

УДК 291.5.316.46

ББК 86.210.3.2

Ірина Ломачинська

ОСМИСЛЕННЯ МОРАЛЬНОГО ЗМІСТУ ХРИСТІЯНСЬКОГО ЛІДЕРСТВА В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КІНЦЯ XIX–XX століть

У статті аналізуються проблеми осмислення морального змісту християнського лідерства в російській релігійно-філософській думці кінця XIX–XX століть. Визначаються основні моральні складові релігійного лідерства, їх сутнісний зміст. Досліджуються основні завдання християнського релігійного лідерства та шляхи їх реалізації.

Ключові слова: релігійне лідерство, релігійна моральність, святість, героїзм, подвижництво.

У кризові періоди розвитку держави по-новому переосмислюються проблеми цінності окремої людської особистості, сенсу її життя, системи суспільних пріоритетів, відбувається перегляд суспільних світоглядних ідеалів, зокрема чергова спроба відродження моральних засад християнської духовності. У даному контексті особливого значення набуває проблема морального змісту лідерства в цілому та релігійного лідерства зокрема. Тому темою даного дослідження є спроба осмислення морального змісту християнського релігійного лідерства в контексті ціннісних принципів православної духовності. Тема дослідження окреслює такі завдання: визначити сутність морального змісту релігійного лідерства та його ціннісні орієнтири; дослідити співвідношення героїзму та подвижництва в християнському лідерстві; проаналізувати зміст християнської аскетичної практики; осмислити сутність духовного виміру релігійного лідерства в категоріях християнських принципів свободи, віри, любові. Джерельною базою дослідження стала творча спадщина представників російської релігійно-філософської думки кінця XIX–XX століть, зокрема М.Бердяєва, С.Булгакова, М.Зернова, І.Ільїна, Л.Карсавіна, Є.Трубецького та ін. Варто зазначити, що означену проблему ми спробуємо проаналізувати крізь призму представленої у вищеназваних представників філософської думки системи уявлень про цінність людської особистості та дослідити роль релігійного лідерства в утвердженні моральних суспільних ідеалів.

Християнство як етична система створило уявлення про людську особистість, здатну до самопізнання та самовдосконалення. Діалог із божественним не тільки направлений на індивідуальне спасіння, але й стає своєрідною призмою, крізь яку активно пізнається навколишній світ. “Вчення про спасіння – це доктрина спокути. Під останньою розуміється Боже діяння в Христі, який подолав віддалення людини від Бога, зламав владу гріха й відновив справжню природу людини в новому відношенні до люблячого Бога. Спасіння, як і гріх, – цей стан буття, але тільки оновлений, пов’язаний із Богом. Бути “в Христі” означає знаходитися в особистому відношенні не з історичним Ісусом із Назарета, а з живою сучасною реальністю, встановити особистий містичний зв’язок між християнином і Христом” [7].

Визначаючи постать релігійного лідера, варто ставити основний акцент власне на духовному змісті його діяльності, тобто важливою в даному контексті є не соціально-політична діяльність певного лідера на шляху формування в суспільстві відповідної релігійної ідеології (що, безумовно, не заперечується), а його діяльність у царині формування нової моральності, створенні підґрунтя для внутрішнього самовдосконалення окремої особистості, яка стала членом певної релігійної спільноти. Адже, як зазначає В.Зеньковський, “християнство принесло звістку не тільки про спасіння людей, але воно й навчило інакше дивитися на людину, воно навчило таємниці проникання Христової любові в ту глибину, де нерозтраченим, хоча і закритим, існує образ Божий у людині. Початок духовності в людині не є окремою сферою, певним відокремленим життям, а є творчою силою, що пронизує собою все життя людини й визначає її нову якість. Духовне життя в нас є джерелом світла, в промінні якого здійснюється усвідомлення самого себе, це є та серцевина особистості, в зв’язку з якою й тримається вся наша особистість у повноті її сили” [9, с.77].

Як вважав В.Соловйов, основу справжнього релігійного благочестя складають такі елементи: визнання безумовного достоїнства тільки за Богом; готовність цінувати все інше лише за ступенем і ознакою зв'язку з Богом (зв'язок із Богом може мати ступені й бути позитивним або негативним). Наслідками щирого благочестя є єдність частин і їхня святість. Звідси – основні засоби моральної організації людства – об'єднання й освячення. У цьому й полягає основна справа Церкви. Щоб виконувати цю функцію, Церква сама повинна бути єдиною й святою. Із цього погляду Церква є єдністю і святістю Божества в його інобутті. Церква являє собою дійсну сутність боголюдства. Єдність і святість Церкви повинні проявлятися: у просторі – як універсальність, що виражається у зв'язку окремих людей та народів через Христа – як індивідуальний осередок боголюдства, і через світ безтілесних сил (тих святих, що почили і живуть із Богом) і тих вірних, що борються на землі. Також єдність і святість Церкви проявляється в часі – як апостольське спадкоємство. Тільки через Церкву людина може знайти справжнє безсмертя [15].

У той же час у богословській літературі підкреслюється моральна домінанта релігійного лідерства як символічного духовного посередника між людиною і Богом. Як зазначав С.Булгаков, “служіння священства як харизматичного посередника не може бути лише механістичним чи магічним. Воно передбачає духовну участь того, хто виступає цим живим посередником. Зв'язок священства з мирянами ґрунтується не на владі, а на взаємній любові, це відносини духовних батьків і дітей” [6, с.60].

Моральний імператив релігійного лідерства прагне до досягнення символічної святості окремої особистості, яка, відповідно до православної традиції, “починається в ту мить, коли християнин посвячує себе Богу, приносить себе Йому в дар, стає Його власністю. Це не означає, що в той момент людина вже стає святою в тому значенні, в якому вона покликана бути подібною до Серафима Саровського, Сергія Радонежського, Ніла Сорського і безлічі інших фундаторів православної духовності. Це лише говорить про те, що тепер із власної волі, з повної своєї згоди, зі всією своєю рішучістю вона віддає себе Богу” [1]. У результаті формується уява про прагнення до святості як найвищого морального ідеалу поведінки, як особливої життєвої позиції. Її розуміють як жертовність, яку надихають цінності “не від світу цього”. Таким чином, жертвуючи мирським, людина досягає меж сакрального.

Варто зазначити, що історія християнства наповнена боротьбою видатних сповідників віри за утвердження нового суспільного ідеалу. Формуючи власний шлях морального подвигу, вони ставали зразками для наслідування та надихали на пошук духовної істини численних послідовників. Як зазначав П.Кропоткін, “однією з головних відмінностей християнства від попередніх релігій було те, що воно виставило керівною рисою в житті людини не особисте його щастя, а щастя суспільства, і, відповідно, – ідеал – ідеал суспільний, за який людина здатна віддати своє життя. Ідеалом християнства були не спокійне життя грецького мудреця і не військові чи громадянські подвиги героїв Древньої Греції і Риму, а проповідник, який повстав проти злочинств тогочасного суспільства і готовий йти на смерть за проповідування своєї віри, яка закликала до справедливості, до визнання рівноправності всіх людей, у виявленні любові як до своїх, так і до чужих, і, нарешті, в пробаченні всіх образ – на противагу всезагальному на той час правилу помсти” [14, с.105].

У дослідженні сутності релігійного лідерства особливої уваги потребує аналіз змісту героїзму та подвижництва як визначальних граней християнської духовності. С.Булгаков протиставляє героїзм світський (так званий інтелігентський) і героїзм християнський, указуючи, що при певних спільних рисах це все-таки протилежні начала. Основна відмінність духовного почину – християнського героїзму, або, точніше, християнського подвижництва (бо герой у християнстві – подвижник), не стільки зовнішня, скільки внутрішня, релігійна.

Порівнюючи героїзм і подвижництво, С.Булгаков зазначає, що ніщо так не утверджує психології героїзму, як зовнішні переслідування, гоніння, боротьба з їх перипетіями, небезпека і навіть загибель. Страждання і гоніння найбільш канонізують героя і в його

власних очах, і в очах оточуючих. “Герой не обмежує себе другорядними ролями, його мрія – бути спасителем усього людства, або, хоча б, одного народу. Невід’ємною рисою героїзму є максималізм, адже герой не зупиняється на малому. Він робить історичний стрибок у своїй уяві і, мало цікавлячись пройденим шляхом, кидає свій погляд у світлу точку на краю історичного горизонту. Такий максималізм має всі ознаки ідейної одержимості, самогіпнозу, він сковує думку і виробляє фанатизм, глухий до голосу життя” [5, с.56–57].

З точки зору С.Булгакова, героїзм прагне до порятунку людства самотужки й при тому зовнішніми засобами; звідси – виняткова оцінка героїчних діянь, у максимальному ступені втілення “програми максималізму”. Потрібно щось зрушити, зробити щось понад сили, віддати при цьому найдорожче, своє життя, – ось заповідь героїзму. Стати героєм, а разом і рятівником людства можна через героїчні діяння, що далеко виходять за межі повсякденного обов’язку.

Із самої сутності героїзму випливає, що він передбачає пасивний об’єкт сприйняття – спасенний народ чи людство, між тим герой завжди уявляється в однині. Герой вважає себе надлюдиною, яка стає по відношенню до свого оточення в гордовиту позу спасителя. Якщо героїв є декілька, то між ними невідворотно виникає суперництво. “Героїзм, як загальнопоширене світовідношення, є першопочатком не збірним, а роз’єднуючи, він створює не однодумців, а суперників” [5, с.58].

На відміну від героя, християнський подвижник “вірить у Бога, без волі Якого волонина не впаде з його голови. Історія й одиничне людське життя представляються в його очах здійсненням хоча й незрозумілого для нього в індивідуальних подробицях будівництва Божого, перед яким він упокорюється подвигами віри. Завдяки цьому він відразу звільняється від героїчної пози й домагань. Його увага зосереджується на його безпосередній справі, його дійсних обов’язках і їх строгому, неухильному виконанні. Звичайно, і визначення, і виконання цих обов’язків вимагає іноді не меншої широти кругозору і знання, ніж та, якої домагається інтелігентський героїзм. Проте увага тут зосереджується на усвідомленні особистого обов’язку і його виконанні, на самоконтролі, і це перенесення центру уваги на себе і свої обов’язки, звільнення від фальшивого самопочуття непокликаного рятівника світу й неминуче пов’язаної з ним гордості оздоровляє душу, наповнюючи її відчуттям здорового християнського смирення” [5, с.65]. Знаменитий християнський проповідник та аскет, відомий своєю подвижницькою діяльністю, Єфрем Сирін так характеризував істинне християнське смирення: “Відмінні риси й ознаки людини, що має істинне смирення, суть такі: вважати себе грішною перед Богом, прагнучи до кращого, дорікати собі повсякчас, на всякому місці і за всяку справу, нікого не хулити й не знаходити на землі людини, яка б була більш грішною за неї саму, але всіх завжди хвалити і прославляти, нікого ніколи не засуджувати, не зневажати..., ні в чому не виставляти себе за мірило, ні з ким не сперечатися ні про віру, ні про інше ..., не суперечити вищому; з радістю переносити образи, приниження і втрати, ненавидіти спокій і любити працю, нікого не засмучувати, не уражати нічию совість” [8, с.139].

Особливу роль у створенні етичного ідеалу християнського подвижника відіграла Православна Церква. Русь сприйняла природу Церкви інакше, як Захід. Як зазначає М.Зернов, специфічною рисою Церкви в православ’ї стало те, що “Церква для християн розумілась передусім як община, об’єднана богослужінням, а не канонічно організована установа” [10, с.53]. Людина, яка відмежовує себе від інших й одноосібно стає на шлях пошуку істини, не зважаючи на можливість спасіння для оточуючих, згідно з усталеними уявленнями, з часом спокушується одним із найбільших гріхів – гординою, і тому її праця буде марною. Таким чином, Церква як община однодумців, на чолі якої стоять її духовні лідери, не тільки настановлює на шлях християнської моральності, але й дозволяє діяти з благословенням.

Православна свідомість спирається на визнання людини, її душі, як найвищої етичної цінності та нездоланної віри в її очищення. Як стверджував В.Зеньковський, “православна свідомість виходить із сутності розуміння людини в глибокому почутті її цінності. Радість за людину як за живе відчуття божого образу в ній – це сприйняття світла і добра в

людині, і воно в православ'ї настільки сильне, що в ньому тоне навіть гріх та брехня. Радість за людину є основою непохитної віри в неї – адже як би низько не впала людина, до яких би меж не доходили її життєві вади, ми не маємо права відвертатися від неї, але все чекаємо на те що вона стане іншою” [9, с.77].

У православній духовній традиції однією з основних складових християнської моральності виступає аскетизм. Моральний зміст аскетизму полягає в культивуванні помірності, що веде до панування над пристрастями з метою сприяння силам добра. При цьому християнська аскетична практика виступає як свідоме застосування доцільних засобів для придбання чеснот і досягнення релігійно-моральної досконалості, що формує шлях наближення до Бога та духовного порятунку.

Аналізуючи систему християнської аскези, Л.Карсавін зазначав, що “історичне християнство не виразило всю повноту християнської моральної ідеї. Воно, аскетичне, на противагу язичництву, висуває безумовну цінність самозречення і безмежної жертвності. Християнин-аскет заперечує світ як предмет свого володіння і насолоди. Він заперечує все земне життя, себе самого. І все ж у своєму запереченні він стверджує своє заперечення. Ненависть уже не відмова, а прагнення знищити невидиме, розчинити його у своїй духовності, вищій, ніж обмежено земне” [12, с.225].

Але чи можливо назвати аскезою знищення у своїй душі всіх почуттів і прагнень? Чи людина черства та байдужа, не здатна на чуттєві прагнення й пориви, є справжнім аскетом? Аналізуючи це протиріччя, В.Розанов зауважував, що “багатство темпераменту є умовою внутрішнього тепла і жвавості. І тому в усіх випадках, де становищем чи завданнями життя вимагається особливе тепло і жвавість, “променистість” людини, – він закривається путами стриманості, тобто він доводить темперамент у собі до найвищого рівня, і тоді він починає “променитись”. Це і є пояснення... аскетизму” [16, с.170]. Тобто лише та людина зможе реально насолодитися духовними плодами аскези, в якій киплять почуття, яка відчуває красу життя, яка може відмовитись від потягів плоті й надати вихід своєму темпераменту в духовній творчості, в прагненні до божественного.

Християнське подвижництво в ідеалі має формувати значний творчий потенціал особистості. Як зазначав С.Трубецькой, “думка про Христа, що прийшов во плоті, для християнина виражає основне завдання культури – про першопочаток, який вона повинна втілювати в житті; а визнання за культурою позитивного завдання є її виправданням. Якщо початком релігійного життя людської спільноти є втілення божественного в людському, то людський розум, людська воля закликаються до участі в Божих справах. Християнський ідеал вимагає від нас поєднання самовідданої вірності Богу з найвищою енергією людської творчості” [19, с.379].

Релігійний лідер повинен дати своїм послідовникам виклик до змін, гідний їх сили духу і фізичних можливостей. Він повинен іти попереду змін, намагаючись передбачити духовну ситуацію свого часу. Адже самозаспокоєння та самонасолода є першим кроком до духовної деградації. Причини та можливості для змін релігійний лідер повинен шукати передусім у собі, щоб слугувати живим зразком для своїх послідовників. У контексті пошуку ідеалів християнської духовності С.Трубецькой справедливо зазначав, що “Христос не прийде, доки людство не дозріє для його прийняття. А дозріти для людства означає виявити найвищий підйом енергії в пошуку Бога і прагненні до Нього. Це не певний зовнішній, сторонній світоакт божественної магії, а кінцеве самовизначення Бога щодо людини і людини щодо Бога – вище одкровення божества і людської свободи” [19, с.388].

Сутність людини полягає в тому, щоб самостійно спрямовувати своє життя, тому покликання постає як значущість унікальної особистості, яка розкривається в той момент, коли людина відповідає на найскладніші життєві виклики. Людина як свідомою особистістю здатна робити вибір, опираючись на свою систему цінностей, тому можливість змінити напрям свого життя дає змогу знайти себе, змінити своє сьогодення й серйозно вплинути на майбутнє. Тому основне завдання релігійних лідерів полягає в тому, щоб створювати таку систему цінностей, які мають позачасовий характер. Релігійні лідери не можуть

зажадати від оточуючих прихильності до своїх поглядів, вони можуть тільки вселити її, тобто без віри неможлива дія.

Віра, як зазначає І.Ільїн, є передумовою духовного зросту людини й обумовлюється ним. “Істинна віра виникає не із суб’єктивних настроїв і не з вільних побудов. Вона зароджується в повноцінному досвіді. І завжди буває вкорінена в предметному спогляданні Духа. Це чуттєвий досвід має справу з реальностями не чуттєвого чи надчуттєвого характеру. Цей досвід не мрія і не схилення. Він вимагає духовного протверезіння й піддається духовній перевірці. Він має свою підготовку, своє очищення й особливі вправи; він здійснюється в предметному сприйнятті й досягає повної і кінцевої очевидності. Людина, яка позбавлена духовного погляду і слуху, не має ніякого права говорити про духовні предмети” [11, с.177].

Людина, яка свідомо втрачає своє прагнення до божественного, стає на шлях духовної деградації. Людське життя і свобода не мають для неї ніякої цінності, і, як свідчить недалека історія нашого минулого, в бездуховному світі на зміну лідерам приходять вожді і тирани, які прагнуть заповнити власними хибними міфами опустілу чашу безвір’я. “Людина, яка відкинута і покинута Богом, втрачає свою творчу силу: вона стає безсердечною, безнатхненною, жорстокою твариною, безсилою в спогляданні і творенні нових абсолютно досконалих форм, але в той же час здатною до загального знищення; і життя її заповнюється страхом каторжної праці і взаємної зради. Хто проповідує безбожжя, той готує людям найбільші страждання, приниження, рабство і муку” [11, с.179].

Для М.Бердяєва поняття божественного як передумови духовного самовдосконалення безпосередньо пов’язане з містикою духовного досвіду: “про Бога можна говорити лише мовою символіки духовного досвіду. Не можна ставити питання про Бога у відриві від людини. Невдоволення людини кінечним, прагнення до нескінченного є виявом божественного в людині, свідченням про існування Бога, а не тільки світу. Людина зустрічається з Богом не в бутті... а в духовному досвіді. Лише в духовному і в свободі зустріч із Богом стає драматичним співбуттям” [4, с.24].

У прагненні до духовності виникає поняття свободи, яке є визначальним для осмислення сутності християнського духовного лідерства, адже “християнство є історичним власне тому, що в ньому розкривається свобода. Без свободи є лише царство природи. І разом із тим історія тисне на свободу людини і підкорює її своїй необхідності. Конфлікт особистості у світовій історії є основним конфліктом людського життя” [3, с.326]. Видатний християнський аскет Єфрем Сирін так характеризував християнську свободу: “Бог створив людину вільною, наділивши її розумом і мудрістю та поклавши перед очима її життя і смерть, так що якщо побажає, по свободі, йти шляхом життя, то житиме вічно; якщо ж, по злому умислу, піде шляхом смерті, то вічно буде мучитися” [8, с.139], тобто свобода тісно пов’язана з відповідальністю й зумовлює вільний вибір людини в питаннях добра і зла та, як наслідок, моральну відповідальність за результати свого вибору.

Для релігійного лідерства, на відміну від лідерства політичного, нагорода й покарання, як правило, є категоріями моральними, адже релігійний лідер не сам карає відступника, але попереджає про його жорстоке покарання в найближчому майбутньому. П.Сорокін стверджував, що “уява нагороджувальної реакції (як деякого “блага корисності”), яка може відбутися, якщо буде здійснений той чи інший акт, відповідним чином тисне на психіку людини й примушує її здійснювати вчинок чи утримуватись від його здійснення або страждати за щось, що без цього впливу, можливо, й не відбулось би. За всіх інших рівноцінних чинників одна й та ж нагорода чи одне й те ж покарання тим сильніше впливає на поведінку людини, якщо момент їх виконання максимально наблизений у часі” [18, с.115].

Якщо християнська моральність нав’язується за допомогою примусу – фізичного чи морального – вона втрачає свою сутність. Адже духовний зміст релігійного лідерства передбачає “творення Царства Христового, нової людини, яка сповідує Христа, звичайно, в той же час і боротьба із царством зла, із силами зла в нас. Але добро і зло незрозумілі без свободи. Добро, до якого зве пастир, є тільки вільне добро. Примусове добро не є вже

й добром. Тільки те добро – добро, яке не спотворене злом, насильством, примусом, загрозами пекельних мук. За таким добром, нав'язаним із почуття страху, легко бачиться відблиск інквізиційних вогнищ” [13].

Враховуючи той факт, що в духовному лідерстві основним соціальним елементом є свідомість, сильна духом та сповнена почуття власної гідності, почуття свободи стає невід’ємним. Адже, як зазначав М.Бердяєв, свобода – “це творча сила, не вибір між добром і злом, а творіння мною добра і зла... Свобода є творчістю, шляхом до розкриття в мені універсуму” [2, с.63]. Тільки свідомість, яка реально розуміє майбутні перспективи, окреслені лідером, яка здатна оцінити позитиви успіху і взяти на себе відповідальність у момент кризи, – лише така особистість здатна дійти до поставленої мети.

Аналізуючи сутність поняття свободи, М.Бердяєв зазначає, що істинна свобода властива лише для людини, духовно вільної від суспільних стандартів, адже “ті, які пізнали велику свободу духу і в свободі повернулися до християнської віри, ті не можуть закреслити і викинути зі своєї душі цей досвід. Ті, які через свободу прийшли до християнства, несуть із собою в християнство особливий дух свободи. Їх християнство вже не побутове, не спадково-родове, а більш духовне, народжене в душі. Люди авторитарного спадкового типу релігійності завжди будуть погано розуміти тих людей, що прийшли в релігію через свободу, через іманентне переживання трагічного досвіду життя. Релігійне життя проходить три типових стадії: по-перше – через стадію об’єктивну, народно-об’єктивну, природно-соціальну; по-друге – через стадію суб’єктивну, індивідуалістично-особисту, душевно-духовну; і, нарешті, на вершині підіймається до подолання протилежності між об’єктивним і суб’єктивним і досягає найвищої духовності” [3, с.9]. Тобто лише духовно вільний лідер може повною мірою усвідомити сенс свого життєвого призначення та досягнути високої мети як для себе, так і для своїх послідовників.

В І.Ільїна свобода особистості неможлива без віри та прагнення до вищих духовних цінностей, адже безвір’я постає як духовне рабство, поклоніння штучно створеним кумирам: “Як пояснити тому, хто не знає ні Духа, ні свободи, що віра в Бога звільняє душу і що проповідане безбожжя несе людям найгірше в історії рабство – рабство пристрастей, матерії і безбожних тиранів. Бог живе не тільки “по ту сторону” нашого чуттєвого світу, Він присутній і тут. Він надає людям своє світло і свою силу. Він дарує Себе в одкровенні, і ми здатні й покликані сприймати Його живоносне дихання” [11, с.178].

З точки зору Л.Карсавіна, істинна свобода можлива через прагнення до божественної любові, яка долає рамки буденності й наближає до трансцендентного: “хочемо ми того чи ні, але ми здійснюємо закон подвійної любові: себе віддаємо і себе стверджуємо. Наша свобода виявляється в покірності волі Творця. Дух повинен пізнати, тобто прийняти з любов’ю і її здійснити, загальну всеєдність; він повинен досягнути будь-яку насолоду, будь-яке страждання, як моменти цілого; повинен подолати час вічністю і простір духовністю” [12, с.223].

Таким чином, можемо стверджувати, що для представників російської релігійної філософії, в силу відомих історичних особливостей розвитку держави, пов’язаних із кризою релігійної ідеології в суспільній думці кінця XIX століття та секуляризацією Церкви в постреволюційний період, і, як наслідок, – знеціненням основних принципів християнської моральності, як основна, постає проблема відновлення цінності людини на засадах християнської духовності. Моральний зміст християнського релігійного лідерства будується на принципах віри, любові до ближнього, і, як наслідок, служіння ближньому, прагнення через духовне очищення наблизити християнську спільноту до вищих моральних цінностей.

1. Антоний (Митрополит Сурожский). Быть христианином [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www.metropolit-anthony.orc.ru/be/be_6.htm](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/be/be_6.htm).
2. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 447 с.
3. Бердяев Н. Философия свободного духа [Текст] / Н. Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 416 с.

4. Бердяев Н. Царство духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 349 с.
5. Булгаков С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) [Текст] / С. Булгаков // Вехи : Интеллигенция в России : сб. ст. 1909–1910 / [сост., коммент. Н. Казаковой ; предисл. В. Шелохаева]. – М. : Мол. Гвардия, 1991. – 462 с.
6. Булгаков С. Н. Очерки учения православной церкви [Текст] / С. Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 403 с.
7. Гуревич А. Философия человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www.vusnet.ru/biblio/archive/gurevich_philosophia/](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/gurevich_philosophia/).
8. Сирин Ефрем. Беседы [Текст] / Ефрем Сирин. – М. : Московское подворие Троице-Сергиевой Лавры, 2003.
9. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В. В. Зеньковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993.
10. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века [Текст] / Н. Зернов. – Париж : УМКА-PRESS, 1991. – 368 с.
11. Ильин И. Религиозный смысл философии : Три речи 1914–1923. Поющее сердце : книга тихих созерцаний [Текст] / И. Ильин. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 285 с.
12. Карсавин Л. Saligia Noktes Petropolitanae [Текст] / Л. Карсавин. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2004. – 237 с.
13. Киприан (Керн). Православное богословское служение [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/1186>.
14. Кропоткин П. А. Этика : избранные труды [Текст] / П. Кропоткин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
15. Моисеев В. И. Логика добра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http: // www.vusnet.ru/biblio/archive/moiseev_logika/](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/moiseev_logika/).
16. Розанов В. В. Религия. Философия. Культура [Текст] / В. В. Розанов ; [сост. и вступ. статья А. Н. Николюкина]. – М. : Республика, 1992. – 399 с.
17. Соловьев В. Философские начала цельного знания [Текст] / В. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2 / [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Кравца и др.]. – С. 139–289.
18. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П. Сорокин ; [под общ. ред. А. Соломонова]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
19. Трубецкой Е. Смысл жизни [Текст] / Е. Трубецкой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2003. – 396 с.
20. Федоров Н. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства : записка от не ученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим [Текст] / Н. Федоров. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
21. Философский энциклопедический словарь [Текст] / [редкол. : С. С. Зверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд. – М. : Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.
22. Флоренский П. Из богословского наследия [Текст] : Богословские труды / П. Флоренский. – М. : Наука, 1977. – 560 с.

In the article the problems of Consideration of the moral content of the Christian leader ship in the Russian religious-philosophic thought of the 19-20-th centuries are analyzed. The main moral catures of the religious leadership and their essence are defined. The basic aims of Christian religious leadership and the means of their realization are observed.

Key words: *religious leadership, religious morality, holiness, heroism, volunteerism.*

