

Наталья Владимировна Довгаленко

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры «История и философия», Саратов, Россия
e-mail: dovgal30@rambler.ru

Диалектика рабства: от святоотеческой к русской философской мысли

Аннотация. Тема рабства остается неиссякаемым источником спекуляций в русской гуманитарной мысли. Они связаны с противопоставлением понимания рабства в христианском смысле («раб Божий») и в социально-историческом, обоснованном диалектикой Г. В. Ф. Гегеля и сознательной возможностью «господства» или преодоления страха смерти. Святоотеческая мысль открывает феномен рабства как первую духовную ступень связи с фюзисом и отмечает ее важность в борьбе с телесными страстями, пониманием необходимости страдания и сострадания для движения к подлинному антропологическому образу. Русская мысль, продлевая святоотеческую, сосредотачивается на духовной трансформации «рабского», противопоставляя его «свободному» началу. Свобода вкупе со справедливостью и совестью становятся важнейшими духовными точками движения для русского самосознания.

Ключевые слова: рабство, господство, свобода, святоотеческая традиция, русская философия, телесное, духовное.

Natalya V. Dovgalenko

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the History and Philosophy Department, Saratov, Russia
e-mail: dovgal30@rambler.ru

The Dialectics of Slavery: From Patristic to Russian Philosophical Thought

Abstract. The theme of slavery remains an inexhaustible source of speculation in Russian humanitarian thought. They are associated with the opposition of the understanding of slavery in the Christian sense ("slave of God") and in the socio-historical sense, substantiated by the dialectic of G. W. F. Hegel and the conscious possibility of "domination" or overcoming the fear of death. Patristic thought reveals the phenomenon of slavery as the first spiritual stage of connection with physis and notes its importance in the fight against bodily passions, understanding the need for suffering and compassion for moving towards a genuine anthropological image. Russian thought, continuing the patristic one, focuses on the spiritual transformation of the "slavish", contrasting it with the "free" principle. Freedom together with justice and conscience become the most important spiritual points of movement for Russian self-consciousness.

Keywords: slavery, domination, freedom, patristic tradition, Russian philosophy, bodily, spiritual.

Введение (Introduction)

Тема рабства для русской философской и культурной мысли, открывающей заново свою уникальность, остается чрезвычайно острой. В ней заключена не только социальная энтелехия, т. е. стремление к осуществлению общественной гармонии, которая сопровождает русскую историю, но и антропологический, онтологический выбор, который явился основанием для понимания общественного и государственного развития. Философскому осмыслению последнего и будет посвящена данная статья, касающаяся ситуации преемственности святоотеческих исканий и духовного пути русского самосознания.

Можно отметить, что отношение рабства и господства, открываемое еще античной философской мыслью, содер-

жит множество противоречий, в которых исследователи разбираются до сего времени. Из них мы выделим три «клубка». Первый связан с централизацией тела, которое безусловно и субстанциально диктует условия положения. На этом базируется высокая классика греческой философии: «Основная интуиция античности есть интуиция тела. Но это тело есть живое, одухотворенное тело» [1, с. 60]. Тело определяется через «рабское» потворство фюзису, которым руководят цикличность, движение, обладание и пр. Человек есть раб множества неконтролируемых, субстанциальных сил. Свободным его делает умное их постижение, а власть, которая их держит, является логосом, определяющим путь созерцания. Логос господствует, под-

© Довгаленко Н. В., 2025

Для цитирования: Довгаленко Н. В. Диалектика рабства: от святоотеческой к русской философской мысли // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2025. № 2 (47). С. 14–18. DOI: 10.36809/2309-9380-2025-47-14-18

чиняет тело в порядке меры — раб и господин всегда соизмеряются. Так рождается первый шаг к схватыванию плотского в обладании душой. Однако тело никогда не сможет быть осмысленным до конца, ибо представляет собой субстанциально «иное».

Раб как бы растворялся в самодостаточном фюзисе, подчиняясь его спонтанности, потому механика движения, труд всегда определялись инерцией природной динамики. Для логоса очевидностью такого положения выступает «незаконнорожденность», подобно «*χορῶδία*» Платона. Чужеродность, отстраненность от человеческого по сути, не прочитываемая логически, связывается с априорным неистовством, яростью. А. Ф. Лосев, комментируя Ф. Ницше, характеризует страстное через власть Диониса, разрушающего «принцип индивидуации». У раба данный принцип просто не сформирован, он не может избавиться от изначального ужаса прибывающих и угасающих страстей. «В дионисизме, благодаря этому, происходит *воссоединение человека с человеком и с природой* — на почве выхождения за пределы индивидуальности» [1, с. 30]. Раб не способен совладать с силами, наполняющими, влекущими его, господин погружен в идею «равенства» — уравнивания сил, достигаемого логосом.

Второй клубок противоречий связан с отношением между рабством и господством, которое, на первый взгляд, открывается событием сознательного признания. Для того чтобы оно состоялось, необходимо наличие эйдосов-идей «раба» и «господина», находящихся в каузальной связи, порождении, возможно, иерархии. Но это не наблюдается, скорее связь между этими идеями случайная. «...Мы можем достоверно узнавать господина и раба лишь тогда, когда имеем в нас некие отражения их идей» [2, с. 264]. Как отмечают Ф. Ф. Корочкин и Р. В. Светлов, настоящие причины появления данных отношений узнать невозможно, ибо они теряются при отсутствии «силы» бытия (причины), актуализирующей их. Что за отношения связывают идеи раба и господина вне идеации, остается не ясно, потому без действий «души» и высших, умных ее устремлений рассматривать их становится просто бессмысленно. «Это возможно было только благодаря тому особенному, античному складу “ума”, который делал этот ум “местом идей”, т. е. местом скульптуры и пластики вообще» [1, с. 97]. Здесь рабское неистовствует, господствующее принуждает к статике, ограниченности формы.

Третий клубок открывает горизонт исторического бытия. В нём отношения рабства и господства погружаются в пределы трансцендентального акта. Г. В. Ф. Гегель, в некотором смысле развивая античное понимание, устанавливает их отношения в опосредовании, соприкосновении с вещью: «Точно так же господин соотносится с *вещью через посредство раба*; раб как самосознание вообще соотносится с вещью также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только *обрабатывает ее*» [3, с. 101]. О возможности уничтожения вещи (тела) говорит, прежде всего, опыт самоуничтожения или столкновения со смертью. Именно его избегает раб, не в силах поставить

под вопрос собственное бытие. Самостоятельность господина или стояние его в сущем обеспечивает тело (вещь). Тем не менее рабское начало отстаивает стремление стать на место господина, диалектически преодолевая свою природу, и в этом отношении обладает возможностью изменения и неким потенциальным превосходством (А. Кожев) [4, с. 120]. Здесь встают вопросы об историческом утверждении победы рабов, с их торжеством труда, равенства, дисциплиной и цикличностью; псевдогосподством; господством технического и пр.

Методы (Methods)

В данных противоречиях переплетаются, таким образом, во-первых, тело и отношение к нему (раболепие и господство над плотью); во-вторых, отношение между самими безотносительными, самодостаточными идеями «раба» и «господина»; наконец, в-третьих, принятие некоего основания (душа, социум), посредством которого «рабство» и «господство» становятся осуществимы и пойманы в претворении. Эти противоречия получили некое разрешение в христианской мысли, которая, в свою очередь, нашла отражение в русской философии и антропологии. Методологически в данной статье они рассматриваются с использованием герменевтических истолкований (практик прояснения понятий, их контекста), диалектики (столкновения понятий с противоположными), компаративизма (сравнения и сопоставления философских идей античной, святоотеческой, русской мысли).

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Первое, что цепляет при пристальном взгляде на перечисленные выше противоречия через призму христианского понимания, это изменение отношения к телу. Раб в античной культуре не заботится о плотском, предоставляя это господину (и в измерении души, и в измерении социума). Он потакает его естеству без облагораживания, не подвергая уходу, физическому воспитанию, тем более ограничению. Страдание, обладание, боль здесь являются необходимой частью природы, властвующей над человеком.

Рабское естество трансформируется в христианстве и закрепляется формулой «раб Божий», которая указывает не на природную воспроизводимость, а на тайну самого начала человека, тварную субстанциальность. Явленной стороной естества выступает интуиция тела (подчинение фюзису), которая в святоотеческой традиции сменяется *оправданием* его воплощения (страдание, жертвенность, смерть). «Бог создал невидимый мир и видимый; и душу и тело также Он сотворил» (св. Максим Исповедник) [5, с. 114]. Умное господство над телом изменяется, уходя от созерцательного господства к принятию и очищению плоти. «Подвизающемуся не следует расслабевать телом, но быть в силе, сколько требуется для подвига, чтоб хотя телесными трудами очищалась надлежаше и душа», — поучает блж. Диадок [5, с. 24]. Так, христианское понимание изменяет рабскую принадлежность тела природе и ее властвующему естеству и приобщает его Богу, положившему в основание человека «образ». «Бог возвел нас в чин членов тела, имеющего главою Христа Бога нашего, как сказал Апостол: *все члены*

тела, мнози суще едино суть тело (1 Кор. 12, 12). Глава же всех есть Христос (Еф. 1, 22)» (прп. Зосима Палестинский) [5, с. 67–68]. Принятие или непринятие образа, по сути, главная тема антропологии, которую обостряет и русская философская мысль. Но рабство, в том числе плотское, утверждается как первая ступень принятия. Об этом ясно говорит святоотеческая мысль.

Рабское исходит из страха, полного подчинения и поглощения Божественным. Страх признают как открытие несоизмеримости Бога и человека; осознания смерти (распада); ужаса вины, возмездия. О нём святые отцы Церкви говорят как о начале духовного пути. Он пронизывает плоть и обращает тело к трепету смерти. «Для разумных душ, — кои суть умные сущности и малым чем отстоят от умов Ангельских, здешняя жизнь есть борение, и жизнь во плоти дана им на подвиг» (прп. Феодор) [5, с. 190]. Преобразование рабского естества исходит из очищения тела, возделывания его пристанищем для души. «Мы по образу Божию есьмы, умным (духовным) движением души; тело же как бы дом ее есть» (блж. Диадок) [5, с. 35]. «Дом» есть познанное в обитании, раскрытое и оберегающее, защищающее. Непримиримая «брань» со страстями очищает тело и делает его принадлежащим человеку.

Рабское подкрепляет работа, труд, который стал апофеозом презрения в греко-римской культуре. В христианстве, напротив, «рабничество» — главная практика телесного и духовного изменения, причем в совершенно разных проявлениях: «работал Закону Божию», «как работающий чреву», «работая сластолюбию и тщеславию», «Иисус Христово есть слово, что никто не может двум господам работать (Мф. 6:24)», «работать Богу живому» и т. д. Почему же так диаметрально? Вопрос в присвоении и оправдании тела. Античный раб не совершает данной работы, он не знает ее, ибо поглощен обработыванием всех тел (вещей). «Раб Божий» знает работу по укрощению, обустриванию своего тела. Потому труд становится основой личностного подвига, если можно так выразиться. Через него начинает не заглушаться человеческое, а вытаскиваться в осознание, возвышаться. Тупое, животное начало в работе есть бесцельное, бессмысленное действие — подлинный труд всегда облагораживает.

Признание тела таковым есть первая ступень осознания того, что его необходимо сделать своим. Путь к этому — страдание. В христианстве страдание также входит в намерение нового понимания тела, но оно не оправдывает его без осмысления, потому более ценным становится сострадание — понятое, принятое, спасающее страдание. Сострадание занимает своеобразное место господства, ибо если оно присутствует, то рабское безвластвует. «Достоинство человека измеряется не пассивным страданием, не исканием ударов судьбы, а активной и творческой победой над корнем страдания, над злом жизни» [6, с. 188], — отмечает Н. А. Бердяев. Но самоистязание категорически отрицается. «Впрочем, не следует просто и как ни попало разбрасывать свои вещи, как не следует и самого себя без разбора бросать на смерть...» (прп. Зосима Палестинский) [5, с. 64]. Озабоченность страданием неприемлема, такое поведение способствует возвышению самомнения, гордыни.

И. Лествичник описывает три уровня ведения себя, которые, как три слоя, объемлют сложность человека и указывают пути движения: тело, душа и дух. Первая степень следует плотскому началу и именуется «голым» ведением. Оно основывается на тщеславии, телесном покое, повседневной мудрости, искусстве, науке и пр., ограничиваясь попечением о мирском. Вторая степень восходит к движению души и ведает молитву, пост, забвение настоящего, борьбу со страстями. Третья степень — духовное ведение самого ума, связанного с миром невидимым. «Первая степень ведения охлаждает душу для дел шествия по Богу. Вторая согревает душу для скорого течения к тому, что на степени веры. Третья же есть упокоение от делания, в едином упражнении ума наслаждающегося тайнами будущего» [7, с. 330]. Только в последнем ведении человек прикасается к своему образу, близко подходит к тайне.

Удивительны ступени, которые должен пройти человек для постижения себя. О них пишут старцы разных времен. И. Кассиан Римлянин, подвижник IV в.: «Три побуждения заставляют людей подавлять страсти, именно: страх геенского мучения в будущем или боязнь строгости законов в настоящем; надежда и желание получить Царство Небесное; наконец любовь к добродетели, или добролюбию» [7, с. 73]. Вера, надежда и любовь предстают как силы души, степени достоинств которых разнятся, но ведут к одному — угасанию неверного, нежелательного. Первые две открывают преуспевание. Последняя — постижение себя как образа Бога. Только Бог творит любовь без побуждений, человек не достигший такой любви должен в себе это побуждение возвращать, «...т. е. по благодати Своей Он обильно изливает всякие блага на достойных и недостойных» [7, с. 73]. Отсюда следует движение от страха, сотрясающего тело и душу, обращающего к пониманию смерти, к надежде, ищущей пути ее избегания, и любви, открывающей иное бытие. Так из раба через «наемника» рождается образ «сына». Велика пропасть между любовью к Богу (и себе как его образу) и страхом. Вот как об этом пишет И. Лествичник: «Если же он таким образом будет постоянно избегать зла из страха, подобно рабу, и делать благое в надежде награды, подобно наемнику; то пребывая, по благодати Божией, во благом и соразмерно сему соединяясь с Богом, получает он наконец вкус ко благовому, приходит в некоторое ощущение истинно благого, — и уже не хочет разлучиться с ним» [7, с. 307]. Так достигается трансформация рабского по природе состояния, которое в итоге преображается. Более того, с него начинается поиск собственного образа, на него нужно постоянно обращать, чтобы не утратить единство человеческого естества, которое не терпит законченности и безжизненной «скульптурности», а требует невероятного усилия, в котором принимает участие и телесное.

Вопрос о «рабском» для русской философской мысли обострился, на наш взгляд, задолго до гегелевских философских прозрений. Он был поставлен не умозрительно, а онтологически и исторически, так как само возникновение государства было связано с изменением образа человека, с движением в сторону духовных смыслов, реализуемых в узнавании себя, в сострадании, вере. На протяжении веков в русской истории шло реальное «борение» духовного

и светского, жертвами которого стали и цари, и святые старцы, и обычные люди. Первый вопрос, который поставила философия в контексте исследования рабского начала, это вопрос о поле его претворения, идеации: мир ли это отдельного человека, его духовное пространство свободы или это мир социального, в котором должны быть сломлены и попораны все истоки «рабского», включая труд, власть, социум? Именно поэтому «по-двиг» в русском измерении, т. е. настоящее преобразующее движение человека, стало выражаться и на духовном уровне (роль старцев, святых в русской истории, роль носителей мужества), и на социальном (роль государственных, культурных деятелей). Замечательно об этом понятии пишет Д. С. Лихачев, подчеркивая, что ему не найти эквивалент в других языках мира. «Героический поступок — это не совсем то, доблесть — его не исчерпывает, самоотречение — опять-таки не то, усовершенствование — не достигает цели, достижение — имеет совсем другое значение, потому что подразумевает некое завершение, между тем как подвиг безграничен» [8, с. 11]. Осознание рабского естества порождает данную подвижность борьбы, коей нет предела. Таким образом, «рабское» не как отвлеченное понятие, а как живое действие осознания, в котором необходимо делать выбор или соединять два плана — духовный, личный и социальный, соборный, всегда было темой русских исканий.

В историческом измерении недавнего времени мы можем наблюдать несколько тем, выдвинутых данным осознанием. Прежде всего, крепостничество, которое до XIX в. не понималось как проблема, тем более как источник зла. Замечательно об этом пишет С. А. Аскольдов: «Русь была до отмены крепостного права, а отчасти и после него страной рабов и рабовладельцев, и это не мешало ей быть “Святой Русью”, поскольку крест, несомый одними, был носим со светлой душой и в общем, и целом с прощением тех, от кого он зависел, поскольку и те, и другие с верою подходили к одной и той же Святой Чаше» [9, с. 40–41]. Тема обострилась с связи с ее переводом в другой дискурс — рациональный, социальный, экономический. Действительное рабство Руси могло быть только в одном измерении — социальном, да и то понятом в полном отрыве от духовного. В последнем и крестьянин, и помещик стояли на одном пути понимания ценности личности, уважения и преклонения перед ней, полного принятия «сыновства Христа».

Второй знаковой темой *особого* осознания «рабского» стала растянутая во времени русская революция, понятая, с одной стороны, как рациональный проект построения нового общественного и государственного порядка, с другой, как очищение от ложного господства, мнимой веры, поклонения «мертвым» ценностям. Русская почва потребовала от революции невозможного — социального переустройства, связанного с очищением духовным. Духовное унифицировалось социальным и совлеклось им, что понимали многие люди того времени. Но именно на духовном, личном уровне своеобразное достижение осознания «рабского» было остановлено, застряло. Об этом как об откровении пишет Н. А. Бердяев: «В революции теряется человеческий образ. Человек лишен своей свободы, человек — раб стихийных духов» [10, с. 439]. Рабское стало апофеозом

революции. Его социальное бремя было разрушено в имперской России, но тут же восстало из пепла в другой конфигурации — государственного устройства СССР. Именно потому, что требовало от человека продолжения духовных подвигов, уникального роста личности, которые не были реализованы. «Воинствующее безбожие есть расплата за рабы идеи о Боге, за приспособление исторического христианства к господствующим силам» [10, с. 168]. Эти подвиги были совершены духовным, экзистенциальным, историческим превозмоганием Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., которое потребовало от русского самосознания великой цены.

Что же стало итогом исканий, уникального осмысления «рабского» в русской философской мысли? Диалектическим прямым следствием, безусловно, стало откровение свободы. Свободы, а не господства! Свобода — особая тема, в которой зазвучало последнее слово и о личном пути человека, и о всеобщей истории, которое было невозможно высказать до конца. Но исключительным стало объединение свободы еще с двумя «с» — справедливостью и совестью. Справедливостью, прежде всего, открытой античной мыслью как соразмерность души или нахождение ее в гармоничном соответствии чувственного, деятельного и умного уровней, о которых писал еще Платон. Совесть же обратилась к христианскому пути соответствия логосу-слову, вести бытия, которая трактовалась как духовная мера, очерчивающая границы должного. Свобода, как онтологическая тайна, стала пределом самовыражения человеческого начала в русской философии именно посредством совести. Об этом пишет П. А. Флоренский как о невозможности решения человеческого выбора даже Богом: «Как будто можно совестью дирижировать и приказывать совести, быть директором совести! Сам Бог не бывает таковым. Отсюда либо лицемерие и хищничество, либо состояние внушенности, гипноз» [11, с. 316].

Именно свобода соединила, по Н. А. Бердяеву, бытие, творчество и безосновность (Unground), отразив бесконечные блуждания духа от рабского к умному началу человека. Он наблюдал в этом движении и конечное, трагедийное зерно. «Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию» [10, с. 212]. Бердяев чутко уловил то, о чем более прозрачно скажет Ф. Ницше как о великой кульминации античности, соединившей в себе апогей стихийности и разумности. Но трагедия в христианстве перерастает такое понимание, она допускает опыт эсхатологии, опыт культа, так чутко ощущаемый русской философской мыслью. «Абсолютная свобода — ответственность — ноуменальный страх за себя — пред лицом Вечности — разрываются небеса, — когда всецело — определяешь себя — и знаешь, что за все, хотя бы по наследственности, по воспитанию, по разным оправдываемым мотивам сделанного ответишь и отвечаешь», — пишет Флоренский [11, с. 110].

Очень точно о понимании свободы высказывается Ф. М. Достоевский, который воспринимал ее как поиск и принятие внутреннего христианского образа человека, достигаемого в борении, узнании себя. Он был открыт простому

русскому крестьянину, стоящему в социальном смысле очень низко, но осознавшему человеческое благородство любви, доброты, презирающему мещанство, мелочность, узость мышления. Достоевский конкретизировал его через мужика Марея, пожалевшего испуганного барчонка; через образ А. С. Пушкина, полюбившего «народное» начало, язык, как исток собственного гения. «Пушкин любил народ не за одни только страдания его. За страдания сожалеют, а сожаление так часто идет рядом с презрением. Пушкин любил всё, что любил этот народ, чтил всё, что тот чтил» [12, с. 681]. Федор Михайлович уловил, что духовное начало человека возвращалось, воспитывалось не просвещением, а литургическим опытом, таинством, милосердием, став оплотом подлинной свободы человека. Этот христианский образ требовал преодоления рабского начала в любом проявлении. «В христианстве, в настоящем христианстве, есть и будут господа и слуги, но раба невозможно и помыслить» [12, с. 745].

Заключение (Conclusion)

Вопрос о рабстве, видимо, еще долго будет будоражить сознание именно в силу пересечения в нём тем личного и общественного, духовного и стихийного. Тем более необходимо его осмысление, чтобы уйти от подобных поверхностных суждений о русской душе, ищущей унижение, страдание: «И всё же мазохизм там есть. Он пронизывает эту душу, эту психику, эту культуру — от самосожжений старообрядческих общин до самопожертвований интеллигенции XIX в.; от глупости юривых до выходов Ивана-дурака; от

терпимости к супружескому насилию до принятия железного правления коллективом» [13, р. 307] (перевод наш. — Н. Д.). Русская мысль в опоре на христианский святоотеческий опыт, на практику собственной истории открыла в вопросе о рабстве не презираемое, а глубинное, что, к сожалению, мы предали забвению. Оно предстало как необходимая ступень личностного «по-двига», на которой происходит уяснение человеческой целостности, сращенной с плотью, развитием фюзиса, которое должно не отвергаться, а преображаться в «духовное ведение себя» (И. Кассиан). Без рабства как столкновения с ужасом «потерянности» не может быть движения к осознанной свободе и обретению себя. «В нынешнем образе мира полагают свободу в разнужданности, тогда как настоящая свобода — лишь в одолении себя и воли своей...» [12, с. 535]

Можно согласиться с положением, что с раба начинается человек: «В целом господин не является по природе человеком, человеком можно стать, и именно раб в ходе истории становится человеком» [14, с. 43]. Такая позиция полагается на аргумент Г. В. Ф. Гегеля, состоящий в разделении «раба» и «господина» по критерию преодоления страха смерти. Но святоотеческая мысль определяет «страх» как необходимый элемент, который исходит не из ощущения смерти, ее преодоления, а из онтологической несоразмерности Творца и сотворенного. Потому «рабское» в таком понимании ищет не господства, а свободы как узнавания себя, не доминирование над другим, а свободное его принятие или непринятие. В этом и состоит глубинная диалектика святоотеческой, а за ней и русской мысли.

1. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. 959 с.
2. Корочкин Ф. Ф., Светлов Р. В. Платон и Юм: к структуре аргумента от господина и раба в диалоге «Парменид» // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2020. Т. 14, № 1. С. 257–266. DOI: 10.25205/1995-4328-2020-14-1-257-266
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000. 495 с.
4. Корецкая М. А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба // *Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад.* 2016. Т. 17, № 3. С. 115–126.
5. Добротолубие : дополненное : в 5 т. / в рус. пер. святителя Феофана, Затворника Вышенского. М. : Сибирская Благовозвонница, 2010. Т. III. 236 с.
6. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. 607 с.
7. Добротолубие : дополненное : в 5 т. / в рус. пер. святителя Феофана, Затворника Вышенского. М. : Сибирская Благовозвонница, 2010. Т. II. 380 с.
8. Лихачев Д. С. Заметки о русском. М. : Советская Россия, 1984. 64 с.
9. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // *Из глубины*. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. Электрон. версия. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/iz-glubiny/> (дата обращения: 10.04.2025).
10. Бердяев Н. А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М. : Э, 2016. 512 с.
11. Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М. : Академический проект, 2018. 685 с.
12. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. 880 с.
13. Rancour-Laferriere D. *The Slave Soul of Russia. Moral Masochism and the Cult of Suffering*. New York ; London : New York University Press, 1995. The electronic version of print. publ. URL: https://www.r-5.org/files/books/ethology/inequality/no-help/russian-soul/Daniel_Rancour-Laferriere-The_Slave_Soul_of_Russia-EN.pdf (дата обращения: 10.04.2025).
14. Шашлова Е. И. Аристотель в лекциях Александра Кожева: диалектика раба и господина // *Вопросы философии*. 2020. № 1. С. 38–44. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-38-44