, которая, в свою очередь, возникает вследствие любви к Нему, открывающемуся в акте веры и подлинной религиозности. «Интегральной характеристикой» такого человека-творца является смирение, в котором молитвенное трезвение, ответственность и любовь к миру гармонически сочетаются, создавая способность «отличать лучшее», и уже затем – способность творческого дерзновения: «Всем нам надо научиться молчать: только в молчанье рождается истинное слово... Нам надо научиться чуть отойти подальше от этой жизни, чуть дистанцироваться от нее. Тогда мы потеряем малость, зато обретем многое. Потому что внутри нас, в наших душах, есть другие пространства, а в них – другие и свет, и жизнь» [7, с. 428-429].

Христианская культура – безусловно, ценность; но вопрос заключается и в том, является ли она ценностью «безусловной», либо все же относительной и производной. Для подлинно религиозного человека это вопрос сложный, и догматическое его решение различно, так как в христианстве имеет, конфессиональный характер. Ведь, в общем-то, и здесь все сводится к противоречию: спасение посредством «добрых дел» или *solo fide*, либо есть еще и «третий путь». Православная религиозность именно и утверждает его наличие: достаточно прочитать основные труды еп. Феофана [Затворника], и здесь, как и везде в подобных случаях, нам надлежит попытаться «перевести» догматические формулы и толкующие их положения признаваемого Церковью учения св. отцов в светскую теорию христианской культуры. Мы считаем, что «переводом» основных догматических затруднений в решении этого вопроса на «философский язык» является проблема определения существа христианской культуры в отношении к проблеме «христианского натурализма», о котором нам надлежит сказать несколько подробнее.

В России этот термин - «христианский натурализм» – чаще всего употребляется уже упоминавшимся нами В.В. Зеньковским; ему же принадлежит лучшее, на наш взгляд, описание этого явления и его критика (если, конечно, оставаться в концептуальных границах, заданных традицией русской религиозной философии). Поскольку философа, по мнению исследователей его творчества, крайне волновала проблема «нейтральности» культуры, как проблема «секулярности, то есть обмирщения христианских ценностей, превращения абсолютных духовных ценностей в относительные, разграничения сфер знания и веры, гуманизм, включающий в себя веру в могущество и всеислие науки и техники, культ индивидуализма, растущую конфронтацию эстетических ценностей и морали» [8, с. 2]. То он тщательным образом выявлял и анализировал все уклоны в понимании и развитии христианской культуры.

В самом общем виде христианский натурализм определяется Зеньковским так: «признание бытия, внешне связанного с Церковью, уже освященным и

преображенным» [5, с. 428-429]; это есть «забвение иноприродности мира, нечувствие неправды его, глубоко в нем лежащей» [5, с. 429]. Христианский натурализм «покоится на наивности или на потускнении духовного взора - на восторженном восприятии добра и света и совершенном нечувствии тьмы и греха в жизни индивидуальной и исторической. Трагизм участия в мире становится в этом случае чисто словесным, ибо благодное ощущение Бога в мире устраняет отрицание коренной неправды в мире, ведет к тому, что утверждается признание священным всего природного - особенно смущающее русскую религиозную мысль с ее космизмом...» [5, с. 429]. Христианский натурализм, как считает Зеньковский, существует в двух основных формах. Одна «обнаруживает склонность к пантеизму, в силу чего проблема зла приобретает второстепенный, а потом и мнимый характер, как бы тонет в восприятии Бога в мире» [5, с. 429]. Другое направление «склонно принимать натуральное уже несущим в себе святину. Отрицание коренной неправды в мире ведет к признанию священным всего натурального, в частности, борьба со злом, государственная и культурная деятельность оправданы уже в самом истоке своем. Это «романтическое» увлечение государством, культурой понижает ощущение коренной двусмысленности мира» [5, с. 429]. Христианский натурализм «стирает грань между Богом и миром. Любовь к своей родине, к ее истории и быту, раскрывая благодное и ценное в них, понижает ощущение тьмы, неправды в них, - и из этого рождается христианский национализм, и христианские утопии в вопросах социальных и государственных» [5, с. 429]. Рассуждения Зеньковского должны послужить нам ориентиром [конечно, вполне «относительным», не «абсолютным»] в нашей интерпретации теории Ильина.

Итак, основная опасность, подстерегающая нас на пути созидания христианской культуры, нами обозначена; заметим еще только, что Зеньковский писал о христианском натурализме именно в связи с теорией Ильина, понимание которым существа христианской культуры нам и надлежит сейчас изложить.

Ильин писал: «Христианин призван не бежать от мира и человека, отвергая и проклиная их, но вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани. А это и значит создавать христианскую культуру на земле» [2, с. 291]. Первым условием для этого является «совместность», «солидарность» в деятельности людей: нет этого – не будет и культуры. Мы не видим возможности для Ильина последовать господствующему в русской православной традиции убеждению, что христианская культура творится Церковью; вернее же будет сказать: мы не видим пока достаточных оснований ни для того, чтобы согласить Ильина с этим убеждением, ни для того, чтобы безусловно признать его чуждым философу. Церковь и для

Ильина играет здесь существенную роль, что он постоянно подчеркивает. Но, несмотря на то, что в христианской культуре «присутствует Бог» или, во всяком случае – нечто божественное: «Подобно тому, как мир не возник бы без Бога, так вся человеческая культура сокрушилась бы, если бы Дух Божий покинул ее. Не было бы жизни без солнца. Не бывать человеческому духу без Бога» [3, с. 293]; и «человек, отвергнутый и покинутый Богом, утрачивает свою творческую силу» [3, с. 293], принципиальным для него остается утверждение, что сама культура остается в основе своей – светской: философ сам так говорит об этом: «Христианская культура никогда не станет ни теократической, ни клерикальной» [6, с. 19]. Само употребление здесь терминов характерно, и характерно именно для Ильина: всегда у него присутствующий акцент на опасностях клерикализма и христианского тоталитаризма, настойчивое стремление оберечь культуру от этих опасностей и постоянное [если не навязчивое] подчеркивание несвойственности для православия клерикальных и тоталитарных устремлений, - все это «подозрительному» исследователю лишней раз может дать повод усомниться в «незыблемости» [а главное - «интимности»] православия Ильина.

«Не любит» Ильин и слова «соборность» [3]: создается впечатление, что идея соборности вполне «чужда» для него и «излишня» в его системе: единения людей в социальном организме, в государстве, в секулярной культуре вполне достаточно для того, чтобы быть предметным и реализовать Предмет.

И тем не менее, одиночество человека, которое так остро «ощущается» Ильиным и мастерски им описывается, должно быть преодолено для творчества любой, а тем более христианской культуры. Одиночество это преодолевается для Ильина в изначальной «социальности духа». Одинока душа человека, она может чувствовать себя «покинутой и брошенной», но «дух человека не мирится с одиночеством. Он укореняется в Божественном, живет для Божьего дела, свободно рассыпает свои искры и никакие «стены» ему не страшны... Ибо человеческие души, эти духовные огни Божии, призваны пройти через индивидуацию

и одиночество и вновь воссоединиться в единое, сплошное море – но уже духовно пробужденного огня...» [3, с.253]. «Огненная природа духа» не знает пределов, поставленных «органическим» обособлением природных индивидов. Однако сомнение в полноте и «онтологическом статусе» этой «совместности» никогда не покидали Ильина, свидетельством чему могут служить его собственные слова: «Одиночество выражается духовно в том, что верховное благо может осуществляться человечеством только в виде множества параллельных, одиноких восходящих процессов» [2, с.193]. Из этого сомнения, как мы увидим, и родится его теория правосознания и права, которые в *точном смысле* призваны были *заменить* традиционную «в этом месте» для русской религиозной философии теорию соборности.

Литература

1. Доброхотов А. Культура и христианство // А. Доброхотов. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 89-102.
2. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 1. М.: Русская книга, 1993 - 400 с.
3. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 3. М.: Русская книга, 1995 - 592 с.
4. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. 624 с.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. М.: Русская книга, 1995 - 608 с.
6. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 6.3. М.: Русская книга, 1997 - 560 с.
7. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 8. М.: Русская книга, 1998 - 576 с.
8. Любан Т.Н. О философско-культурологических воззрениях В.В. Зеньковского / *Studia Humanitatis*, 2013. № 1. С.1-10.
9. Мищенко А.В. О соборности как понятии духовном, религиозном и философском / *Вестник МГТУ*, том 14, №2, 2011 г. С.319-324.
10. Рудская Н.В. Идея культуры в трудах Ивана Ильина / *Научно-технические ведомости СПбГПУ*, 2010. № 1. Гуманитарные и общественные науки. С. 236-243.