

«Духовно-нравственная культура»: онтологические и коммуникативные аспекты термина

"Spiritual and Moral Culture": Ontological and Communicative

DOI: 10.12737/2587-9103-2025-14-5-71-78

Получено: 09 августа 2025 г. / Одобрено: 25 августа 2025 г. / Опубликовано: 26 октября 2025 г.



Б.Г. Бобылев

Д-р пед. наук, профессор,
независимый исследователь,
Россия, 302028, Орел, ул. Салтыкова-Щедрина,
д. 36, кв. 61,
Orcid iD: 0000-0002-5939-6375,
e-mail: boris-bobylev@yandex.ru

B.G. Bobylev

Doctor of Pedagogical Sciences, Professor,
Independent researcher,
sq. 61, 36, Saltykov-Shchedrin str., Orel, 302028,
Russia,
Orcid iD: 0000-0002-5939-6375,
e-mail: boris-bobylev@yandex.ru

Аннотация

В статье осуществляется анализ понятийной области термина «духовно-нравственная культура» в онтологическом и коммуникативном аспекте с использованием герменевтической методологии. Духовно-нравственная культура рассматривается не как социальный конструкт, но как проявление богообразности человека, реализующейся в синергии свободы, совести и добродетели. В работе раскрывается природа духовности как устремления к Абсолюту, а нравственности — как формы личного подвига в условиях падшего мира. На основе синтеза патристического наследия и философских и филологических концепций показано, что духовно-нравственная культура является формой «богоносности» личности, в которой реализуется идея созидания «нового человека» в Духе Святом. Особое внимание уделено понятию совести как внутреннего храма, нравственному выбору как акту свободы и ответственности, а также культуре как пространству воплощения божественной истины. Доказывается, что духовно-нравственная культура не может быть сведена к моральному кодексу или социальной норме, представляя собой процесс уподобления Богу (деификацию) и богообщения, что может рассматриваться как высшая форма и архетип коммуникации (теория «Заслуженного собеседника» академика А.А. Ухтомского).

Ключевые слова: духовно-нравственная культура, богословие, онтология, совесть, свобода, деификация, «Заслуженный Собеседник», коммуникация, православие, герменевтика.

Abstract

The article analyzes the conceptual domain of the term "spiritual and moral culture" in the ontological and communicative aspects using hermeneutical methodology. Spiritual and moral culture is considered not as a social construct, but as a manifestation of human godliness, realized in the synergy of freedom, conscience and virtue. The work reveals the nature of spirituality as an aspiration to the Absolute, and morality as a form of personal achievement in the conditions of the fallen world. Based on the synthesis of patristic heritage and philosophical and philological concepts, it is shown that spiritual and moral culture is a form of "God-bearing" personality, in which the idea of creating a "new man" in the Holy Spirit is realized. Special attention is paid to the concept of conscience as an inner temple, moral choice as an act of freedom and responsibility, as well as culture as a space for the embodiment of divine truth. It is proved that spiritual and moral culture cannot be reduced to a moral code or a social norm, representing a process of assimilation to God (deification) and communion with God, which can be considered as the highest form and archetype of communication (the theory of the "Honored Interlocutor" of academician A.A. Ukhtomsky).

Keywords: spiritual and moral culture, theology, ontology, conscience, freedom, deification, "Honored Interlocutor", communication, Orthodoxy, hermeneutics.

Введение

Феномен духовно-нравственной культуры в современном академическом дискурсе, а также в документах, регулирующих образовательную деятельность, как правило, имеет статус производного явления, которое порождено социальными процессами и целиком зависит от них. Такой подход, имея сугубо практическую направленность, принципиально упрощает сущность вопроса, лишая его онтологической глубины и экзистенциальной значимости. Духовно-нравственная культура в подобном прочтении предстает не первоосновой человеческого бытия, но вторичной надстройкой, функцией социального управления.

Вместе с тем с точки зрения философско-богословской традиции духовно-нравственная культура не может быть сведена к социальному конструкту. Православное богословие и русская религиозная

философия открывают возможности для характеристики духовно-нравственной культуры как формы бытия, в которой реализуется богообразность человека, его призвание к свободе, совести и добродетели. Данная культура уже рассматривается не как результат внешнего воздействия, но как внутренний процесс уподобления Богу (деификация), осуществляемый в синергии благодати и свободы. При этом открывается возможность для квалификации духовно-нравственной культуры как онтологической реальности, пространства, в котором человек становится созидателем себя и мира.

Цель настоящей статьи — преодоление инерции одностороннего толкования термина «духовно-нравственная культура», сложившейся сегодня в гуманитарных исследованиях и практике образования, выявление его онтологической «богообразной» основы с целью постижения феномена духовно-нравственной

культуры как высшей формы коммуникации (богообщение), а также как формы человеческого существования, в которой реализуется идея созидания «нового человека» (Еф. 4:24) в Духе Святом.

Постановка проблемы

Редукция духовности к «внутреннему ресурсу», а нравственности — к «социальному регулятору» приводит к секуляризации понятий, в результате чего утрачивается их подлинная глубина. Духовность начинает пониматься как «психологическое благополучие», «осознанность» или «личностный рост», а нравственность — как «соблюдение правил», «репутация» или «социальная адаптация». Такая подмена, по сути, деконструирует духовно-нравственную культуру, превращая её в инструмент саморегуляции в условиях расцерковленного, проникнутого идеями атеизма общества.

Онтологическая основа духовности ясно и строго определяется в творениях святых отцов. Святые отцы понимают дух как связь человека с Богом. «Дух — это орган богообщения», — пишет святитель Феофан Затворник [1]. Духовность же — это то, что ведет человека к Богу, определяет его очищение и спасение через нравственное совершенствование, под которым понимается не следование принятым в том или ином обществе моральным нормам, но исполнение Нравственного закона (Божьих заповедей).

Как отмечает Чарльз Тейлор, современный «секуляризированный возраст» характеризуется «эпохой неверия», в которой трансцендентное вытесняется из общественного сознания, а мораль становится делом личного выбора, не связанного с абсолютной истиной [2]. В этом контексте духовно-нравственная культура рискует стать пустым знаком, наполняемым любым содержанием — от конформизма до идеологического манипулирования.

Чтобы преодолеть инерцию упрощенного и, в ряде случаев, искаженного понимания духовно-нравственной культуры, необходимо обратиться к онтологической основе данного термина. Это возможно только в рамках философско-богословского подхода, при котором человек рассматривается не как «совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс), но как «образ и подобие Божие», как личность, призванная к обожению (*theosis*). Помимо признания богообразности как онтологической основы человеческой природы, такой подход предполагает также понимание совести как внутреннего храма, где происходит встреча с Богом; осмысление нравственного выбора как акта свободы и ответственности перед Абсолютом; трактовку культуры как пространства воплощения божественной истины.

Следует заметить, что в православной традиции духовно-нравственная культура не выступает «дополнением» к жизни, являясь её самой сутью. Человек проходит «училище жизни» с целью духовно-нравственного совершенствования, представляющего собой подготовку к Вечности с Богом. Как пишет святитель Иоанн Златоуст: «Не внешние дела делают человека добрым, но душа, наполненная любовью к Богу» (Слово на Псалом 49) [3]. Добродетель рассматривается как плод внутреннего преображения, восхождения к Идеалу, явленному нам в Божественной личности — Иисусе Христе.

Онтологический анализ в ходе решения рассматриваемой проблемы должен быть дополнен герменевтическим и коммуникативным подходом — в аспекте «миссиональной герменевтики». В миссиональной герменевтике ставится вопрос о «толковательном тринитарстве». В библейском тринитарном богословии Бог одновременно считается автором, посланием и способностью восприятия: «Триединый Бог является конечным выражением коммуникативной деятельности: речевой деятель, который произносит, воплощает и выполняет Свое Слово» [4].

Важнейшее значение в данной связи приобретает теория «Заслуженного Собеседника», сформулированная академиком А.А. Ухтомским. Согласно данной теории, человек становится самим собой только тогда, когда увидит в другом человеке Христа, неповторимую, уникальную ипостась Бога. Христос — это «Заслуженный Собеседник», который открывается человеку только в результате нравственного совершенствования, духовного восхождения, на которое нацелена духовно-нравственная культура [5].

Центральным догматическим и экзистенциальным основанием духовно-нравственной культуры в православной традиции является учение об образе и подобию Божию (Быт. 1:26–27). В отличие от западного богословия, где акцент часто делается на рациональности или автономии как признаках образа Божия, восточная патристика рассматривает образ Божий как онтологическую реальность, предшествующую любому моральному или интеллектуальному достижению.

Материалы исследования

Святитель Василий Великий в своём «Толковании на Псалтырь» (Пс. 14) утверждает: «Человек — образ Божий; и если ты видишь бедного, не презирай образа, но почитай его, как Самого Бога» [6]. В данном случае раскрывается онтологическая ценность личности: человек свят не по своим заслугам, а по самой своей природе, как носитель образа Божия. Духовность, следовательно, изначально присуща человеческой природе, составляя её стержень, внутреннюю струк-

туру, реализуемую в любви, сострадании и праведности. Святитель Григорий Нисский развивает эту мысль, различая образ и подобие. Образ — это данность, присущая человеку от сотворения: разум, воля, свобода, способность к трансценденции. Подобие же — это цель, к которой человек призван: уподобление Богу в любви, святости, безгрешности. Подобие не дано изначально: оно должно быть достигнуто в процессе духовного подвига, покаяния и синергии с Божией благодатью [7].

В словах Христа «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же ПОДОБНАЯ ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя...» содержится ключ ко всей духовно-нравственной культуре в ее онтологическом и коммуникативном измерении. Любовь к ближнему ПОДОБНА любви к Богу. В данном случае мы имеем дело с дальнейшим развитием библейского постулата: *«человек создан по образу и подобию Божию»*. Нравственность как деятельное осуществление любви к ближнему открывает нам возможность богообщения. Духовно преображаясь, мы встречаем, видим в ближнем Бога, Христа как «Заслуженного Собеседника».

Таким образом, духовно-нравственная культура — это пространство реализации подобия, в котором человек, осознавая себя образом Божиим, начинает творчески преображать себя и мир, что предполагает активное участие в божественной жизни как проявление свободы воли человека.

В православии свобода понимается не как абсолютная автономия (как у Канта или в философской и политической либеральной традиции), но как способность к добру, реализуемая в синергии с Божией волей. Идеальная свобода в ее либеральной трактовке оборачивается космическим одиночеством личности, полностью освободившейся от всех обязанностей, налагаемых человеком на самого себя из любви к ближнему. Святый Максим Исповедник в «Тысяче глав» пишет: «Свобода есть не только отсутствие необходимости, но и способность к добру» (Гл. 334) [8]. Это означает, что истинная свобода — не просто возможность выбора, но направленность на благо, на Бога.

Грехопадение, согласно святому Григорию Нисскому, не уничтожило свободу, однако исказило её направление. Человек стал свободен и для зла, и для добра, но склонность к злу («страсть») стала преобладающей. Однако Бог не отнял свободу, чтобы сохранить возможность любви — ведь любовь невозможна без свободы. Как пишет святитель Иоанн Златоуст: «Бог не хочет рабов, но сынов» (Слово на Псалом 50) [3].

Сыновство предполагает добровольное следование, а не принуждение.

В русской философии эта мысль получает развитие у Н.А. Бердяева. В работе «Судьба человека в современном мире» он утверждает: «Свобода — это не независимость, а способность к любви. Только в любви свобода обретает свой смысл» [10]. Для Бердяева свобода — не метафизическая данность, но экзистенциальный дар, реализуемый в акте творчества, молитвы, жертвенности.

Таким образом, духовно-нравственная культура представляет собой культуру свободы, в которой человек, осуществляя выбор между «добром и злом», воссоздаёт себя как образ Божий.

Центральной онтологической категорией восточного христианства является *деификация* (греч. *theosis*), понимаемая как участие человека в божественной жизни. В отличие от западного понимания спасения как праведности перед Богом, в православии спасение — это преображение, обожение, восхождение к Богу.

Одним из первых эту идею сформулировал Иринеи Лионский, который пишет: «Сын Божий стал человеком, чтобы человек стал богом» (Против ересей, IV, 38, 4). В данном случае мы имеем дело с онтологическим уподоблением Богу через благодать. Человек не становится Богом по сущности, при этом прославляется энергиями Божиими — светом, любовью, правдой, как это было на Фаворе у апостолов.

В XIV в. эту мысль развивает святитель Григорий Палама, вводя различие между сущностью и энергиями Божиими. Сущность Бога непостижима и недоступна, но энергии — Его действия в мире — доступны человеку. Через молитву, таинства, добродетели человек приобщается к божественным энергиям и тем самым преображается. В этом и состоит суть *деификации*.

В контексте духовно-нравственной культуры деификация означает, что нравственное усилие — не ограничивается выполнением Закона, представляя собой путь к обожению. В «Лестнице» преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Нравственность — это не конец, а начало духовной жизни» (Слово 2) [9]. Добродетель в таком понимании предстает не как самоцель, но средство очищения сердца, чтобы в нём мог поселиться Христос.

Духовно-нравственная культура — это не только индивидуальный подвиг, но и общественная реальность, в которой реализуется идея деификации. Культура здесь предстает формой созидания нового мира, в котором «всё преисполнится Богом» (Еф. 1:23).

П. А. Флоренский в «Столпе и утверждении» истинно показывает, что истина — не абстракция, но лич-

ность (Христос), а культура — форма её воплощения. Искусство, наука, труд — всё должно быть просвещено Духом, чтобы стать частью Царства Божия. Как пишет Флоренский: «Истина — это не то, что мы знаем, но то, кем мы становимся» [12].

Таким образом, духовно-нравственная культура представляет собой онтологический процесс, в котором человек, осознавая себя образом Божиим, реализует свою природу через свободу, совесть, добродетель и любовь, участвуя в божественной жизни и создавая новую культуру — культуру обожения.

Понятие совести (греч. συνείδησις — «сознание вместе», «сознание собственного бытия перед Богом») в православной традиции занимает центральное место в антропологии и этике. В отличие от современного понимания совести как «внутреннего голоса», регулирующего поведение, в патристике она рассматривается как онтологический орган восприятия бытия, пространство, в котором человек встречается с Богом.

Святой Максим Исповедник говорит о том, что совесть — это способность духа к самопознанию и самосуду. В «Тысяче глав» он пишет: «Совесть — это свет разума, освещающий пути сердца» (Гл. 543) [8]. Здесь совесть предстает непрерывным процессом духовного самонаблюдения, в котором человек осознаёт свою ответственность перед Богом.

В русской религиозной философии совесть получает гносеологическое значение. С.Л. Франк отмечает: «Совесть — это не просто моральный императив, но голос реальности, голос бытия, который говорит: „Ты должен!“ — и этим утверждает абсолютность истины» [13]. Совесть, таким образом, является онтологическим фактом, свидетельствующим о существовании объективного порядка бытия, в котором человек включён в отношения с Абсолютом.

Позиция русского философа перекликается с кантовской категорией морального закона, который, по Канту, есть «звезда на небе» — свидетельство о возможности чистого разума. Однако, в отличие от Канта, Франк не ограничивает совесть разумом, рассматривая ее как сердечное переживание, любовное устремление к добру, страх Божий, который есть начало мудрости (Притч. 9:10).

В свете сказанного совесть следует рассматривать в качестве непосредственного переживания ответственности, которое невозможно игнорировать, не разрушив саму структуру личности.

Современная этика, особенно в рамках либерального индивидуализма, квалифицирует совесть как автономный орган морального суждения. Согласно данному подходу, человек «слушает себя» и принимает решение на основе «личных убеждений». Однако

такой взгляд ведёт к релятивизации истины и утрате связи с трансцендентным.

В православной традиции совесть *диалогична*, представляя собой поле и орган «коммуникации» с Богом, в ходе которой человек не просто «высказывает мнение», но отвечает. Свяtitель Василий Великий пишет: «Кто молчит перед Богом, тот уже осуждён» (Послание 199) [6]. Молчание — не нейтральность, но отказ от диалога, что ведёт к духовной смерти.

Н.А. Бердяев в «Судьбе человека в современном мире» развивает эту мысль: «Совесть — это не внутренний монолог, но диалог с Богом. В нём человек не только говорит, но и слышит. Истина приходит не как логическое заключение, но как ответ на молитву» [10].

Таким образом, духовно-нравственную культуру можно определить как культуру слушания. Речь в данном случае идет о создании условий для пробуждения совести через молитву, покаяние, литургию. Современное общество, игнорируя эти формы богообщения, лишает человека возможности услышать внутренний голос, что ведёт к нравственной глухоте, эмоциональному нарциссизму и этическому вакууму.

Нравственный выбор в контексте духовно-нравственной культуры представляет собой экзистенциальный акт, в котором человек либо утверждает образ Божий, либо отрекается от него

Святой Григорий Нисский в «Житии Моисея» показывает, как пророк, стоя перед фараоном, действует по голосу совести, который ведёт его к свободе. Этот онтологический акт, который утверждает, что человек не может быть собственностью, оцениваться только с точки зрения пользы, которую он может принести, целиком зависеть от внешних манипуляций, потому что он является образом Божий.

Современная культура ставит под угрозу саму возможность совести как диалога. При этом можно обозначить три главных вызова: *цифровизация сознания*: в виртуальной среде человек теряет телесность, а вместе с ней — ощущение реальности страдания, вина, покаяния; эмпатия заменяется «лайками», а совесть — алгоритмами персонализации; *релятивизм*: идея, что «всё относительно», разрушает объективность совести; если истина — дело «личного выбора», то совесть превращается в инструмент самореализации, а не в свидетеля истины; *утрата телесности*: в условиях декартовского разделения души и тела совесть выносится за пределы тела, в «разум», но в православии совесть — сердце, т.е. целостный орган личности, включающий тело, дух и душу; утрата телесности ведёт к духовной шизофрении.

Восстановление духовно-нравственной культуры возможно только через возрождение культуры совести. Это требует: покаяния как постоянного акта

самопознания и исправления; молитвы как диалога с Богом; просвещения как передачи духовного опыта; литургии как пространства, где совесть очищается светом Христовым.

Как пишет А. Шмеман, «литургия — это не просто богослужение, но восстановление человека в его подлинной природе — как существа, призванного к общению с Богом» [14].

Нравственный выбор в православной антропологии оценивается как экзистенциальный поворот личности, в котором человек либо утверждает свою богообразность, либо отрекается от неё. Центральным здесь является вопрос: может ли свобода, данная человеку для добродетели, стать орудием зла?

В труде «О создании человека» святитель Григорий Нисский даёт парадоксальный ответ: да, свобода может быть использована для греха, но именно это и подтверждает её подлинность. По его мысли, Бог не создал человека автоматически добрым, иначе любовь была бы невозможна. «Если бы человек был лишён свободы, он был бы подобен камню или дереву, — пишет он, — но тогда он не мог бы быть причастником добродетели» («О создании человека») [7]. Следовательно, грехопадение — не ошибка Божия, а неизбежный риск свободы, без которого невозможно подлинное общение с Богом.

Однако грех не просто «ошибка», а падение природы, искажение воли, разума и сердца. Максим Исповедник в «Тысяче глав» различает природу и страсть: природа человека — добра, но страсть (πάθος) — следствие падения — влечёт его к злу. Свобода, таким образом, оказывается раздвоенной: она может быть направлена как на Бога, так и на тварь, как на любовь, так и на самоутверждение.

Нравственный выбор становится полем борьбы между этими двумя тяготениями. Как подчеркивает святитель Василий Великий: «Грех — это не только действие, но и бездействие, не только зло, но и упущенная добродетель» («Послание 203»)[6]. Это означает, что безмолвие перед страданием, равнодушие к ближнему, молчание перед несправедливостью — тоже акты нравственного выбора, но направленные против образа Божия.

В западной философии проблема нравственного выбора получает развитие в экзистенциализме. Сёрен Кьеркегор в «Страхе и трепете» рассматривает выбор как прыжок веры, акт, выходящий за пределы этики [15]. На примере Авраама, готового принести в жертву Исаака, он показывает, что подлинный выбор не может быть оправдан разумом или моралью, он совершается перед Богом, в одиночестве, в страхе и трепете.

Карл Ясперс в «Философии существования» утверждает, что настоящие решения принимаются в «гра-

ницах ситуации» — в моменты страдания, смерти, вины, борьбы. Только в этих состояниях человек выходит за рамки повседневности и сталкивается с собой как с личностью. «Выбор делает человека личностью», — пишет он [16].

Современная культура, построенная на релятивизме, утилитаризме и прагматизме, отрицает возможность подлинного нравственного выбора. Если истина — дело «личного мнения», а добро — функция полезности, то выбор теряет свой онтологический вес.

Алайдер Макинтайр в «После добродетели» показывает, как разрушение традиции привело к кризису морали: «Мы больше не понимаем, что такое добродетель, потому что утратили рассказ, в котором она имеет смысл» [18]. Без общего нарратива — без истории спасения, подвига, покаяния — нравственность становится набором правил без основания.

В православной традиции ключевым условием подлинного нравственного выбора является страх Божий. Это не страх перед наказанием, но благоговейное трепетание перед святостью Бога, осознание своей греховности и зависимости от благодати.

Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Страх Божий — не рабский, но сыновний. Это не боязнь кары, но трепет перед любовью, которую мы не достойны» (Слово на Псалом 118) [3]. Страх Божий — это начало покаяния, пробуждение совести, осознание ответственности.

Современный человек, лишённый страха Божия, оказывается в состоянии духовной дерзости — он считает себя автономным, независимым, «самодостаточным». Но такая свобода — иллюзия. Как пишет святой Максим Исповедник: «Кто не боится Бога, тот уже пал» (Тысяча глав, гл. 678) [8]. Падение начинается не с греха, а с утраты трепета.

Однако страх Божий — не конечная цель, а начало пути. Высшей формой нравственного выбора является любовь. Святой апостол Иоанн утверждает: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8), и всякий, кто пребывает в любви, пребывает в Боге.

Святитель Василий Великий в Послании 207 пишет: «Любовь — это не просто добродетель, но царица всех добродетелей. Она связывает всё в совершенстве» [6]. Любовь — не эмоция, не симпатия, но волевой акт, жертвенность, готовность умереть за другого.

В контексте духовно-нравственной культуры любовь — это форма свободы, в которой человек добровольно ограничивает себя ради ближнего. Это противоположность эгоизму, индивидуализму, потребительству. Как пишет П.А. Флоренский, «любовь — это не то, что мы чувствуем, но то, что мы делаем, несмотря на чувства» [12].

Современная культура, демонтирует пространство выбора, предлагая иллюзию свободы, при этом лишая её содержания. Алгоритмы, реклама, социальные сети формируют «псевдовыбор», в котором человек лишь реагирует на стимулы.

Восстановление духовно-нравственной культуры возможно только через возвращение к традиции, литургии, просвещению, искусству, способному пробуждать совесть. Только в такой среде нравственный выбор становится подлинным актом личности перед Богом.

В русской религиозной философии проблема культуры получает своё наиболее полное выражение в труде Павла Александровича Флоренского — «Столп и утверждение истины». В этом многоплановом сочинении, сочетающем богословие, философию, математику, искусство и мистику, Флоренский предстаёт как архитектор онтологической культуры, в которой истина не абстрагируется, но воплощается.

Центральная мысль Флоренского: истина — не концепт, не логическая формула, но Личность — Христос. «Истина — это не то, что мы знаем, но то, кем мы становимся», — пишет он [12]. В этом утверждении содержится радикальный отказ от рационалистической метафизики, где истина — объект познания. У Флоренского истина — событие общения, онтологическое преображение, восхождение к Богу.

Культура в этом понимании предстает формой созидания нового мира, в котором реализуется Царство Божие. Подчеркивается активность человека как богоносца, в котором Дух Святой творит новое творение. Как пишет Флоренский, «человек — не только образ Божий, но и со-творец мира. В нём Бог продолжает творить» [12].

Таким образом, духовно-нравственная культура — это онтологический процесс, в котором человек, осознавая себя образом Божиим, реализует свою природу через свободу, совесть, добродетель и любовь, участвуя в божественной жизни и созидая новую культуру — культуру обожения.

Одной из наиболее великих идей православной мысли является утверждение, что настоящая культура начинается с литургии. Литургия — не просто богослужение, не только «религиозный ритуал», но онтологическая модель бытия, в которой реализуется идея общности, жертвенности, преображения и вечности.

Александр Шмеман в работе «Введение в литургию» утверждает: «Литургия — это не воспоминание о прошлом, но осуществление Царства Божия здесь и сейчас» [14]. В литургии время становится эсхатологическим: прошлое (жертва Христа), настоящее (причастие) и будущее (Царство) сливаются в одно целое. Человек выходит за рамки историчности и входит в вечность.

Литургия — это первообраз культуры в силу того, что она преодолевает индивидуализм — через евхаристию люди становятся одним телом; освящает время — превращая его из «потока» в священное пространство; воплощает истины — через символы, жесты, песнопения, иконы; творит человека — не как потребителя, но как причастника божественной жизни.

Следовательно, всякая подлинная культура выступает продолжением литургии в повседневной жизни: в труде, искусстве, науке, семье. Когда культура теряет связь с литургией, она превращается в цивилизацию — в совокупность технических достижений без духовного содержания.

Согласно П.А. Флоренскому и Н.А. Бердяеву, культура — это всеобъемлющее творчество, в котором человек реализует свою богообразность. Искусство, наука, труд — всё должно быть просвещено Духом, чтобы стать частью Царства Божия.

В статье «Об иконе» П.А. Флоренский показывает, что подлинное искусство — это иконность, т.е. открытие духовной реальности через видимое. Икона — не портрет, не декорация, но окно в вечность, через которое человек встречается с Богом. Подлинное искусство — будь то живопись, музыка, литература — должно быть иконным, т.е. направленным на откровение истины, а не на самовыражение или развлечение. «Искусство, не освящённое любовью к Богу, становится идолом». Современное искусство, лишённое иконности, часто превращается в зеркало эгоизма, в демонстрацию «я», а не в путь к Богу.

Будучи математиком и естествоиспытателем, Флоренский утверждает, что наука представляет собой не противоположность вере, но её продолжение: «Познание природы — это познание творческой мысли Бога». Наука, следовательно, — не нейтральное предприятие, но *акт поклонения*, в котором человек, исследуя законы мироздания, приобщается к божественному разуму.

Однако, когда наука отрывается от этики и онтологии, она становится служанкой технократии, инструментом власти и контроля. Только в единстве с верой наука может быть служением истине, а не производством информации.

Существуют принципиальные различия между культурой и цивилизацией. Их достаточно строго сформулировал Н.А. Бердяев в работе «Смысл истории». Культура рассматривается им как онтологическое измерение, путь к Богу, духовное творчество, основанное на свободе и любви. В отличие от культуры, цивилизация, согласно Бердяеву, основана на необходимости, законе, эффективности, представляя собой техническую организацию, рациональное

управление, власть и производство. «Цивилизация может существовать без культуры, но культура не может существовать без духовной основы», — указывает философ [17]. Современный мир, по его мнению, достиг вершины цивилизации, но находится в состоянии глубокого культурного кризиса. Технологии развиваются, а человек деградирует.

Духовно-нравственную культуру следует рассматривать как сопротивление цивилизации, способ сохранить онтологическую глубину бытия. Она не отвергает прогресс, но ставит его под вопрос метафизики: «Для чего?», «Кому во благо?», «Какова цена?»

Наконец, подлинная культура — это община, соборность (*συνεργία*), а не сумма индивидов. Святитель Василий Великий утверждает: «Никто не спасается в одиночку» (Послание 199). Спасение — не индивидуальный проект, но общее дело Церкви.

Современная культура, построенная на индивидуализме, потреблении, виртуальности, разрушает общины. Человек становится одиноким потребителем, лишённым связи с прошлым, будущим и другими.

Выводы

Духовно-нравственная культура не является производной от образования, политики или идеологии, представляя собой первичную реальность, пространство, в котором человек, будучи образом Божиим, реализует свою природу через свободу, совесть, добродетель и любовь, через общение с другим — Заслуженным Собеседником.

Беспрецедентные вызовы, с которыми сталкивается сегодня духовно-нравственная культура, коммерциализация духовности: требуют не новых про-

грамм, но онтологического возрождения — возвращения к первоисточникам: к Слову Божию, к традиции, к литургии, к наставничеству, к диалогу с Богом.

Преображение духовно-нравственной культуры, выполнение высоких задач, стоящих перед нею возможно только через осознание высокого предназначения человека, призванного к обожению, восстановлению в себе образа Божия: при этом церковное образование, православное просвещение должно быть ориентировано не столько на передачу знаний, сколько опыта общения с Богом которое опирается на восстановление литургической жизни как центра культуры; семью и общину как пространства, где человек учится любить, прощать, служить; искусство и науку, освящённые Духом, как формы творчества во Христе.

Духовно-нравственная культура не может быть редуцирована до набора правил, образовательной программы, идеологического проекта, представляя собой форму бытия, в которой человек реализует свою богообразность. Духовно-нравственная культура основана на свободе, совести, любви и направлена на деификацию — уподобление Богу через синергию благодати и свободы.

Только в синтезе философии и богословия, онтологического и коммуникативного подхода, разума и веры, свободы и благодати возможно раскрыть подлинную сущность духовно-нравственной культуры, понять ее смысл и предназначение. Современное общество нуждается не в новых технологиях, но в возрождении духовно-нравственной онтологии и коммуникации, в которой человек снова станет образом Божиим, носителем истины, творцом новой культуры — культуры Царства Божия.

Литература

1. *Феофан Затворник Вышенский*. Начертание христианского нравоучения. [Текст] / Феофан Затворник. — М., 1998. — С. 215.
2. Charles Taylor Sources of the self the making of the modern identity. Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 601 p.
3. Симфония по творениям Святителя Иоанна Златоуста [Текст]. — М.: Даръ, 2006. — 574 с.
4. *Ванхузер К.Дж.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания [Текст] / К.Д. Ванхузер. — Черкассы: Коллоквиум, 2007. — 736 с.
5. *Ухтомский А.А.* Заслуженный собеседник [Текст] / А.А. Ухтомский. — СПб., 1997. — 301 с.
6. *Василий Великий*. Творения [Текст] / Василий Великий. — Т. 1-5. — М.: Паломник, 1993.
7. *Григорий Нисский*. Об устройстве человека [Текст] / Григорий Нисский. — СПб.: Аксиома, 2000. — 220 с.
8. *Максим Исповедник, преподобный*. Творения. Т. 1 [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Мартис, 1993. — 356.
9. *Иоанн Лествичник, преподобный*. Лествица [Текст] / Преподобный Иоанн Лествичник, игумен Синайской горы. — Изд. исправлено. — М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002. — 444 с.
10. *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Книга, 1991. — 445 с.
11. *Соловьев В.С.* Смысл любви [Текст] / В.С. Соловьев. — М.: АСТ, 2021. — 512 с.
12. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи [Текст] / Павел Флоренский. — М.: АСТ, 2003. — 623 с.
13. *Франк С.Л.* Сочинения [Текст] / С.Л. Франк; вступ. ст., сост., подгот. текста и прим. Ю.П. Сенокосова // Вopr. философии и др. — М.: Правда, 1990. — 607 с.
14. *Шмеман А.Д.* Собрание статей [Текст] / А.Д. Шмеман. — М.: Русский путь, 2009. — 894 с.
15. *Кьеркегор С.* Страх и трепет: [этические трактаты] [Текст] / Сьерен Кьеркегор; пер. с дат., коммент. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева; общ. ред., сост. и предисл. С.А. Исаева. — М.: Республика, 1993. — 382.
16. Jaspers K. Philosophy of Existence. Translated and with an Introduction by Richard F. Grabau. Copyright Date: 1971. Published by: University of Pennsylvania Press. 128 p.

17. Бердяев Н.А. О назначении человека: [Сборник] [Текст] / Н.А. Бердяев; авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; прим. Р.К. Медведевой. — М.: Республика, 1993. — 382 с.
18. Macintyre A. Marxism and Christianity. University of Notre Dame Press? 1984. 156 p.

References

1. Feofan Zatvornik Vyshenskij. Nachertanie khristianskogo nra-voucheniya [Tekst] / Feofan Zatvornik. M., 1998. S. 215.
2. Charles Taylor Sources of the self the making of the modern identity. Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 601 p.
3. Simfoniya po tvoreniam Svyatitelya Ioanna Zlatousty. M.: Dar, 2006. 574 s.
4. Vanhuzer K.Dzh. Iskustvo ponimaniya teksta. Literaturovedcheskaya etika i tolkovanie Pisaniya. Cherkassy: Kollokvium, 2007. 736 s.
5. Uhtomskij A.A. Zasluzhennyj sobesednik . SPb., 1997. 301 s.
6. Vasilij Velikij. Tvoreniya. T. 1–5. M.: Palomnik, 1993.
7. Grigorij Nisskij. Ob ustroenii cheloveka. SPb.: Aksioma, 2000. 220 s.
8. Maksim Isповедnik, prepodobnyj. Tvoreniya t. 1. M.: Martis, 1993. 356 s.
9. Ioann Lestvichnik, prepodobnyj, Lestvitsa [Tekst] / Prepodobnyj Ioann Lestvichnik, igumen Sinajskoj gory. Izd. ispravleno. M.: Izd-vo Mosk. podvor'ya Svyato-Troitskoj Sergievoi lavry, 2002. 444 s.
10. Berdyaev N.A. Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii). M.: KNIGA, 1991. 445 s.
11. Solov'ev V.S. Smysl lyubvi. M.: AST, 2021. 512 s.
12. Florenskij P.A. Stolp i utverzhdenie istiny: opyt pravoslavnoj teoditsei. M.: AST, 2003. 623 s.
13. Frank S.L. Sochineniya; Vstup. st., sost., podgot. teksta i primech. Yu. P. Senokosova // Vopr. filosofii [i dr.]. M.: Pravda, 1990. 607 s.
14. Shmeman A.D. Sobranie statej. M.: Russkij put', 2009. 894 s.
15. K'erkigor S. Strah i trepet: eticheskie traktaty; per. s dat., komment. N.V. Isaevoy, S.A. Isaeva; obshch. red., sost. i pre-disl. S. A. Isaeva. —M.: Respublika, 1993. 382 s.
16. Jaspers K. Philosophy of Existence. Translated and with an Introduction by Richard F. Grabau. Copyright Date: 1971. Published by: University of Pennsylvania Press. 128 p.
17. Berdyaev N.A. O naznachenii cheloveka: [Sbornik]; Avt. vstup. st. P.P. Gajdenko; Primech. R.K. Medvedevoy. M.: Respublika, 1993. 382 s.
18. Macintyre A. Marxism and Christianity. University of Notre Dame Press? 1984. 156 p.