Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5:21)



REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2026
volume 27
issue 3

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2026
том 27
выпуск 3

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

Ответственный секретарь
О. И. Кулиев

Редакционная коллегия
Е. В. Бильченко, Д. К. Богатырёв, В. А. Егоров, А. А. Ермичёв,
О. И. Кулиев, Т. С. Пронина, А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2026. Том 27. Вып. 3. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2026.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Executive Secretary
Oleg Kuliev

Editorial Board
Eugenia Bilchenko,Dmitriy Bogatyrev, Vladimir Egorov, Alexander Ermichev,
Oleg Kuliev, Tatiana Pronina, Alexander Sinitsyn, Marina Khromtzova

The Russian Christian Academy for the Humanities
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского, 2026
© Авторы выпуска, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-летию профессора РХГА Александра Александровича Ермичёва. 9

ФИЛОСОФИЯ.
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Неаполитанский М. С.
Роль географического воображения в философском понимании подземного мира: случаи Гесиода и Платона 15

Масленников Д. В., Шатров Д. Д., Богатырёв Д. К.
Нет иного бытия, кроме мышления (к вопросу о критике онтологии и философии религии позднего Ф. В. Й. Шеллинга) 28

Паткуль А. Б., Борзова Е. П.
Структура сверхсущего и абсолютный дух в поздней философии Ф. В. Й. Шеллинга: интерпретация А. В. Кричевского . . .41

Крылова Л. В., Куркин В. Я., Голик Н. В.
Аксиологические модели философских и психоаналитических концепций в XX в.: поиск диалога «Я» и «Другого». 55

Головушкин Д. А.
Концепция «живой традиции» М. Бекштейна 63

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Железняк Д. Р.
Идея человекобога Ф. М. Достоевского как проблема русской философии 73

Щекалева О. В., Филичева Н. В.
Творчество как религиозное служение в философии С. Н. Булгакова. 86

Ставцева О. И.
Человек и культура в контексте религиозной философии Т. М. Горичевой 95

Полатовский С. А.
Концепция сознания в философии Г. Г. Шпета:
критика субъективистских интерпретаций. 105

Пантуев П. А.
«Откройте глаза!»: Философия природы
в публикациях С. А. Рачинского по ботанике 117

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

Хромцова М. Ю.
Современное богословие служения мирян о духовном измерении труда. 131

Раевская Н. Ю.
Визуальные изображения в каббалистической традиции:
характеристики и функции 149

Тантлевский И. Р.
Казус безбрачия в иудаизме 163

Ворохобов А. В.
Богословско-онтологические основания
феномена христианского мученичества 171

Савицкий С. Г., Масленников Д. В.
Раскрытие смыслов иконы «Благословенно воинство
Небесного Царя»: теологический и культурологический аспекты 181

Капилупи С. М.
Свобода слез и свобода смеха: Франциск Ассизский
и теологическая эмансипация чувств и наук (1226–2026) 191

Ганичев Л. А.
Самосознание русских протестантов в Финляндии
в контексте деятельности издательства «Верность» 201

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Синицын А. А.
По поводу одной историографической фикции:
«Четвертая книга Иродотовой Истории» в переводе Алексея Огинского. 214

Успенская А. В.
Геродотовские мотивы в творчестве А. А. Фета 225

Пересторонин В. А.
Историзация мифологических генеалогий
в раннехристианской хронографии 234

Ищенко Н. С.
Религии, философии, идеологии в популярной культуре:
трансляция практик и концепций 242

CONTENTS

On the 90th birthday of RCHGA professor Aleksandr Aleksandrovich Ermichev 9

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

Neapolitanskiy M. S.
The role of geographical imagination in philosophical conceptions of the underworld: Hesiod and Plato 15

Maslennikov D. V., Shatrov D. D., Bogatyrev D. K.
There is no other being than thinking (on the question of criticism of the ontology and philosophy of religion of the late F. W. J. Schelling) 28

Patkul A. B., Borzova E. P.
The structure of over-being and absolute spirit in late philosophy of F. W. J. Schelling interpreted by A. V. Krichevkii 41

Krylova L. V., Kurkin V. Ya., Golik N. V.
Axiological models of philosophical and psychoanalytic concepts in the 20th century: the search for dialogue between the self and the other 55

Golovushkin D. A.
The concept of "living tradition" by M. Beckstein 63

RUSSIAN PHILOSOPHY

Zheleznyak D. R.
F. M. Dostoevsky's idea of the man god as a problem of Russian philosophy 73

Shchekaleva O. V., Filitcheva N. V.
Creativity as a form of religious service in the philosophy of S. N. Bulgakov 86

Stavtseva O. I.
Humanity and culture in the context of T. M. Goricheva's religious philosophy 95

Polatovskii S. A.
The concept of consciousness in the philosophy of G. G. Shpet:
a critique of subjectivist interpretations 105

Pantuev P. A.
"Open your eyes": views on nature in Sergey Rachinsky's publications on botany . . . 117

RELIGIOUS STUDIES. THEOLOGY

Khromtcova M. Y.
Contemporary theology of laity ministry on the spiritual dimension of labor 131

Raevskaya N. Yu.
Visual images in the Kabbalistic tradition: characteristics and functions 149

Tantlevskij I. R.
The case of celibacy in Judaism 163

Vorokhobov A. V.
Theological and ontological foundations
of the phenomenon of christian martyrdom 171

Savitskiy S. G., Maslennikov D. V.
The revealing of the meanings of the icon "Blessed is the army
of the Heavenly King": theological and cultural aspects 181

Capilupi S. M.
The freedom of tears and the freedom of laughter: Francis of Assisi
and the theological emancipation of feelings and sciences 191

Ganichev L. A.
Self-awareness of Russian protestants in Finland
in the context of activities of the "Vernost" publishing house 201

CULTURAL STUDIES

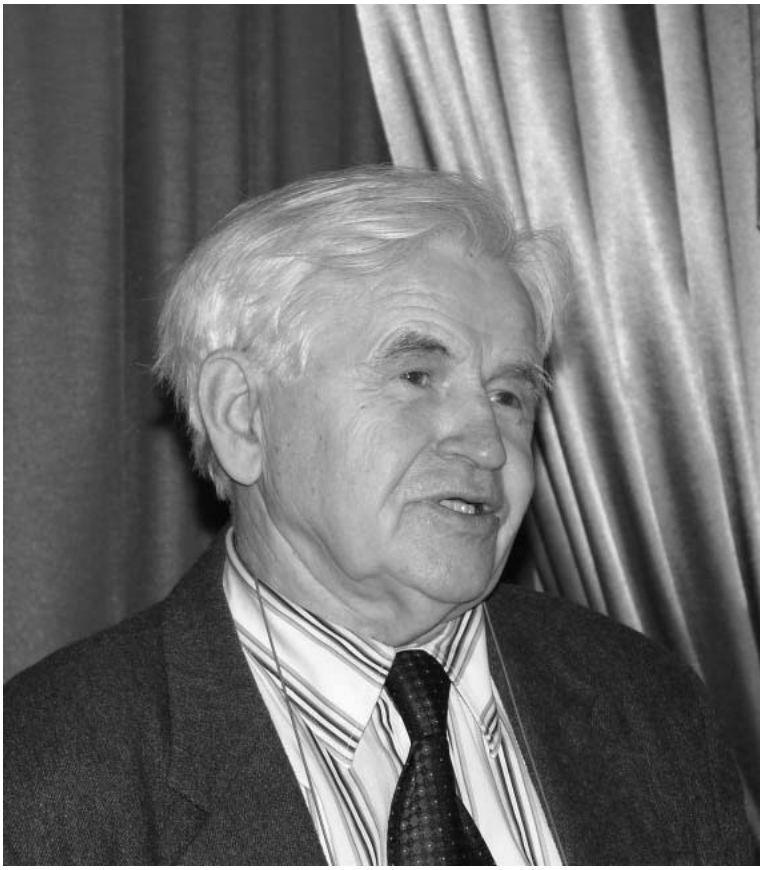
Sinitsyn A. A.
On an historiographical fiction: "The fourth book of Herodotus' Histories"
in the translation of Alexei Oginsky 214

Uspenskaya A. V.
Herodotus' motifs in A. A. Fet's work 225

Perestoronin V. A.
Historyzation of mythological genealogies in early christian chronography 224

Ishchenko N. S.
Religions, philosophies, and ideologies in popular culture:
the transmission of practices and concepts 242

К 90-ЛЕТИЮ ПРОФЕССОРА РХГА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕРМИЧЁВА



Профессор Академии Достоевского Александр Александрович Ермичёв

14 сентября 2026 года исполнилось 90 лет со дня рождения заслуженного профессора Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, известного историка русской философии Александра Александровича Ермичёва.

Александр Александрович из поколения детей войны. Он родился в 1936 г. в деревне Новая Московской области в семье ткацкого мастера Александра Тимофеевича и его супруги Анны Ионовны Ермичёвых. В 1944 г. Александр Ермичёв пошел в первый класс сельской школы в деревне Белоусово Угодско-Заводского района (ныне Жуковского) Калужской области, в которой проучился восемь лет. Он с любовью помнит учителей — директора школы Михаила Игнатьевича Реута, учителя русского языка и литературы — Всеслава Гавриловича Горецкого, математика Семена Соломоновича Гернштейна.

В начале 1950-х гг. А. Т. Ермичёва, работавшего над изобретением бесчелночного ткацкого станка, перевели в Ленинград, а вместе с отцом переехала и вся семья. Здесь Александр Александрович окончил два последних класса школы и в 1954 г. поступил на философский факультет Ленинградского ордена Ленина государственного университета имени А. А. Жданова (ныне — Санкт-Петербургский государственный университет). Из университетских преподавателей, впечатливших студента А. А. Ермичёва и повлиявших на его становление как исследователя, были Е. И. Водзинский, П. Ф. Никандров, А. А. Квасов, И. С. Кон, В. И. Свидерский, М. И. Шахнович и В. А. Штофф. Интерес к русской философии у него возник в студенческие годы, и здесь определяющую роль сыграл его научный руководитель А. А. Галактионов.

После окончания ЛГУ в 1959 г. А. А. Ермичёв работал научным сотрудником Государственного музея истории Ленинграда. В 1960 г. он был зачислен на кафедру марксизма-ленинизма в Ленинградский институт водного транспорта (ЛИВТ, ныне — Санкт-Петербургский государственный университет водных коммуникаций), где работал в должности старшего лаборанта, ассистента и старшего преподавателя. В 1968 г. А. А. Ермичёв был переведен на кафедру философии ЛИВТ, где проработал до 1976 г.

В 1960-е гг. А. А. Ермичёв учился в заочной аспирантуре философского факультета ЛГУ, по совету научного руководителя Л. Н. Новожиловой стал изучать труды Н. А. Бердяева. Еще в начале 1971 г., в числе первых в СССР, одновременно с москвичом В. А. Кувакиным Александр Александрович защитил кандидатскую диссертацию на тему «Критический анализ иррационалистической философии Н. А. Бердяева».

В 1976 г. историк народничества профессор С. С. Волк, назначенный заведующим кафедрой истории философии в ЛГУ, пригласил А. А. Ермичёва в университет, где Александр Александрович прослужил почти три десятилетия (1976–2005): старшим преподавателем, доцентом, профессором. С 1987 г. он исполнял обязанности заведующего кафедрой истории философии. В 1998 г. А. А. Ермичёв при поддержке заведующего кафедрой профессора А. Ф. Замалеева и декана Ю. Н. Солонина по совокупности опубликованных работ защитил докторскую диссертацию на тему «Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения». В 2005 г. А. А. Ермичёв перешел на должность профессора в РХГА, где работает по сей день. Как неоднократно

признавался Юбиляр, Русская христианская гуманитарная академия стала его вторым домом, здесь у него «открылось второе дыхание».

За долгую практику преподавания в ленинградских / петербургских вузах А. А. Ермичёв воспитал несколько поколений студентов. Многие из коллег РХГА старшего поколения были в 1980–1990 гг. слушателями его лекций по русской философии в ЛГУ / СПбГУ, многие из молодых сотрудников нашей академии — это бывшие его студенты в РХГА

Александр Александрович и ныне принимает участие в многочисленных проектах академии. Направленность работы РХГА на ценности христианского гуманизма подвинули его на возвращение подлинного наследия русской философии, до этого искажаемого советской номенклатурной историографией. А. А. Ермичёв является составителем ряда изданий серии «Русский путь: pro et contra» — книг о Н. А. Бердяеве (с которой началась эта серия, ныне насчитывающая более 200 томов), П. Я. Чаадаеве (совместно с А. А. Златопольской), В. Г. Белинском, В. Ф. Эрне. Той же цели служит работа руководимого им историко-методологического семинара «Русская мысль», который существует с апреля 2005 г. и зарекомендовал себя как значимое событие не только в Петербурге, но и России. Многие годы А. А. Ермичёв участвует в издании главного журнала нашей академии «Вестник РХГА». Можно позавидовать трудоспособности юбиляра. В 2021 г. А. А. Ермичёв стал редактором журнала «Русская философия». В этом году журнал отметил свой первый юбилей (10 номеров за пять лет) и уже обрел известность в научных кругах.

Историю философии и науки А. А. Ермичёв традиционно рассматривает через биографии отдельных ее представителей. Он является издателем и комментатором ряда произведений русских мыслителей. По его предложению еще в СССР, в партийном Лениздате, в 1991 г. вышло «Самопознание» Н. А. Бердяева, а следом в Москве написанная им популярная брошюра «Три свободы Николая Бердяева». Он подготовил ценимый специалистами сборник статей С. Л. Франка «Русское мировоззрение», организовал перевод русско-немецкого сборника «О мессии» (1909) и статей философа-идеалиста Б. В. Яковенко «Мощь философии». Двенадцать лет назад в серии «Слово о сущем» (СПб.: Наука, 2014) вышла его книга «Имена и сюжеты русской философии». А. А. Ермичёв является автором статей нескольких энциклопедических изданий: «Литературная энциклопедия русского зарубежья», «Розановская энциклопедия», «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды», «Русская философия: энциклопедия». Между тем, сам юбиляр считает исключительно важным составление им двух указателей философских статей, заметок и рецензий, помещенных в главных журналах русского зарубежья 1918–1960 гг.

В конце 2024 г. в издательстве РХГА вышел сборник А. А. Ермичёва «Встречи: Материалы для истории русской философии». В него А. А. Ермичёв включил малоизвестные тексты русских философов Серебряного века и первой волны русского зарубежья — их реакции на русскую революцию и события в СССР. «Встречи» — это вновь возникшая ситуация диалога с классикой русской мысли (см. в № 3 «Отечественной философии» за 2026 г. рецензию на это издание, подготовленную одним из авторов этого очерка). Сейчас в издательстве РХГА готовится к печати еще один сборник статей А. А. Ермичёва, который

задуман как продолжение его работы «Имена и сюжеты русской философии». Ждем выход новой книги.

К юбилею любимого профессора сотрудники Академии Достоевского подготовили фотоплакат с портретом Александра Александровича Ермичёва и коллажем названий его монографий и сборников (автор идеи — И. А. Сергиевская). Во второй половине сентября огромный праздничный плакат украшал холл РХГА на пятом этаже. Фотографию плаката помещаем в приложении к нашему поздравительному очерку. А также публикуем стихотворение саратовского поэта Александра Николаевича Синицына «Разговор с кукушкой», посвященное 90-летию петербургского тёзки.

Желаем дорогому Юбиляру физического и творческого долголетия, новых интересных монографий, сборников и семинаров, любви близких и дружеского отношения коллег. Желаем Александру Александровичу как можно дольше оставаться таким же активным и позитивным! И главное — здоровья, сил, встреч с коллегами и друзьями, а также новых философских «Встреч»!

К поздравлению юбиляра присоединяются преподаватели, сотрудники и студенты Академии Достоевского.



Поздравительный плакат к 90-летию А. А. Ермичёва. Фото М. Тальникова

РАЗГОВОР С КУКУШКОЙ

Александру Александровичу ЕРМИЧЁВУ
в Девяностолетний юбилей

…И спросил я лукаво: «Сколько лет мне сегодня?»
Без сомнений кукушка отсчитала семнадцать.
Я с обидой на птицу: «Ты из тех греховодниц,
Что себе над седыми позволяют смеяться».

…И сказала кукушка после долгих раздумий:
«Твое сердце так чисто и нежней, чем у юных.
Твои мысли, романтик, всё стремятся куда-то,
Но с годами мудрее тех, что были когда-то.
Вижу разницу в том лишь, это всем очевидно,
Ныне всё тебе ясно и за временем видно».

Я спросил без лукавства: «Сколько жить мне осталось?»
…И вспорхнула кукушка, и крылом помахала.
Ее голос далекий слышу из поднебесий:
«Будешь жить, пока любишь, пока дружится с песней.
Ошибаются люди, что дано мне итожить,
Жителетия чьи-то убавлять или множить…
Ты твори — пока можешь!
И живи — сколько хочешь!»

С мудрой птицей совершенно согласен
автор этого стихотворения,
Александр Н. Синицын

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.001
УДК 1(091)

М. С. Неаполитанский[*]

РОЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ПОНИМАНИИ ПОДЗЕМНОГО МИРА: СЛУЧАИ ГЕСИОДА И ПЛАТОНА[**]

Статья посвящена исследованию роли географического воображения как концептуального инструмента философско-антропологического анализа подземного мира в текстах Гесиода и Платона. Под географическим воображением понимается способность мифопоэтического и философского мышления оформлять этические, онтологические и антропологические категории через конкретные пространственные образы. Анализ «Теогонии» Гесиода показывает, что Тартар функционирует как космологическая граница и онтологическое пространство изгнания, где вертикальная топография выполняет охранительную функцию, обосновывая олимпийский миропорядок через пространственную изоляцию хтонического хаоса. В диалогах Платона («Федон», «Государство») прослеживается принципиальная трансформация географического воображения: подземный мир перестает быть мифопоэтической бездной и становится многоуровневой философской топографией, в которой пространство подчиняется логике этики и разума; сама же эсхатологическая картография служит механизмом морального воздаяния и педагогики. В завершении статьи делается вывод о том, что переход от мифопоэтической географии к философской топографии

[*] Неаполитанский Максимилиан Сергеевич — мл. науч. сотр., Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, 190005, Российская Федерация, Санкт-Петербург, 7-я Красноармейская ул., д. 25, mknea@mail.ru

Maximilian Sergeevich Neapolitanskiy — junior researcher, Researcher, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 190005, Russian Federation, Saint Petersburg, 7th Krasnoarmeyskaya St., 25, mknea@mail.ru

[**] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–02379, https://rscf.ru/project/25–28–02379/

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation № 25–28–02379, https://rscf.ru/project/25–28–02379/

отражает трансформацию античных представлений о душе, справедливости и природе человека, а воображаемые пространственные образы выступают конститутивными элементами античной философской мысли и последующей традиции.

Ключевые слова: географическое воображение, подземный мир, пространство, Тартар, Аид, Гесиод, Платон, философская топография, эсхатология, этика, античная философия.

M. S. Neapolitanskiy

THE ROLE OF GEOGRAPHICAL IMAGINATION IN PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS OF THE UNDERWORLD: HESIOD AND PLATO

The article examines the role of geographical imagination as a conceptual instrument for the philosophical-anthropological analysis of the underworld in the texts of Hesiod and Plato. Geographical imagination is understood as the capacity of mythopoeic and philosophical thinking to articulate ethical, ontological, and anthropological categories through concrete spatial images. An analysis of Hesiod's Theogony demonstrates that Tartarus functions as a cosmological boundary and an ontological space of banishment, in which vertical topography serves a preservative function, legitimating the Olympian world order through the spatial isolation of chthonic chaos. In Plato's dialogues (Phaedo, Republic), a fundamental transformation of geographical imagination is traced: the underworld ceases to be a mythopoeic abyss and becomes a multilayered philosophical topography in which space is subordinated to the logic of ethics and reason, while eschatological cartography itself serves as a mechanism of moral retribution and pedagogy. The article concludes that the transition from mythopoeic geography to philosophical topography reflects a broader transformation of ancient conceptions of the soul, justice, and human nature, and that imagined spatial images function as constitutive elements of ancient philosophical thought and its subsequent tradition.

Keywords: geographical imagination, the underworld, space, Tartarus, Hades, Hesiod, Plato, philosophical topography, eschatology, ethics, ancient philosophy.

1

В античной философской и культурной традиции пространство никогда не было нейтральным вместилищем объектов или нейтральным фоном для событий человеческой истории. Обращаясь к античному наследию, мы видим пространство, которое обладает качественными характеристиками, определенной ценностной ориентацией и нередко весьма глубоким антропологическим смыслом. Настоящая статья обращается к концепту «географического воображения» (который в последнее время все чаще применяется для философско-антропологического анализа [1; 9; 11]) для исследования того, как античная литература и философия осмысляли один из самых сложных топосов мировой культуры — подземный мир: Аид, Тартар [29, p. 56]. Термин «географическое воображение» в данном контексте означает способность человека мыслить и формулировать, описывать и осваивать эстетические, аксиологические, этические и онтологические категории через конкретные пространственные образы (например, маршруты, границы, рельеф, топонимику, навигацию и так далее). Помимо этого, обращение к географическому воображению позволяет уйти от понимания загробных описаний исключительно как наивных «топографических фантазий» или рудиментов первобытных верований, к примеру, стремящихся к составлению карт для путешествий по загробному миру [14; 16]. К тому же можно утверждать, что пространственные образы подземно-

го мира функционируют как ориентиры, через которые античная культура конструировала представления о справедливости, посмертном воздаянии, устройстве космоса и, в конечном счете, о природе самого человека. Как отмечает П. Слотердайк в своем проекте сферологии, человеческое существование всегда требует создания защитных и осмысленных пространственных оболочек, символических «сфер», и подземный мир выступает одной из таких парадоксальных макро-сфер — пространством исключения, памяти и суда, определяющим границы самого бытия человека: «земная поверхность образует вокруг этого порочного центра мира, подземного отрицательного полюса, освещенную, открытую небу, твердую оболочку — среду, в которой протекает человеческая жизнь» [24, с. 479]. Аналогичным образом Дж. Агамбен, размышляя о связи Земли как Хтонии и космоса, указывает на взаимозависимость между политическим порядком живых и почти мистериальным, хтоническим порядком мертвых [2]. Философское изучение подземного пространства можно найти и в отечественной традиции — в частности, в работах В. Бибихина [5, с. 86], В. Подороги [19, с. 159] и Д. Замятина [12, с. 7].

Однако важная часть анализа темы в контексте данной статьи заключается и в том, что подземный мир в античной литературе и философии, как было отмечено выше, никогда не предстает в статичном виде (в виде фона или «декораций»). Он постоянно претерпевает существенные метаморфозы: от темной космологической бездны в эпосах до сложно организованного нравственного и концептуального пространства в философии. Пространство в таких случаях, по сути, работает как активный инструмент взаимодействия с читателем или слушателем, оно может пугать, предупреждать, утешать, наставлять или служить аргументом в пользу сложных воззрений и идей [21, с. 35]. В связи с этим цель данной статьи заключается в сопоставлении двух корпусов текстов, которые станут основным предметом анализа — это произведения Гесиода и Платона: далее будет рассмотрено, как географическое воображение пространственных образов подземного мира служит достижению различных эстетических и этических эффектов. Центральный вопрос, на который предстоит ответить: в какой мере географическое воображение формирует само философско-антропологическое содержание этих текстов? Каким образом переход от одной пространственной модели к другой (от вертикальной бездны к горизонтальной периферии и, наконец, к многоуровневой стратификации пространства после жизни) отражает трансформацию представлений о душе, человеческой судьбе и справедливости?

Следует также отметить, что выбор именно этих авторов, Гесиода и Платона, не случаен. Их тексты представляют собой важнейшие вехи в историческом развитии древнегреческого мировоззрения, своего рода несущие колонны античной интеллектуальной архитектуры. Гесиод дает теологический, космогонический фундамент, в котором пространство структурируется вокруг борьбы стихийных и божественных сил. Платон же осуществляет грандиозный философский синтез, переводя мифопоэтические образы в теоретические понятия (в том числе этики и онтологии). Это позволяет наиболее полно проследить вектор эволюции географического воображения в античности: от стихийного ужаса перед бездной к осознанной, геометрически выверенной

топографии, затрагивающей вопросы этики [26, с. 71]. Также в нашем случае работа географического воображения в текстах античных авторов — это способ концептуализации невидимого. Подземный мир, по определению лишенный эмпирической проверяемости, становится чистым «экраном», на который проецируются страхи, надежды и моральные интуиции полисной культуры. Это пространство «воображаемой» географии парадоксальным образом порой оказывается более «реальным» и более значимым для формирования образа человека, чем эмпирически освоенная география Средиземноморья.

В то же время, безусловно, понятие «географического воображения», прочно вошедшее в арсенал культурной географии [28, p. 185] и постепенно входящее в арсенал философской антропологии, применительно к античному материалу требует определенной адаптации. В случае контекста античной культуры мы понимаем под географическим воображением не только свободное проецирование субъективных авторских представлений на «чистый лист» неизвестного пространства. Напротив, речь идет о фундаментальной способности мифопоэтического, а затем и философского мышления оформлять сложные и порой абстрактные идеи — ценности, антропологические интуиции, концепции вины и возмездия — через конкретные пространственные категории. Как убедительно показал Гастон Башляр в «Поэтике пространства», пространственные образы (укрытия, глубины, непроницаемой бездны) неразрывно связаны с базовыми механизмами человеческого сознания и восприятия себя в мире [3, с. 68]. В античном мышлении эта пространственность напрямую соотносилась с онтологическим статусом: место, которое занимает субъект повествования (живой герой, мертвая тень, божество), определяет его статус в иерархии бытия. Также полезно провести различие между «мифопоэтической географией», наиболее ярко представленной в текстах Гесиода, и «философской топографией», которую конструирует Платон. Мифопоэтическая география в своей основе апеллирует к аффективному, эмоциональному восприятию человека, реципиента. Она создает величественные, часто пугающие ландшафты, которые должны вызывать у него сильные реакции — леденящий ужас перед хтонической непостижимостью (как гесиодовский Тартар) или, например, меланхолическую жалость к бессильным, лишенным телесности теням (как гомеровский Аид). Эта география мыслит категориями абсолютных границ, непроходимых краев и пределов. Она космологична: в ней важен сам факт принципиальной удаленности. Наличие барьеров (например, падающей наковальни или непроходимой реки Океан) обеспечивает безопасность мира живых от мира мертвых и гарантирует поддержание установленного мирового порядка [27, p. 83]. В случае же Платона, хотя он и черпает материал, лексику и образы из богатого мифопоэтического наследия, логика описания пространства подчинена совершенно иным задачам. Она апеллирует не столько к аффекту (хотя и не исключает его), сколько к аргументированной убедительности и рациональному обоснованию этики и описанию жизни после смерти. Пространство у Платона перестает быть гомогенной областью мрака и обретает сложную, довольно выверенную геометрически многослойную концептуальную организацию. В платоновской топографии пространство и его уровни, потоки, перекрестки, — все это служит для классификации и распределения

душ в соответствии с их прижизненным моральным выбором и степенью философской зрелости [13, с. 874]. Так место становится мерой справедливости и позволяет перевести сложнейшие отвлеченные соображения о независимости души от тела или о неминуемости этического воздаяния в наглядную, врезающуюся в память форму. Если географическое воображение Гесиода отражало и консолидировало коллективные верования архаической эпохи, то географическое воображение Платона конструирует идеальную топографию как необходимое дополнение к его философии, окончательно заставляя пространство служить Логосу.

2

В «Теогонии» Гесиода разворачивается одно из самых мощных и влиятельных пространственных описаний архаической Греции — описание Тартара. Географическое воображение Гесиода здесь работает на выстраивание абсолютной космологической вертикали, где Тартар предстает как фундаментальная онтологическая граница и Бездна. Ключевой характеристикой гесиодовского Тартара является его невообразимая удаленность от мира живых и светлых богов. Гесиод конструирует эту удаленность через знаменитый образ падающей медной наковальни:

> «Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее с неба,
> В девять дней и ночей до земли бы она долетела;
> Если бы, медную взяв наковальню, с земли ее бросить,
> В девять же дней и ночей долетела б до Тартара тяжесть» [10, с. 42].

Эта метрика — девять дней падения — вводит в мифологический нарратив квазиматематическое, временное измерение пространства. Пространство измеряется через длительность непрерывного и стремительного падения тяжелого предмета. Это вертикальная ось, которая рассекает космос и утверждает Тартар как абсолютный низ, «корни» мироздания. Помимо этого, окружение и топография Тартара у Гесиода призваны подчеркнуть его непроницаемость и изолированность. Он огорожен «медной оградой», вокруг которой «в три ряда ночь разлита», а сверху над ним вырастают «корни земли и горько-соленого моря» [10, с. 42]. Гесиод помещает здесь источники и пределы всех элементов мироздания. Это одновременно и хтоническая темница, и темная утроба космоса. Географическое воображение здесь сливается с космогоническими представлениями: Тартар — это то место, где форма граничит с зияющим Хаосом, где бушуют страшные бури и где царит вечная тьма. Как отмечает А. Богомолов, «полагая различия в понимании негативного в "Теогонии", Тартар также можно рассматривать как некий образ негации» [6, с. 892].

Обитатели этой бездны строго соответствуют ее пространственному статусу. Здесь заключены побежденные Титаны, низвергнутые Зевсом после титаномахии. Здесь же есть стража — Сторукие великаны (Котта, Гиеса и Бриарея), что в некоторой степени определяет функцию Тартара как гигантской космической тюрьмы. Кроме того, поблизости находятся обители хтонических персонажей: Ночи, Сна, Смерти. Иными словами, Тартар — это место концентрации всего, что угрожает установленному олимпийскому порядку — порядку света, меры

и стабильности, его небытие «не только находится в тесной взаимосвязи с тем, что существует, но и в указанном смысле определяет существующее» [6, с. 894]. Интересно отметить, что в последующей истории европейской мысли образ ночь будет связан с философией, и, как заметил В. Подорога, «надо признать ночь неким основанием начала мысли, ибо только благодаря ночи может открыться внутренний свет» [20, с. 56].

Гесиод мастерски нагнетает чувство онтологического ужаса, однако этот ужас имеет стабилизирующий эффект: он направлен на то, чтобы внушить читателю ощущение незыблемости установленного Зевсом космического порядка. Абсолютная, измеряемая днями падения отдаленность Тартара и медные врата выступают гарантией безопасности мира живых. Зло, хаос и угроза бунта не уничтожены полностью, но они надежно пространственно изолированы, заперты и вынесены за скобки упорядоченного космоса. При этом Гесиод не говорит, что «Хаос породил новое поколение богов <…> У Гесиода Гея-земля и Уран-небо рождаются не из Хаоса, а после Хаоса» [7, с. 26].

Важно отметить, что этический смысл гесиодовской топографии принципиально анти-антропоцентричен. Гесиодовский Тартар — это прежде всего теологическая и космологическая граница: место изгнания и удержания старых богов. Тартар у Гесиода обслуживает макрокосмическую иерархию, то есть пространство здесь выполняет функцию поддержания равновесия сил в божественном универсуме и мифа о верховной власти [8, с. 16]: победивший порядок (свет Олимпа) пространственно доминирует над побежденным хаосом (тьма Тартара). Так географическое воображение Гесиода работает на утверждение иерархии и онтологической безопасности, где вертикальное измерение (верх / низ) кодирует оппозицию победы и поражения, порядка и хаоса (то есть Гесиод, как и Гомер, представляет Вселенную как вертикаль, и Тартар перемещает в самый низ этой вертикали [15, с. 13]).

Эта организация образа мира укоренена в архаическом ощущении пространства, где пространство и закон представляют собой единый образный комплекс. Тартар Гесиода, как хтоническая, скрытая от глаз область, является оборотной стороной Олимпа. Без этого страшного и темного «подполья» не могла бы существовать сияющая архитектоника правления Зевса. Как отмечает Дж. Агамбен, исследуя парадигмы хтонического мира, именно это вытесненное, пугающее измерение постоянно угрожает прорваться на поверхность [2], и именно оно требует колоссальных божественных усилий для своего сдерживания. Тартар, таким образом, есть необходимое условие космической стабильности: пространственная маргинализация хтонических чудовищ легитимизирует и укрепляет власть олимпийцев. Более того, гесиодовская поэма впервые в древнегреческой литературе вводит топографическую вертикаль как шкалу ценностей. Падение Титанов есть по своей сути акт деградации и наказания. Тартар становится онтологическим состоянием абсолютной лишенности — лишенности света, свободы и, конечно, божественного статуса. Поэтому отвратительный мрак этой бездны и ее чудовищная глубина — это пространственный эквивалент их вины и их поражения. В связи с этим мы можем сформулировать первый ключевой промежуточный вывод касательно того, что географическое воображение в случае Гесиода выполняет консерва-

тивную, охранительную функцию, оправдывая существующий миропорядок через пространственную визуализацию его (пугающей) альтернативы.

3

Если в текстах Гесиода мы видим проявление географического воображения в рамках топографии мифопоэтической, где пространство служит космологической границей (глубина), то Платон осуществляет значительную трансформацию географического воображения, превращая его в полноценный философский инструмент. Подземный мир в платоновских текстах перестает быть пугающим фоном или туманным архивом памяти, и вместо этого он становится, скажем так, сложно устроенной, многоярусной сценой очищения и моральной ответственности. В финале диалога «Федон» (107c-115a) Сократ излагает грандиозный миф о строении Земли и загробном мире [18, с. 70]. Появление мифологии вновь, уже в новом контексте, здесь неслучайно, так как «мифологический нарратив воспринимался как некоторая тотальность, а противоречия в описании — как дополнительная информация о божественной вседействительности: ведь полнотой знаний о богах и их делах люди не обладают» [22, с. 211]. При этом топография у Платона приобретает сложнейшую вертикальную стратификацию. Платон описывает Землю как многоуровневое тело: мы (люди) живем лишь в одной из ее «впадин» на побережье Средиземного моря, подобно муравьямили лягушкам вокруг лужи, ошибочно принимая эту впадину за истинную поверхность Земли. И над нами, в чистом эфире, находится «истинная Земля» с невероятными цветами и идеальными храмами богов. В глубине же самой Земли находится великая бездна — Тартар, пронизывающий ее насквозь. Все это пространство наполнено сложной, скажем так, гидрологической системой, играющей ключевую роль в эсхатологическом механизме:

> «Когда вода отступает в ту область, которую мы зовем нижнею, она течет сквозь землю по руслам тамошних рек и наполняет их, словно оросительные канавы; а когда уходит оттуда и устремляется сюда, то снова наполняет здешние реки, и они бегут подземными протоками, каждая к тому месту, куда проложила себе путь, и образуют моря и озера, дают начала рекам и ключам» [18, с. 73].

Платон детально картографирует четыре реки: Океан, Ахеронт (сливающийся с озером Ахерусиада), Пирифлегетонт (огненная река) и Кокит (река горя). Эти реки интегрированы в то, что мы выше назвали гидравлической системой Земли, но, что более важно, эти реки также интегрированы и в систему наказания и очищения душ. Географическое воображение здесь служит механизму почти судебного распределения душ, работая на создание различия между теми, кто уже мертв, и теми, чье время еще не пришло (в дальнейшем этот процесс перейдет из плоскости мифологии и философии в реальную практику, которую можно наблюдать в римской культуре «театров смерти» и, соответственно, в гладиаторских боях [24, с. 325]). Те, кто прожил жизнь «нейтрально», отправляются по Ахеронту на озеро для очищения и уплаты пеней. Те, чьи преступления неизлечимы (святотатцы, убийцы), навсегда низвергаются в глубины Тартара. Те же, кто совершил тяжкие, но излечимые

преступления (например, в гневе), периодически выбрасываются волнами Тартара в реку Кокит или Пирифлегетонт: они плывут вдоль Ахерусийского озера, взывая к прощению тех, кому нанесли вред, и этот географический цикл повторяется до тех пор, пока жертвы их не простят. И, наконец, души философски очищенные поднимаются вверх, в чистые жилища над землей [18, с. 75]. По сути, именно этот диалог Платона становится одним из первых философских воплощений «вымышленных картографий», которые затем будут довольно часто появляться в истории западной литературы и художественной культуры — от «Утопии» Томаса Мора до карты Средиземья Джона Толкина. Подробное описание мифологической географии, служащей философским целям, представляет собой важный образец картографирования воображаемых пространств. В «Федоне» отчетливо видно, как географическая сложность и многослойность подземного мира призваны «доказывать» и иллюстрировать длительность и неотвратимость посмертного существования. Топография превращается в механизм этической «калибровки»: пространство словно само встраивает душу в нужный локус ответственности. Помимо этого, платоновский «Федон» является первым текстовым документом в истории картографии, где была зафиксирована сферическая форма Земли [4, с. 55].

Важно отметить, что размышления об идеальной Земле, ее воображаемой географии, подземном мире и переселении душ Платон вкладывает в уста Сократа, и эти размышления Сократ озвучивает перед своей смертью, будто создавая карту своего последующего возможного путешествия. Платон создал образы фантастических ландшафтов в «Федоне», «оставив их в истории философии в виде последних слов Сократа, высказанных перед, возможно, уже плачущими учениками. Можно смело сказать, что это одна из самых красивых, зрелищных и <…> судьбоносных драм культурной истории» [13, с. 885].

4

Проявление географического воображения мы также можем увидеть в десятой книге «Государства» (614b-621b) Платона, в которой представляет еще одну топографическую конструкцию — миф об Эре, воине из Памфилии, который погиб в бою, но через двенадцать дней ожил на погребальном костре и рассказал о том, что видела его душа в загробном мире [17, с. 413]. Пространство мифа об Эре центрировано вокруг сцены суда и выбора. Душа Эра оказалась в «чудесном месте», где расположены две расщелины, уходящие в землю (путь наказания), и две расщелины, уходящие в небо (путь наслаждения). Между ними заседают судьи. Души неправедных отправляются в Тартар. Спустя тысячу лет странствий души возвращаются на этот луг: снизу они приходят грязными и измученными, сверху — чистыми и счастливыми. Платон пишет:

> «Он видел там, как души после суда над ними уходили по двум расселинам — неба и земли, а по двум другим приходили: по одной подымались с земли души, полные грязи и пыли, а по другой спускались с неба чистые души. И все, кто бы ни приходил, казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и расспрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба — о том, что там у них» [17, с. 414].

Далее души отправляются в путешествие к Веретену Ананки (Необходимости) — механизму, управляющему движением небесных сфер. Здесь, в присутствии Мойр — дочерей Ананки — души должны совершить важнейший акт: выбрать жребий своей будущей жизни (тирана, животного, скромного земледельца). Наконец, пройдя через испепеляющую равнину Леты (Забвения) и выпив из реки Амелет (Беспечность), они падают, словно звезды, в новые тела, чтобы начать жизнь заново и забыть путь через Аид [17, с. 420]. Пространство подземного мира становится в этом мифе сценой политической и этической педагогики. Описание путешествия Эра структурировано как масштабная аллегория: ответственность за выбор жизни лежит не на богах, а на самой душе. Интересно заметить, что и «Федон», и «Государство» заканчиваются описаниями подземного мира, будто подготовкой к странствию. Платон пишет, что «раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорош» [17, с. 420]. В этом проявляется одна из важнейших функций географического воображения — подготовка к путешествию, реальному или же загробному, в котором человека ждет немало трудностей, в связи с чем ему нужно вообразить возможный маршрут и препятствия. Как точно заметил П. Слотердайк:

> «Для древних средиземноморских культур странствия <…> и страдания неразрывно связаны; шторм на море с непременно прилагаемым кораблекрушением есть для них наиболее полной метафорой, выражающей сложности существования. Фраза <…> “мореплавание неизбежно, жизнь — нет” — прямо говорит о том, что страдания неизбежны, и в любом случае человек теряет жизнь, как на суше, так и на море, но в последнем случае — быстрее» [23, с. 257].

И в «Федоне», и в «Государстве» мы видим понимание этой неизбежности «мореплавания» и по тем пространствам, которые открываются после жизни. В таком путешествии необходимы моральные ориентиры. Платон из мрачного, бесструктурного пространства страха и памяти делает загробный мир виртуозно описанной моделью для понимания морали и справедливости. Описания загробного мира становятся одним из поводов «искать в пространственной границе возможность иного движения и иного пространства, которое может стать началом новой формы существования, присущей исключительно мышлению, но не телу» [25, с. 15].

5

Географическое воображение играет ключевую роль в философском понимании подземного мира в античности. Если олимпийская религия Гесиода легитимизировала власть Зевса, то платоновская эсхатологическая топография легитимизирует образ жизни философа. Только философ, упражнявшийся в отделении души от тела при жизни (как это описано в «Федоне»), окажется способен правильно ориентироваться в этом сложном загробном пространстве. Метафорически выражаясь, философия у Платона — это искусство правильной навигации.

В переходе от гесиодовской бездны к платоновским пространствам для жизни душ следует видеть не только жанровое различие между эпосом и фило-

софским диалогом. Мифопоэтическая воображаемая география утверждала власть рока, неумолимости времени и силу богов, а философская топография Платона учреждает власть этики и разума. Пространство укрощается и подчиняется закону справедливости. Отмечая динамику этого перехода, мы видим, как античное географическое воображение постепенно теряет свою привязанность к мифологическим топонимам, становясь все более абстрактным и геометричным, превращаясь в «идеальную» картографию философских категорий. В связи с этим стоит сформулировать финальное замечание: географическое воображение в античной мысли никогда не было периферийным элементом, служащим исключительно для украшения текста. Напротив, воображаемые пространственные образы выступали в качестве конститутивных элементов, через которые формулировались и разрешались сложнейшие философские, антропологические и этические проблемы — вопросы о природе человека, сути смерти и границах справедливости.

Предложенная линия размышлений в этой статье открывает перспективы для дальнейших исследований. Одним из наиболее интригующих направлений является изучение рецепции античных воображаемых пространственных моделей в позднейшей традиции. Например, каким образом этот синтез мифопоэтического аффекта и философской точности подготовил почву для христианской топографии загробного мира, вершиной которой стала «Божественная комедия» Данте Алигьери? Наконец, в какой мере современная философия пространства продолжает те идеи, которые появлялись в рамках работы географического воображения в текстах античных авторов? Ответы на эти и другие вопросы позволят глубже понять, почему человек есть существо, укоренное в пространстве, к созданию которого он приступает снова и снова — будь то в мифе, в философии или в литературе, — ибо мыслить для человека всегда означает прежде всего: располагаться в мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абашев В.* «Какая древняя земля, какая дремучая история, какая неиссякаемая сила…»: геопоэтика как основа геополитики // Михаил Осоргин: Художник и журналист. Пермь: Мобиле, 2006. С. 197–208.
2. *Агамбен Дж.* Гайя и Хтония // Электронный текст. Центр политического анализа. 2021. Получено из: https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/geja-i-htonija (дата обращения: 15.03.2026).
3. *Башляр Г.* Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем, 2014. 352 с.
4. *Берг Т.* Театр мира. История картографии. М.: Ад Маргинем, 2023. 320 с.
5. *Бибихин В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории Фомы, 2009. 488 с.
6. *Богомолов А.* Образ и негация: «протоапофатика» и проблема типологии негативности в «Теогонии» Гесиода // Schole, СХОЛЭ. 2023. № 2. С. 888–898.
7. *Богомолов А., Рыжова Е.* Понятия χάος, Ἀρχή, το Ἄπειρον и формирование апофатического дискурса в ранней греческой философии // Общество: философия, история, культура. 2020. № 8 (76). С. 25–28.
8. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 224 с.

9. *Гавриленко С.* Образы земли: концепция географического воображения в культурной географии Д. Косгроува // ПРАΞНМА. Journal of Visual Semiotics. 2021. № 4 (30). С. 36–57.

10. *Гесиод.* Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.

11. *Замятин Д.* Онтологии картографии: географическое воображение и планетарность // Философско-литературный журнал «Логос». 2022. № 6 (151). С. 183–201.

12. *Замятин Д.* Постгеография: капитал(изм) географических образов // Социологические исследования. 2014. № 10. С. 3–14.

13. *Лечич Н.* Аксиология гладкого и корявого: интерпретация визуальной философемы из «Федона» // Schole, СХОЛЭ. 2024. № 2. С. 860–887.

14. *Лурье С.* Древнегреческие паспорта для входа в рай // Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 23–28.

15. *Обидина Ю.* Путешествие Одиссея в загробный мир: опыт осмысления места человека в греческой архаической космологии // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. 2016. № 9. С. 9–17.

16. *Обидина Ю.* Социоментальная топография загробного мира древних римлян как пример коллективной мнемонической традиции // Диалог со временем. 2018. № 63. С. 124–133.

17. *Платон.* Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.

18. *Платон.* Федон // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.

19. *Подорога В.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, 2021. 552 с.

20. *Подорога В.* Страсть к свету. Рене Декарт — становление мифа. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2026. С. 56. 480 с.

21. *Прокопов К.* Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона // Платоновские исследования. 2017. № 2 (вып. 7). С. 33–54.

22. *Светлов Р.* Платон и «Вольнодумцы» // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206–216.

23. *Слотердайк П.* Одиссей. Софист. О рождении философии из духа стресса от путешествий // EINAI: Философия. Религия. Культура. 2023. № 1/2 (12). С. 243–271.

24. *Слотердайк П.* Сферы. Макросферология. Том 2. Глобусы. СПб.: Наука, 2007. 1024 с.

25. *Шевцов К.* Философская мысль как пространство блуждания // Вестник РХГА. 2025. № 1. С. 9–23.

26. *Шевцов К.* Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона // Платоновские исследования. 2020. № 2 (вып. 13). С. 69–91.

27. *Clay J.* Hesiod's Cosmos. New York: Cambridge University Press, 2003. 214 p.

28. *Daniels S.* Geographical imagination // Transactions of the Institute of British Geographers. 2011. № 2 (36). P. 182–187.

29. *Gardiner E.* Greek and Roman Hell: Visions, Tours and Descriptions of the Infernal Otherworld. New York: Italica Press, 2019. 168 p.

REFERENCES

1. Abashev, V. (2006). "What ancient land, what deep history, what inexhaustible force…": Geopoetics as the basis of geopolitics. In *Mikhail Osorgin: Artist and Journalist* (pp. 197–208). Perm': Mobile Publ. (in Russian).

2. Agamben, G. (2021). Gaia and Chthonia. Center for Political Analysis. Received from: https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/geja-i-htonija (accessed: 15.03.2026) (in Russian).

3. Bachelard, G. (2014). *The Poetics of Space*. Moscow: Ad Marginem Publ. 352 p. (in Russian).

4. Berg, T. (2023). *Theatre of the World. The History of Cartography*. Moscow: Ad Marginem Publ. 320 p. (in Russian).

5. Bibikhin, V. (2009). *Energy*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Fomy Publ. 488 p. (in Russian).

6. Bogomolov, A. (2023). Image and negation: "proto-apophaticism" and the problem of typology of negativity in Hesiod's Theogony. *Schole, SkhOLE,* 2, 888–898 (in Russian).

7. Bogomolov, A., Ryzhova, E. (2020). The concepts of χάοσ, Ἀρχή, to Ἄπειρον and the formation of apophatic discourse in early Greek philosophy. *Obshchestvo: filosofiia, istoriia, kul'tura*, 8 (76), 25–28 (in Russian).

8. Vernant, J.-P. (1988). *The Origins of Greek Thought*. Moscow: Progress Publ. 224 p. (in Russian).

9. Gavrilenko, S. (2021). Images of the earth: the concept of geographical imagination in the cultural geography of D. Cosgrove. *ΠΡΑΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics,* 4 (30), 36–57 (in Russian).

10. Gesiod. (2001). Theogony. In Gesiod. *Complete Collection of Texts.* Moscow: Labirint Publ. 256 p. (in Russian).

11. Zamyatin, D. (2022). Ontologies of cartography: geographical imagination and planetarity. *Filosofsko-literaturnyi zhurnal "Logos",* 6 (151), 183–201 (in Russian).

12. Zamyatin, D. (2014). Post-geography: capital(ism) of geographical images. In: *Sotsiologicheskie issledovaniia,* 10, 3–14 (in Russian).

13. Lechich, N. (2024). The axiology of the smooth and the rough: interpretation of a visual philosopheme from the Phaedo. *Schole, SkhOLE,* 2, 860–887 (in Russian).

14. Lur'e, S. (1966). Ancient Greek passports for entry into paradise. *Voprosy antichnoi literatury i klassicheskoi filologii* [Questions of Ancient Literature and Classical Philology] (pp. 23–28). Moscow: Nauka Publ. (in Russian).

15. Obidina, Iu. (2016). The journey of Odysseus to the underworld: experience of understanding the place of man in Greek archaic cosmology. *"Zapad-Vostok". Nauchno-prakticheskii ezhegodnik,* 9, 9–17 (in Russian).

16. Obidina, Iu. (2018). Sociomental topography of the afterlife of the ancient Romans as an example of collective mnemonic tradition. *Dialog so vremenem,* 63, 124–133 (in Russian).

17. Plato. (1994). Republic. In Plato. *Collected works* (In 4 vols.). (Vol. 3). Moscow: Mysl' Publ. 654 p. (in Russian).

18. Plato. (1993). Fedon [Phaedo]. In Plato. *Collected works* (In 4 vols.). (Vol. 2). Moscow: Mysl' Publ. 528 p. (in Russian).

19. Podoroga, V. (2021). *Metaphysics of Landscape. Communicative Strategies in the Philosophical Culture of the 19th-20th Centuries*. Moscow: Kanon+ Publ. 552 p. (in Russian).

20. Podoroga, V. (2026). *Passion for Light. René Descartes — The Formation of a Myth*. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiia" Publ. 480 p. (in Russian).

21. Prokopov, K. (2017). Socrates' necromancy? Ψυχαγωγία in Plato's Phaedrus. *Platonovskie issledovaniia,* 2 (vyp. 7), 33–54 (in Russian).

22. Svetlov, R. (2016). Plato and the "Freethinkers". *Khristianskoe chtenie,* 3, 206–216 (in Russian).

23. Sloterdijk, P. (2023). Odysseus. Sophist. On the birth of philosophy from the spirit of travel stress. *EINAI: Filosofiia. Religiia. Kul'tura,* 1/2 (12), 243–271 (in Russian).

24. Sloterdijk, P. (2007). *Spheres. Macrospherology*. (Vol. 2). Globes. Saint Petersburg: Nauka Publ. 1024 p. (in Russian).

25. Shevtsov, K. (2025). Philosophical thought as a space of wandering. *Vestnik RkhGA,* 1, 9–23 (in Russian).

26. Shevtsov, K. (2020). The man of the golden age: Socrates in Plato's dialogues. *Platonovskie issledovaniia,* 2 (vyp. 13), 69–91 (in Russian).

27. Clay, J. (2003). *Hesiod's Cosmos*. New York: Cambridge University Press, 214 p. (in English).

28. Daniels, S. (2011). Geographical imagination. *Transactions of the Institute of British Geographers,* 2 (36), 182–187 (in English).

29. Gardiner, E. (2019). *Greek and Roman Hell: Visions, Tours and Descriptions of the Infernal Otherworld*. New York: Italica Press, 168 p. (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.002
УДК 1(091)

Д. В. Масленников, Д. Д. Шатров, Д. К. Богатырёв*

НЕТ ИНОГО БЫТИЯ, КРОМЕ МЫШЛЕНИЯ (К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ОНТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ПОЗДНЕГО Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА)

Учение о Церкви в перспективе всемирной истории разрабатывалось Шеллингом в дискурсе его поздней философии Откровения. Для Шеллинга идея Бога соотносилась с объектом интеллектуального созерцания, который философ принципиально выводил из сферы мышления, рассматривал как предмыслительное бытие и в таком качестве как чистую потенцию, как некое «прабытие». Такой вывод говорит нам о том, что противоположность всеобщего и особенного, мышления и бытия, времени и вечности не преодолевается Шеллингом в том окончательном синтезе, для которого нет иного бытия, кроме мышления. Тем не менее, по мысли Шеллинга, всемирная история религии и история христианской Церкви должны подтвердить, что в этом «прабытии» философия открыла для себя личностного Бога. Это тождество, по Шеллингу, не может

* Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, советник ректората Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, dwm61@inbox.ru

Dmitry Vladimirovich Maslennikov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Advisor to the Rectorate of the Fyodor Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities, dwm61@inbox.ru

Шатров Дмитрий Дмитриевич —Епископ Российского Объединенного Союза Христиан Веры Евангельской, аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (г. Санкт-Петербург, Россия), dshatrov@yahoo.com

Dmitry Dmitrievich Shatrov — Bishop of the Russian United Union of Christians of Evangelical Faith, postgraduate student at the Fyodor Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg, Russia), dshatrov@yahoo.com

Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор филос. наук, rector@rhga.ru, ректор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Dmitry Kirillovich Bogatyrev — Ph D. Philos. sciences, rector@rhga.ru, Rector, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

быть доказано теоретически, но оно подтверждается a posteriori историей Церкви. Для Шеллинга вся полнота Церкви может быть разрешена лишь в будущем, сегодня она — лишь идеал, подобный кантовскому идеалу чистого разума. В действительности «истинно всеобщая церковь», основателем которой является Сам Христос, уже существовала и существует.

Ключевые слова: Шеллинг, Гегель, бытие, мышление, история, философия Откровения, Церковь, Евангелие, апостолы, Христос.

D. V. Maslennikov, D. D. Shatrov, D. K. Bogatyrev

THERE IS NO OTHER BEING THAN THINKING
(ON THE QUESTION OF CRITICISM OF THE ONTOLOGY AND PHILOSOPHY OF RELIGION OF THE LATE F. W. J. SCHELLING)

The doctrine of the Church in the perspective of world history was developed by Schelling in the discourse of his late philosophy of Revelation. For Schelling, the idea of God correlated with the object of intellectual contemplation, which the philosopher fundamentally removed from the sphere of thought, considered as a pre-thinking being and as such as pure potency, as a kind of "pre-existence". This conclusion tells us that the opposition of the universal and the particular, of thought and being, of time and eternity, is not overcome by Schelling in that final synthesis for which there is no other being than thinking. Nevertheless, according to Schelling, the world history of religion and the history of the Christian Church should confirm that in this «primordial event» philosophy discovered a personal God. According to Schelling, this identity cannot be proved theoretically, but it is confirmed a posteriori by the history of the Church. For Schelling, the fullness of the Church can only be resolved in the future; today it is only an ideal similar to the Kantian ideal of pure reason. In fact, the "truly universal church", founded by Christ Himself, has already existed and still exists.

Keywords: Schelling, Hegel, being, thinking, history, Revelation philosophy, Church, Gospel, apostles, Christ.

Религия как «человеческое познание и творчество, устремленное к Богу», существует в двух измерениях: в вечности и во времени [1, с. 35]. В первом измерении ее смысл исчерпывающе раскрыт и он дан нам в Откровении. Во втором — он должен продумываться каждый раз заново все новыми поколениями философов и теологов, светских и церковных мыслителей. И здесь невозможно обойтись без актуализации познавательного потенциала великих учений прошлого.

В числе наиболее важных вех в истории мысли следует назвать учение Ф. В. Й. Шеллинга, философа, который никогда не забывал о своем теологическом образовании. Вопросы сущности религии, ее исторических смыслов, ее отношения к философии и к другим сферам деятельности человека, включая те, которые мы сегодня понимаем как теологию, всегда были в центре его внимания. Без глубокого переосмысления его учения о Церкви невозможно сказать новое слово о современном понимании ее сущности, о роли Церкви в обществе XXI в., о ее отношении к светскому государству, о значении Церкви как хранительницы традиционных ценностей.

Учение о метафизических основах бытия Церкви Шеллинг развивает в рамках своей поздней, так называемой позитивной, философии. Поэтому оно не может не нести отпечатка мышления, выраженного в этой философской системе. В то же время это учение и не вытекает полностью из первопринципов позитивной философии, в сравнении с тем, как в наукоучении Фихте из перво-

принципа «Я» дедуцируются основоположения научного знания, морали, права, государственности [7, с. 185–191]. В формировании учения Шеллинга о Церкви в определенной мере действует инстинкт разума, присущий одному из величайших умов в истории человечества и одному из наиболее образованных людей своего времени.

В философии тождества Шеллинга приходит к своего рода дуализму мышления и противостоящего ему предмета, весьма напоминающему кантовский дуализм разума и вещи-в-себе. В конечном итоге, это можно определить как дуализм мышления и бытия, который, однако, для Шеллинга все же представляет собой нечто неистинное, от чего следует уйти или во всяком случае следует скрыть. Это может означать только то, что всеобщее здесь не может определить себя как истинное всеединство. Мы должны отнести его либо к сфере мышления, но тогда мы получим субъективный идеализм без всяких шансов его эволюции в идеализм абсолютный. Либо он должен быть отнесен к сфере бытия, в таком случае видимость абсолютного идеализма сохраняется, но для этого ее сохранения мы должны попытаться помыслить всеобщее как нечто, не представляющее собой мышление.

Таким образом, Шеллинг подходит к своей идее «das rein Wesende», или к идее «прабытия», о которой шла речь в трактате «О сущности человеческой свободы», трактуя это прабытие как некое «бытие без мысли». Однако негативная философия, по Шеллингу, не может определить такое всеобщее, ведь тогда его придется осмыслить, а это уже не будет чистое бытие или, в специфической интерпретации Шеллинга, безмысленное бытие. Значит, встает задача создания новой философии, способной иметь дело с этим прабытием. Ее Шеллинг и называет позитивной философией.

А. Л. Пестов приходит к обоснованному выводу о том, что его «позитивная философия» — это всего лишь обратная перспектива негативной философии. Он подчеркивает, что

> «…рассудочная рефлексия над неудачей постичь переход сущности в существование в философии тождества привела к утверждению их дуализма, необходимости превратить и сущность, и существование в принцип двух самостоятельных наук — негативной и позитивной философии. Таким образом, позитивная философия как наука о существовании, параллельная науке о сущности, является еще одним результатом рассудочной рефлексии над философией тождества (также страдающей непреодоленным противоречием разума и рассудка), причем еще более неудачным, чем негативная философия, поскольку вводит в заблуждение мнимой инаковостью своего принципа и метода… » [5, с. 23].

Таким образом, историк философии не видит принципиального различия между философией тождества Шеллинга и его позитивной философией, если рассматривать их с точки зрения метода. И в том и в другом варианте мы найдем апелляцию к методу интеллектуальной интуиции. Разницу можно, скорее, установить со стороны предмета. В философии тождества он определяется как абстрактный абсолют, в позитивной философии конкретизируется как бытие.

Но здесь, пожалуй, возникают новые вопросы, поскольку трактовку самого этого бытия как начала философского познания Шеллинг, по сути, пытается

вывести за пределы традиции классической философии, как она складывалась от Парменида до Фихте. В классической философии высшее единство всегда понималось как абсолютное тождество бытия и мышления. Различие между ними должно быть положено, но оно должно полагаться самим тождеством, а значит, не выходить за его пределы. Однако Шеллинг вопреки этому стремится удержать в качестве объекта философии само по себе бытие, отделяя его от бытия-как-мышления. Здесь нужно вспомнить, как Фихте, следуя линии классической философии, настаивал на том, что «нет бытия без мышления…» [8, с. 48]. Шеллинг же пытается установить некое бытие в отрыве от мышления, называя его «das rein Wesende» [10, с. 229].

Это бытие Шеллинг трактует как чистую возможность, «potentia pura», даже более того: как «возможность без бытия» [10, с. 229]. Но, согласно Шеллингу, оно может быть таковым «как бы взамен того бытия, которое оно могло бы допустить» [10, с. 229]. Логика рассуждения философа понятна: обоснованное должно быть вне обосновывающего, и наоборот. Чистая возможность бытия, обуславливающая бытие, должна быть вне его, а значит «взамен его». Тем сам оно само может быть определено как бытие (но это «тем самым» действенно лишь в том случае, если речь идет о всеобщем, о бытии). Однако остается непонятным, почему это новое «бытие-возможность», которое не есть «только лишь могущее быть» [10, с. 230], должно завершать ряд условий и почему для него мы также не должны мыслить некое новое обуславливающее бытие, и т. д., до бесконечности, теряя при этом всеобщее первоначало. Шеллинг, наконец, утверждает, что «как лишь могущее быть оно до всякого мышления (vor allem Denken)» [10, с. 230].

Комментируя ход мысли Шеллинга, А. Л. Пестов пишет:

> «…чтобы познать всеобщее первоначало и, соответственно этому, все сущее вообще как действительно существующее, надо, по мысли Шеллинга, начать с бытия. Начать с сущего в мысли, следовательно, вообще с мысли мы не можем — от нее нет никакого перехода к бытию первоначала. Вопрос теперь только в том, что это за бытие, из которого мы должны исходить в позитивной философии. Эмпирическое бытие для этого категорически не годится, с одной стороны, потому, что "все же только весьма относительно находится вне мышления", с другой, "поскольку любое встречающееся в опыте бытие имеет в себе логические определения рассудка, без которых оно было бы совершенно непредставимо"» [5, с. 18].

Однако остается совершенно неясным, почему мы эту «актуальную потенциальность», которое есть «иное» бытие и в то же время само бытие, можем определить как бытие, но не можем соотнести с мышлением. Для классической философии нет *иного* бытия, кроме мышления. Сама философия началась с того, когда Парменид зафиксировал, что небытие не может быть помыслено, поскольку мышление может быть лишь мыслью бытия. Или, чтобы иначе сказать то же самое: бытие нельзя помыслить без (вне) мышления, потому, что последнее есть ничто иное как отрицательность самого бытия и ничего кроме того. Мысль, фиксирующая себя в этой отрицательности, есть бытие. И только эта отрицательность есть то, что делает единое бытие многим. Бытие, удерживающее в себе это опосредование, есть мышление. Поэтому мышление

и может проявлять себя в удержании единого и многого, в синтезе и анализе. И никакого иного содержания идея мышления в себе не заключает.

В отношении же шеллинговского подхода возможны различные варианты интерпретации. А именно: можно понять его как возврат к кантовской позиции, отождествив «бытие без мысли» Шеллинга с «вещью-в-себе» Канта; можно определить как иное выражение для интеллектуальной интуиции, но тогда последнюю придется окончательно вывести за пределы мышления, от чего туманность и понятия интеллектуальной интуиции, и шеллинговского «бытия» только возрастет. Слушавший лекции Шеллинга по философии Откровения, Ф. Энгельс увидел в предмысленном бытии Шеллинга материю, что позволило ему не без оснований трактовать философию Шеллинга как скрытый материализм:

> «…принципом позитивной философии является предшествующее всякому мышлению бытие… Это "слепо сущее" есть hyle, вечная материя прежней философии. Что эта материя развивается, становясь богом, это, во всяком случае, — нечто новое» [11, с. 424].

Но можно также и вспомнить, что сам Шеллинг в более ранний период своего творчества, в 1809 г., в трактате «О сущности человеческой свободы» определял как «прабытие» «воление» [9, с. 101]. Далее он также называет свободу «единственно возможным положительным понятием бытия самого по себе» [9, с. 102], что более точно, чем понятие воления, т. к. все же свобода составляет основу «воления», а не наоборот (в этом смысле Кант говорит о причинности по законам свободы). Бытие-как-свобода есть тот абсолютный минимум, который тождественен с абсолютным максимумом, если использовать выражение Николая Кузанского. Бытие-как-свобода, собственно, и есть элейское бытие, рассматриваемое со стороны его отрицательности, т. е. со стороны мышления и субъективности; понятие свободы абсолютно конкретно, оно несет в себе полную конкретность содержания тождества мышления и бытия. Если бы Шеллинг развил это содержание, то он получил бы понятие абсолютного как духа. Но тогда философия Откровения выглядела бы совсем иначе и нам теперь трудно себе представить, в чем она отличалась бы от гегелевской науки логики.

А. Б. Паткуль, всесторонне проанализировавший идею позднего Шеллинга о предмысленности бытия, соотносил ее с идеей актуальности:

> «…такую предмыслимость Шеллинг ассоциирует именно с достаточно традиционным образом понятой актуальностью, действительным существованием того, что в ней есть, в противоположность мыслимого понятия как только возможности» [4, с. 242].

Эту предмыслимо-актуальное он вполне последовательно связывает с «индивидуально сущим» [4, с. 242], что в свою очередь, позволяет перекинуть мост от идеи чистого бытия, понятой по-шеллингиански, к идее Бога, а от онтологии — к теологии.

Здесь будет целесообразно все же постараться понять, для чего Шеллингу нужен такой подход. Представляется, что скорее всего он обусловлен необходимостью ввести в философский дискурс понятие свободы, актуализация

которого составляет исходный пункт позитивной философии, подобно тому, как свобода составляет начало практической философии Канта и начало наукоучения Фихте. Но здесь нужно иметь в виду, что Кант сам настаивал на том, что в теоретическом и практическом отношении действует единый чистый разум [3, с. 123]. Рассматривая практическое «Я» как сущее и как личность, Шеллинг дуалистически противопоставляет друг другу теоретическое и практическое отношение, дуализм которых как раз стремился преодолеть Кант. Похоже, что Шеллинг этим различием хотел установить различие чистого «практического Я» и эмпирического «практического Я», подобно тому, как Кант устанавливал его для самосознания в теоретическом отношении.

Другими словами, Шеллинг хочет почеркнуть статус практического «Я» как всеобщего и сделать его в таком качестве основой «позитивной философии». Тем самым статус всеобщности придается и понятию свободы, которое и у Канта, и у Фихте составляло основу законодательства в сфере духовного, в отличие от сферы природного, подчиненной законам необходимости. Об этом значении понятия свободы писал и Шеллинг в своем трактате о «Сущности человеческой свободы». Но, оторвав «абсолютное практическое Я» как субъекта свободы от диалектики мышления теоретического разума (связь с которой в своей практической философии сохраняли и Кант, и Фихте), Шеллинг оставлял для бытия субъекта свободы лишь немую абстрактную неопределенность, мутный Urgrund.

Помочь в этой ситуации могло только обращение к идее Бога, которая призвана вытеснить абстрактность «практического Я» и смутность понятия абсолютной свободы. Если бы Шеллинг развил то содержание, которое заключено в понятии свободы как высшего дара Бога человеку, то он получил бы конкретную теорию субъективности всеобщего, к которой стремился Фихте. В таком случае понятие абсолютного актуализировалось бы исключительно через содержание идеи субъективности личности. Заключенная в этой идее свобода является даром Бога, но никак не самим Богом. Непроработанность идеи свободы как предмета философии не позволила Шеллингу четко отделить идею свободы от идеи Бога как предмета теологии. Результатом стало смешение Шеллингом теологии и философии, идеи абсолюта и идеи Бога, для которого нет никакого основания.

В итоге мы получаем своего рода «кентавра», соединение философии и теологии, за которым стоит смешение идеи Бога и идеи абсолюта. Последнее было, наверное, неизбежным: если мышление не может постичь абсолютное рационально и вынуждено апеллировать к иррациональности интеллектуальной интуиции, то ему не остается ничего иного, как взывать к Богу. В XX столетии суть вопроса о заложенной поздним Шеллингом возможности соединения Бога и абсолюта, философии и теологии точно выразил М. Хайдеггер, назвавший такого рода философского «кентавра» онто-теологией.

Согласно Шеллингу, прабытие, абсолютная потенция, которую мы не можем мыслить в качестве элемента мира (даже в качестве его всеобщего начала), которая является абсолютно трансцендентной миру и в то же время действенной в отношении его, собственно, и есть то, что немецкие философы называют Богом. По сути, у Шеллинга мы имеем дело с тем же ходом мысли, который предлагал и Кант в «Критике чистого разума», утверждая, что, ис-

следуя природу познания, мы необходимо приходим к идее Бога. Однако, как настаивал на этом сам Кант, мы не можем отождествлять эту мысль о необходимости идеи Бога с самим Богом. Шеллинг же, наоборот, видит в том, что мысль наткнулась на свои пределы, действительное открытие Бога. Заметим, что у Гегеля мышление также несет в себе отрицательность, а значит, и имеет предел, границу. Но это — его собственная отрицательность, мышление само полагает себе предел, а не натыкается на него как на нечто внешнее. Полагая этот предел, мышление устанавливает аффирмативность бытия. У Шеллинга же мы имеем только с самим фактом «открытия» мышлением бытия (или «прабытия»), которое оно произвольно отождествляет с Богом.

При такой установке для философии открывается два возможных пути. Первый: сделать «обнаруженного» мышлением Бога предметом познания. В таком случае мы должны будем апеллировать к методу интеллектуального созерцания, в конечном итоге сводимому к иррациональному религиозному чувству. Философия Шеллинга, в самом деле, открывала путь к такого рода умственной конструкции. В какой-то мере к ней склонялся сам Шеллинг, но наиболее последовательно эту возможность реализовал все же Ф. Шлейермахер.

Шеллинг же преимущественно избирает иной путь. Для Шеллинга «доказательство того, что prius позитивной философии есть Бог, совершается при помощи следствий, обнаруживающихся в опыте, т. е. происходит a posteriori» [5, с. 19]. Но этим опытом может быть только духовный опыт, в котором обнаруживаются подобного рода «следствия». Этот духовный опыт зафиксирован в Священной истории Ветхого и Нового Завета, данной нам как Откровение. Таким образом, позитивная философия Шеллинга оказывается философией Откровения. Но важно то, что здесь не философия заявляет себя как откровение, что мы видим в учении Шлейермахера, а Откровение, спроецированное в мировую историю, становится тем, что должно подтвердить правоту философии.

Таким образом, методологический иррационализм в понимании всеобщего Шеллинг стремится скомпенсировать актуализацией методологического историзма. Идея истории как особой сферы бытия впервые намечена в европейской философии Ш.-Л. Монтескье. В ее развитии важную роль сыграли теологи-пиетисты из Галле, на учение которых вполне определенно ориентировался Кант и в значительной мере также и Шеллинг. В учении Гегеля принцип историзма играл уже системообразующую роль, а историзм пиетистской христологии автор «Феноменологии духа» экстраполировал на идею всемирной истории.

Понятие «Geschichte», изначально использованное в смысле «истории» пиетистами для обозначения евангельской истории Христа, Гегель экстраполировал на мировую историю, трактуя ее не как последовательность событий во времени («Historie»), а как смысловую связь духовно постигаемых событий, заключающих в себе Священную историю как свой «прафеномен». Через смыслы этих событий Священная история Христа «светится видимостью», моделируя их как бытие в тождестве единичного, уходящего в предельную отрицательность небытия, и всеобщего, утверждающегося в снятии этой отрицательности. Именно в этом и состоит для Гегеля духовный смысл истории. Заметим, что аналогичным образом Гегель понимал и присутствие духовного начала в индивидуальной жизни человека, когда, критикуя кантовскую идею

бессмертия души как абстрактного идеала, вынесенного за пределы жизни, говорил, что эта идея должна быть актуальна в каждом моменте жизни человека.

Для Гегеля событие мировой истории, постигнутое духовно (а тем более сама Священная история), являет собой бытие, а значит и мышление. Сама история, «Geschichte», поэтому является мышлением. Только история — истинный философ, действительный мыслитель, анализирующий и синтезирующий связь единичного и всеобщего. Иначе видит предназначение истории Шеллинг, когда говорит, что история в описанной им ситуации обнаружения эмпирическим субъектом всеобщего предмета должна a posteriori обеспечить очевидность. Но эмпирический субъект не может быть субъектом мышления, поэтому абсолютное в качестве предмета ему также не может быть дано. Его «чистая возможность» — лишь способ зафиксировать лакуну в познании, за которой он еще может разглядеть всеобщее содержание, но раскрыть которое ему уже не дано. Несоразмерность эмпирического субъекта всеобщему содержанию (а субъект, которого Шеллинг подводит к своему «прабытию», — это именно и только эмпирический субъект) отчетливо видна в требовании последним «очевидности».

Таким образом, историзм Гегеля и Шеллинга принципиально различен. У первого он призван к тому, чтобы всеобщий субъект всеобщего мышления раскрыл себя в одуховоренной истории. У последнего он должен скомпенсировать ограниченность эмпирического субъекта.

В конечном итоге главная задача всей выстраиваемой Шеллингом исторической перспективы эволюции Церкви не была достигнута: ему отнюдь не удалось показать, что Откровение подтверждает тождество бога философов в формах безмысленного прабытия с личным Богом Авраама, Исаака и Иакова. Это, однако, не лишает философской и теологической ценности умопостроения великого философа. Тем более что мы не найдем у Шеллинга столь откровенной ереси, как у Шлейермахера, вроде отрицания историчности Христа, Его богочеловеческой природы, триединства Бога и т. п. Продуктивен сам подход философа, при котором этапы становления человечества интерпретируются одновременно как этапы Откровения Бога. Это не случайно, поскольку сам «метафизика абсолютного у Шеллинга предельно близка креационистской или даже собственно ветхозаветной модели» [6, с. 137].

Большое внимание Шеллинг уделяет началу Евангелия от Иоанна, подробно исследуя предвечную сущность Христа как Логоса и само понятие Логоса в теологическом аспекте. Согласно Шеллингу,

> «Иоанн говорит не так, что логос был рожден в начале, а так, что он был в начале, Иоанн выражает вечное бытие Сына, и притом простое бытие, не бытие в качестве Сына; ведь все бытие в качестве такового уже предполагает исключение, различение, стало быть, акт» [10, с. 591].

Очевидно, что здесь Шеллинг, следуя своим философским постулатам, приходит к отрицанию рождения Сына от Отца «прежде всех век». Ведь если второе Лицо Троицы уже имело «вечное бытие», то это означает либо отличие этого Лица от Сына, либо умаление рождения от Отца. Но все-таки по сравнению с суждениями Шлейермахера отрадно отметить, что Шеллинг не только

не отрицает явление Христа во плоти, указывая на него как на «определенно временной факт» [10, с. 597], но более того: этот «временной факт» занимает очень важное место во всей теологии лютеранского мыслителя.

Поэтому Шеллинг системно историчен. Иногда даже более, чем Гегель, несмотря на их различие в понимании истории. Это, к примеру, раскрывается в отношении к таинству пресуществления. Для Гегеля причастие — это лишь акт веры в ее субъективном измерении. Для Шеллинга имеет место непосредственное пресуществление. «Между вином в причащении и действительной кровью Христа имеется естественная, реальная связь» [10, с. 758], — вполне справедливо пишет Шеллинг.

Теология для Шеллинга важна прежде всего как историческая теология, при том, что сама история понимается как спекулятивно постигнутая история, когда выявляются и эксплицируются ее внутренние смыслы. Как писал сам Шеллинг:

> «…дело заключатся не в спекулятивной догматике, а в объяснении христианства из его высшей, исторической связи. Эта высшая, восходящая к началу вещей связь вполне объяснена. Что единственно еще можно было бы осуществить, так это переход из этой высшей и внутренней истории во внешнюю. Этот переход опосредован *церковью*, которой доверено исполнение слова Христова. Сообразно этому, предметом нашего последнего исследования должна была бы быть история церкви или само развитие христианской церкви» [10, с. 748].

Спекулятивный смысл этой истории Шеллинг раскрывает, трактуя историю видимой церкви через евангельскую историю ее основателей — апостолов. Конечное назначение церкви Шеллинг видит в том, чтобы стать духовным обиталищем Бога, что в целом близко и позиции Гегеля, для которого церковь это также в первую очередь духовное единство людей. Шеллинг, однако, идет дальше, утверждая, что в исторической перспективе задача церкви состоит в том, чтобы «всякое человеческое стремление, воление, помышление и знание приводилось к законченному единству» [10, с. 750–751]. В этом можно усмотреть также и попытку спроектировать в эсхатологическую перспективу истории человечества его представление о тождестве как о венце философии, а соответственно, и всякого духовного восхождения. Но такого рода движение предполагает идею развития, которое в данном случае Шеллинг трактует как простое движение от низшего к высшему, в отличие от более зрелого понимания развития Гегелем как самоопосредствования непосредственности. Для Гегеля начало столь же истинно, несет в себе всю полноту истины, как и результат, хотя началу и не хватает зрелости формы.

Развитие духовной общности для Шеллинга — это прежде всего развитие знания, которое на определенном этапе должно быть дополнено и научным познанием. Чтобы сохранить эту логику рассуждения, Шеллинг принижает значение Отцов Церкви, говоря не только о «необыкновенной слабости свободного христианского познания» у них, но даже и о «слабости христианского сознания» [10, с. 751]. Далее он выражает критическое отношение к древнему состоянию церкви, говоря о том, что это состояние не соответствует ее предназначению. Такое утверждение противоречит не только букве, но и духу лютеранской теологии и лютеранской церкви, для которой всегда был важен идеал

первых христиан и весь пафос строительства которой состоял в стремлении вернуться к идеальной чистоте и совершенству ранних христианских общин.

Не видит Шеллинг идеала и в современном ему состоянии церкви, которое представляет собой «состояние разделенности, лишь переход к свободному, позитивному единству» [10, с. 752]. Таким образом, Шеллинг ставит вопрос об этапах развития церкви в истории, при этом ссылаясь как на своего предшественника в этом вопросе на Иоахима Флорского. Однако он подчеркивает, что познакомился с его концепцией уже после того, как разработал собственную теологическую модель [10, с. 752].

Рассматривая земную историю церкви через призму евангельской истории, Шеллинг определяет ее эпохи соответственно той роли апостолов, которую можно усмотреть, читая Священное Писание. Прежде всего философ обращает наше внимание на то, что Христос из числа двенадцати апостолов явно выделяет трех — Петра, Иакова и Иоанна:

> «Среди этих троих: Петра, Иакова и Иоанна, — которые и после вознесения Христа перечисляются в этом порядке, Петр — неоспоримо первый, также и Христом он рассматривается и признается как таковой» [10, с. 753–754].

Тщательно проанализировав Священные тексты, Шеллинг обоснованно утверждает, что мы должны рассматривать первого из апостолов как начало и основание последовательности развития церкви. При этом первого в такой последовательности, в которой он не просто повторяет самого себя, но в которой за ним следует иной, новый, принцип бытия и устроения церкви [10, с. 755].

Петр мыслится как начало, это принцип пребывающего, стабильного и субстанциального в церкви, «относительно ветхозаветный принцип, принцип закона». Второй апостол мыслится как продолжение процесса и реализация нового принципа, а третий — как конечный результат. Апостол Иаков рано принимает мученический венец, и на его место Господь ставит апостола Павла. А потому линия последовательности выстраивается Шеллингом следующим образом: Петр, Павел, Иоанн: «С историческим ходом откровения, каким его можно познать и в иных местах, совершенно согласуется мыслить эти три имени в качестве представителей трех эпох христианской церкви» [10, с. 756]. Чтобы подчеркнуть преемство с Ветхим Заветом, Шеллинг также соотносит Петра с Моисеем, Павла — с Илией, Иоанна — с Иоанном Крестителем как последним ветхозаветным пророком и первым из христианских святых.

Павел ассоциируется с принципом «движения, развития, свободы в церкви» [10, с. 357]. Иоанн — апостол будущего, указывающий на будущее [10, с. 357]. Истинность церкви видится философом в ее развитии, в движении к принципу Иоанна: «Истинная церковь — не в одной из этих форм по отдельности, но та церковь истинна, которая от заложенной Петром основы через Павла идет в конец, каковым будет церковь святого Иоанна» [10, с. 762]. Различия трех главных апостолов Шеллинг сопоставляет также с различием лиц триединого Бога:

> «Сколь мало Бог есть лишь в одном лице, столь же мало церковь есть исключительно в одном из апостолов. Петр — больше апостол Отца, он глубже всех

глядит в прошлое. Павел — истинный апостол Сына; Иоанн — апостол Духа…» [10, с. 776].

Подобное сопоставление выглядит если не кощунственным, то, во всяком случае, произвольным и натянутым. Очевидно оно навеяно идеями Иоахима Флорского о трех исторических эпохах и о грядущем царстве духа.

Принцип Петра, утверждает Шеллинг, воплотился в римской церкви. Своего рода «ветхозаветность» этого принципа, о которой говорит философ, проявляется в жестком следовании римской церковью догматическим установкам, сопоставимым по своей жесткости с иудейским Законом, а также в особой обращенности вовне, в утверждении себя в мире. С ошибками Петра, если так уместно говорить о его отречении, Шеллинг связывает и негативные качества основанной им церкви. На смену ей должна прийти «свободная, независимая от исключительного принципа церковь» [10, с. 767].

Здесь уместно было бы сравнить противопоставление философом церкви Закона и церкви Свободы с рассуждения в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Митрополит говорит о церкви Закона, относя ее к иудейской вере, а церковь Свободы для него — это вся Единая, Соборная и Апостольская Церковь. К тому же нужно иметь в виду, что свое «Слово…» он написал еще до разделения церквей в 1054 г., хотя и совсем незадолго до этого. Но митрополит ни в коей мере не ожидал пришествия еще какой-то новой церкви. Для него вся единая церковь несет в себе всю полноту Благодати и не нуждается в реформировании.

Напротив, Шеллинг изначально исходит из факта раскола, хотя и не рассматривает специально события 1054 г. Для него раскол — это просто самодостаточный факт. Он не знает православия как вселенской церкви. Вселенской для его является только римская церковь. Православие для Шеллинга — это только этнический вариант христианства, «греческая церковь» [10, с. 767]. Более того, говоря, что «поток магометанства превозмог ее и удержал от дальнейшего продвижения вперед» [10, с. 768], он как бы выносит за пределы своего внимания иные православные церкви, в том числе и Русскую православную церковь.

Если греческая церковь и сохранилась под напором магометан, то, по Шеллингу, лишь для того, чтобы служить «живым противоречием» той всеобщности (кафоличности), которую римская церковь «самовольно присвоила себе» [10, с. 768]. Сводя роль православной конфессии лишь к служебной роли, Шеллинг проявляет если не отсутствие достоверных познаний в церковной истории, то, по крайней мере, исключительный европоцентризм.

Напротив, будущее вселенской Церкви Шеллинг совершенно недвусмысленно связывает с преимущественной деятельностью немецкой нации. Он утверждал: «судьбы христианства решатся в Германии; немецкий народ признан самым универсальным…» [10, с. 771]. Это «пророчество» было сделано философом тождества в столице немецкого государства, которое уже через столетие навсегда прекратит свое существование.

Сравнивая учение о Церкви Гегеля и Шеллинга, мы можем отметить, что для Гегеля главным значением обладал сам процесс раскрытия в истории всеобщего духовного содержания, заключающего в себе и результаты богопознания. Для

него было важно то, как соотносится духоносная история Церкви с другими формами одухотворенной организации общества, прежде всего с государством. Исследование условий их взаимодополнительности составило реальное содержание гегелевской философии религии, философии истории, философии права.

В соответствии с характером гегелевского метода всеобщее не отделено от особенного и единичного, а действительно лишь как их внутренняя определенность. Каждый момент истории содержит в себе всю полноту вечного содержания и вечных смыслов, актуальность сочетания временного и вечного. Поэтому основной интерес Гегеля сосредоточен на свершившимся, на действительности идеи, объединяющей в себе понятие и его реальность.

У Шеллинга, напротив, противоположность всеобщего и особенного, мышления и бытия, времени и вечности не преодолевается в окончательном синтезе. Ее разрешение всегда вынесено вовне: в находимое вне мышления интеллектуальное созерцание; в тождество, абстрагирующееся от всего объективного и всего субъективного; а в истории — в перспективу времени, оторванного от вечности. Поэтому для Гегеля Церковь реализует всю полноту своих смыслов в каждом моменте своей истории в единстве с разумной действительностью и действительной разумностью государства. Для Шеллинга же вся полнота Церкви может быть разрешена лишь в будущем, а для нас сегодня она — лишь идеал, весьма напоминающий кантовский идеал чистого разума.

Таким образом, единство церкви Шеллинг связывает с отдаленным будущим, с развитием духовности силами человеческими. Для Шеллинга «Иоанн есть апостол будущей, истинно всеобщей церкви». В то время как в действительности «истинно всеобщая церковь» уже существовала и существует. И ее действительным основателем был сам Христос.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Богатырёв Д. К.* Метафизика культуры. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург), 2019. 352 с.
2. *Богатырёв Д. К., Масленников Д. В.* Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // Диалектика в истории философии и культуры: сборник научных статей. Санкт-Петербург, 2023. С. 247–257.
3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 528 с.
4. *Паткуль А. Б.* Ф. В. Й. Шеллинг: Позитивность и границы онто-тео-логии // Муравьёв А. Н., Иваненко А. А., Протопопов И. А., Паткуль А. Б. Философия и теология в классическом немецком идеализме: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. СПб.: Издательство «Умозрение», 2023. С. 189–326.
5. *Пестов А. Л.* Поздняя философия Ф. В. Й. Шеллинга: позитивный негатив или негативный позитив // Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб.: Издательство «Умозрение», 2020. С. 9–44.
6. *Преображенская К. В.* Бог и Абсолют в философии Ф. В. Й. Шеллинга // Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна: Коллективная монография / Под общ. ред. Д. В. Масленникова; Д. К. Богатырёв, Л. В. Богатырёва, Е. В. Бильченко, В. А. Гуторов, И. И. Докучаев, Д. В. Масленников, С. В. Никоненко,

А. В. Перцев, К. В. Преображенская, И. А. Протопопов, В. П. Сальников, А. П. Соловьев, иеромонах Филарет (И. В. Бердников), М. Ю. Хромцова. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург), 2023. С. 129–143.

7. *Сальников В. П., Масленников Д. В., Прокофьев К. Г.* Смысл различия в подходе И. Канта и И. Г. Фихте к задаче дедукции права и морали // Юридическая наука: история и современность. 2018. № 4. С. 185–192.

8. *Фихте И. Г.* Второй курс лекций по наукоучению 1804 года. СПб.: «Владимир Даль», 2021. 416 с.

9. *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: в 2 томах. Том 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.

10. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения / Перевод с немецкого А. Л. Пестова. СПб.: Умозрение, 2020. 887 с.

11. *Энгельс Ф.* Шеллинг и Откровение // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 404–455.

REFERENCES

1. Bogaty`ryov, D. K. (2019). *Metaphysics of culture*. Saint Petersburg: RXGA, 2026. 352 p. (in Russian).

2. Bogaty`ryov, D. K., Maslennikov, D. V. (2023) The spirit of history and the court of history in Hegel's dialectic. In *Dialectics in the History of Philosophy and Culture: A Collection of Scholarly Articles* (pp. 247–257). Saint Petersburg: Izdatel`stvo "Umozrenie" (in Russian).

3. Kant, I. (1995). *Fundamentals of the metaphysics of morality. Critique of practical reason. Metaphysics of morals.* Saint Petersburg: Nauka, 528 p. (in Russian).

4. Patkul', A. B. (2023). F. W. J. Schelling: Positivity and the Boundaries of Onto-Theo-Logic. In Murav'yov, A. N., Ivanenko, A. A., Protopopov, I. A., Patkul', A. B. *Philosophy and Theology in Classical German Idealism: Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (pp. 189–326). Saint Petersburg: Izdatel'stvo "Umozrenie" (in Russian).

5. Pestov, A. L. (2020). F. W. J. Schelling's Late Philosophy: Positive Negative or Negative Positive. In Shelling, F. W. J. *Philosophy of Revelation* (pp. 9–44). Saint Petersburg: Izdatel`stvo "Umozrenie" (in Russian).

6. Preobrazhenskaya, K. V. (2023). God and the Absolute in F.W.J. Schelling's Philosophy. In *The Idea of God and the Image of Theology in the Philosophical Discourses of Late Modernity and Postmodernity: A Collective Monograph / General Editor: D. V. Maslennikov*; D. K. Bogatyrev, L. V. Bogatyreva, E. V. Bilchenko, V. A. Gutorov, I. I. Dokuchaev, D. V. Maslennikov, S. V. Nikonenko, A. V. Pertsev, K. V. Preobrazhenskaya, I. A. Protopopov, V. P. Salnikov, A. P. Solovyev, Hieromonk Filaret (I. V. Berdnikov), M. Yu. Khromtsova (pp. 129–143). Saint Petersburg: RXGA (in Russian).

7. Sal'nikov, V. P., Maslennikov, D. V., Prokof'ev, K. G. (2018). The meaning of the difference in the approach of I. Kant and I. G. Fichte to the problem of deduction of law and morality. In *Yuridicheskaya nauka: istoriya i sovremennost'*, 4, 185–192 (in Russian).

8. Fihte, I. G. (2021). *Second course of lectures on science of 1804*. Saint Petersburg: "Vladimir Dal'", 416 p. (in Russian).

9. Schelling, F. V. J. (1989). *Works* (in 2 vols). (Vol. 2). M.: Mysl', 636 p. (in Russian).

10. Schelling, F. V. J. (2023). *Philosophy of Revelation.* Translated from German by A. L. Pestov (pp. 247–257). Saint Petersburg: Izdatel`stvo "Umozrenie". (in Russian).

11. Engels, F. *(1956). Schelling and Revelation* (pp. 404–455). In Marks, K., Ehngel's, F. Iz rannih proizvedenij. Moskow: Gospolitizdat (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.003
УДК 1(091)

А. Б. Паткуль, Е. П. Борзова*

СТРУКТУРА СВЕРХСУЩЕГО И АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ В ПОЗДНЕЙ ФИЛОСОФИИ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ А. В. КРИЧЕВСКОГО**

Настоящая статья посвящена взглядам Андрея Владимировича Кричевского (1960–2024) на трактовку абсолютного духа в поздней философии Ф. В. Й. Шеллинга. Рассмотрение в ней осуществляется в два этапа. На первом этапе производится реконструкция понимания Кричевским шеллинговской концепции потенций в абсолютном сверхсущем. К ним Кричевский относит: (1) могущее быть, (2) чисто сущее и (3) то, что в своем актуальном бытии не утрачивает своего можествования. Он отмечает, что ни один из этих моментов не составляет абсолютного духа. Этот дух есть то целое, которое, превышая эти моменты, обеспечивает их единство. На втором этапе показывается, как именно Кричевский воспроизводит обращение названных потенций

* Паткуль Андрей Борисович — канд. филос. наук, доц.; руководитель научного проекта отдела сопровождения научных проектов, Санкт-Петербургский государственный университет; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, a.patkul@spbu.ru

Andrei Borisovich Patkul — CSs in Philosophy, Associate Professor, Head of Scientific Project of the Department of Support of Scientific Projects, St. Petersburg State University; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, a.patkul@spbu.ru

Борзова Елена Петровна — д-р филос. наук, проф., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт- Петербургский реставрационно-строительный институт; borzova_01@mail.ru

Elena Petrovna Borzova — Doctor of Philosophy, Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky, St. Petersburg Restoration and Construction Institute; borzova_01@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01497, https://rscf.ru/project/25–28–01497/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–01497, https://rscf.ru/en/project/25–28–01497/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

в структуре абсолютного в формы бытия самого абсолютного духа. Так, могущему быть соответствует в себе сущий дух, чисто сущему — для себя сущий дух, тому, что в своем актуальном бытии не утрачивает своего можествования, — у себя сущий дух. Кричевский дает свое объяснение того, как и почему формы бытия абсолютного духа могут быть рассмотрены как потенции абсолютного, а также то, как условия возможности действительного творения мира абсолютным духом, который именно через акт такого творения раскрывается как Бог, Господь бытия. Кроме того, в статье дается указание на то, что Кричевский считал мотивом этого творения в версии Шеллинга. В заключении предлагается резюме и краткая критическая оценка взглядов Кричевского на указанную концепцию Шеллинга.

Ключевые слова: позитивная философия, сверхсущее, абсолютный дух, учение о потенциях, свобода абсолюта, Ф. В. Й. Шеллинг, А. В. Кричевский.

A. B. Patkul, E. P. Borzova

THE STRUCTURE OF OVER-BEING AND ABSOLUTE SPIRIT IN LATE PHILOSOPHY OF F. W. J. SCHELLING INTERPRETED BY A. V. KRICHEVKII

In my paper, I examine the views of Andrei V. Krichevskii (1960–2024) on the absolute spirit in F. W. J. Schelling's late philosophy. I perform this in two stages. The first reconstructs Krichevskiy's understanding of Schelling's concept of potencies in the absolute over-being. According to him, the following potencies build the structure of absolute over-being: (1) that-what-is-able-to-be, (2) the purely being, and (3) that which, in its actual being, does not lose its potency. However, none of these aspects exhausts the absolute spirit. This spirit is the whole that, transcending these aspects, makes their unity possible. The second stage demonstrates how Krichevskiy rethinks the transformation of these potencies within the structure of the absolute over-being into the forms of being of the absolute spirit itself. Thus, in his view, the in-itself-being of spirit corresponds to what-is-able-to-be; the for-itself-being of spirit corresponds to the purely being; and the at-itself-being of spirit corresponds to that which does not lose its possibility in its actual being. Krichevskiy offers his explanation of how and why the forms of being of the absolute spirit can be considered potencies of the absolute, as well as how the conditions of possibility for the actual creation of the world by the absolute spirit, who, precisely through the act of such creation, reveals itself as God, the Lord of being. Furthermore, the article provides an indication of what Krichevskiy seen as the motive for this creation in Schelling's version. The conclusion provides a summary and brief critical assessment of Krichevskiy's views on these conceptions in Schelling.

Keywords: positive philosophy, over-being, absolute spirit, doctrine of potencies, freedom of the absolute, F. W. J. Schelling, A. V. Krichevskiy.

Введение

Андрей Владимирович Кричевский (27 мая 1960–04 июня 2024) — отечественный философ и историк философии, внесший в последние десятилетия весомый вклад в русскоязычную рецепцию идей Ф. В. Й. Шеллинга. Пожалуй, едва ли можно ошибиться, утверждая, что главным фокусом исследовательского внимания Кричевского на протяжении всего его интеллектуального становления была немецкая классическая философия. Но если в более ранний период этого становления ключевой фигурой в рамках указанного философского направления для Андрея Владимировича был Г. В. Ф. Гегель, о чем свидетельствует написанная им в соавторстве с М. Ф. Быковой монография «Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля» [1], а также ряд его статей (см. [4; 5; 10]), то в более поздние годы Кричевский все больше вни-

мания уделяет в своих трудах Ф. В. Й. Шеллингу. Особую значимость в этой связи приобретает тот факт, что этот исследователь обращается к позднему периоду творчества немецкого мыслителя, прежде всего сопоставляя постановку и решение значимых метафизических проблем у Шеллинга и Гегеля. Впрочем, нельзя сказать того, что для него Шеллинг — это только некоторая более или менее удачная альтернатива Гегелю. Создатель позитивной философии важен для Кричевского и как самостоятельная фигура, заслуживающая отдельного изучения, следствием которого могли бы выступить как попытки нового встраивания этой мысли в общую проблематику и историю метафизики и даже историю философской мистики, очерчивание ее значения для философии в будущем. В частности, на персональной страничке Кричевского, размещенной на официальном сайте Института философии РАН, указано, что его творческие планы составляет «исследование влияния позднего Шеллинга на русскую философию XIX — начала XX вв. (П. Флоренский, В. С. Соловьёв, Н. О. Лосский, С. Л. Франк)»[*].

Сейчас, правда, еще рано судить о том, в какой мере эти планы были им выполнены, а в какой мере их выполнение прервала безвременная кончина этого яркого ученого. Решение данного вопроса — еще только предстоящая задача. *Цель* же настоящей статьи намного более узкая: она состоит в том, чтобы предварительно реконструировать основные моменты интерпретации Кричевским структуры абсолютного сверхсущего и абсолютного духа в поздней шеллинговской философии и дать этой интепретации предварительную критическую оценку. Достижимость такой цели обеспечивается еще и тем, что в распоряжении исследователей наследия Кричевского имеются уже увидевшие свет и публично доступные материалы, где его рецепция идей немецкого классика представлена весьма рельефно. В первую очередь к подобным материалам нужно отнести такие монографии, принадлежащие перу этого автора, как (1) «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (2009) [3] и (2) «Абсолютный дух сквозь лики триединства: сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга» (2011) [2]. В настоящем случае именно первый из названных источников выступает главной материальной базой исследования, хотя избежать обращения ко второму из них также не получится.

Чисто рациональная «дедукция» структуры абсолютного у позднего Шеллинга

Предварительную и пока очень общую реконструкцию воззрений Кричевского на абсолютное сверхсущее и абсолютный дух в поздней философии Шеллинга можно начать с того, что Кричевский делит позитивную философию Шеллинга на *две* части: (1) априорную и (2) апостериорную. Проводя такое разделение, он пока употребляет эти термины в достаточно традиционном их

[*] Андрей Владимирович Кричевский. Персональная страничка на официальном сайте Института философии РАН. https://iphras.ru/krichevskiy.htm?ysclid=msqc9p7mw2574872589 (дата обращения: 12 августа 2026 г.).

значении: априорное в данном случае ассоциируется им с неэмпирическим, спекулятивным, апостериорное — с эмпирическим, опытным. Апостериорная часть позитивной философии отождествляется или, по крайней мере, сближается у него с философией откровения, поскольку в ней раскрываются «содержания», которые не могут быть выведены *a priori*, но при этом выступают манифестациями абсолютно свободного субъекта бытия. Первую же, априорную, часть позитивной философии в предложенном Кричевским ее делении сам он называет «*умозрительным введением в философию откровения*».

Стоит отметить тот факт, что Андрей Владимирович полагает, что априорная часть позитивной философии — в отличие от ее апостериорной части — все еще остается в некоторых пунктах близкой философии негативной. И та, и другая представляют собой «попытки априорно-умозрительного постижения абсолюта». Но если негативная философия строится «гипотетически», а именно «как восхождение ко все более высоким истинам, в которых предыдущие истины снимаются» [3, с. 16], то априорная часть позитивной философии «движется в пространстве той "последней" истины, к которой приходит и на которой останавливается "негативная" философия» [3, с. 16]. Это означает, что негативная философия продвигается от мира к абсолюту, а априорная позитивная философия — от абсолюта к миру. И если позитивная философия вообще призвана изобразить абсолют как *свободно* полагающий, т. е. *творящий действительно существующий мир*, то априорная ее часть должна показать, как это вообще оказывается *возможным*. Поэтому Шеллинг в априорной части своей позитивной философии «пытается умозрительно вывести такую структуру абсолюта, которая более всего соответствовала бы его главному определению как *Того, Кто абсолютно свободен*» [3, с. 16].

Кричевский в этой связи совершенно справедливо отмечает, что осуществления такой попытки Шеллинг, в отличие от Гегеля с его чистым бытием начала логики, делает ставку на понятие *возможности*, или даже *можествования* (das Können), так, что все последующие априорные определения абсолюта оказываются у него полученными из этого модального определения. Более конкретно можествование предстает в начале «априорной» части позитивной философии как *могущее быть*, которое ассоциируется Шеллингом с волей. Причем только могущее быть представляет собой *покоящуюся волю*, не определяющую себя к тому или другому, тогда как всякий переход из этой только возможности к действительности предполагает акт воления. Далее Кричевский реконструирует дело так, что для Шеллинга только могущее быть, т. е. покоящаяся воля, никогда не есть только могущее быть, она всегда есть и действительное, соответственно, акт воления, которые и составляют собственное бытие только могущего быть.

Собственно, как подчеркивает автор «Образа абсолюта», мы никогда не имеем дела с чистым и непосредственным можествованием быть, оно всегда уже для нас оказывается имеющим бытие в действительности, но имеющим его *слепо*. При этом происходит следующий диалектический оборот: то, что могло быть, соответственно, не быть, утрачивает в акте эту способность как то, что есть, а не не есть, стало быть, то, в бытии чего заключалась случайность (случайно быть или случайно не быть, возможно то или другое), стало

необходимым (оно необходимо есть). В данном контексте Кричевский отмечает, что шеллинговская критика онтологического доказательства бытия Бога основывается именно на том, что сторонники этого доказательства, начиная с Р. Декарта, заведомо сводят Бога к понятию необходимо существующего существа, тогда как необходимая актуальность — это только один из структурных моментов абсолютного. Абсолютное же — это то, что свободно из себя самого может как быть, так и не быть*.

Как реконструирует Кричевский отношение несводимых друг к другу можествования быть и действительного бытия у Шеллинга далее? Ближайшим образом он утверждает, что полагание первого из них является равно и полаганием его противоположности, само можествование допускает схватить себя только из актуальности чисто сущего. Возможность этой противоположности объясняется тем, что «эти определения можно попробовать помыслить как аспекты одного и того же единого сверхсущего» [3, с. 32], которым и окажется единый субъект, способный абсолютно свободно полагать себя и свое иное. Дедукция возможности такого полагания воспроизводится у Кричевского следующим образом: чисто сущее, акт, о котором у Шеллинга идет речь, не является результатом некоторого перехода в актуальность из потенциальности, а именно потенциальности только могущего быть. Чистый акт, считает он, у Шеллинга изначален. И этот акт есть бесконечный акт воления, в котором растворена всякая воля, которая может волить или не волить. Такому волению никакая воля не предшествует. Но на что может быть направлено чисто актуальное воление, если никакая воля, соответственно, потенциальность ему не предшествует? Кричевский считает, что, с точки зрения Шеллинга, если бы чисто сущее как актуальное воление волило бы самого себя, оно переходило бы от некоторой возможности себя к действительности себя, т. е. теряло бы характер чистого акта.

> «Потому, — пишет Кричевский, — если мы хотим мыслить *чисто* волящее, т. е. такое, воление которого не влечет за собой указанного перехода — а это нам необходимо, чтобы наше до бытия-сущее не вылилось в слепое действительное бытие, — то нам надо мыслить его так, чтобы оно *волило не самого себя, а нечто иное*» [3, с. 35].

Но чем именно могло бы быть такое иное? В «Образе абсолюта» дан следующий ответ: «Так вот это "иное", спасающее здесь абсолютный акт от самосоотнесенности, есть могущее быть» [3, с. 35]. Чисто сущее как актуальное воление волит уже не самого себя, но самого себя как иное себе. При этом могущее быть и чистое сущее являются двумя аспектами одной и той же «реальности», которая в своем первом определении есть могущее быть, а во втором своем определении — чисто сущее. Тем самым полагается тождество этих двух определений, которое имеет *субстанциальный* характер. Ни могущее быть, ни чисто сущее не могут выступать самостоятельными «реальностями», но только двумя аспектами единой «реальности», которую Кричевский в рабочем порядке называет до-бытия-сущим или сверхсущим.

---

* Подробнее о критике Шеллингом онтологического аргумента см. [6].

Он фиксирует, что в текущем контексте рассмотрения Шеллинг дает такому сверхсущему наименование *того, что будет*. Как чисто сущее оно обретает власть над собой как только могущим быть, что требует его утверждения как знающего самого себя в себе самом. Опуская некоторые переходы и подробности, можно сказать, что вопрос о том, как это возможно, Кричевский решает, восстанавливая смысл шеллинговской спекуляции по поводу структуры простого категорического суждения вида «А есть В», которая выражает *бытие* чего-либо *в качестве* чего-либо (*как* что-либо)*. Отечественный исследователь констатирует, что, по мысли Шеллинга, глагол-связка «быть» в этой структуре заведомо подразумевает возможную альтернативу действительному предикату, в данном суждении — В, если, конечно, данное суждение не является тавтологией. Иными словами, суждение такого вида, утверждая, что А есть В, предполагает, что А могло бы быть также и чем-то иным, нежели В. В этом смысле, когда утверждается, что сверхсущее является могущим быть и сверхсущее является противоположным могущему быть чистым сущим, этим говорится, что и могущее быть, и чисто сущее — это предикаты сверхсущего, которое всегда больше, чем каждый из этих предикатов и даже оба они вместе взятые. Могущее быть и чисто сущее — это, по выражению Кричевского, *формы* сверхсущего, причем в каждой из них оно присутствует свободно. Их можно также интерпретировать как *модусы* сверхсущего, которые не смешиваются друг с другом и при этом присутствуют в сверхсущем полностью. Вместе с тем, несмотря на это присутствие вместе в едином сверхсущем, они в известном смысле все же ограничивают друг друга, но в этом ограничении ни одно из них не умаляет другого. Напротив, через подобное ограничение каждый достигает собственного существа. Таким образом, суждение о том, что сверхсущее есть могущее быть и вместе с тем чисто сущее, следует читать именно с учетом той трактовки глагола-связки «быть», о которой речь шла выше. Но, как пишет Кричевский,

> «…если мы теперь выявим этот смысл и скажем, что единое есть то, что имеет цель в себе самом, что есть ради себя самого и что свободно как от односторонней возможности, так и от одностороннего бытия (односторонней актуальности), то мы должны рассматривать это высказывание как еще одно, теперь уже третье, определение Единого» [3, с. 52].

Причем, учитывая указанную трактовку глагола-связки у Шеллинга, это сверхсущее следует теперь мыслить как (1) могущее быть, как (2) чисто сущее и как (3) то, что в своем актуальном бытии не утрачивает своего можествования. Только третье из этих определений, в котором, по словам автора «Образа абсолюта», реализована потенцированная потенциальность, сверхсущее для нашего рассмотрения оказывается свободным как быть, так и не быть. Иными словами, в третьем своем определении сверхсущее есть «могущее быть,

---

* Другую интерпретацию учения Шеллинга о глаголе-связке в суждении, воспроизводящую ряд конкретных мест из трудов классика, касающихся данного вопроса, см. [7, с. 280–285]. О реальном значении глагола-связки в отличие от чисто логического и онтологическом статусе связываемых им терминов у самого Шеллинга на русском см., например, в [8, с. 130].

положенное как таковое» [3, с. 58]. Но это третье определение, как и первые два, в своей изолированности также не есть нечто само сущее и не составляет само по себе сверхсущего как такового.

Структура абсолютного и абсолютный дух у позднего Шеллинга

Само это единое в единстве трех названных его определений и есть для Шеллинга *абсолютный дух*. Кричевский, отмечая, что Шеллинг остается «немногословным» относительно того, что он называет абсолютным духом, предлагает собственную реконструкцию содержания данного понятия у немецкого философа. Она осуществляется — и вполне ожидаемо — в три шага. (1) Непосредственно могущее быть, чистая воля, рефлектированная в чистое сущее как воление, благодаря чему она волит себя как чистую волю, и это воление составляет ее чистое бытие как бытие в потенциальности. Именно за счет этого чисто сущее как актуальное обретает в только могущем быть предмет своего воления как отличный от него как чистой актуальности. (2) Чисто сущее, чистый акт, действительное воление рефлектировано в непосредственно могущее быть, благодаря чему даже в своей чистой актуальности сверхсущее не теряет измерения потенциальности, но и непосредственно могущее быть обретает в чисто сущем свое действительное бытие. (3) В своем третьем аспекте сверхсущее предстает как могущее быть, сохраняющее посредством чисто сущего свою волю, т. е. потенциальность, в волении, т. е. в акте, и наоборот, чистый акт, т. е. чисто сущее сохраняет себя как обладающее своей волей, т. е. потенциальностью. Каждый из этих шагов Кричевский описывает как *рефлексию Единого*, или сверхсущего *в себя* в соответствующем его аспекте. В первом случае речь идет о рефлексии сверхсущего в себя в аспекте непосредственно могущего быть, во втором — в аспекте чисто сущего, а в третьем,

> «…поскольку… в каждом из первых двух аспектов уже было получено не что иное, как могущее быть как таковое, <…> мы имеем опосредованную двумя первыми аспектами рефлексию в себя могущего быть как такового, которая с более высокой точки зрения есть собственная рефлексия Единого в себя в аспекте III» [3, с. 59–60].

Отталкиваясь от сказанного, он приходит к убеждению, что у Шеллинга, хотя тот специально, по мнению Кричевского, это и не акцентировал, «каждый из трех моментов Единого и в самом деле содержит в себе и два остальных момента, а также то, что Единое в этих своих моментах представляет собой тройную рефлексию в себя» [3, с. 60].

Достигнув этого пункта, Шеллинг обращает перспективу рассмотрения. До сих пор оно было «гипотетическим» и фокусировалось на т. н. потенциях, теперь же речь должна идти

> «…об имманентных определениях самого духа, понимая при этом, что дух на самом деле есть не *результат* этих определений, а то абсолютное первоначало, в которое эти определения при нашем спекулятивном рассмотрении лишь возвращаются как в свою основу», а тем самым о «самой изначальной метафизи-

ческой реальности, но уже положенной в себе самой как таковая, о реальности, которая конкретна и определенна внутри себя, *безотносительно к какому-либо инобытию*» [3, с. 61].

С различием этих перспектив рассмотрение связано и специфическое шеллинговское употребление терминов *a priori* и *a posteriori*. Так, у Шеллинга «гипотетическое» рассмотрение, идущее от потенций к абсолютному духу, является апостериорным, но не в том смысле, что оно исходит из опыта, а в том, что продвигается от последующего в самом абсолютном (*posterius*) к первому в нем (*prius*). Рассмотрение после обращения перспектив становится априорным, продвигаясь от поистине первого к последующему. Такое рассмотрение призвано, согласно Кричевскому, решить две главные задачи: (1) «сделать бесконечное началом рассуждения и понять, как оно должно быть устроено в себе самом, чтобы быть поистине самодостаточной реальностью, *свободно творящей саму себя*…» [3, с. 63], и (2)

> «…показать… что именно такая реальность только и может выступить как действительно свободная причина также иного, отличного от нее, конечного бытия, причем это будет причина, созидающая не только форму этого бытия, но и его материю» [3, с. 63].

На этом фоне Кричевский — вслед за Шеллингом — в методологическом отношении несколько усложняет картину, показывая, что в контексте поздней шеллинговской философии только различия априорного и апостериорного познания оказывается недостаточно. Он полагает, что если сохранять также и значения терминов *a priori* и *a posteriori*, идущие из традиции, то можно говорить о том, что у Шеллинга имеются (1) неэмпирическое апостериори и (2) эмпирическое априори. В первом ключе работает та часть позитивной философии, которая сначала была названа Кричевским априорной, во втором — та, которая была названа им сначала апостериорной. Априорная из *posterius* выводит определения неэмпирического, апостериорная, исходя из данного в опыте, трактует *prius*.

Так или иначе, Кричевский выделяет следующие имманентные определения в тотальности абсолютного духа у Шеллинга, которые можно обнаружить при смене перспектив рассмотрения. (1) Абсолютный дух как *в себе* сущий дух, или чисто сущностным образом сущий (*wesende*) дух, сила, удерживающая себя от проявления. (2) Абсолютный дух как *для себя* сущий дух: «…для себя сущий дух — это дух, сущий для себя, но для себя *не как себя, а для себя как в себе сущего*» [3, с. 67]. Причем оба названных имманентных определения абсолютного духа рефлектируются друг в друга. В результате этого абсолютный дух предстает (3) как *у себя сущий дух*, т. е. такой, который в своем бытии в качестве субъекта является для себя объектом. В этой своей форме дух полностью владеет своим бытием: он есть здесь абсолютный дух, положенный как таковой. Существенно, и то, что, даже будучи первой в абсолютном порядке, *третья форма не может составлять весь абсолютный дух*, ибо в ней «дух **не может не быть духом** (полужирный Кричевского. — *А. П.*)» [3, с. 71]. С одной стороны, считает Кричевский, эта третья форма указывает на то,

что *абсолютный дух останется собой, даже если он перейдет в инобытие*, что и означает *свободу* его перехода в это последнее, но с другой стороны, дух здесь остается несвободным от себя самого, он здесь «необходимый дух», который вынужден оставаться при себе самом.

Соответственно, подлинно абсолютным может быть только такой дух, который способен сделать своим объектом не только свое в себе бытие, но и свое у себя бытие, свое единство как субъекта и объекта как таковое. Это означает, что у Шеллинга абсолютный дух не должен быть привязан ни к одной из своих форм, включая третью, не должен быть связан ими. Согласно Кричевскому, *абсолютность духа у Шеллинга состоит в его свободе и власти надо всеми тремя перечисленными его формами*. Каждая из этих форм, подчеркивает этот исследователь, это только бытие абсолютного духа *в качестве* чего-то (*als*), в том смысле, в каком предикат категорического суждения выражает бытие субъекта в качестве чего-то, но не само бытие абсолютного духа.

Чтобы уточнить несовпадение абсолютного духа и его третьей формы, Кричевский предлагает даже свою формулировку, не вполне совпадающую с формулировками Шеллинга, на что он и сам обращает специально внимание. Так, если Шеллинг называет дух в своей третьей форме сущим духом как таковым, то Кричевский полагает, что по отношению к этой форме можно говорить только о *духе, положенном как таковой*, но не о духе, сущем как таковом: в нем положена определенность духа, но нет свободы от этой определенности.

Для того чтобы постигнуть свое у себя бытие, абсолютный дух должен дистанцироваться от него, для того чтобы постигнуть свою абсолютность, он должен дистанцироваться от своей абсолютности. При этом, как особо подчеркивает Кричевский, абсолютный дух не только не сводится к своему у себя бытию, а также к своей абсолютности, которые он должен постигнуть, «дистанцировавшись» от них, а есть также и не сводимый ни к тому, ни к другому остаток, который он также должен постигнуть. Это составляет условие полной прозрачности абсолютного духа для самого себя. Но это гарантирует и то, что «абсолютный дух при всей своей дистанцированности по отношению к своим трем формам все же не есть нечто четвертое» [3, с. 75], допущение которого привело бы к уходу в дурную бесконечность.

В итоге Кричевский следующим образом описывает абсолютный дух и его структуру. Первый момент в нем, в себе сущий дух, он трактует как Могущего быть (в мужском роде) в отличие от могущего быть (в среднем роде) как определения сверхсущего. В «Образе абсолюта» эта форма духа описывается следующим образом: «Тот, Кто может быть, — Тот, Кто имеет абсолютную власть над своей потенциальностью, причем именно потому, что Он уже есть в себе самом абсолютная действительность» [3, с. 77–78]. Это же имеет силу и относительной второй и третей форм абсолютного духа, полагает автор этой книги. Однако *в подобной актуальности в случае духа присутствует такая потенциальность, которая является потенциальностью иного, отличного от духа бытия*. Метафизически она вторична в сравнении с актуальностью духа, но в известном смысле, как пишет Кричевский, *со-вечна* ей, а потому не полагается им самим, но «извечно дана» ему в силу его собственной структуры. Такая структура обеспечивает и то, что эта усматриваемая им в себе

потенциальность «не дает ему потерять себя — даже в том случае, если Он решит положить некое инобытие» [3, с. 79].

Следующий шаг, который выявляет Кричевский в ходе мысли Шеллинга, состоит в том, что усмотрение абсолютным духом в своей собственной структуре возможности инобытия обращает всю эту структуру в ряд потенций, или *представляет* ее абсолютному духу как такой ряд.

Кричевский описывает это так: в себе сущий дух открывается как могущее быть первой степени ($М^1$), для себя сущий дух — как могущее быть второй степени ($М^2$), у себя сущий дух — как могущее быть третьей степени ($М^3$). $М^1$ характеризуется им как непосредственно могущее быть, для его восхождения к действительному бытию не нужно ничего, помимо непосредственного акта воли абсолютного духа. Но будучи возведенным до такого бытия, оно становится тем, что оно не есть, действительным, а в силу того, что по своей природе оно есть только могущее быть, оно предстает в акте как *не должное быть*. $М^2$ как потенция — это чисто сущее. Будучи положенным в качестве такового, оно лишается своего в себе бытия в форме могущего быть, теряет свою опору, свой субъект*. Кричевский очень интересно, авторски реконструирует диалектику соотношения $М^1$ и $М^2$, вводя понятие *метафизических позиций*** , коих он *сначала* выделяет две. I-ая — это чистое можествование быть, II-ая — актуальность. Так вот, Кричевский утверждает, что «**могущее быть и чисто сущее позиции I находятся в** *перевернуто-зеркальном* **соотношении с могущим быть и чисто сущим позиции II** (полужирный Кричевского. — *А. П.*)» [3, с. 81]. Диалектика этого «перевернуто-зеркального соотношения» резюмируется тем, что «непосредственно могущее быть II-й позиции, рассматриваемое с точки зрения I-ой позиции, есть уже *опосредованно* могущее быть» [3, с. 81]. Таким образом, чисто сущее обращается в свое инобытие, каковым является возможность, опосредованно, благодаря обращению в инобытие могущего быть. Но прийти в себя оно может, только вернув могущее быть в его изначальное положение. Возвращение чисто сущего из инобытия Кричевский обозначает как метафизическую позицию III***. Такое возвращение к себе, считает он, возможно для Шеллинга только как результат действия, снимающего опосредования и возвращающего в себя. В силу этого в возвращении от метафизической позиции II к метафизической позиции III чисто сущее обнаруживает себя как «вынужденное действовать». Что же касается у себя сущего духа, то Кричевский отмечает, что из перспективы метафизической позиции II он предстает как должное, или *долженствующее быть*. А с точки зрения первой позиции он есть могущее быть третьей степени ($М^3$). Здесь, как он считает, происходит «двойное опосредование»: в позиции II полагается инобытие у себя сущего духа за счет полагания инобытия первых двух форм

---

* Шеллинг в данном контексте понимает субъект буквально как подлежащее, *ὑποκείμενον*.

** Краткое, но весьма показательное резюме значения понятия метафизических позиций для интепретации и оценки мысли Шеллинга у Кричевского см. [2, с. 7].

*** В дальнейшем Кричевский вводит также понятие метафизической позиции IV, которое здесь нет возможности обсуждать. См. [3, с. 178–182].

абсолютного духа, входящих в структуру у себя сущего духа, в позиции же III этот дух возвращается из своего инобытия. Эти потенции в их конкретной взаимосвязи и составляют предмет возможного воления. Кричевский особо подчеркивает, что реконструированная им шеллинговская концепция потенций позволяет немецкому философу, по крайней мере, как сам он считает, «решить… проблему свободы абсолютного духа по отношению к себе самому как таковому» [3, с. 83]. Благодаря усмотрению возможности иного абсолютный дух (1) осознает себя как способный творить и (2) освобождается от необходимости своего предвечного бытия. Только здесь мы достигаем подлинного понятия абсолютного духа. Интересно, что Кричевский, в том числе ссылаясь на Гегеля, критикует то убеждение Шеллинга, согласно которому для абсолютного духа достаточно усмотреть обозначенным образом описанную возможность, чтобы стать свободным, как и то, что абсолютный дух в шеллинговском его понимании так и не освобождается от инаковости. Тем не менее, именно эта концепция самому Шеллингу служит способом объяснения возможности *действительного* творения Богом мира.

Такое объяснение исходит из того, что, согласно Шеллингу, акт усмотрения абсолютным духом потенций приводит их — изначально как формы самого этого духа — в напряжение, натяжение, как еще переводит Кричевский шеллинговскую *Spannung*. Напряжение это возникает из-за того, что обращенные в акте их усмотрения формы имеют тенденцию вернуться в их исходное положение. Такое возвращение является восстановлением исходного бытия абсолютного духа, которое оказывается здесь тем же самым, но уже не непосредственно, а опосредованно. Именно поэтому Кричевский разделяет потенции в шеллинговском учении на (1) «демиургические» (возможности инобытия) и (2) «теогонические» (возможности восстановления структуры абсолютного духа). Мотивацию же перехода из возможности творения к акту творения, которую можно найти у Шеллинга, Кричевский видит в том, что Бог в своей свободе хочет преобразовать несамостоятельно положенное бытие, в котором он себя находит, в самостоятельное.

Заключение

Предложенное вниманию читателя исследование было ограничено очень узкой целью — самой общей реконструкцией трактовок структуры абсолютного, сверхсущего, а также сущности и устройства абсолютного духа у позднего Шеллинга, предложенных в работах А. В. Кричевского. Но даже в этих пределах видно, что *Кричевский подчиняет свою интерпретацию поздней шеллинговской философии понятию абсолютного духа*. С одной стороны, в этом нет ничего удивительного, ведь абсолютный дух — это едва ли не главой фокус историко-философских исследований Кричевского вообще. Но это как раз не столь существенно. Важно, скорее, тут то, как выглядит его исследовательская логика, приводящая к тому, что поздняя философия Шеллинга — это философия абсолютного духа *par excellence*, в результате чего «у Шеллинга получается так, что именно в контексте учения об абсолютном духе… категории обретают свой высший философский смысл» [2, с. 6].

Резюмируя уже сказанное, можно утверждать, что, с точки зрения Кричевского поздний Шеллинг (1) видит в абсолютном духе начало не требующее доказательства* и (2) все же дает своеобразную научную экспозицию этого начала, которая вместе с тем не является его обоснованием, но проясняет — в известных пределах — структуру абсолютного духа *для нас*, производит своеобразную *ἐπαγωγή* нашего мышления в его направлении. Во многом именно это мотивирует интерес отечественного исследователя к поздней философии Шеллинга, которая, по его мнению, имеет в некотором отношении известное преимущество перед гегелевской систематикой в плане экспозиции существа абсолютного духа. Так, Кричевский пишет:

> «Гегель и в самом деле не предпринял сколько-нибудь артикулированных попыток разработать какое-то особое учение, в котором абсолютный дух действительно описывался бы как абсолютное первоначало, а все прочее выводилось бы из него…» [3, с. 15].

Структура зрелой гегелевской системы, в основании которой положена изображающая абсолютную идею логика, полностью скрывает абсолютный дух как абсолютное начало, каковым он на самом деле выступал, согласно Кричевскому, у Гегеля. И именно шеллинговский подход к теме абсолютного духа компенсирует в известной мере этот недостаток, как, впрочем, и некоторые теоретические трудности гегелевской систематики.

В своих разбирательствах Кричевский следует за основным ходом мысли Шеллинга. Этим же путем — в два этапа — прошло и настоящее исследование: (1) сначала была реконструирована рациональная экспозиция структуры сверхсущего, а затем (2) из ее результатов предъявлена структура абсолютного духа у Шеллинга. Кричевский в целом достаточно последователен в своем воспроизведении мысли немецкого классика, хотя некоторые детали этого воспроизведения, о которых здесь нет возможности вести речь, могут выглядеть спорными. Не вызывает сомнения, что изложение, предложенное Андреем Владимировичем, делает скрытую за многочисленными модуляциями и без них весьма причудливую схематику движения мысли Шеллинга намного более наглядной. Этому способствует использование квази-математической символики и введение дополнительных терминов (как, например, понятия «метафизическая позиция»). Сказанное можно отнести как к прояснению отношения между элементами структуры сверхсущего и абсолютного духа, так и методологических новшеств Шеллинга — переформатирования значения пар понятий *a priori* и *a posteriori*, неэмпирическое и эмпирическое и их соотношения. При этом остается открытым главный вопрос — является абсолютный дух абсолютным началом в философии Шеллинга, а если да, то в каком смысле. Проделанная Кричевским работа, пожалуй, не столько решила, сколько заострила его. Возможно, «немногословность» Шеллинга относительно данного понятия, фиксируемая и самим Кричевским, не случайна, и статус абсолютного

---

* Ср. это с тем, что у Гегеля наука логики, лежащая в основании всей системы наук, логически обосновывает сама себя. У самого Шеллинга о невозможности доказательства абсолютного и избыточности такого доказательства показательно см. [9, с. 328].

духа в философии немецкого мыслителя требует дальнейшего разбирательства. Прежде всего, оно должно вестись относительно статуса рациональной экспозиции структуры абсолютного и ее предмета относительно абсолютного духа. Дальнейшее заострение данного вопроса как раз и является свидетельством продуктивности проделанного Андреем Владимировичем Кричевским труда.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 272 с.

2. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2011. 238 с.

3. *Кричевский А. В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2009. 200 с.

4. *Кричевский А. В.* Понятие абсолютного духа в философии Гегеля // Историко-философский ежегодник-1991. М.: Наука, 1992. С. 38–53.

5. *Кричевский А. В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 161–172.

6. *Паткуль А. Б.* Критика онтологического аргумента и интепретация кантовского учения об идеале разума у Ф. В. Й. Шеллинга // Кантовский сборник. 2021. Т. 40. № 3. С. 28–62. doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-2

7. *Резвых П. В.* Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник-2002. М.: Наука, 2003. С. 280–303.

8. *Шеллинг Ф. В. Й.* Трактат об источнике вечных истин / пер. А. Б. Паткуля // Esse. Философские и теологические исследования. 2018. Том 3(2). С. 122–186.

9. *Шеллинг Ф. В. Й.* Штуттгартские частные лекции / пер., предисл. и комм. П. В. Резвых // Философия религии. Альманах. 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 328–396.

10. *Kritschewskij A.* Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Hegel // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Muenchen: Peter Kindt, 1994. S. 129–155.

REFERENCES

1. Bykova, M. F. Krichevskii, A. V. (1993). *Absolute Idea and Absolute Spirit in Philosophy of Hegel*. Moscow: Nauka Publ., 272 p. (in Russian).

2. Krichevskii, A. V. (1992). The Concept of Absolute Spirit in Philosophy of Hegel. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-1991* (pp. 38–53). Moscow: Nauka Publ. (in Russian).

3. Krichevskii, A. V. (1993). Hegel's Doctrine of Absolute Spirit as Speculative Theology. *Voprosy filosofii*, 5, 161–172 (in Russian).

4. Krichevskii, A. V. (2009). *Shape of the Absolute in Philosophy of Hegel and late Schelling*. Moscow: IF RAN Publ., 200 p. (in Russian).

5. Krichevskii, A. V. (2011). *Absolute Spirit through the Hypostases of Triunity: Contemporary Analysis of Philosophical Theological Conceptions of Hegel and Late Schelling*. Moscow: IF RAN Publ., 238 p. (in Russian).

6. Kritschewskij, A. (1994). *Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Hegel. Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten* (pp. 129–155). Muenchen: Peter Kindt (in German).

7. Patkul, A. B. (2021). Schelling's Criticism of Ontological Argument and Interpretation of Kant's Doctrine of the Ideal of Reason. *Kantovskii sbornik*, *40*, 3, 28–62. doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-2 (in Russian and English).

8. Rezvykh, P. V. (2003). Late Schelling and Kant. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2002* (pp. 280–303). Moscow: Nauka Publ. (in Russian).

9. Schelling, F. W. J. (2010). Stuttgart Privat Lectures. Trans. by P. V. Rezvykh. *Filosofiia religii. Al'manakh. 2008–2009* (pp. 326–396). Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (in Russian).

10. Schelling, F. W. J. (2018). On the Source of Eternal Truths. Trans. by A. B. Patkul. *Esse. Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, 3(2), 122–186.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.004
УДК 140.8; 177

Л. В. Крылова, В. Я. Куркин, Голик Н. В.*

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ФИЛОСОФСКИХ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В XX В.: ПОИСК ДИАЛОГА «Я» И «ДРУГОГО»

В статье представлены философские истоки аксиологических моделей философских и психоаналитических концепций личности в контексте понимания «Я» в его взаимосвязи с «Другим». Утрачивая метафизические измерения, человек в XX в. стремится обосновать ценность самого себя («Я») и своего «зеркала» — «Другого» в призме аксиологического дискурса. Делая понятие ценности безусловным началом бытия личности, А. Маслоу, М. Шелер, В. Франкл и М. Бубер позволяют создать для человека устойчивые основания, сопоставимые с религиозной интерпретацией антропологии. Концепция М. Шелера становится парадоксальным возвращением к метафизике, однако к такой метафизике, в которой «космос» (порядок) бытия установлен не внешними силами, но самим отношением человека к ценности и к другой личности, что оказало серьезное влияние на последующее развитие аксиологии и антропологии. При этом, помимо поиска образа человека как единственно достоверного «события» в ряду внеметафизических логик, в XX в. возникает потребность зафиксировать идею диалога

* Крылова Любовь Викторовна — начальник отдела магистратуры и заочного обучения, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, lyubov.krylova@mail.ru

Lyubov Viktorovna Krylova — Head of the Department of Master's Degrees and Distance Learning, Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, lyubov.krylova@mail.ru

Куркин Вадим Яковлевич — аспирант факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, vadim.kurkin1986@yandex.ru

Vadim Yakovlevich Kurkin — PhD student at the Faculty of Philosophy, Theology, and Religious Studies, Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, vadim.kurkin1986@yandex.ru

Надежда Васильевна Голик — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; n_golik@mail.ru

Nadezhda Vasilievna Golik — Doctor of Philosophy, Professor; Russian Christian Academy for Humanities named after. F. M. Dostoevsky; n_golik@mail.ru

«Я» и «Другого» не только в качестве основы морали или этики, но в призме методологического обоснования психотерапии. Ведь акт психотерапии (психоанализа) — это тот же диалог, требующий особого нравственного обоснования.
Ключевые слова: аксиология, человек, «Я», «Другой», философия, психоанализ, антропологический поворот.

L. V. Krylova, V. Ya. Kurkin, N. V. Golik

AXIOLOGICAL MODELS OF PHILOSOPHICAL AND PSYCHOANALYTIC CONCEPTS IN THE 20TH CENTURY: THE SEARCH FOR DIALOGUE BETWEEN THE SELF AND THE OTHER

This article presents the philosophical origins of axiological models of philosophical and psychoanalytic concepts of personality in the context of understanding the Self in its relationship with the Other. Losing metaphysical dimensions in the 20th century humans seek to substantiate the value of themselves (the Self) and their "mirror" — the Other — through the prism of axiological discourse. By making the concept of value the unconditional principle of personal existence, A. Maslow, M. Scheler, V. Frankl, and M. Buber create stable foundations for humans comparable to the religious interpretation of anthropology. M. Scheler's concept represents a paradoxical return to metaphysics, but to a metaphysics in which the "cosmos" (order) of existence is established not by external forces, but by the human being's very relationship to value and to other individuals. This had a significant impact on the subsequent development of axiology and anthropology. Moreover, in addition to the search for the image of the human being as the only reliable "event" within a series of non-metaphysical logics, in the 20th century there arose a need to capture the idea of dialogue between the " Self" and the "Other" not only as the basis of morality or ethics, but also within the framework of the methodological justification of psychotherapy. After all, the act of psychotherapy (psychoanalysis) is itself a dialogue that requires a special moral justification.
Keywords: axiology, human being, "Self", "Other," philosophy, psychoanalysis, anthropological turn.

В начале XX в. дискурс о человеке становится магистральной линией в философском знании. Этот период в контексте научного знания и трансформаций культурных и повседневных практик принято называть «антропологическим поворотом». В самом общем виде речь идет о смене «парадигмы в мышлении о человеке» [6, с. 94] и фокусировке широкого спектра знания на «проблеме человека» [2]. Этот «поворот» предполагает сдвиг от «эссенциальной» парадигмы к парадигме «событийной», в рамках которой человек выступает не как объект описания и конструирования, а как «событие» [7, с. 32], которое рассматривается именно в аксиологической (ценностной) перспективе.

Человек в этой модели предстает как «источник самого себя», в русле идей модернизма, берущего свои начала в идеологии эпохи Возрождения, но, в отличие от предыдущих исторических периодов, концептуальная разработка личности не имеет возможности «опереться» на какие-либо метафизические основания (Космос, Логос, Бог, Субстанция), чтобы зафиксировать ценность бытия человека. И если в первой половине XX в. вне-метафизический дискурс еще несет в себе настроение разрушительного героизма (атеистический экзистенциализм, психоанализ З. Фрейда, «этика» перехода границ Ж. Батая и пр.), то к середине века, после драматических событий Второй мировой войны философское и психоаналитическое знание заново открывает ценность человека — в призме глубоких аксиологических оснований.

Поскольку метафизический ракурс по-прежнему не может стать обоснованием того, как именно человек обнаруживает ценность самого себя («Я») и своего «зеркала» — «Другого», все антропологические прозрения опираются на кантианскую парадигму трансцендентального («априорного») базиса человеческого и «всечеловеческого». Теоретическая этика (чистая мораль) для И. Канта — это логическая форма этического суждения, подобная математическому, самоочевидному и достоверному знанию. Моральные нормы и законы не могут быть следствиями жизненных обстоятельств или эмпирического опыта (этого требует сама по себе идея этики), но, напротив, они предшествуют любому опыту (существуют a priori). Однако в рамках практической деятельности человек неизбежно имеет дело с обстоятельствами, которые не могут всецело соответствовать «идеальным» этическим суждениям [3, с. 36]. Соответственно, только на практике (в соотнесении себя с «Другим»), человек вынужден утвердить ценность другого субъекта или опровергнуть ее. Таким образом, взгляд на себя через «Другого» есть «внутренний взор» самоиспытания, который утверждает и самого субъекта «Я», и его «зеркало».

Принцип самоценности субъекта (и «Я», и «Другого») впоследствии был принят в качестве аксиологического фундамента для построения новых моделей человека, которые противостояли бы разрушительным тенденциям дегуманизации XX в. Материализм и позитивизм в философии, бихевиоризм и психоанализ создают «дефицитарную» позицию человека, который вынужден постоянно находиться в ситуации присвоения новых и новых благ, при этом отношения с другим человеком тоже попадают в эту парадигму приобретения новых благ и отношений. В действительности лишь саморазвертывание личности способно дать человеку ощущение самоценности, которое утверждает личность как безусловное начало.

И здесь получают новый смысл такие явления социальной и культурной жизни, как креативность, любовь, альтруизм, стремление к реализации будущего как проекта. В XX в. в рамках антропологии и психологии эти понятия были критически проблематизированы, давая простор лишь для негативной аксиологии. Для А. Маслоу, который в своей работе «Мотивация и личность» показывает потребности в ценностях как базовые, наравне с биологическими и социальными, именно лучшие проявления человека могут служить «ключом» к его природе [5]. Впоследствии эту тему, развив теоретические обоснования аксиологии у М. Шелера, воспримет В. Франкл, что даст новый импульс к развертыванию гуманистического взгляда на человека.

Для М. Шелера «ценность» — это понятие более фундаментальное, чем понятие «Блага». «Благо» поддерживает идею ценности, а не наоборот. Такое поворачивание перспективы (в сравнении с классической парадигмой этики, начиная от Платона и заканчивая немецкой классической философией) дает возможность посмотреть на природу человека как на средоточие ценностного измерения. Ценности, согласно Шелеру, имеют объективное измерение, поскольку они не являются продуктом субъекта. Ценности предназначены для того, чтобы быть открытыми человеком. В этом утверждении немецкий мыслитель отчетливо созвучен с кантианской перспективой. Здесь же звучит мысль и о неизменности и априорности ценностей, поскольку ценностная

иерархия независима от опыта, универсальна и необходима, она как бы предшествует моральному и этическому опыту. Иерархия ценностей от «низших» ступеней к «высшим» соответствует абстрагированию от чисто биологических потребностей природы человека: первичным уровнем становится принцип удовольствия (гедонизм), высшим — культурные ценности и идеалы святости. Каждый раз человек открывает эту иерархию в «акте предпочтения».

В отличие от традиции классической философии, ценности интерпретируются не через логические основания, но через «чувственное», опытное восприятие человека. Это не означает их субъективности: объективный характер ценностей имманентен и исходит из «опыта благ» [9, с. 35]. Как автономные и независимые сущности ценности не являются ни творением субъекта, ни акциденцией объекта. Это универсалии, проявляющиеся в мире, в феномене благ, которые человек желает для того, чтобы «достроить» свой образ; человек может интуитивно постигать их и эмоционально утверждать их объективность.

Ценности, несмотря на их связь с конкретными эмпирическими явлениями, не могут быть напрямую с ними соотносимы. По Шелеру, именно «чувство» позволяет нам иметь интуицию ценности. Таким образом, само чувство непосредственно является «органом» ценностей. Через чувство (опыт) возможно интуитивно постичь «слово» сердца. Поэтому Шелер говорит о том, что разум не управляет процессом постижения ценностей. Само по себе это подтверждает аргумент о неприменимости методов естественных наук к практическому знанию такого рода. Разум как бы «ошеломлен» богатством ценностей и вынужден признать, что каждая вещь имеет свою ценность. Так система ценностей утверждает саму себя, оставаясь вне поля прямой логики.

М. Шелер выделяет два базовых чувства, которые присутствуют в каждом восприятии ценности: это любовь и отрицание (ненависть). В акте любви ценность вещи или человека подчеркивается, раскрывая его глубочайший смысл. В то время, как в акте ненависти, который является импульсом разрушения, ценность принижается или деградирует. Соответственно, человека привлекает только то, что несет положительную ценность, а отталкивает то, что несет в себе отрицательный посыл. При этом М. Шелер избегает любого релятивизма. Ценность и правила, регулирующие их взаимоотношения, даны нам в самоочевидности; они не открываются в индуктивном процессе. Чуть позже, эту логику мысли воспримет В. Франкл, когда будет настаивать на том, что смысл не изобретается человеком, но обнаруживается им.

Сама природа человека позволяет предположить наличие особой «иерархии» в нравственном и этическом чувстве человека. Когда человек предпочитает ценность более низкого ранга более высокому рангу, или антиценность — ценности, его душа испытывает необъяснимое ощущение деструкции, неправильности, нарушения иерархии [9, с. 37]. Так идеи М. Шелера становятся парадоксальным возвращением к метафизике, однако в той форме, когда «космос» (порядок) бытия установлен не внешними силами, но самим отношением человека к ценности и к другой личности. Как подчеркивает А. Н. Малинкин, «шелеровская феноменология чувств с необходимостью затрагивает человеческую телесность с ее инстинктами, влечениями, желаниями» [4, с. 105]. Речь

идет о духовной жизни, субъект которой — социальное существо как единый феномен, включая и конкретную эмпирическую личность.

> «Поэтому нельзя сказать, что субъектом духовной жизни является только дух. Чтобы получить возможность отрешиться от жизни, дух сначала должен зависеть от жизни, следовательно, должен быть с нею изначально соединен. Это изначальное единство дано лишь в человеке. <…> Субъектом духовной жизни может быть только человек» [4, с. 105].

Здесь важно отметить, что в концепции любви М. Шелер демонстрирует глубокое созвучие как с христианской мыслью Средних веков (Бл. Августин, Ф. Аквинский), так и с более поздней новоевропейской традицией (Б. Паскаль), видя в любви «не только путь познания человеком мира и Бога, но и бытийную силу, имеющую метафизическое значение» [4, с. 106]. В действительности и в античной, и в христианской, и в новоевропейской традиции, вопрос о самосознании всегда тесно переплетался с темой диалога, поскольку сама деятельность ума, как это подметили еще древнегреческие мыслители, уже предполагает созерцание, т. е своеобразную «беседу» с воображаемым или «идеальным» «Другим». В христианской традиции так фиксируется нравственная ценность любого акта познания и деятельности личности, в новоевропейской философии — обосновывается автономность нравственного чувства в независимости от эмпирических обстоятельств. «Другой» — не только рефлексивное отражение «Я», но и та грань, которая позволяет сделать чувство и поступок ценностно измеримыми.

У И. Канта понимание другого человека как цели накладывает моральное обязательство a priori рассматривать как себя, так и «Другого», исходя из нравственного закона, имеющего универсальное значение. «Я» выступает как автономный моральный субъект, способный к самоопределению и формулированию морального закона. Он реализует свою моральную волю через разум, следуя общему универсальному предположению о значимости «трансцендентального Другого», который соотносим с христианской моделью «imago Dei» (образа Божиего) в человеке. Внутренняя свобода по Канту — это борьба эгоизма с «внутренним взором», который обладает достоинством самим по себе и требует уважения со стороны других. Таким образом, субъект — это не средство, но цель — в моральном порядке бытия. Отношение «Я» к самому себе как к «Другому» и наоборот, отношение к «Другому» как к самому себе здесь становится не переложением евангельской заповеди, но основой для самосознания, а также для социальных конструкций логического порядка.

В философской мысли кантианская философия создала своеобразный водораздел между классической метафизикой и принципиально новой формой знания — «трансцендентальной философией». При всей видимости того, что этот тип рефлексии есть лишь допущение разума об истинах, не имеющих прямого отношения к эмпирической действительности, в области аксиологии именно эта позиция стала плодотворным импульсом для осмысления внеэмпирических основ понимания ценностей — не в морально-нравственном смысле, как это предполагалось античной или средневековой традицией, но —

в утверждении автономии субъекта на выявление тех нравственных законов, которые могли бы быть априорными в самих своих истоках.

Поэтому, помимо поиска образа человека как единственно достоверного «события» в ряду вне-метафизических логик, в XX в. возникает потребность зафиксировать идею диалога «Я» и «Другого» не только в качестве основы морали или этики, но в качестве утверждения гуманистического фундамента любого отношения человека к человеку, в какой бы области оно ни разворачивалось. Эта идея становится значимой для формирования методологического обоснования психотерапевтического дискурса. Ведь акт психотерапии (психоанализа) — это тот же диалог, требующий особого нравственного порядка.

Интересно, что логотерапия В. Франкла в этом смысле может рассматриваться как проект, решающий несколько задач одновременно. С одной стороны, работы Виктора Франкла указывают на серьезное влияние аксиологической феноменологии Шелера, особенно в отношении иерархии ценностей. По мнению Г. Шпигельберга, В. Франкла привлекла тема «антирелятивизма» и «антисубъективизма» концепции ценностей Шелера, а также его интерпретация «интенционального» характера чувства ценности как источника знания: все это помогло Франклу преодолеть «свой ранний ценностной субъективизм и разработать философские основы своей логотерапии» [10]. При этом сам Франкл уточнял, что не следует интерпретировать его логотерапию как применение концепций Макса Шелера к психотерапевтической практике. В. Франкл высоко ценил объективность, присущую фрейдистскому психоанализу, но в том же время указывал на крайность объективизации или овеществления (reification) человеческой личности, ее превращения в «объект», вещь. Объективация личности в процессе терапии приводит к вторичной объективации самого терапевта: пациент, управляемый «механизмами» психики, требует, чтобы терапевт «исправил» действующий механизм. Эту механистическую концепцию человеческой личности В. Франкл назвал «первородным грехом психотерапии» [9, с. 22].

Параллельно с аксиологической парадигмой в философском и психотерапевтическом знании в XX в. возникают и иные обоснования того феномена, который впоследствии получил название «философии диалога». Часто, при формальной близости к чисто теоретическим посылам неокантианства, эти линии в действительности опираются на религиозные фундаменты, иногда исторически совершенно не близкие друг другу. Это не случайно, поскольку именно в религиозном мировоззрении ценность нравственного поступка и ценность субъекта всегда интерпретируются через призму образа Трансцендентного Другого. Так, центральная идея философии М. Бубера — это «метафизическая» модель общения субъекта с Абсолютной Личностью: только в молитве, опыте трансцендентного порядка, «Другой» выступает не как «Оно», но как «Ты»: «Если я обращен к человеку как к своему Ты, если я говорю ему основное слово Я — Ты, то он не вещь среди вещей и не состоит из вещей» [1, с. 7–9]. Те же интенции уже были высказаны и в рамках русской религиозной философии, которая в начале XX в. открывает линии персонализма. Поэтому и знаменитая «философия диалога» М. М. Бахтина может по полному праву прочитываться как в лингвистическом контексте языковых открытий эпохи, так

и в русле отечественной традиции человекознания, так и в рамках ценностной парадигмы как общей установки второй половины XX в.

Следует отметить, что негативная линия противостояния «Я» и «Другого» также прочерчивается в перспективе антропологического поиска в XX в. «Другой» может выступать как критический взгляд социума, предписывающий субъекту образцовое поведение (эта мысль выражена как в рамках психоаналитической теории, так и в экзистенциализме Ж. П. Сарта и А. Камю и в идеях «дисциплинарного общества» М. Фуко). Ценностная парадигма, которая утверждает моральный принцип социального отношения как природный компонент человеческого бытия, на протяжении XX в. в равной степени сопровождается и отрицанием метафизического значения «Другого» для выстраивания «Я». Эта тенденция впоследствии станет ключевой для постмодернистского дискурса, который заговорит о «смерти автора» и «смерти человека». Когда идея субъектности теряет свой аксиологический статус, неизбежно утрачивается и аксиологический статус «Другого», переводя их отношения в нелинейные парадигмы, в рамках которых невозможны ни диалог, ни психотерапия. Однако возможно эстетическое отношение к Другому. Так место терапии занимает принцип искусства, что провоцирует всплеск социального интереса к постмодернизму не как к логике мышления или культуры, но как к смене кадров, подобной просмотру кинолент.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая Школа, 1993. 175 с.
2. *Гуревич П. С.* Человек как объект социально-философского анализа. Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 546 с.
3. *Левикова С. И.* Этическая концепция Иммануила Канта как ключ к пониманию поведения людей // Преподаватель XXI век. 2014. № 2 (1). С. 34–45.
4. *Малинкин А. Н.* Любовь и радость в философии Макса Шелера // Человек. 2016. № 4. С. 103–118.
5. *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Питер, 2008. 352 с.
6. *Ростова Н. Н.* Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 456. С. 93–98.
7. *Смирнов С. А., Яблокова Е. А.* Антропологические границы гуманитарной экспертизы // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 1. С. 26–44.
8. *Frankl V.* Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern: Huber, 1984. 272 с.
9. *Nweke M.* Max Scheler's Axiological Phenomenology on Frankl's Logotherapy (Some Excerpts from Chapter Two of The Existential and Philosophical Implications of Frankl's Concepts of Man and Meaning) // Conference: Excerpts of a researched work. 2021. № 9. P. 32–45.
10. *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston: Northwestern University press, 1972. 348 с.

REFERENCES

1. Buber, M. (1993). YA i Ty. *Self and You*. Moskow: Vysshaya Shkola, 175 p. (in Russian).
2. Gurevich, P. S. (1998). *Man as an Object of Social and Philosophical Analysis. The Problem of Man in Western Philosophy*. Moskow: Progress, 546 p. (in Russian).
3. Levikova, S. I. (2014). Immanuel Kant's Ethical Concept as a Key to Understanding Human Behavior. *Prepodavatel' XXI vek*, 2 (1), 34–45 (in Russian).
4. Malinkin, A. N. (2016). Love and Joy in the Philosophy of Max Scheler. *Chelovek*, 4, 103–118 (in Russian).
5. Maslou, A. (2008). *Motivation and Personality*. Saint Petersburg: Piter, 352 p. (in Russian).
6. Rostova, N. N. (2020). The Anthropological Turn in Philosophy: Anthropology vs. Ontology. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 456, 93–98 (in Russian).
7. Smirnov, S. A., Yablokova, E. A. (2019). Anthropological Boundaries of Humanitarian Expertise. *Filosofskaya antropologiya*, *5*, 1, 26–44 (in Russian).
8. Frankl, V. (1984). *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern: Huber, 272 p.
9. Nweke, M. (2021). Max Scheler's Axiological Phenomenology on Frankl's Logotherapy (Some Excerpts from Chapter Two of The Existential and Philosophical Implications of Frankl's Concepts of Man and Meaning). *Conference: Excerpts of a researched work*, 9, 32–45 (in English).
10. Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University press, 348 p. (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.005
УДК: 304.42

Д. А. Головушкин*

КОНЦЕПЦИЯ «ЖИВОЙ ТРАДИЦИИ» М. БЕКШТЕЙНА**

Концепция «живой традиции» старшего научного сотрудника кафедры политической философии Цюрихского университета М. Бекштейна продолжает углублять динамическое понимание традиции и выводит его на новый уровень. «Предпосылкой» появления концепта «живой традиции» стало все чаще фиксируемое современной традициологией различие между сущностью и функцией традиции — традиции с течением времени неизбежно развиваются, перестраиваются и обновляются, но при этом сохраняют свою нормативность. Для того чтобы понять причины этого «диссонанса», М. Бекштейн сосредотачивает свое основное внимание на вопросе механизма передачи традиции и, соответственно, характере ретрансляции «материала традиции». Благодаря обращению к «рациональной теории традиции» К. Р. Поппера, к теории рецепции и основным положениям контекстуализма М. Бекштейну удалось построить модель т. н. «живой традиции», согласно которой критерием подлинного продолжения традиции является не «качественное сходство», а эквивалентность, т. е. бинарное отношение на множестве. В ее логике верный член традиции должен воссоздать материал традиции таким образом, чтобы он формировал образ мышления и действий нынешнего поколения получателей в условиях их нынешнего контекста жизни, подобно тому как материал традиции формировал образ мышления и действий предыдущего поколения в их исторических условиях. Другими словами, динамика «живой традиции» всегда ограничена целесообразностью, что позволяет сохранить ее общий нормативный императив. Но эта же «рациональность», по мнению М. Бекштейна, релятивизирует

* Головушкин Дмитрий Александрович — д-р филос. наук, доцент, проф. кафедры истории религий и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; golovushkinda@mail.ru

Dmitriy Aleksandrovich Golovushkin — Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of History of Religion and Theology, Herzen Russian State Pedagogical University of Russia; golovushkinda@mail.ru

** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 85ВГ).

The study was funded by an internal grant from the Herzen State Pedagogical University (project No. 85VG).

социально-стабилизирующую функцию традиции. Неизбежные расхождения и разногласия между приверженцами традиции во взглядах на ее аутентичность ускоряют социальные реформы и служат катализаторами для процессов реинституционализации.
Ключевые слова: М. Бекштейн, традиция, концепция «живой традиции», эквивалентность, реинституционализация.

D. A. Golovushkin
THE CONCEPT OF "LIVING TRADITION" BY M. Beckstein

The concept of "living tradition" by M. Beckstein, a senior researcher in the Department of Political Philosophy at the University of Zurich, continues to deepen the dynamic understanding of tradition and takes it to a new level. The "prerequisite" for the emergence of the concept of "living tradition" was the distinction, increasingly noted in modern traditiology, between the essence and function of tradition: traditions inevitably develop, are restructured, and renewed over time, yet they retain their normative nature. To understand the causes of this "dissonance", M. Beckstein focuses his attention on the mechanism of tradition transmission and, accordingly, the nature of the retransmission of the "material of tradition". By drawing on K. R. Popper's "rational theory of tradition", reception theory, and the fundamental tenets of contextualism, M. Beckstein was able to construct a model of the so-called "living tradition", according to which the criterion for the genuine continuation of tradition is not "qualitative similarity", but equivalence, i. e., a binary relation on a set. According to its logic, a faithful member of the tradition must recreate the material of the tradition in such a way that it shapes the thinking and actions of the current generation of recipients within their current context, just as the material of the tradition shaped the thinking and actions of the previous generation within their historical context. In other words, the dynamics of a "living tradition" are always constrained by expediency, which preserves its overall normative imperative. But this same "rationality", according to M. Beckstein, relativizes the socially stabilizing function of tradition. Inevitable differences and disagreements among adherents of a tradition regarding its authenticity accelerate social reforms and serve as catalysts for reinstitutionalization processes.
Keywords: M. Beckstein, tradition, concept of "living tradition", equivalence, reinstitutionalization processes.

Постановка проблемы

Сегодня мы переживаем время «захваченности» дискурсом «традиции». Сам термин «традиция» становится почти вездесущим и покрывает собой даже то, что традиционным никогда не считалось. Как справедливо замечает известный религиовед А. М. Прилуцкий, штампом «традиция» начинают уже маркировать даже «дикость», тогда как «"традиция", соотносимая с "культурой", противостоит "дикости"» [7, с. 42].

В основе этих процессов, т. н. «традиционализации», лежат серьезные социокультурные факторы. В ситуации постмодернистской реальности (или реальности «радикального модерна»), которая характеризуется «неопределенностью», «несерьезностью» и «необозримостью», идет напряженный поиск «основ» / устойчивых форм, каковыми могут выступать как исторические традиции, так и никогда ранее не известные «традиции», «конструируемые традиции» или «изобретенные традиции». При этом «традиция», по словам философа Д. Б. Зильбермана, преимущественно видится «как та "печка", от которой можно "плясать"» [3, с. 29] и благодаря которой можно конструировать, структурировать и стабилизировать социокультурную реальность в «оптике»

бинарных оппозиций: «традиционное — нетрадиционное», «традиция — новация», «традиционное — рациональное» и т. д.

Однако подобный подход, делающий основной акцент на стабилизирующей функции традиции, в действительности не приводит к ее пониманию. Более того, он создает риски смешения традиции с любой устойчивой формой и даже архаикой. Не последнюю очередь в этом «замораживании» традиции играют сам традиционализм [2, с. 162] и символическая власть теорий традиции, основанных на ее статическом понимании. Не случайно Д. Б. Зильберман сравнивает традицию с «Цепенящей Медузой», которая несет угрозу «окаменения» традиции «сразу в одну из ее культурных форм»[3, с. 68].

Спасительным «зеркалом» от перспективы «окаменения», а значит, и методологическим решением вопроса о путях изучения традиции, на наш взгляд, видится позиция британо-американского социокультурного антрополога Т. Асада, определяющего качественной характеристикой традиции «дискурсивность», которая связывает ее прошлое с настоящим и будущим [1, с. 56]. В результате, в силу своей «дискурсивности», традиция может пониматься как рефлексивный дискурс, который в т. ч. предполагает всматривание в «зеркала» различных интерпретаций традиции. Ведь традиция, способная одновременно видеть свои собственные истоки и новые образы, становится способной к дальнейшему диалектическому развитию.

Концепция «живой традиции» старшего научного сотрудника кафедры политической философии Цюрихского университета М. Бекштейна, практически не представленная в отечественной традициологии, выступает неотъемлемым «пазлом» в рефлексивном понимании традиции, поскольку она равно стремится углубить динамическое понимание традиции, а также преодолеть узость подхода, сосредоточенного исключительно на социально-стабилизирующей функции традиции.

«Предпосылки» концепции «живой традиции» М. Бекштейна

Основной «предпосылкой» появления концепции «живой традиции» М. Бекштейна стало фиксируемое в современной традициологии противоречие в восприятии сущности и функции традиции:

> «Традиции обычно понимаются как “живые” сущности, которые существуют в различных вариантах и развиваются с течением времени, однако социально значимые функции, приписываемые традиции, как правило, предполагают неизменность в способах мышления и действия» [9, p. 493].

Бытование этого противоречия ученый объясняет концептуальной непроясненностью вопроса работы механизма передачи и продолжения традиции, что в свою очередь препятствует пониманию работы механизма сохранения нормативности традиции. Поэтому М. Бекштейн вслед за Э. Шилсом исходит из того, что для возникновения традиции необходимо не ее изобретение, а в первую очередь «успешный акт передачи традиции» [9, p. 496], а также механизм / модель воспроизведения и продолжения этих традиций [12, p. 12, 20].

В логике статической модели традиции, представленной исследователем, передача «традиционного материала» принимает форму цепочки передачи «от одного ко многим». Это значит, что

> «…поколение получателей приобретает материал традиции и передает его (хотя не каждый член должен участвовать) следующему поколению получателей. Материал традиции в такой цепочке передачи рассматривается с точки зрения причинной идентичности. Следовательно, хотя получателей и участников много, материал традиции один и тот же для каждого звена цепочки передачи и получателей. В результате все "верные члены" традиции разделяют один и тот же набор убеждений, учений, практик или процедур» [9, p. 497].

Как справедливо замечает Й. Пипер, акт передачи традиции, в соответствии со статическим представлением о ней, успешен, если «tradendum (с лат. «должен быть передан») становится традицией: то есть то, что, с точки зрения создателя или его самого раннего преемника, должно было быть передано на самом деле» [11, p. 22]. Другими словами, «материал традиции» одного поколения получателей должен быть качественно схожим или в очень высокой степени качественно схожим с «материалом традиции» предыдущего поколения получателей, что якобы и позволяет сохранить ее «консервативный замысел».

Иная ситуация с нормативным содержанием традиции складывается, если передача «материала традиции» принимает форму цепочки передачи «многие ко многим». В этом случае «материал традиции», усваиваемый различными получателями, может в некоторой степени отличаться друг от друга и даже меняться со временем. Тогда

> «…внутри- и межпоколенческие различия в понимании традиций, по всей видимости, начинают отрицательно коррелироваться с социально значимыми функциями, которые, как предполагается, должны выполнять традиции» [9, p. 493].

Более того, из-за «неадекватности» и даже «девиации» отдельных элементов традиции, оказавшейся вне исторического контекста, ее некоторые социально значимые функции вообще могут релятивизироваться.

Второй «предпосылкой» концепта «живой традиции» М. Бекштейна стала «рациональная теория традиции» К. Р. Поппера, которая использовалась им как предпосылка методологическая.

Как утверждал сам К. Р. Поппер, «рациональная теория традиции» должна была спасти традиции от традиционалистов, а рациональность от рационалистов. Поэтому, с одной стороны, он утверждал, что традиции как «нравственные структуры» обеспечивают закономерности и закрепляют социальные условности, гарантируя тем самым социальную предсказуемость. С другой стороны, традиции, по его мнению, позволяют достичь людям «эффективности принятия решений», способствуют сбережению интеллектуальных и материальных ресурсов, а значит, они отвечают рациональным действиям отдельных лиц или коллективов. В конце своей знаменитой лекции / доклада «На пути к рациональной теории традиции» К. Поппер также осторожно замечает, что нечто (следовательно, не все) из мировоззрения основателя традиции

сохраняется в образе мышления и действиях последующих поколений, из чего можно сделать вывод, что наборы верований, учений, ценностей, практик или процедур, приобретенных приверженцами традиции, в действительности «перекраиваются», а не совпадают:

> «Все законы, будучи универсальными принципами, при их применении нуждаются в интерпретации, а интерпретация опирается на какие-то принципы конкретной практики, в основе которой лежит живая традиция» [6, с. 584].

В результате К. Р. Поппер приходит к выводу, что рациональность не является ни врагом, ни заменой традиций — она прежде всего является инструментом для правильного выбора нужного «материала традиции», который вносит порядок в социальную жизнь в разное время и в разных местах:

> «Точно так же и традиции выполняют две наиболее важные функции: они вносят определенный порядок в социальную структуру, но одновременно дают нам объект для критики и изменения. Этот пункт является решающим для нас — рационалистов и социальных реформаторов» [6, с. 226].

Таким образом, «рациональная теория традиции» К. Р. Поппера открывает для М. Бекштейна путь к примирению «материала традиции» с ее социальной нормативностью и институциональными функциями традиции.

Модель «живой традиции» М. Бекштейна

Выстраивая модель «Живой традиции», М. Бекштейн исходит из двух основных базовых принципов динамического понимания традиции [8].

Во-первых, из теории рецепции, согласно которой «материалы традиции» полисемичны, как и тексты, которые лишены четкой и объективной структуры значения [10]. Это означает, что получатели традиции являются ее активными интерпретаторами, а не пассивными «младшими» — независимо от того, осознают ли они свою активную роль в восприятии «материалов традиции». Следовательно, всегда существует более чем один мыслимый способ продолжения традиции. Два или более человека могут быть одинаково верными приверженцами одной и той же традиции, несмотря на расходящиеся представления о «материале традиции»:

> «Значение материала традиции (или текста) предопределено, но не полностью предустановлено его создателем (или автором). Получатели неизбежно играют соконституирующую роль в создании смысла, разрешая двусмысленности и уточняя неясности в той или иной форме. Следовательно, процесс интернализации материала традиции — это процесс осмысления, а не процесс повторения» [9, p. 500].

Во-вторых, подлинное продолжение традиции требует контекстнозависимого восприятия «материала традиции». По мнению М. Бекштейна, критерий качественного сходства «материалов традиции» оказывается чрезмерно широким, если учитывать долгосрочную перспективу продолжения традиции. Он подчеркивает, что качественное сходство требуется только между последовательными, но не отдаленными звеньями в цепочке передачи

традиции. Поэтому поздний получатель традиции может не разделять ни одного аспекта исходного «материала традиции»:

> «Основная идея заключается в том, что последующее поколение носителей традиции, если контекст жизни существенно не изменился, должно выражать свою неизменную верность более раннему материалу традиции идентичным материалом традиции. Но если контекст жизни фактически изменился в соответствующих аспектах, тогда последующее поколение носителей традиции должно выражать свою неизменную верность этому более раннему материалу традиции, другим материалом традиции» [9, p. 501].

Другими словами, М. Бекштейн, продвигает идею, что точкой отсчета для необходимых и существенных изменений «материала традиции» со стороны получателя традиции является сам исходный «материал традиции», а не какая-либо внешняя идеологическая цель.

Что важно, делая этот вывод, М. Бекштейн не теряет должной рефлексии, указывая, что при таком подходе всегда сохраняются риски «формализации судьбы традиции», которая обычно постигает ее в ситуациях, когда получателю недостает эффективных средств передачи «материала традиции». Поэтому М. Бекштейн предлагает важное методологические решение. Он заменяет «качественное сходство», как критерий подлинного продолжения традиции, критерием «эквивалентность» (от лат. aequalis — «равный» и valentis — «имеющий силу»), которая есть не что иное, как «бинарное отношение на множестве, обладающее свойствами рефлексивности, симметричности и транзитивности» [5].

В соответствии с критерием «эквивалентность» модель «живой традиции» подразумевает следующий порядок передачи традиции:

> «(1) Получатель традиции подлинно продолжает ее тогда и только тогда, когда существует некий основатель традиции, который порождает материал традиции; (2) получатель получает материал традиции прямо или косвенно от основателя традиции; (3) получатель развивает материал традиции благодаря (в причинном смысле) самому материалу традиции; (4) последующий материал традиции качественно эквивалентен исходному материалу традиции в том смысле, что модификации в материале традиции, вносимые получателем, ограничиваются разрешенными двусмысленностями и указанной неопределенностью, а также актуальными акцентами, призванными уравновесить соответствующие изменения условий жизни, произошедшие за это время» [9, p. 502].

Т. е., согласно модели «живой традиции», верный член традиции должен воссоздать материал традиции таким образом, чтобы он формировал образ мышления и действий нынешнего поколения получателей в условиях их нынешнего контекста жизни, подобно тому как материал традиции формировал образ мышления и действий предыдущего поколения в их исторических условиях. В результате модель «живой традиции» предлагает достаточно убедительное объяснение причин устойчивости традиции — динамика «живой традиции» всегда ограничена целесообразностью, что позволяет сохранить ее общий нормативный императив.

Социальный смысл «живой традиции»

Логика «живой традиции», по мысли М. Бекштейна, неизбежно задает социальную амбивалентность традиции. С одной стороны, традиции, безусловно, позволяют повысить эффективность принятия управленческих решений, поскольку им не нужно формировать убеждения и нормативные установки, они также «принуждают» сохранять ради стабилизации и экономии средств исторически зарекомендовавшие себя институты (концепция «зависимости от предшествующего пути развития» Д. Норта) [4], и наконец, традиции способствуют формированию в социуме идентичностей и исторической памяти. С другой стороны, отсутствие единообразия в образе мышления и действиях среди самих представителей традиции, напротив, может спровоцировать инаковость, расколы и отчуждение, а значит, и социальную дестабилизацию. Однако и в этом случае, согласно концепции М. Бекштейна, неоднородность «материалов традиции» и их эндогенные изменения, сыграют важную роль в последующей стабилизации и поддержании институционального порядка в обществе [9, p. 504].

Чтобы понять почему это происходит, ученый предлагает вернуться к проблеме взаимоотношений традиций и институтов в обществе. Вслед за Э. Шилсом он признает, что

> «…институты, как и традиции представляют или подразумевают модели, или образы действий и убеждений, которые требуют, рекомендуют, регулируют, разрешают или запрещают воспроизведение этих моделей» [12, p. 20].

Однако между ними есть очень важные различия. Во-первых, институты не являются конституирующими, поскольку они выступают субъектами процессов передачи. Во-вторых, модели действий, представленные институтами, принимают закрепленную и централизованно организованную форму. В отличие от традиций, институты воплощают юридически оформленные модели действий, управляют и организуют их соблюдение. Поэтому институты могут быть изобретениями или материалом традиции, но они никогда не совпадут с самой традицией и тем более не подчинят ее себе. Напротив, в силу изменения / динамики традиции, наличия в ней расхождений, при сохранении ценностно-нормативного ядра, возможна и даже неизбежна реинституциализация. Как заключает сам М. Бекштейн,

> «…традиция не перестает существовать, процветать и воспроизводить свой материал неоднородным образом на протяжении всего процесса передачи. Традиция живет, тогда как институты рождаются мертвыми. Передавая, принимая и адаптируя свой материал к меняющимся обстоятельствам, традиция постоянно стремится к реинституционализации; она противодействует окончательности, провозглашаемой юридической фиксацией» [9, p. 504].

Заключение

Как уже отмечалось выше, «предпосылкой» концепции «живой традиции» М. Бекштейна стал вопрос, как и в какой форме традиции сохраняют свою нормативность при неизбежном изменении и расхождениях в содержании

(«материале») традиции. Статические модели традиции, по мнению ученого, не разрешают этого противоречия, так как подразумевают сохранение неизменности и однородности «материала традиции». В поисках методологического решения ученый обращается к «рациональной теории традиции» К. Р. Поппера, исходящей из амбивалентного понимания социального смысла традиции — традиции вносят порядок, но и одновременно являются причиной изменений. В результате благодаря перенастройке «оптики» М. Бекштейн приходит к выводу, что преемственность традиции с прошлым не обязательно должна быть нарушена или стать фиктивной, если преемники придают «материалу традиции» новую версию / форму. Критерием подлинного продолжения традиции в меняющихся обстоятельствах / историческом контексте является не «качественное сходство», а «причинная эквивалентность», что и делает традицию «живой» и одновременно сохраняющей свою нормативность. По этой причине концепция «живой традиции» предполагает необходимость релятивизации стабилизирующей функции традиции, т. е. функции согласования способов мышления и действий людей. Работая уже в противоположном направлении от аргумента К. Р. Поппера о том, что традиции мотивируют людей управлять институтами в соответствии с их изначальными ценностями и целями, М. Бекштейн, напротив, приходит к выводу, что разногласия между приверженцами традиции способствуют процессам принятия рациональных решений в социальной деятельности и ускоряют социальные реформы. Более того, «живые традиции», по мнению М. Бекштейна, в действительности служат катализаторами для процессов реинституционализации.

Безусловно концепция «живой традиции» не разрешает полностью концептуальные споры о подлинном продолжении традиции и сохранении ее нормативности в меняющихся обстоятельствах и контексте. Она не может дать однозначного ответа на вопрос, удалось ли той или иной традиции сохраниться в качестве единой традиции, несмотря на сосуществование в ней синхронно или диахронно разнородного «материала традиции», или же она фактически распалась на одну аутентичную традицию и т. н. «ереси», или вообще «растворила саму себя». Для этого необходима эмпирическая оценка конкретных традиций и меняющихся обстоятельств / контекстов. Но именно в этом случае концепция «живой традиции» может выступить искомой «оптикой» для оценки и концептуализации данного эмпирического материала поскольку ее теоретико-методологическая помощь будет состоять в следующем.

Во-первых, концепция «живой традиции» помогает опровергнуть убеждение в существовании единственно правильного понимания содержания традиции. Из-за неоднородности, многоплановости и многозначности «материала традиции» всегда возможно, что два или более восприятия традиции будут одинаково соответствовать ее оригиналу.

Во-вторых, концепция «живой традиции» ставит под сомнение возможность буквального воспроизведения и неизменности толкования «материала традиции» следующим поколением. Согласно ей, традиция считается подлинно продолженной только в том случае, если соблюден критерий причинной эквивалентности. Поэтому расхождения и споры внутри традиции представляют собой не что иное, как своевременное обновление первоначальной версии

традиции. В результате новые версии и формы «материала традиции» будут уравновешивать изменения обстоятельств и контекста, и, таким образом, традиция будет иметь ту же самую первоначальную цель в социуме, что и первоначальная версия традиции в соответствующих обстоятельствах и контекстах жизни прежних верных членов и основателя традиции.

В-третьих, получатели и продолжатели традиции обязательно играют соконституирующую роль в определении ее содержания и смысла. Основатели традиции были представителями своего времени и не могли видеть, как изменится мир в сравнении с их миром. Возможно, поэтому можно говорить о том, что, закладывая основы традиции, ее создатели изначально наделяют ее «мандатом» на переосмысление и обновление на основе первоначального «материала традиции».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 7. С. 41–60.
2. *Головушкин Д. А.* Методологические стратегии концептуализации религиозной традиции: от бинаризма к интегральному подходу // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 1. С. 160–172.
3. *Зильберман Д. В.* К пониманию культурной традиции / Отв. ред. О. И. Генисаретский. М.: ННФ «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»; Политическая энциклопедия, 2015. 623 с.
4. *Норт Д.* Институты и экономический рост: историческое введение // THESIS. Т. 1. Вып. 2. М.: Начала-Пресс, 1993. С. 69–90.
5. Отношение эквивалентности // Большая российская энциклопедия. Получено из: https://bigenc.ru/c/otnoshenie-ekvivalentnosti-85aa25?ysclid=mnvwqbrv6j933426305 (дата обращения: 11.04.2026.)
6. *Поппер К. Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 638 с.
7. *Прилуцкий А. М.* Ценностная модель традиции: традиция vs архаика // Христианское чтение. 2025. № 3. С. 40–47.
8. Традиции и новации в религии и религиозной культуре / А. М. Прилуцкий, В. Ю. Лебедев, Д. А. Головушкин и др. СПб.: ООО «Медиакросс», 2023. 263 с.
9. *Beckstein M.* The concept of a living tradition // European Journal of Social Theory. 2017. Vol. 20. No 4. P. 491–510.
10. *Holub R. C.* Reception theory: a critical introduction. London; New York: Methuen, 1984. xiv, 189 p.
11. *Pieper J.* Tradition: Concept and Claim. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2010. 144 p.
12. *Shils E.* Tradition. London and Boston: Faber & Faber, 1981. viii+334 p.

REFERENCES

1. Asad, T. (2017). The idea of an anthropology of islam. *Islamology*, 7, 41–60 (in Russian).
2. Golovushkin, D. A. (2023). Methodological strategies for conceptualizing religious tradition: from binarism to an integral approach. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, *24*, 1, 160–172 (in Russian).

3. Zilberman, D. B. (2015). *To understanding of cultural tradition*. Moscow, NNF «Institut razvitiya im. G. P. Shchedrovickogo»; Politicheskaya enciklopediya Publ., 623 p.

4. Nort, D. (2023). Institutions and economic growth: An historical introduction. In *THESIS*, *1*, 2, 69–90 (in Russian).

5. Equivalence relation. In *Great Russian Encyclopedia*. Received from: https://bigenc.ru/c/otnoshenie-ekvivalentnosti-85aa25?ysclid=mnvwqbrv6j933426305 (accessed: 11.04.2026) (in Russian).

6. Popper, K. R. (2004). *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*. Moscow, Izdatel'stvo ACT Publ., 638 p.

7. Prilutskij, A. M. (2025). A Value model of tradition: tradition vs archaic. *Hristianskoe chtenie*, 3, 40–47 (in Russian).

8. *Traditions and innovations in religion and religious culture* (2023). Saint Peterburg, OOO «Mediakross» Publ., 263 p.

9. Beckstein, M. (2017). The concept of a living tradition. *European Journal of Social Theory*, *20*, 4, 491–510.

10. Holub, R. C. (1984). *Reception theory: a critical introduction*. London; New York, Methuen, xiv, 189 p.

11. Pieper, J. (2010). *Tradition: Concept and Claim*. South Bend, IN, St. Augustine's Press, 144 p.

12. Shils, E. (1981). *Tradition*. London and Boston, Faber & Faber, 1981, viii+334 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.006
УДК 1(091)

Д. Р. Железняк*

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКОБОГА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК ПРОБЛЕМА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается идея человекобога в творчестве Ф. М. Достоевского как историко-философская проблема русской мысли. Целью исследования является анализ генезиса и религиозно-философских оснований данной идеи с учетом того колоссального значения, какое она оказала на отечественную мысль. Прослеживается развитие проблематики человекобожества в ключевых произведениях писателя: от «Записок из подполья» до «Бесов» и «Братьев Карамазовых». Особое внимание уделяется фигуре Кириллова («Бесы») как наиболее репрезентативному носителю идеи человекобога. Показано, что в художественной философии Достоевского человекобожество связано с радикальным сдвигом в опыте самополагания личности. В статье описываются особенности рецепция идеи человекобога в русской религиозной философии первой пол. XX в. (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Л Франк), а также отмечаются две общие тенденции в интерпретации человекобожества Достоевского в современной исследовательской литературе. В заключении выдвигается тезис о том, что идея человекобога у Достоевского предстает как антропологический проект трагического «иного» богочеловечества, в котором человек через утверждение своеволия стремится занять место трансцендентного основания истины, что неизбежно оборачивается духовной катастрофой, обнаруживая границы данной идеи.

Ключевые слова: художественная антропология, человекобог, богочеловечество, русская философия, религиозный утопизм.

D. R. Zheleznyak

F. M. DOSTOEVSKY'S IDEA OF THE MANGOD AS A PROBLEM OF RUSSIAN PHILOSOPHY

The article examines the idea of the "mangod" in the works of F. Dostoevsky as a historical and philosophical problem in Russian thought. The aim of the study is to analyze the genesis and the religious-philosophical foundations of this concept considering the immense influence

* Железняк Дарья Романовна — аспирант, Философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, soul.darya@bk.ru

Daria Romanovna Zheleznyak — Postgraduate student, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, soul.darya@bk.ru

it exerted on Russian intellectual culture. The development of the "mangod" motif is traced across Dostoevsky's key works, from *Notes from Underground* to *The Demons* and *The Brothers Karamazov*. Particular attention is given to the figure of Kirillov (*The Demons*) as the most representative embodiment of the idea. It is shown that in Dostoevsky's artistic philosophy the "mangod" is associated with a radical shift in the experience of self-determination and personal autonomy. The article outlines the reception of this concept in the first half of the twentieth-century Russian religious philosophy (D. Merezhkovsky, N. Berdyaev, S. Frank) and highlights two prevailing tendencies in its interpretation in contemporary research. In conclusion, it is argued that Dostoevsky's idea of the "mangod" emerges as an anthropological project of a tragic "other" of the God-manhood, in which man by asserting absolute volition seeks to occupy the place of the transcendent foundation of truth, inevitably resulting in a spiritual catastrophe and revealing the inherent limits of this idea.

Keywords: philosophical anthropology, Mangod, Godmanhood, Russian philosophy, religious utopianism.

Введение

Упрек К. Н Леонтьева в «розовом христианстве» в адрес Ф. М. Достоевского, независимо от степени его оправданности, поднимает фундаментальный вопрос о характере религиозноантропологического идеала писателя и о гранях утопического измерения его христианского миропонимания. В своей брошюре «Наши новые христиане» 1882 г. Леонтьев высказывает ряд решительных, полемических замечаний, противопоставляя мечту о всеобщей гармонии и «всечеловеческом братском единении» — непримиримому трагизму жизни [15, с. 203], утверждая таким образом несовместимость утопических стремлений своего современника с христианским представлением об истории. При этом Леонтьев проницательно улавливает одну из центральных черт мироощущения Достоевского: «Достоевский, по-видимому, один из немногих мыслителей, не утративших веру в *самого человека*» [15, с. 199]. Нельзя не признать, что вера Достоевского в человека сохраняется до самого конца его жизни, преодолев при том сложный путь антропологических экспериментов, явленных в его творчестве. Прежде чем в финальном романе писатель подойдет к художественному воплощению своих богочеловеческих интуиций, открытых в лицах и путях старца Зосимы и Алеши Карамазова, или выскажет свои надежды в Пушкинской речи 1880 года, его мысль много лет будет обращаться к проблеме человека, проходящего испытания человекобожеством.

Идея человекобога формируется как художественно-философская разработка проблемы самообожествления автономного человека, последовательно ставящейся в ряде произведений Достоевского. В настоящей статье производится попытка описания данной идеи в качестве одной из посылок возможного диалектического синтеза, что снимает противоречие между двумя интерпретационными стратегиями понимания человекобожества как альтернативной богочеловечеству модели или тождественного ему начала. Такая постановка проблемы рассматривается как одна из центральных тем, определивших антропологические искания русского религиозного ренессанса.

Человекобожество как «предел» самополагания

Уже в «Записках из подполья» намечено выявление антропологических оснований человекобожества, в полной мере раскрывшихся уже в последующих работах Достоевского. Повесть написана, что примечательно, в 1864 г., в одно время с двумя другими текстами писателя: записью «Маша лежит на столе…» и статьей «Социализм и христианство», в которых ставится проблема религиозного утопизма. На следующий день после смерти своей первой жены М. Д. Исаевой Достоевский создает запись, в которой размышляет об истории человечества, о бессмертии и будущей жизни. В самом начале обращает на себя внимание следующий тезис: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (20, с. 172)*. Но здесь же писатель вводит ключевой парадокс, состоящий в том, что после пришествия в мир Христа «как *идеала человека во плоти*» стала очевидной перспектива развития личности — в отречении от «Я», отданного «целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20, с. 172). В этом парадоксе выражается уже сформированный взгляд Достоевского на предел и цель развития личности: на земле человек необходимо связывается законом разделения, личностной атомизации; но развитие личности непременно должно идти в направлении такого этапа, когда это разделение будет преображено. По точному выражению Т. А. Касаткиной, «закон личности на земле не есть то, что нужно отвергнуть и уничтожить, что нужно превзойти любыми средствами как можно быстрее. Это нечто, в чем требуется дозреть» [12, с. 167].

Достоевский связывает процесс преображения человечества с решающим влиянием идеала Христа, с идеей служения этому идеалу. Будущий синтез всех и каждого для него есть истинный «рай Христов», где, как заключает автор: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (20, с. 174). В незаконченной статье «Социализм и христианство» Достоевский развивает мысль о срединном положении человека и человечества, еще далеком от нового всеобщего соединения. Поворотное же значение в его свершении имеет человеческое отречение от самоволия: «В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен» (20, с. 192). Если в предыдущем тексте он говорит о фактической недостижимости идеи высшего синтеза, пока человек живет в мире и связан законом «Я», то в «Социализме и христианстве» Достоевский уже указывает на то, что человеку доступно уже здесь на земле, в сфере его бесконечной потенциальности воплотить этот высший идеал.

Вместе с этим писатель совершает художественную разработку темы замыкающегося на себе самополагания, выступающей в качестве иллюстрации невозможности наивноутопического понимания идеала соединения соборного и персонального, исключающего одну из сторон указанного противоречия. Именно здесь формулируется фундаментальный вопрос, пронизывающий все «человекобожеские» сюжеты у Достоевского: возможен ли высший богочеловеческий порядок в условиях жизни, где действует «закон личности на земле»,

---

* Здесь и далее в круглых скобках цитаты приведены по Полному собранию сочинений Ф. М. Достоевского в 30 томах [8].

предполагающий принципиальную широту и неизбывность человеческого своеволия?

Перспективу «негативной» свободы открывает герой «Записок из подполья», который может быть понят как протофигура человекобожеского типа. «Подпольный» человек отвергает объективную причинность, стремясь отыскать «первоначальные причины» исключительно в собственном «Я», противопоставленном давлеющему, безличному «всемству» (5, с. 108, 178). Важно заметить, что своеобразное «решительное, серьезное наслаждение» подпольного героя своей парадоксальной природой — «это его личная подленькая *последняя точка* в переживании фатальной неизбывности этой природы» [20, с. 248]. Как выделил сам автор, трагизм «подполья» заключен «в сознании уродливости…» (16, с. 329). И это «сознающее» сознание «подпольного» человека буквально замыкает героя на самом себе, в границах онтологической несвободы, безнадежного бунта отрыва от вселенского.

В этом ключе очевидна связь повести с более поздней небольшой заметкой «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 год, в которой Достоевский приводит рассуждение самоубийцы-материалиста, отказывающегося «сносить тиранию, в которой нет виноватого» (23, с. 148). Можно найти сходство тона этой статьи с письмом В. Г. Белинского к В. П. Боткину 1841 года, в котором критик, переживая решительный разрыв с гегелевской философией, вопрошает: «Что мне в том, что я уверен, что разумность восторжествует, что в будущем будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы?» [1, с. 23]. Внимание к типу мышления прогрессивного человека 40-х годов сохраняется во всем творчестве Достоевского.

Другое действительно значимое открытие в типе человекобожеского сознания происходит в романе «Преступление и наказание». Сразу обратимся к идейному основанию преступления Родиона Раскольникова, сокрытому в его известных словах о двух типах людей (6, с. 322). Главное, что совершает Раскольников на уровне своей «теории», — это внутренний раскол самого человека на сотворенное и творящее начало. Этим разрывом, исключающим тайну антропологической целостности, он провозгласил глубоко знаменательный человекобожеский принцип *переступления* через тварное во имя этически индифферентного торжества творящего, обосновывая таким образом модель имманентного абсолюта. Итогом явилась болезненная отъединенность Раскольникова, спрятавшегося в «*гробу*» собственной личности. Существенно, что в «Преступлении и наказании» вводится возможность антропологической реконструкции через евангельский интертекст и символику воскресения. Предчувствие возможности восстановления появляется у героя в форме эпифании в сцене на Сенной площади.

Прямым выражением самоутвердившегося человекобога у Достоевского является образ Кириллова из романа «Бесы». Герой, нашедший опору в абсолюте своеволия, убивает себя во имя грядущего человекобожества. Формула Кириллова: «Он придет, и имя ему человекобог» (10, с. 189) фиксирует не просто терминологическое противопоставление богочеловечеству, но радикальный антропологический сдвиг, в котором человек начинает мыслить себя в качестве имманентного источника свободы и смысла. Обращает на себя внимание глу-

бинное противоречие в высказываемых героях собственных идейных посылках: с одной стороны, «Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо», а с другой — «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке»(10, с. 188, 471). Противоречие Кириллова есть не просто психологический надлом, а следствие разрыва сущности и смысла абсолютной свободы в его сознании. Используя различение сущности и смысла, подробно представленное в статье Д. К. Богатырёва и епископа Варнавы (Р. В. Баранова) о творчестве Достоевского [4], можно отметить следующее: удерживая идею абсолюта как чистого своеволия, Кириллов переворачивает его ценностное наполнение, которое в христианском понимании связывается со Христом. Тем самым через отъединение и обособление происходит обессмысливание самого человеческого существования, в котором единство «Я» и мира распадается. Данный разрыв, так ярко описанный Достоевским, позволяет увидеть связь между религиозной антропологией в творчестве писателя и философией Ф. В. Й. Шеллинга. Ключом к трагедии свободы человека у Достоевского, как и у Шеллинга, является искаженное стремление к обожению, превратившееся в желание стать богом вне Бога. Именно это «превратно понятое обожение есть причина зла в системе Шеллинга» [5, с. 115], и именно оно ведет Кириллова к катастрофе.

В. В. Розанов в статье «На лекции о Достоевском» (1909), говоря о Кириллове в контексте рассуждения о бесовском, отчаянном изводе диалектики, ставит в один ряд мысль героя «Бесов» и мысль Ивана Карамазова:

> «Как будто карамазовское “все позволено”, до отцеубийства включительно, не есть *то же самое,* что умиленный лепет Кириллова о том, что “*все* хороши” <…> Но у Кириллова это сказалось в евангельских тонах, соответственно кроткому, евангельскому сложению всего типа, всей его души, а у Ивана Карамазова — мрачно; но *мысль — одна*» [19, с. 541].

Стоит заметить, что в «Братьях Карамазовых» черты человекобога проявляются именно в фигуре Ивана. Бунт героя, рожденный из гуманистической муки невозможности рациональной теодицеи, обнаруживает силу человекобожеского самополагания в акте нравственного неприятия мироустройства. Можно предположить, что в основаниях идей Кириллова и Ивана Карамазова присутствует общий гностический элемент. Мир, как он дан человеку, переживается героями как изначально ложный и порочный, требующий либо радикального отрицания, либо преодоления через утверждение собственной воли как последнего критерия истины.

В подготовительных материалах к «Бесам» мы встречаемся с крайне значимой записью самого Достоевского о том, что в Кириллове заложена «народная идея — сейчас же жертвовать собою для правды», но «весь вопрос в том и состоит», — пишет он, — «что считать за правду»(11, с. 303). Следовательно, здесь можно увидеть, как переживание богооставленности приводит героя к переворачиванию исходного смысла жертвы. Внешне интенции героя сохраняют форму самопожертвования, однако происходит подмена его основания, которым является обязанность героя «заявить своеволие» (10, с. 470).

Важно, что самые острые, крайние вопросы у Достоевского преимущественно ставятся героями, тяготеющими к «человекобожеской» линии. Через

героев-идеологов «Записок из подполья», «Преступления и наказания», «Бесов» и «Братьев Карамазовых» писатель изображает крайние формы самоутверждения личности, обнажая внутреннюю противоречивость такого проекта и выявляя внутренний предел автономии «Я». Однако было бы некорректно утверждать, что у Достоевского полностью исключается возможность духовного преображения человека, исходящего из логики человекобожеского самоутверждения. Ряд эпизодов из произведений писателя указывает на открытую человеку возможность освобождения от самодавлеющего полагания в пользу обновления в цельности, которая всегда обнаруживает себя в перспективе отношения к Другому.

Диалектика человекобожества в русской религиозной философии

Необходимо сказать, что свое понимание идеи «человекобога» появляется у В. С. Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881). В конце «Чтений» Соловьёв дает обоснование соединению Западной и Восточной Церквей через синкретический образ освободившегося человеческого начала — западного разума и божественной основы восточного христианства. В связи с этим философ говорит о «человекобоге» как о высшем результате христианского развития личности, воспринявшей божество, что возможно только в «безусловной целости, то есть в совокупности со *всем*», и потому для него «человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь» [21, с. 169]. В такой оптике человекобог, сначала обретающий полноту своевольной свободы, а после — отказывающийся от нее в пользу воли Божественной, являет собой необходимую часть богочеловеческого единства в полном смысле. Для нас эта интуиция крайне важна, несмотря на то, что человекобог в произведениях Достоевского никогда не проходит эту важнейшую точку отказа от своей воли, описанной Соловьёвым. Потому в образе человекобога у Достоевского, помимо потенциала богоискательства, явлен тот нерв богоборческого антропоцентризма, который раскрывается, например, в работах Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского.

Идея человекобога Достоевского пророчески предвосхитила проблематику философской и религиозной мысли начала XX в. В условиях кризиса религиозного сознания «человекобожеская» идеология стала смыслоформирующим основанием для новых социально-антропологических проектов, таких как богостроительство, антропоцентрический гуманизм и мессианизм. По словам Г. В. Флоровского, самая интимная тема у Достоевского в роковом повороте «своеволия» к саморазрушению: «этот мистический распад самодовлеющего дерзновения, вырождающегося в дерзость и даже в мистическое озорство <…> пустая свобода ввергает в рабство, — страстям или идеям» [22, с. 377]. И эта тема, как мы можем видеть, ярче всего проявляется в «человекобожеских» сюжетах. Показательно, что именно образ Кириллова в данном контексте оказался наиболее притягательным для рецепции, так как в нем заложена конечная граница внутренней логики человекобожества.

Один из значимых подходов к проблеме человекобога у Достоевского совершает Н. А. Бердяев. Уже в ранних работах мыслителя фигура человекобога

занимает важнейшее место в интерпретации антропологической проблематики Достоевского. Характерно, что в статье «О новом религиозном сознании» (1905), посвященной идеям Д. С. Мережковского, Бердяев обращает особое внимание именно на напряженное соотношение богочеловеческого и человекобожеского начал в русской религиознофилософской мысли. Сам Мережковский одним из первых предложил интерпретацию этой антиномии как центральной для понимания Достоевского. В работе «Толстой и Достоевский» (1900–1902) он указывает на присутствие в творчестве писателя двух взаимосвязанных начал: надличного и личностного, богочеловеческого и человекобожеского. Однако путь Кириллова мыслится Мережковским как путь, не доведенный до подлинного осознания синтеза этих начал:

> «Этоюто последнею мукою, последним ужасом сознания Кирилов и Ницше были так близки ко Христу, как, может быть, никто никогда; может быть, ближе, чем даже старец Зосима. Гибнут же они потому, что не сознали все-таки этой близости» [17, с. 438].

Таким образом, трагедия Кириллова состоит в неспособности распознать скрытую причастность человекобога богочеловеческой тайне. В творчестве Достоевского Мережковский усматривает подтверждение идеи о глубинном мистическом тождестве этих двух начал, перспектива которого — духовное обновление всего человечества.

Для Бердяева в образе Кириллова, формулирующего и воплощающего идею человекобожества, явлен трагический рывок к свободе, исполненный своеобразного величия и красоты. Мыслитель помещает его в один ряд с другими великими богоборцами мировой культуры: эсхиловским Прометеем, байроновским Каином, Ницше и Иваном Карамазовым. Упоминая здесь фигуру Ф. Ницше, стоит отметить широко известное влияние творчества Достоевского, оказанное на немецкого философа. В философской литературе отмечалось идейное родство между антропологическими исканиями Достоевского и ницшеанской концепцией сверхчеловека [9; 14]. Бердяев настойчиво подчеркивает, что идея человекобога отнюдь не сводится к плоскому материалистическо-атеистическому отрицанию божественного. Кириллов, по его убеждению, ни при каких сопоставлениях не может быть приравнен к «черту-Смердякову», поскольку «утверждение личности в абсолютном ее значении есть дело божеское, а не безбожное» [2, с. 252]. Человекобожеское восстание мыслится философом как особый духовный подвиг искания свободы, через который открывается путь к новому религиозному сознанию.

Именно поэтому Бердяев полемизирует с интерпретацией С. Н. Булгакова, представленной, например, в докладе «Русская трагедия» (1914). Булгаков, признавая наличие у Кириллова своеобразного религиозного мирочувствия, в то же время рассматривает его идею как богоборческое искажение религиозного сознания, проницательно отмечая онтологическую недостаточность человекобожеского пути. Тезис «если нет Бога, то я бог» трактуется им как выражение воли, обреченной на превращение в «нуль, небытие, бессильную, неутолимую жажду» [6, с. 19]. В статье «Типы религиозной мысли в России» (1916) Бердяев, говоря о центральной теме философствования Булгакова, замечает:

«Его преследует повсюду призрак человекобожества», страх перед которым «мешает ему признать имманентность божественного человеку, внутреннее, глубинное действие божественного разума и божественных энергий в человеке» [3, с. 763].

Однако позже Бердяев несколько корректирует собственную позицию по проблеме человекобожества в своей главной книге о Достоевском — «Миросозерцании Достоевского» (1923). Продолжая трактовать образ Кириллова в контексте темы напряженного поиска человеком предвечной свободы, Бердяев в то же время приходит к осознанию катастрофических итогов человекобожеского пути. Карикатурная фигура лакея Смердякова, социальный утопизм лжесоборности Шигалева или рациональный гуманизм Великого Инквизитора — видятся философу страшными плодами гордого человекобожеского своеволия. Бердяев приходит к выводу: в образе Кириллова Достоевский изображает «внутреннюю гибель идеи человекобога» [2, с. 210]. Но при этом сам опыт испытания человекобожеской свободой для философа остается принципиально важным. Через трагический эксперимент человекобожества, по Бердяеву, раскрывается подлинное призвание человека к свободе, реализация которого оказывается возможна лишь в горизонте богочеловечества.

Вяч. И. Иванов в итоговой работе о писателе «Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика», впервые изданной на немецком языке в 1932 г., на русском — в 1987 г. и представляющей собой венец его мифопоэтической рецепции, подчеркивает духовную трагичность идеи человекобога: «Страшной гибелью Богом болеющего мыслителя Достоевский хотел показать, что атеизм в личности, пробудившейся к онтологическому самопознанию, преломляется в метафизическое безумие» [11, с. 526]. Антиголгофская жертва «богочеловека наизнанку» для Иванова — живое воплощение фундирующего мифа о Люцифере как о замыкающей силе самоутверждения.

Показательна статья С. Л. Франка «Легенда о Великом инквизиторе», напечатанная в 1933 г. понемецки в мюнхенском католическом журнале «Hochland». Франк разбирает тонкости диалектики анархически-мятежной свободы, данной в романе «Братья Карамазовы». Философ фиксирует, что «человекобог» Достоевского — это логическое следствие абсолютизации свободы, переросшей в сверхчеловеческое самоутверждение, антропологическим итогом которого является безысходная потенциальность, абсолютный произвол, оборачивающийся абсолютным бессилием. Замкнутое на себе человекобожеское воление и путь рабского блаженства духовного подчинения Великого инквизитора, по Франку, представляют собой две взаимодействующие формы демонического искажения свободы [23]. Противопоставляемый этому путь мыслится философом в синтезе трансцендентного и имманентного, в котором свобода не уничтожается, а преображается в любви к Богочеловеку.

Русская философская рецепция начала XX в. фиксирует двойственный характер человекобожества: оно одновременно содержит риск богоборческого, разрушительного самополагания и потенциал духовного преображения через открытие собственной ограниченности вне перспективы богочеловеческого откровения. Такой диалектический подход позволяет избегать односторон-

них интерпретаций образа человекобога Достоевского и увидеть через него перспективу возможности искомого высшего синтеза.

Человекобог и Богочеловек: антиномия или тождество?

В современной исследовательской литературе обращение к проблеме человекобожества в творчестве Достоевского демонстрирует в большей степени антитетичное разноголосие интерпретаций. Одна из тенденций — противопоставление богочеловеческого и человекобожеского как контрарных друг другу идей в соотнесении их с антитезой Божественного и демонического. Одну из подобных интерпретаций можно обнаружить, например, в работе А. Л. Панищева, где человекобожество трактуется как форма бунта человека против собственной природы и путь к духовной гибели через рабство антихристу: «человекобог <…> оказывается Каином неистовым, оставаясь при этом животным, порочным и, главное — лишенным шансов на духовное исцеление» [18, с. 87]. Вместе с тем в рамках той же тенденции можно выделить подход, смещающий акцент на внутреннюю драму человеческой свободы. Так, А. Г. Гачева подчеркивает принципиальное значение воли в духовной борьбе, разворачивающейся в сердцах героев Достоевского. Там, где человекобог опирается исключительно на собственное своеволие, он, по мысли исследовательницы, «вверяет эту эмансипированную волю черту и соработает с ним» [7, с. 139]. Тем самым человекобожество предстает в качестве скрытого рабства злу через искажение в онтологическом и нравственном измерении выбора направленности собственной воли, тогда как богочеловечество — как путь соработничества Творцу в полноте соборного единства со всеми через соединение со Христом.

Другой интерпретационный подход представлен в работах И. И. Евлампиева, утверждающего, что в феномене человекобожества Достоевского запечатлен прорыв человека к божественному началу в самом себе. Исследователь подчеркивает значимость влияния на Достоевского философии позднего И. Г. Фихте, которая, по его мнению, способствовала формированию у писателя особого, близкого гностической традиции понимания «истинного христианства», центральным положением которого становится идея тождества Бога и человека. В рамках такой интерпретации понятия богочеловека и человекобога оказываются существенно сближаемы, а в ряде случаев — фактически взаимозаменяемы. Мы видим, что образ человекобога-Кириллова ученым прямо соотносится с фигурой Христа, а его знаменитый хиазм интерпретируется как противопоставление героем себя в качестве «нового», «истинного» Христа или Христа гностической традиции — Христу ортодоксальной, «церковной» традиции. Причем Евлампиев заостряет эту параллель, говоря о том, что и самоубийство Кириллова нам следует понимать «как жертву, подобную голгофской жертве Христа» [10, с. 477], что не может не вызывать некоторого исследовательского недоумения.

Подобные историко-философские ходы вызывают небезосновательный полемический отклик по вопросу присутствия гностических мотивов в творчестве писателя. Ряд современных филологов, таких как Т. А. Касаткина, Т. Г. Магарил-Ильяева подчеркивают принципиальную неадекватность пря-

мого отождествления мировоззрения Достоевского с идеями гностического дуализма, иерархизма, отрицания мира и проч. [13; 16]. Данная противоречивость подходов к теме значения гностических элементов в творчестве Достоевского для нас весьма важна, так как идея человекобожества безусловно имеет внутренние связи с гностическими мировоззренческими положениями. Нельзя отрицать, что посылки «человекобожеского» отрицания резонируют с некоторыми чертами гностической проблематики (неприятие мира как данности, антропологическое разделение творящего и сотворимого и т. д.), что делает проблему интерпретации более сложной и многоплановой. Элементы гностического мировоззрения, на наш взгляд, вводятся в творчество Достоевского не в качестве отражения взглядов писателя, но как *язык описания* проблемы, как закономерный антитезис благодушному человекомерному утопизму.

Современное изучение творчества Достоевского в перспективе идей богочеловечества и человекобожества совершается на фоне напряженных мировоззренческих расхождений. Интерпретации исследователей по этим темам в большинстве случаев основываются либо на антитетичности двух идей, либо на их тождественности. Но ни тот, ни другой путь не видится нам в полной мере продуктивными. Антиномический подход исключает возможность диалектического рассмотрения проблемы, а принцип тождества приуменьшает масштаб трагической стороны опыта человекобога как имманентного Абсолюта. Альтернативой является попытка понимания человекобожества в качестве «*своего иного*» богочеловечества. Такой подход позволяет синтезировать наблюденияя вышеупомянутых исследователей, одновременно указывая на возможность расширения интерпретационной рамки для понимания смысла образа человекобога.

Заключение

Необходимо выделить один очень важный момент, а именно — точку возможности преодоления человекобожества. Идея человекобога фиксирует состояние кризиса, в котором сходятся ключевые религиозно-философские проблемы творчества Достоевского в целом: границы человеческой свободы, невозможность рациональной теодицеи и проч. Человекобожество у Достоевского возникает как антропологический эксперимент, который может быть прочитан как этап преображения религиозного и социального утопизма. Фигура человекобога стремится разрушить всякий внешний, надличный закон: как природный, так и божественный, — утверждая абсолютную свободу «Я». Однако в этом радикальном жесте отрицания строится новый утопизм абсолютного субъекта. Идея человекобога, являя собой некоторый «подрыв» утопии изнутри, сама становится утопией самообожествления и богостроительства без Бога. Но бездна свободы, в которую погружается человекобог, содержит в себе потенциал перехода к богочеловечеству как соборно-персональному синтезу. Этот переход в контексте Достоевского мыслим исключительно через соприкосновение с фигурой БогочеловекаХриста, поскольку только во Христе абсолютная свобода включает в себя отказ от своеволия.

Именно в этом ключе становится понятной глубинная связь между идеологом человекобожества Кирилловым и проповедником богочеловечества Зосимой, — связь, которая не проговаривается прямо, но может быть обоснована при внимательной рецепции. Вне опыта кирилловского человекобожеского утверждения слово старца о всепримиряющей любви может казаться тем самым «розовым христианством», которое увидел в нем Леонтьев. В этом свете фигура Кириллова обретает новое измерение в качестве условия обнаружения нового пути, который еще предстоит реализовать. Сама логика произведений Достоевского позволяет утверждать, что человекобожество как идея должна быть преодолена, но не отброшена, так как нуждается в том, чтобы в полной мере себя избыть. В этом смысле человекобожество предстает не как ошибка воления, но как трагическое и необходимое «*свое иное*» богочеловечества. Речь идет не о логическом снятии противоречий, а о пути, на котором самополагание доводится до предела, чтобы обнаружить собственную несостоятельность.

Обращение к идее человекобога в русской философии раскрывает фундаментальные вопросы о границах человеческой свободы, пределе автономности и невозможности окончательного самообоснования. Человекобожество становится религиозно-философским диагнозом эпохи, где речь идет уже не о судьбах отдельных героев, а о духовном пути человечества и его экзистенциальных искушениях. Таким образом, человекобожество оказывается не альтернативой богочеловечеству, а его трагическим антиномическим двойником — предельной формой своеволия, которая, будучи доведенной до конца, сталкивается с необходимостью своего преодоления. Актуализация противоречивости идеи человекобога у Достоевского обретает особую остроту в контексте современных антропологических вызовов трансгуманизма и «постчеловеческих» теорий. Пророчество писателя о судьбе человека, переписывающего основания самоопределения, следует прочесть как предупреждение о пределах самости, своеволия, о пределах «человеческого» вообще.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12. Письма. 1841–1848. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 596 с.

2. *Бердяев Н. А.* О русских классиках. М.: Высш. шк., 1993. 368 с.

3. *Бердяев Н. А.* Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 748–781.

4. *Богатырёв Д. К., епископ Варнава (Баранов Р. В.).* Абсолют и свобода в философии Ф. М. Достоевского // Вестник РХГА. 2025. Т. 26. Вып. 4. С. 50–59. DOI: 10.25991/VRHGA.2025.4.4.049

5. *Бузина Т. В.* Философия свободы Шеллинга и ее влияние на Ф. М. Достоевского: жажда самообожения как источник зла в мире // Вестник БГУ. 2011. № 10. С. 109–116.

6. *Булгаков С. Н.* Русская трагедия // Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 6–26.

7. *Гачева А. Г.* Богословие Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского: Коллективная монография. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.

8. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 1–30. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.

9. *Евлампиев И. И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102–118.

10. *Евлампиев И. И.* Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.

11. *Иванов В. И.* Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 4. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1987. 800 с.

12. *Касаткина Т. А.* Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского: Коллективная монография. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 157–266.

13. *Касаткина Т. А.* "Un chevalier parfait!": о соотношении христианской и гностической философии в творчестве Достоевского // Новый мир. 2022. № 4. С. 159–165.

14. *Кренжолек О. С.* Теория человекобога у Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше // Вестник ВятГУ. 2009. № 3. С. 94–99.

15. *Леонтьев К. Н.* О «всемирной любви» // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 186–225.

16. *Магарил-Ильяева Т. Г.* Гностицизм в литературе русского реализма: ранний Достоевский // Русская литература и философия: пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018. С. 196–216.

17. *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 588 с.

18. *Панищев А. Л.* Идея богочеловека и человекобога в философско-антропологических воззрениях Ф. М. Достоевского // Русский Ренессанс: человек между Богом и бесом: монография. М.: Издательство «Академия Естествознания», 2007. С. 87–98.

19. *Розанов В. В.* На лекции о Достоевском // Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 539–546.

20. *Семенова С. Г.* Русская литература XIX—XX веков: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект; Парадигма, 2016. 890 с.

21. *Соловьёв В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: «Правда», 1989. С. 5–170.

22. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

23. *Франк С. Л.* Легенда о Великом инквизиторе // Ф. М. Достоевский: pro et contra: антология. Т. 1. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2022. С. 544–552.

REFERENCES

1. Belinsky, V. G. (1956). *Complete works*. (Vol. 12). Letters 1841–1848. Moscow: AN SSSR Publ. 596 p. (in Russian).

2. Berdjaev, N. A. (1993). *On Russian Classics*. Moscow: Vysshaja shkola Publ. 368 p. (in Russian).

3. Berdjaev, N. A. (2003). Types of Religious Thought in Russia. The Revival of Orthodoxy. In S. N. *Bulgakov: pro et contra* (pp. 748–781). Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ. (in Russian).

4. Bogatyrev, D. K., Bishop Varnava (Baranov, R. V.) (2025). The Absolute and Freedom in the Philosophy of Dostoevsky. *Vestnik RHGA*, *26*, 4, 50–59. DOI: 10.25991/VRHGA.2025.4.4.049 (In Russian).

5. Buzina, T. V. (2011). The Philosophy of Schelling's Freedom and Its Influence on F. M. Dostoevsky: The Thirst for Self-Deification as a Source of Evil in the World. *Vestnik BSU*, 10, 109–116 (in Russian).

6. Bulgakov, S. N. (1996). Russian Tragedy. In *Tihie dumy* (pp. 6–26) Moscow: Respublika Publ. (in Russian).

7. Gacheva, A. G. (2021). Dostoevsky's Theology and the Problem of the Moral Interpretation of Dogma in Russian Theological and Philosophical Thought in 19th-20th Centures. In *Dostoevsky's Theology* (pp. 21–156). Moscow: IMLI RAN Publ. (in Russian).

8. Dostoevsky, F. M. (1972–1990). *Complete works.* (In 30 vols.). Leningrad: Nauka Publ. (in Russian).

9. Evlampiev, I. I. (2002). Dostoevsky and Nietzsche: Toward a New Metaphysics of Man. *Voprosy filosofii*, 2, 102–118 (in Russian).

10. Evlampiev, I. I. (2021). *The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F. M. Dostoevsky*. Saint Petersburg, RHGA Publ., 600 p. (in Russian).

11. Ivanov, V. I. (1987). *Collected works*. (Vol. 4). Brussels. 800 p. (in Russian).

12. Kasatkina, T. A. (2021). Dostoevsky's Theology: Description from The Inside. In *Dostoevsky's Theology* (pp. 157–266). Moscow: IMLI RAN (in Russian).

13. Kasatkina, T. A. (2022). "Un chevalier parfait!" On the Relation between Christian and Gnostic Philosophy in Dostoevsky. *Novyj mir*, 4, 159–165 (in Russian).

14. Krenzholek, O. S. (2009). The Theory of the Man-God in Dostoevsky and Nietzsche. *Vestnik VyatGU*, 3, 94–99 (in Russian).

15. Leont'ev, K. N. (2014). On "Universal Love". In *Complete works*. (Vol. 9, pp. 186–225). Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (in Russian).

16. Magaril-Il'yaeva, T. G. (2018). Gnosticism in the Literature of Russian Realism: Early Dostoevsky. In *Russian Literature and Philosophy* (pp. 196–216). Moscow: Vodolej Publ. (in Russian).

17. Merezhkovskij, D. S. (2000). *Leo Tolstoy and Dostoevsky*. Moscow: Nauka Publ. 588 p. (in Russian).

18. Panishev, A. L. (2007). *The Idea of the God-Man and the Man-God in Dostoevsky* (pp. 87–98). Moscow: Akademija Estestvoznanija Publ. (in Russian).

19. Rozanov, V. V. (1996). At a Lecture on Dostoevsky (pp. 539–546). Moscow: Respublika Publ. (in Russian).

20. Semenova, S. G. (2016). *Russian Literature of the 19th-20th Centuries: From Poetics to Worldview*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ. 890 p. (in Russian).

21. Solov'ev, V. S. (1989). *Lectures on Godmanhood* (pp. 5–170). Moscow: Pravda Publ. (in Russian).

22. Florovskij, G. V. (2009). *Ways of Russian Theology*. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ. 848 p. (in Russian).

23. Frank, S. L. (2022). The Legend of the Grand Inquisitor. In F. M. *Dostoevsky: pro et contra* (pp. 544–552). Saint Petersburg: RHGA Publ. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.007
УДК 1:27–1:7

О. В. Щекалева, Н. В. Филичева*

ТВОРЧЕСТВО КАК РЕЛИГИОЗНОЕ СЛУЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА

Статья посвящена анализу религиозной интерпретации творчества в философии С. Н. Булгакова. Рассматривается место проблемы творчества в структуре его софиологической метафизики и выявляется ее связь с учением о Софии, богочеловечестве и религиозной антропологии. Целью исследования является реконструкция концепции творчества в философской системе Булгакова и определение ее значения для понимания человека, культуры и мирового процесса. В работе анализируются основные положения булгаковской софиологии, а также ключевые тексты мыслителя — прежде всего «Свет невечерний» и «Философия хозяйства». Показано, что в софиологической перспективе творчество понимается не как автономная деятельность субъекта, а как форма соработничества человека с Божественной реальностью и участие в процессе софийного преображения мира. Особое внимание уделяется роли искусства как сфере, в которой наиболее непосредственно проявляется софийная красота и осуществляется приобщение человека к горнему бытию. Рассматривается также трагический характер человеческого творчества, обусловленный разрывом между идеальным замыслом и его воплощением в эмпирической действительности. Делается вывод, что в философии Булгакова творчество имеет религиозное и эсхатологическое измерение, поскольку связано с процессом духовного совершенствования человека и постепенной актуализацией софийных потенций мира.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, русская религиозная философия, софиология, творчество, религиозная антропология, философия искусства, София, искусство.

---

* Щекалева Ольга Вадимовна — соискатель, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, olya.margaryan@yandex.ru

Olga Vadimovna Shchekaleva — applicant, Russian Christian Academy of Humanities named after Fyodor Dostoevsky, olya.margaryan@yandex.ru

Филичева Надежда Викторовна — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; nfilicheva@gmail.com

Nadezhda Viktorovna Filicheva — Doctor of Philosophy, professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky; nfilicheva@gmail.com

O. V. Shchekaleva, N. V. Filitcheva
CREATIVITY AS A FORM OF RELIGIOUS SERVICE IN THE PHILOSOPHY OF S. N. BULGAKOV

The article analyzes the religious interpretation of creativity in the philosophy of Sergei Bulgakov. The study examines the place of creativity within the framework of Bulgakov's sophiological metaphysics and reveals its connection with the doctrines of Sophia, Godmanhood, and religious anthropology. The aim of the research is to reconstruct Bulgakov's concept of creativity and to determine its significance for understanding the human being, culture, and the historical process. The paper analyzes the main principles of Bulgakov's sophiology as well as his key works, primarily *The Unfading Light* and *The Philosophy of Economy*. It is shown that within the sophiological perspective creativity is not interpreted as an autonomous activity of the subject but rather as a form of cooperation between the human being and the divine reality and as participation in the process of the sophiological transformation of the world. Special attention is given to art as the sphere in which the beauty of Sophia is manifested most directly and where the human being becomes involved in the higher spiritual reality. The article also considers the tragic dimension of human creativity caused by the gap between the ideal conception and its realization in empirical reality. It is concluded that in Bulgakov's philosophy creativity possesses a religious and eschatological dimension since it is connected with the spiritual transformation of the human being and the gradual actualization of the sophiological potential of the world.

Keywords: Sergei Bulgakov, Russian religious philosophy, sophiology, creativity, religious anthropology, philosophy of art, Sophia, art.

Проблематика религиозного осмысления творчества занимает одно из центральных мест в русской религиозной философии начала XX в., становясь ключевой точкой пересечения антропологии, онтологии и христианской теологии. В этом контексте философия С. Н. Булгакова представляет собой один из наиболее целостных и концептуально разработанных проектов богословской интерпретации творческой активности человека как «соработничества» Богу. Обращение к его наследию особенно актуально в наше время в связи с возобновившимся интересом к вопросам религиозной антропологии, философии культуры и диалогу богословия с гуманитарным знанием.

Настоящее исследование посвящено анализу религиозного понимания творчества в философии Булгакова. Предметом работы является интерпретация творчества в рамках софиологической онтологии и антропологии мыслителя. Цель исследования заключается в выявлении онтологических оснований творческого акта, а также в определении его религиозного смысла в контексте учения о Софии.

Особое внимание уделяется рассмотрению искусства как специфической формы творческой деятельности, в которой, по мысли Булгакова, наиболее непосредственно раскрывается софийная красота. При этом анализ сосредоточен не на всех аспектах философии творчества, а преимущественно на ее религиозно-метафизическом измерении.

В отечественной и зарубежной литературе неоднократно рассматривались отдельные аспекты булгаковской софиологии, его учение о Богочеловечестве, а также богословские основания философии хозяйства и культуры [11, с. 210; 13, с. 85–90]. Однако тема религиозной трактовки творчества в его системе нередко оказывается либо лишь намеченной в рамках более

общих исследований, либо фрагментарно представленной через анализ отдельных текстов.

Многие исследователи отмечали, что учение Булгакова о Софии — «самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники» [7, с. 212]. Говоря о творчестве, Булгаков в первую очередь имел в виду искусство, но также в своих работах он уделял внимание самотворчеству [3, с. 219]. Примечательно, что, по мнению Булгакова, искусство обладает более непосредственным знанием Софии, чем философия, несмотря на то, что философия претендует на ее рациональное постижение. В этом контексте искусство оценивается мыслителем выше философии, поскольку оно представляет собой «наивысшую ступень приближения человека к иному бытию»[1, с. 77]. По этой причине Булгаков отмечает, что В. С. Соловьёв имеет большее значение как поэт, нежели как философ [2, с. 51].

В софиологической перспективе источником творческого акта является София. Но она не существует независимо от Бога, поскольку именно в Боге получает свое бытийное основание и творческую силу. С. С. Хоружий справедливо указывает, что в данном случае София мыслится как всеединство, как единство множественности [9, с. 158].

Именно София является источником творчества, потому что только она стоит между Богом и миром. Для тварного мира София — «средоточие творческой энергии, оплодотворяющей, в частности, и искусство» [5, с. 220]. Говоря о том, что мистический опыт и восприятие творческих идей отличаются лишь содержательно, а по своему источнику они совпадают, софиологи имеют в виду то, что познание Софии в мистическом опыте не обязательно означает постижение творческих идей, это может быть познание Софии как личности, постижение в религиозном опыте ее как ипостаси, которая не входит в Троицу, но пребывает в общении с ней, или — познание Бога через Софию. Согласно софиологии, творчество можно назвать выведением, развертыванием из Софии, а не созданием полностью нового, поскольку человек-творец не создает новую идею. Современные западные исследователи подчеркивают, что творческая деятельность человека у Булгакова имеет космическое измерение и связана с задачей софийного преображения мира и культуры [12, с. 135].

В софиологии существование Софии косвенно доказывается наличием красоты и искусства в эмпирическом мире и тем, что человек способен их воспринимать. София — это источник всей земной красоты, и природной, и рукотворной. Значит, «красота в природе и красота в искусстве … имеют одну сущность» [3, с. 221] и природа, в некотором смысле, тоже является художником. Согласно софиологии, человек-творец, как и природа, не создает красоту из ничего, он проявляет уже содержащуюся в Софии красоту. Чтобы перейти к выявлению смысла искусства, мы должны определить, что такое искусство, с точки зрения софиологов, в чем его специфика, ведь любая человеческая деятельность стремится себя перерасти, и искусство — не исключение. Именно поэтому так важно разграничить его с другими видами деятельности. В софиологической перспективе необходимо различать искусство и теургию. Теургия понимается как действие Бога в мире через человека, тогда как искусство является человеческой деятельностью, основанной на восприятии

софийных идей. Вдохновение художника причастно к Божественной Софии и в этом смысле может быть названо боговдохновенным.

Булгаков сопоставляет искусство и хозяйство как две формы человеческой активности. Хозяйство направлено на преобразование материального мира, тогда как искусство связано прежде всего с откровением софийной красоты. Несмотря на различие, оба вида деятельности имеют общий корень, поскольку выражают творческую активность человека в мире.

Само по себе искусство как голос горнего мира является наиболее религиозным элементом секуляризованной культуры, но это никак не связано с тем, присутствуют ли религиозные темы в искусстве. Согласно софиологии, важная роль искусства заключается в том, что любое подлинное искусство открывает Софию. Например, греческое искусство видело Софию как Афродиту. Искусство стремится сделать материал (камень, звук, краски, слово и т. д.) софийным. Но при этом искусство не сводится к совокупности приемов, без идеи искусство не является искусством, тогда оно представляет собой ремесло. Метод в искусстве необходим уже после восприятия идеи, чтобы развернуть увиденное интуитивно. Такое представление, очевидно, заимствовано из платонизма.

В софиологии Булгакова утверждается, что все существующее показывает в своей телесности вечную идею, вся природа является актуализацией потенций, то же самое применимо и к искусству — оно показывает идею в материи. В свете искусства все становится софийным, поэтому искусство находится по ту сторону добра и зла. По этой причине греховные склонности человека во время творческого акта теряют свою силу, искусство его нравственно облагораживает. Искусство смотрит на мир таким образом, что зло в его взгляде исчезает, растворяется в гармонии красоты, поэтому, несмотря на свободу от этики, искусство в софиологической перспективе способствует росту нравственности. По мнению Булгакова, искусство не должно пренебрегать формой ради содержания, потому что именно форма выражает софийную красоту, форма в искусстве является главной составляющей. Но призвано ли искусство спасти весь мир с помощью красоты? Как отмечает Булгаков, для спасения чувственного мира все лучи Софии должны быть собраны воедино, т. е. мир должен стать целостным и совершенным, а искусство не способно этого сделать, искусство кардинально не изменяет мир. Булгаков пишет, что «…трагедия искусства — в сознании своего бессилия…» [3, с. 319] преобразить мир, в огромном различии между наличным миром и миром умопостигаемым, к которому имеет доступ искусство. Тем не менее, искусство хочет преображать, а не только служить утешением людям, ведь оно несет в себе образы грядущего нового мира. Искусство — это путь, ведущий к красоте, а поскольку красота возносит человека в мир идей, то не только человек-творец, но и человек, воспринимающий прекрасное произведение искусства способен воспарить, приобщиться к познанию Софии.

В софиологии Булгакова творчество связано с идеей преображения мира, однако это преображение не может быть осуществлено исключительно человеческими усилиями. Художественное творчество лишь указывает на возможность и образ преображенного бытия, но не реализует его в полной мере. Эсхатологическое измерение творчества проявляется в том, что оно ориенти-

ровано на будущее преображение мира, однако окончательное преодоление зла и несовершенства связывается не с деятельностью человека, а с божественным действием. Таким образом, творчество не определяет ход эсхатологических событий, но соотносится с ними как форма духовного устремления человека к полноте бытия.

Самотворчество как творение своей жизни, а именно своих жизненных выборов в соответствии с тем, что хочет Бог от человека, — это и есть спасение для человека. Главная задача самотворчества заключается в том, чтобы «найти свой подлинный, вечносущий лик, себя выявить» [3, с. 212]. Искусство прекратит свое существование, когда мир будет преображен и в мир придет сама Красота. Российский исследователь философии Булгакова И. В. Батурина считает, что все виды творчества, за исключением самотворчества, представляют собой религиозное служение только в процессе творческого акта, а после его завершения результат творчества существует уже отдельно от человека-творца [1, с. 80].

Согласно софиологии Булгакова, искусство не рвет связь с чувственным миром, оно является мостом от низшего мира к высшему, своими произведениями оно показывает прообразы преображенного мира. Искусство полностью оправдывает себя в служении Софии. Смысл творчества заключается в изменении мира посредством актуализации потенций Софии. При этом творчество человека в софиологической перспективе понимается не как автономное самотворение, а как участие в богочеловеческом процессе становления мира и человека. На этот аспект булгаковской антропологии обращают внимание и современные исследователи, подчеркивая, что человеческое творчество у Булгакова следует понимать как форму соработничества с Божественной реальностью и актуализации софийности мира [10, с. 130].

Перейдем непосредственно к рассмотрению человека-творца и к выявлению сущностных характеристик, которые позволяют ему быть таковым. Согласно софиологии Булгакова, человек не удовлетворен наличным миром и поэтому стремится к творчеству [1, с. 77]. Основная характеристика, благодаря которой возможно творчество, — это духовная двуполость человека. Двуполость человека играет роль из-за того, что с мужского начала начинается творческий акт, именно оно восходит к вечным идеям в Софии и созерцает их, а само воплощение идей в жизнь, выполнение творческих заданий осуществляется женским началом в человеке. Другими словами, каждый человек потенциально наделен гениальностью и талантом, при этом гениальность — это мужское начало, дух, который зачинает идею, а талантливость — это женское начало, которое идею вынашивает. В таком случае творчество выступает как соединение гениальности и талантливости. Иными словами, талантливость — это труд, который затрачивает человек-творец, стремясь создать шедевр. При этом он в редкие моменты способен закреплять свои прозрения, чаще человек не способен этого сделать. Согласно софиологам, можно быть творцом только в душе, т. е. не иметь способности к закреплению увиденного, но постоянно воспринимать вечные образы.

Не каждый актуализирует гениальность и талантливость, но, согласно софиологии Булгакова, каждый человек призван Богом вдохновляться красотой,

ощущать свою причастность к ней [3]. По словам Булгакова, человек-творец, создающий произведения искусства, чувствует неудовлетворенность из-за того, что любое закрепление идеи в продукте творчества не исчерпывает всего человека и не является идеальным. Потенциально человеческое творчество абсолютно, и из-за того, что потенциальность не становится актуальной, человек переживает трагедию, которая выражается в поисках шедевра. Тогда он испытывает разочарование после акта творчества, потому что абсолютный шедевр не был создан. Софиологи утверждали, что человек сталкивается с данной трагедией творчества по своей природе, поскольку он является абсолютно-относительным существом.

С другой стороны, человек-творец переживает трагедию, когда он стремится преобразовать мир и распространить красоту на весь мир, когда он начинает требовать от своих произведений слишком многого, и тогда искусство перестает приносить ему удовлетворение. Чтобы искусство стало более действенным, человек творящий соединяет множество разных искусств, осуществляет их синтез, но такие поиски не приводят к желаемой цели. По Булгакову, в своей онтологической основе искусство едино, поэтому разным видам искусства не стоит искать внешнего единения. Творческий порыв не должен противопоставлять себя всякой данности мира, только тогда человек-творец избежит трагедии. В ходе творческого акта происходит совершенствование и самого творца, но самотворчеством при этом он целенаправленно не занимается. Само соприкосновение с Софией преображает человека [3, с. 255].

В софиологической концепции Булгакова творческий акт связан со свободой человека. Хотя абсолютная свобода невозможна, человек обладает относительной свободой выбора: он может воспринять софийную идею, отказаться от нее или воплотить ее в различных формах. Свобода творчества проявляется прежде всего в интерпретации и художественном осуществлении воспринятой идеи. Свободе творчества предшествует несколько действий, в которых проявляется свобода выбора человека. Во-первых, человек может отказаться от восхождения к Софии, и тогда он не воспримет творческие идеи. Во-вторых, в случае, если человек все же решается на постижение Софии и она открывается ему, то он сам определяет, подвергать актуализации увиденное в горнем мире или нет, автоматически реализация идеи не происходит. Если он отказывается от актуализации идеи, то творческого акта как такового не происходит.

Свобода творчества проявляется в том случае, если человек решает реализовать воспринятую идею. Он свободен в интерпретации идеи, в наполнении идеи тем или иным содержанием, в развитии темы, полученной через акт трансцендирования, ведь одна и та же идея может быть проинтерпретирована разными людьми по-разному. То же самое можно отнести и к самотворчеству, поскольку человек может интерпретировать различными способами, воплощая в свои поступки, образ самого себя, полученный из Софии.

Человек несвободен лишь в том, что он не способен сам изобретать творческие идеи, все идеи он черпает в Софии, он не способен творить, опираясь лишь на самого себя. Красота делает творца своим орудием, по словам Булгакова, «красота творит художника» [3, с. 330]. Но, с другой стороны, это невозможно без стремления самого человека-творца к Красоте, к Софии. В Софии есть об-

разцы всего, что существует в мире, но сама София ничего не творит, можно сказать, что в этом смысле она пассивна, ее действие заключается в том, что она открывает себя человеку.

Представитель русской философии Н. А. Бердяев полагает, что софиология преуменьшает свободу человека и его призвание к творчеству, он видит в русской софиологии пассивность, противоположную творческой активности, поскольку в русской софиологии утверждается господство космических сил, которые и являются по-настоящему активными. В противовес софиологии Бердяев приводит учение о Софии Якоба Бёме, которое не делает человека пассивным [8, с. 612]. Но, подробно разобрав проблему свободы творчества, мы видим, что, согласно софиологии, человек в творческом акте не является пассивным, а творчество человека, по большому счету, является актуальным выражением свободы.

Таким образом, человек является существом свободным, но его свобода ограничена внешними данностями, неспособностью человека творить из ничего, неспособностью человека существенно испортить то, что сотворил Бог. Свобода творчества выражается в том, что человек сам определяет, каким образом интерпретировать полученную идею. Сама София проявляет активность лишь в том, что открывает или не открывает доступ к идеям человеку-творцу.

В софиологической концепции творчества акцентируется внимание не на Боге-творце, а на человеке-творце, а первое и главное условие, которое позволяет человеку творить, — это его онтологическая причастность к Софии. Необходимость обращения к Софии в софийной онтологии обосновывается тем, что человек не способен творить из ничего, как Бог, а создание новой идеи — это как раз создание из ничего. Поскольку каждому человеку соответствует в Софии совершенная идея этого человека, то этим объясняется такой вид творчества как самотворчество, стремление актуализировать идею себя. Согласно софиологии Булгакова, творчество возможно не только благодаря существованию Софии, но и благодаря особому онтологическому устройству Софии, то есть благодаря тому, что в Софии наличествует потенциальное, а значит, возможна его актуализация. Именно София выступает источником творческих идей, потому что в рамках софиологии, София — это единственно возможный посредник между Богом, который создал творческие идеи, и людьми. Если бы в мире все уже было осуществлено, вся потенциальность была актуализирована, то не было бы такого удивительного феномена, как творчество [3, с. 213–226]. Мир в софиологии понимается онтологически как становящаяся София, а творчество, так же как и хозяйство [4], должно осуществить это становление.

В софиологической онтологической модели находится концептуальная оптика для различения искусства и не-искусства. Так, согласно софиологии Булгакова, к искусству могут быть отнесены только те произведения, источником которых служит та или иная софийная идея, даже если при воплощении художник исказил исходную идею. Несовершенство творчества объясняется в софиологии тем, что человек находится между Богом и ничто, природа его двойственна, сам человек несовершенен, также играет роль несовершенство всего мира, поскольку творческие идеи объективируются в материальном мире.

Познание Софии рассматривается в софиологии по аналогии с богопознанием, потому что Бог как имманентный миру открывает себя именно в Софии. Тут мы сталкиваемся с антиномией. Человек способен познать Бога как Творца, как божественную энергию [6, с. 340], но не способен познать Бога как Абсолют, не способен познать его сущность.

Несмотря на внутреннюю целостность софиологической концепции творчества, она вызывает ряд философских затруднений. Прежде всего, проблематичным остается вопрос о степени самостоятельности человеческого творчества: если все идеи изначально содержатся в Софии, то творческая активность человека может интерпретироваться как ограниченная в своей новизне. Кроме того, напряжение возникает между утверждением свободы творчества и зависимостью творческого акта от «откровения» софийных идей. Эти аспекты свидетельствуют о том, что софиологическая модель требует дальнейшего философского уточнения.

Проведенный анализ позволяет утверждать, что в философии С. Н. Булгакова творчество получает строго религиозное истолкование и рассматривается в рамках софиологической онтологии. Творческий акт понимается как актуализация софийных идей, а не как автономное создание нового бытия.

Искусство в данной перспективе выступает как наиболее адекватная форма выражения софийной красоты, обеспечивающая связь между чувственным и сверхчувственным измерениями. При этом творчество не обладает преобразующей силой в абсолютном смысле, а лишь указывает на возможность преображения. Тем самым творчество в философии Булгакова интерпретируется как форма религиозного служения, в которой человек выступает не как самостоятельный творец, а как соучастник божественного замысла.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батурина И. В.* Философия творчества С. Н. Булгакова // Вестник МГОУ. 2015. № 3. С. 74–81.
2. *Булгаков С. Н.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 51–82.
3. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 413 с.
4. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Академический проект, 2009. 399 с.
5. *Бычков В. В.* Русская теургическая эстетика. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 608 с.
6. *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011. 368 с.
7. *Левицкий С. О.* Сергий Булгаков // Русская религиозно-философская мысль XX века / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: University of Pittsburgh Press, 1975. 524 с.
8. *Фокин И.* Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма. СПб.: Наука, 2014. 768 с.
9. *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
10. *Casewell D.* The Authenticity of Creativity: The Philosophical and Theological Anthropologies of Nikolai Berdiaev and Sergei Bulgakov // Building the House of Wisdom: Sergii Bulgakov and Contemporary Theology. Eugene: Pickwick Publications, 2024. P. 123–136.

11. *Gallaher B*. Sergii Bulgakov: A Spiritual Biography. Oxford: Oxford University Press, 2017. 448 p.

12. *Louth A*. The Theology of Culture in Sergii Bulgakov // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2018. Vol. 62. P. 131–150.

13. *Williams R*. Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology. Edinburgh: T&T Clark, 2019. 256 p.

REFERENCES

1. Baturina, I. V. (2015). The Philosophy of Creativity of S. N. Bulgakov. *Vestnik MGOU*, 3, 74–81 (in Russian).

2. Bulgakov, S. N. (1996). Vladimir Solovyov and Anna Schmidt. In Bulgakov, S. N. *Quiet Thoughts* (pp. 51–82). Moscow: Respublika Publ. (in Russian).

3. Bulgakov, S. N. (1994). *The Unfading Light. Contemplations and Speculations*. Moscow: Respublika Publ., 413 p. (in Russian).

4. Bulgakov, S. N. (2009). *The Philosophy of Economy*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 399 p. (in Russian).

5. Bychkov, V. V. (2007). *Russian Theurgical Aesthetics*. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 608 p. (in Russian).

6. Vaganova, N. A. (2011). *The Sophiology of Archpriest Sergii Bulgakov*. Moscow: PSTGU Publ., 368 p. (in Russian).

7. Levickij, S. O. (1975). Sergij Bulgakov. In Poltorackij, N. P. (ed.) *Russian Religious-Philosophical Thought of the 20th Century*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 524 p. (in Russian).

8. Fokin, I. (2014). *Philosophus Teutonicus. Jakob Böhme: Proclamation and the Path of German Idealism*. Saint Petersburg: Nauka Publ., 768 p. (in Russian).

9. Khoruzhij, S. S. (2000). On the Old and the New. Saint Petersburg: Aleteia Publ., 477 p. (in Russian).

10. Casewell, D. (2024). The Authenticity of Creativity: The Philosophical and Theological Anthropologies of Nikolai Berdiaev and Sergei Bulgakov. In *Building the House of Wisdom: Sergii Bulgakov and Contemporary Theology* (pp. 123–136). Eugene: Pickwick Publications (in English).

11. Gallaher, B. (2017). *Sergii Bulgakov: A Spiritual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 448 p. (in English).

12. Louth, A. (2018). The Theology of Culture in Sergii Bulgakov. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 62, 131–150 (in English).

13. Williams, R. (2019). *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 256 p. (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.008
УДК 141.319.8

О. И. Ставцева*

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Т. М. ГОРИЧЕВОЙ

В статье рассматривается тема человека в современном мире в контексте религиозной философии Т. М. Горичевой. Человек анализируется в трех аспектах: в рамках современной постнигилистической культуры, которая затрудняет реализацию его способностей; человек как экзистирующее и переживающее существо, которое посредством чувств, а не разума, может придти к Богу; человек рассматривается через отношение к животным, которые страдают и требуют помощи. В первом аспекте проводится сравнение идей Ф. Ницше и Т. М. Горичевой о нигилизме, во втором аспекте анализируется концепт «священное», разработанное религиоведом Р. Отто, в применении к философии Горичевой; в третьем аспекте изучается значимость экологической проблематики для христианства. Обоснование священного как переживания в философии Горичевой позволяет поставить вопрос о соотношении религиозных чувств и религиозных институций. Обсуждение экологической проблематики в философии Горичевой, ее отчетливая критика антропоцентризма, но при этом с сохранением христианской позиции, позволяет использовать ее идеи в современных дискуссиях о человеке, связанных с постгуманизмом. Религиозная философия Горичевой определяется как экзистенциальная мысль, продолжающая традиции как европейского, так и отечественного экзистенциализма (Н. А. Бердяев, Л. Шестов), также связанная с русским космизмом.

Ключевые слова: Т. М. Горичева, человек, священное, экологическая проблема, критика современной культуры, нигилизм, А. Швейцер, постгуманизм.

O. I. Stavtseva

HUMANITY AND CULTURE IN THE CONTEXT OF T. M. GORICHEVA'S RELIGIOUS PHILOSOPHY

This article examines the topic of humanity in the modern world within the context of T. M. Goricheva's religious philosophy. Humanity is analyzed from three perspectives:

* Ставцева Ольга Ивановна — канд. филос. наук, доц.; Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, stavtseva_olga@mail.ru

Olga Ivanovna Stavtseva — PhD in Philosophy, Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, stavtseva_olga@mail.ru

within the framework of contemporary post-nihilistic culture, which hinders the realization of human potential; humanity as an existing and experiencing being who can approach God through feelings, not reason; and humanity is examined through its relationship with animals who suffer and require help. The first perspective compares Nietzsche's and T. M. Goricheva's ideas on nihilism. The second perspective analyzes the concept of "the sacred," developed by religious scholar R. Otto, as applied to Goricheva's philosophy. The third perspective examines the significance of environmental issues for Christianity. The substantiation of the sacred as an experience in Goricheva's philosophy allows us to address the relationship between religious feelings and religious institutions. The discussion of environmental issues in Goricheva's philosophy, her clear critique of anthropocentrism while maintaining a Christian position, allows her ideas to be used in contemporary discussions of humanity related to posthumanism. Goricheva's religious philosophy is defined as existential thought, continuing the traditions of both European and Russian existentialism (N. A. Berdyaev, L. Shestov), also connected to Russian cosmism.

Keywords: T. M. Goricheva, humanity, sacredness, environmental issues, critique of contemporary culture, nihilism, A. Schweitzer, posthumanism.

Современная ситуация может быть описана громким лозунгом: «Бог умер, а религии нет». Что означает это сближение противоположных утверждений? В статье мы ставим целью ответить на этот вопрос, обращаясь к религиозной философии православной мыслительницы, проповедницы и писательницы Т. М. Горичевой (1947–2025).

Философия Горичевой еще недостаточно исследована, нет ни одной монографии, посвященной ее творчеству, имеются лишь статьи (см.: [8; 9; 10; 15; 18; 11] и др.). Наследие Татьяны Михайловны изучают в контексте темы религиозного понимания человека, критики современной культуры с христианской позиции, а также отношения человека и животных. В этой статье мы пытаемся восполнить недостаточность исследований философии Горичевой, ставим себе цель изложить ее представления о человеке в современном мире, обозначить положение Горичевой в истории философской мысли.

Изучая наследие Горичевой, надо иметь в виду, что ее произведения являются небольшой частью ее творчества, т. к. она была скорее проповедницей и общественной деятельницей, но не академическим философом и исследовательницей. Ее произведения написаны в свободном, эссеистическом стиле, они представляют собой афоризмы, дневниковые записи, не имеющие строгий, систематический характер, что свойственно стилю произведений многих философов экзистенциальной мысли.

Современная культурная ситуация, по мысли Т. М. Горичевой, связана с утратой оснований для духовного опыта. Человек — существо, предназначенное к трансценденции, к творению себя и своей жизни, но современная культура не способствует этой задаче. Современный мир описывается Горичевой как безрелигиозный и постнигилистичный, в котором дехристианизация доходит до крайней степени. Это положение можно описать словами протестантского теолога С. Шнайдерса: «плюралистическая постлиберальная культура, в котором библейское мировоззрение выражает позицию меньшинства» [5, с. 519]. Мир уже принял собственный нигилизм, не шокирован им. Горичева описывает это так: мир, в котором все стало имманентным, несвязанным с трансцендентным, а потому нереальным, симуляционным. Это

«царство количества, черная магия рекламы» [2]. Свершилось забвение всех ценностей, высшей из которых является Бог, и это уже не пугает так, как пугало Ф. Ницше. Для Ницше нигилизм — это диагноз эпохи, который описывается громкой фразой «Бог умер». Сама по себе эта фраза превратилась в девиз и атеистический лозунг. Но строгое философское рассуждение говорит о том, что Бог как верховное сущее не может умереть, Он не рожден, не сотворен и потому не подлежит умиранию, Он вечен. Бог умер прежде всего в мировоззрении людей, которые больше не связывали с Богом свои помыслы, желания и намерения, а достигали того же самого с помощью научных исследований и технологий. Ницше в произведении «Веселая наука» описывает событие смерти Бога в душах просвещенных людей как страшную катастрофу, потерю координат и необходимость самим вырабатывать их, в том числе и ответы на вопросы о смысле жизни:

«Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее Солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех Солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто?» [13, с. 236].

Словами «Бог мертв» Ницше описал состояние сознания европейского человека второй половины XIX в., ощутившее, что религиозные и метафизические системы, основанные на идее абсолютного существа, потеряли свою силу, что они не в состоянии объяснить мир, природу, дать смысл, в котором люди так нуждаются. Бог, по Ницше, был источником и хранителем смысла мира. Отвернувшись от Бога, люди потеряли смысл. Некоторые авторы называют эту потерю трансцендентного миру смысла «культурной травмой современности», настолько тяжелым было состояние жизни без смысла [16]. В бессмысленном, «обезбоженном» мире нет готового смысла, людям остается самим создать его и воплотить в жизнь, что иногда бывает невыносимо сложно и ответственно. Горичева описывает мир, который ушел от Бога еще дальше:

> «Наше время часто называют эпохой постнигилизма. Уже слишком романтично для нас звучат слова великого нигилиста Ницше: “Бог умер!”, уже не рассуждают философы о страхе перед ничто, и не хватает им смелости призвать, как некогда, к радикальному, последнему выбору. Постнигилизм скромнее и потеряннее нигилизма, безнадежнее и циничнее» [5, с. 209].

Что может спасти этот безрелигиозный и постнигилистичный постмодернистский мир? В поисках ответа на этот жизненный для нее вопрос Горичева обращается к опыту святости, аскетическому опыту, в котором видит прямотаки спасение. В мире, в котором все стало имманентным, т. е. нереальным, не связанным с трансцендентным, человек особенно остро нуждается в переживании святости. При этом святость описывается ею с обращением к основным моментам Священной истории — Распятию и Воскресению Господа Иисуса Христа, которые задают смыслы всей европейской культуре.

В истории религиозной мысли понятие священного обосновано немецким религиоведом Рудольфом Отто в произведении «Священное. Об иррацио-

нальном в идее божественного и его соотношении с рациональным» (1917). Понятие священного опыта имеет большое значение для философского понимания религии. Рациональным в религии можно понимать описание Бога с помощью предикатов совершенства (всемогущий, всезнающий, всеблагой, воля, разум, дух). Благодаря рациональному возможна вера как убеждение посредством понятий. Отто обращает внимание на иррациональную сторону религии, связанному с чувствами. Отто называет переживание опыта присутствия божества термином «нуминозное», отделяя его от священного, связанного с нравственным (например, священный долг). «Нуминозное — священное минус рациональное» [14, с. 12]. Основная характеристика чувства нумизного — чувство тварности. Важно, что это именно чувство, оно может быть не подавлено логикой, рациональностью, это переживание.

Нуминозное — чувство, направленное на внешний объект, а не на внутреннее состояние. Концепт «чувство тварности» Отто развивает, основываясь на термине Ф. Шлейермахера «чувство религиозной зависимости», усиливая степень переживания и иррациональности. Российская исследовательница С. Б. Никонова так описывает чувство тварности — «ощущение сотворенности, ничтожества человека перед величием того, кто создал его и весь мир, включающее в себя осознание своего ничтожества и осознание божественного величия, что делает возможным обращение человека, общение твари и Творца» [12, с. 145]. Фактический опыт тварности может быть описан как «трепет», указывающий на объект вне субъекта. Потустороннее бытие в переживании раскрывается как реальное присутствующее в переживании трепета (нуминозного).

Причастность Богу понимается Горичевой как нуминозное чувство. Так же, как и Отто, Горичева связывает религиозное с чувством, т. е. с тем, что выходит за пределы рационального. Чувство сопричастности божественной истории и ценности позволяет покончить с господством новоевропейского рационализма и господством субъекта, что привело ко многим бедам. Отвержение декартовского рационализма, механицизма, отказ от редукции бытия к представлению и мышлению важно для мысли Горичевой как обращение внимание на то, что выходит за пределы механизированного антропоцентризма, — к иррациональному, чувствам, животным, растениям. Именно то, что находится за пределами мира представления, расчета, мышления, может вывести современный мир из «пустыни» ширящегося распада. Противоположность такой пустыни Горичева видит в трансцендентном, которое дается человеку через иррациональное, мистический опыт.

Анализируя современную культуру, Горичева отмечает возвращение интереса к святому как стремление к тайне, религиозности, трансцендентности. Участие человека в праздниках, спортивных мероприятиях, поиск художественных впечатлений, любых насыщенных переживаний, наполненных смыслов дней можно понять как стремление к трансцендентному. Такое замещение священного связано с отвержением от рационального мира, но оно — еще не христианское понимание религиозного и святости. Тем не менее попытка современного человека выйти из «лабиринта товаров» оценивается Горичевой как первый шаг к пространству церковной мистерии, только в котором, по ее убеждению, возможно становление личности, нацеленной на свободу.

Горичевское понимание человека представляет собой соединение образа человека в православно-аскетической мысли и философии М. Хайдеггера. Реконструкцию понимания человека предлагает монахиня Зосима [5, с. 519–520].

Человек всегда проявляется в реальности, в которой осуществляется его личностная идентичность. Возможны три варианта проявления.

1. Человек проявляется онтологически — в Бытии. Под Бытием понимается абсолютно Иное, Божественное Бытие, нетварная реальность. Реализация человека на таком пути — обожение.

2. Человек проявляется онтически — в сущем, т. е. в тварной Реальности. Иное понимается как Бессознательное, а трансцендированием становится выход к Бессознательному, имперсоналистский опыт религий Космоса: растворение в безличном Абсолюте, Великой Пустоте, Нирване, Ничто.

3. Человек не-до-проявлен в реальности. Он погружен в виртуальную реальность, гиперреальность, реальность фантазмов и миражей. В гиперреальности человеку не к чему стремиться. «Исчезновение святого сделало человека безразличным к жизни. Когда нет идеала, не к чему стремиться» [2]. В горизонтальный мире потребления, без вертикали человек не может реализовать себя, стать личностью.

Только трансцендирование за пределы тварного бытия становится для человека полной реализацией его свойств. В этом порыве происходит становление личности, реализации свободы, творчества. Это путь святости, преображения природы и способа бытия — свободного самоотрицания и Творческого Бого-уподобления. Это есть спасение как достижение человеком полноты самореализации.

Святое Горичева понимает так же, как Реальное в лакановской топике, описываемое С. Жижеком так:

> «Реальное — точка отсчета, основа процесса символизации. Оно — чистая субстанция. Реальное — это полнота неотменяемого, положительного присутствия: нет ничего, в чем бы мы еще нуждались… В то же время реальное — это пустота, дыра в сердце символического» (цит. по: [5, с. 54)].

Святой — точка отсчета, он неповластен логике, он не объясним. Святость — полнота конкретного присутствия, которая почти невозможна, но она реальна. Святость всегда связана со смирением. Чувство тварности как переживание своего ничтожества перед Богом понимается как смирение. Смирение — христианская добродетель: «потеря себя для Бога и через него обретение Себя» [5, с. 67], смирение разрушает любой морализм и самодовольство. Аристотель определяет айдос (смирение) как среднее между тщеславием и трусостью. Смирение — то, что лишает нас удовлетворения от успеха, это добродетель, противоположная гордыне.

Смирение важно и для понимания человека в ситуации антропоцена. Итальянский философ А. Чера [20] пишет о том, что символом постгуманистического субъекта является не Прометей как волящий и трансгрессивный субъект, достигающий цели и вершащий историю, а Айдос — греческая богиня скромности, уважения и смирения. Именно этих добродетелей не хватало субъекту модерна, и их, по всей вероятности, следует культивировать сегодня.

Горичева, описывая смирение, опирается на мысль С. Вайль (1909–1943), которая вводит понятие «гениальное смирение», что тесно связано с ее метафизикой страдания, любви и уничтожения эго. Гениальное смирение — не пассивное принятие судьбы, а активный, духовный процесс, требующий высшего интеллектуального и волевого напряжения. Смирение преодолевает отчаяние (грех) и лежит в основе творчества. Страх связан с гордыней. Человек может быть велик через смирение.

> «Человек — животное, которое смотрит в небо, наделенное сознанием тайны. Одновременно он крепко стоит на земле. Хумус — верхний плодородный слой земли. Отсюда humulitas — смирение делает человека человеком. Человек гибнет от самодовольства и гордыни, теряя связь с Матерью Сырой-Землей» [5, с. 302].

Тема смирения человека связана с экологической проблематикой в творчестве и жизни Горичевой. Мысль Горичевой направлена на поиск радикально Иного, чем современные практики жизни, имманентное понимание аскетизма. Иное по отношению к мужской цивилизации представляет собой опыт женщин, женский взгляд на Бога, связанный в первую очередь с состраданием. Иным по отношению к рациональному человеку становятся животные, которые страдают, любят, доверяют людям. Опираясь на диалогическую философию М. Бубера и Э. Левинаса, Горичева утверждает: Другой важнее, чем я. «Человек так же относится к Другому, как относится к Другому (миру) Бог» [5, с. 259].

Христиан разных конфессий, по мнению Горичевой, может объединить экология. После Адама мир раскололся, Земля стала поврежденной, человек призван соединить Небо и Землю, стать Новым Адамом, который будет соработником Бога в райском Саду. Это великая духовная задача.

Обостренное внимание к животным, по мысли Горичевой, связано с тем, что страдают они безвинно: «…страдания животных необъяснимы. На животных нет первородного греха и страдают они невинно» [5, с. 317]. Татьяна Михайловна развивает мысль французского католического автора Леона Блуа: тварь страдает незаслуженно, она не получит никакой награды. Значит ли это, что тварь страдает ради нас? Будут ли спасены животные?

По мысли Горичевой, в православной традиции есть ответ на этот вопрос, он заключен в учении о всеобщем спасении и отражен в опыте живого общения святых и животных. Она обращается за примером отношения к животным как к ближним к Житию Христа ради юродивой нашего времени монахини Алипии (1905–1988, Свято-Покровская Голосеевская пустынь, СССР) [5, с. 318]. В доме у матушки Алипии жило множество котиков, которые делили с матушкой труды по исцелению ближних. Известный персонаж Достоевского старец Зосима тоже призывает людей по-доброму относится к животным, которые могут научить человека настоящей любви.

Евангелие, по мнению Горичевой, «не противопоставляет человека природе» [5, с. 68]. Животные пребывают в разрушенном, жестоком мире, но они не растеряли любви, и ожидают ее от нас. В последние годы жизни Т. М. Горичева направляла свои силы на спасение брошенных, раненых, больных, голодных животных.

Подобное отношение к животным можно найти у известного протестантского теолога и мыслителя XX в. А. Швейцера, создавшего этику благоговения перед жизнью. Исходя из ситуации кризиса Швейцер прокладывает путь к возрождению культуры — это возрождение этического начала в личностях, создание мыслящего мировоззрения, в котором связаны рационализм и мистика. Таким мистическим и одновременно рациональным принципом стал для Швейцера принцип благоговения перед жизнью. «Я есть жизнь, которая хочет жить среди других жизней, которая хочет жить» [19, с. 217]. Этика благоговения перед жизнью связана с безграничной ответственностью за все, что живет, в признании священности жизни как таковой.

Швейцер формулирует принцип благоговения перед жизнью, но этот принцип, будучи расширенным до всех живых существ, уравнивает человека с другими существами, делает его в ценностном смысле неотличимым от них, что может усугубить и сделать неразрешимыми конфликтные ситуации в экологической этике, если согласиться с тем, что ценность человека не приоритетна по сравнению с другими существами. Горичева в противоположность этим рассуждениям, пишет о том, что спасение животных — задача, которая включена в великую цель преображения всей Земли, спасения всего творения.

> «Лишь тот, кто способен к жертве, служению, любви может помочь другим преобразовать этот мир, вернуть Рай. По учению святых отцов, это должен сделать человек. Если человек продолжает создавать тело Антихриста (технологическую цивилизацию), то вопиют камни, затопляются страны, сжимается воздух» [5, с. 319].

Швейцер в этике благоговения перед жизнью приходит к утверждению идеи безграничной ответственности человека перед всеми живыми существами. Горичева связывает доброе отношение к животным со смирением человека, включая тематику христианской экологии в тему соборности, апокастасиса, спасении всего творения» [5, с. 527]. «Бог умер, в еще большей степени умер и человек. Осталось лишь животное. Животное — мир, замкнутый на себя» [5, с. 275]. Для выхода человека из этого состояния человеку, несомненно, нужен Бог.

Подводя итоги размышления о состоянии христианства в современном мире, бытии человека как существа, предназначенного к трансцендированию, о проблеме отношения человека и животных, можно сделать подвести итоги нашего краткого исследования.

Во-первых, когда мы говорим о важности религиозного как чувства, возникает вопрос о том, вмещают ли религиозные институции религиозное, понимаемое как нуминозное чувство, как переживание. В русской религиозной философии этот вопрос был поставлен В. С. Соловьёвым в произведении «О кризисе средневекового миросозерцания», Ф. М. Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе». На этот вопрос можно отвечать по-разному. Т. М. Горичева однозначно делает выбор в сторону религиозных институций, говоря о роли Церкви в жизни человека, обращая внимание на значение таинств. Известный исследователь русской философии И. И. Евлампиев иначе отвечает на этот вопрос, говоря о том, что религиозные институции не вмещают религиозное, часть которого всегда остается вне их. Горичева однозначно

связывает кризис религиозных ценностей с растущей в последние два века рационализацией человека и культуры, выразившейся в том числе и в мире товаров, гиперкультуры, чрезмерной технизации культуры. Именно переживания выводят человека к целостности бытия и открытости чувству нуминозного.

Во-вторых, в силу подчеркивания Горичевой важности чувств человека можно считать ее философию экзистенциальной философией. Сама Татьяна Михайловна пишет о своем увлечении философией Сартра и Камю, от экзистенциализма которых люди ее поколения «пошли вглубь, открыли вечные ценности культуры, истории, нравственности, и наконец, обратились к Богу и церкви» [6, с. 59]. Христианскую мысль Горичевой можно определить как экзистенциальную религиозную философию, не как философию религии, поскольку она не пишет о религии как об универсальном человеческом феномене, развивающемся в истории, пытаясь обобщить и найти суть явления. Задачей ее мысли и письма является, скорее, решить экзистенциальную проблему человека, «спасти» его, открыв для него путь религиозного опыта, выводящий из мертвой безбожной пустыни. Важно, что священное описывается Горичевой как переживание человека, что позволяет сделать вывод об экзистенциальном понимании священного в ее философской мысли. Можно отметить близость мысли Горичевой к мышлению С. Кьеркегора в ценностном плане: критика псевдо-христианства (вывески, внешнее, формальное, а не внутреннее), вызов ложному миру (борьба с секулярным мировоззрением, с языческим, «нью-эйджевским» магизмом), поиск истинного, которое реализуется в существовании.

Положение философии Горичевой в философской мысли можно определить так: она продолжает идеи экзистенциализма Л. Шестова, Н. А. Бердяева, а также европейского экзистенциализма, она основывается на православно-аскетической мысли, а также близка традиции русского космизма, поскольку развивает идею спасения всего живого. Через отмеченную связь с русским космизмом идеи Горичевой имеют значение в современных дискуссиях о природе человека, в философии животных (см.: [17]). Горичевская критика антропоцентризма показывает важность христианской топики в постгуманистическом понимании человека, которое формируется в последние десятилетия в философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Горичева Т. М.* Блажен иже и скоты милует. Любляна: Издательство Kud. Logos, 2010. 252 с.

2. *Горичева Т. М.* В аду нет выбора. Интервью журналу «Фома» 12.02.2013. Получено из: https://foma.ru/v-adu-net-vyibora.html (дата обращения 29.04.2026).

3. *Горичева Т. М.* Дневник путешествий. Санкт-Петербург, 1993. 104 с.

4. *Горичева Т. М.* Дочери Иова. Христианство и феминизм. СПб, ТПО «Ступени», 1992. 64 с.

5. *Горичева Т. М.* О священном безумии. Христианство в современном мире. Философские эссе. Ред.-сост. Т. И. Ковалькова. СПб.: Алетейя, 2015. 580 с.

6. *Горичева Т. М.* Письма к западной подруге. Получено из: https://predanie.ru/goricheva-tatyana-mihaylovna/vzyskanie-pogibshih/ (дата обращения 29.04. 2026).

7. *Горичева Т. М.* Православие и постмодернизм. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 64 с.

8. *Гурин С. П.* Феномен юродства. Обзор современной литературы. Т. Горичева // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 80–107.

9. *Звонова Е. Е.* Бессмертие животных в оптике русского космизма: научные и религиозные аспекты // Крестьяноведение. 2024. Т. 9. № 3. С. 92–104.

10. *Кузнецова А. А.* «Гениальное смирение» (по книге философа Татьяны Горичевой «О священном безумии») // Архетип и универсалии в искусстве христианского мира от античности до современности: изобразительное и монументально-декоративное искусство, архитектура и предметно-пространственная среда: XXVI Международные Рождественские образовательные чтения: «Нравственные ценности и будущее человечества», Москва, 24–26 января 2018 года. М.: Московская государственная художественно-промышленная академия им. С. Г. Строганова, 2018. С. 100–108.

11. *Мацан К. М.* «Через творение к Творцу»: христианский панентеизм как онтологическое обоснование экологического мышления // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. № 5. С. 3–18. DOI 10.55959/MSU0201–7385–7–2024–5–3–18. EDN JLSZRG.

12. *Никонова С. Б.* Конфликтология духовной сферы: Учебное пособие / С. Б. Никонова, А. М. Сидоров, А. В. Успенская. 1-е изд. М.: Издательство Юрайт, 2020. (Высшее образование). 317 с.

13. *Ницше Ф.* «Веселая наука» // Ницше Ф. Избранные произведения / сост. К. А. Свасьян. М.: Просвещение, 1993. 573 с., с. 125–376.

14. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство СПБГУ, 2008. 272 с.

15. *Подосокорский Н. Н.* Памяти Татьяны Михайловны Горичевой (1947–2025) // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2025. № 4 (32). С. 468–483. Получено из: https://doi.org/10.22455/2619–0311–2025–4–468–483 (дата обращения: 29.04.2026).

16. *Сидоров А. М.* Культурная травма современности: опыт нигилизма в философии и литературе. СПб.: Печатный цех, 2020. 312 с.

17. *Тимофеева О. В.* История животных. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 208 с.

18. *Устинов О. А.* Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 126–142. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

19. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

20. *Cera Agostino*. The Anthropocene or the "End" of the Imperative Responsibility // Pensando — Revista de Filosofia. 2000. Vol. 11. № 24. P. 31–43.

REFERENCES

1. Goricheva, T. M. (2010). *Blessed is he who shows mercy even to animals*. Ljubljana: Kud Logos Publ., 252 p. (in Russian).

2. Goricheva, T. M. In hell, there is no choice. An interview for "Foma" magazine 12.02.2013. Received from: https://foma.ru/v-adu-net-vyibora.html (accessed: 29.04.2026) (in Russian).

3. Goricheva, T. M. (1993). *Travel Diary*. Saint Petersburg, 104 p. (in Russian).

4. Goricheva, T. M. (1992). *Job's Daughters. Christianity and Feminism*. Saint Petersburg: TPO "Stupeni", 64 p. (in Russian).

5. Goricheva, T. M. (2015). On Holy Madness. Christianity in the Modern World. *Philosophical Essays*. (Edited and compiled by T. I. Kovalkova). Saint Petersburg: Aletejya, 580 p. (in Russian).

6. Goricheva, T. M. *Letters to a Western Friend*. Received from: https://predanie.ru/goricheva-tatyana-mihaylovna/vzyskanie-pogibshih/ (accessed: 29.04. 2026) (in Russian).

7. Goricheva, T. M. (1991). *Orthodoxy and Postmodernism*. Leningrad: Leningrad University Press, 64 p. (in Russian).

8. Gurin, S. P. (2023). The Phenomenon of Holy Foolishness: A Review of Contemporary Literature. T. Goricheva. *Trudy Saratovskoj pravoslavnoj dukhovnoj seminarii*, 4 (23), 80–107 (in Russian).

9. Zvonova, E. E. (2024). The Immortality of Animals through the Lens of Russian Cosmism: Scientific and Religious Aspects. *Krest'yanovedenie*, *9*, 3, 92–104 (in Russian).

10. Kuznetsova, A. A. (2018). "Inspired Humility" (based on the book "On Sacred Madness" by philosopher Tatyana Goricheva). In *Archetype and Universals in the Art of the Christian World from Antiquity to the Present Day: Fine and Monumental-Decorative Art, Architecture, and the Built Environment — XXVI International Christmas Educational Readings: "Moral Values and the Future of Humanity", Moscow, January 24–26, 2018* (pp. 100–108). Moscow: Moscow State University of Design and Applied Arts named by S. G. Stroganov (in Russian).

11. Matsan, K. M. (2024). "Through Creation to the Creator": Christian Panentheism as an Ontological Foundation for Ecological Thinking. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, *48*, 5, 3–18. DOI 10.55959/MSU0201–7385–7–2024–5–3–18. EDN JLSZRG (in Russian).

12. Nikonova, S. B. (2020). *Conflictology of the spiritual sphere: Textbook / Nikonova, S. B., Sidorov, A. M., & Uspenskaya, A. V. 1st ed*. Moskow: Yurayt Publishing House. (Higher education), 317 p. (in Russian).

13. Nitsshe, F. (1993). "The Gay Science". In Nietzsche, F. *Selected Works*. (Compiled by K. A. Svasyan) (pp. 125–376). Moskow: Prosveshchenie, 573 p. (in Russian).

14. Otto R. The Sacred. *On the Irrational in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Press, 272 p. (in Russian).

15. Podosokorskij, N. N. (2025). In memory of Tatyana Mikhailovna Goricheva (1947–2025). In *Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Filologicheskij zhurnal*, 4 (32), 468–483. Received from: https://doi.org/10.22455/2619–0311–2025–4–468–483 (accessed: 29.04.2026) (in Russian).

16. Sidorov, A. M. (2020). *The Cultural Trauma of Modernity: The Experience of Nihilism in Philosophy and Literature*. Saint Petersburg: Pechatnyj tsekh, 312 p. (in Russian).

17. Timofeeva, O. V. (2025). *History of Animals. 2nd ed*. Moskow: Novoe literaturnoe obozrenie, 208 p. (in Russian).

18. Ustinov, O. A. (2020). The Development of a Religious-Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy, 1985–1991: A Historical-Philosophical Analysis. *Filosofskie nauki*, *63*, 8, 126–142. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142. (in Russian).

19. Shvejtser, A. (1992). *Reverence for Life: Translated from German*. (Compiled and with an afterword by A. A. Guseinov; General editorship by A. A. Guseinov and M. G. Seleznev). Moskow: Progress, 576 p. (in Russian).

20. Cera, Agostino. (2000). The Anthropocene or the "End" of the Imperative Responsibility. *Pensando — Revista de Filosofia*, *11*, 24, 31–43.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.009
УДК 165.12

С. А. Полатовский*

КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Г. Г. ШПЕТА: КРИТИКА СУБЪЕКТИВИСТСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Статья посвящена анализу проблемы «собственника сознания» в философии Г. Г. Шпета в контексте феноменологической традиции и философской мысли рубежа XIX—XX вв. Исследование направлено на выявление онтологического статуса сознания и критическое переосмысление его связи с индивидуальным «я». Показано, что Шпет отказывается от трактовки сознания как атрибута субстанционального субъекта и рассматривает его как коррелятивное единство смысловой направленности и сознаваемого содержания. На основе сопоставления с концепциями Г. Тейхмюллера, Н. Лосского и П. Наторпа выявляются ограничения персоналистских и трансцендентальных моделей, связывающих единство сознания с «я». Особое внимание уделено критике гуссерлевского понятия «чистого Я» и уточнению статуса эмпирического субъекта в феноменологическом анализе. Обосновывается тезис о возможности понимания сознания вне рамок индивидуальной субъективации — как структурированного поля смыслов, укорененного в культурно-исторической реальности. Делается вывод о радикализации Шпетом феноменологической установки и смещении акцента с субъекта на смысловую структуру сознания.

Ключевые слова: сознание, субъект, феноменология, Г. Г. Шпет, Г. Тейхмюллер, Н. Лосский, П. Наторп.

S. A. Polatovskii

THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN THE PHILOSOPHY OF G. G. SHPET: A CRITIQUE OF SUBJECTIVIST INTERPRETATIONS

This article analyses the problem of the 'owner of consciousness' in the philosophy of G. G. Shpet within the context of the phenomenological tradition and philosophical thought at the turn of the XIX and XX centuries. The study aims to identify the ontological status of

* Полатовский Станислав Андреевич — Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта; papay92@mai.ru

Stanislav Andreevich Polatovskii — Immanuel Kant Baltic Federal University; papay92@mai.ru

consciousness and to critically re-examine its connection with the individual 'I'. It is shown that Shpet rejects the interpretation of consciousness as an attribute of a substantial subject and regards it as a correlative unity of meaningful orientation and conscious content. Through a comparison with the concepts of G. Teichmüller, N. Lossky and P. Natorp, the limitations of personalist and transcendental models linking the unity of consciousness to the 'I' are revealed. Particular attention is paid to a critique of Husserl's concept of the 'pure I' and to clarifying the status of the empirical subject in phenomenological analysis. The thesis is substantiated that consciousness can be understood outside the framework of individual subjectivation — as a structured field of meanings rooted in cultural-historical reality. The conclusion is drawn that Shpet radicalised the phenomenological approach and shifted the emphasis from the subject to the semantic structure of consciousness.

Keywords: consciousness, subject, phenomenology, Shpet G. G., G. Teichmüller, N. Lossky, P. Natorp.

Вопрос о природе сознания является не только фундаментальной проблемой философии, но и одним из наиболее актуальных направлений в исследовательском поле, о чем свидетельствует огромное количество литературы по этой теме, выходящей ежегодно. Онтологические и эпистемологические вопросы о природе сознания предполагают обращение к антропологическим поворотам исследовательского интереса, касающимся сущности и атрибутивных свойств человека. Обычно разработка теории сознания ассоциируется с зарубежными философскими школами, что незаслуженно оставляет вне поля внимания вклад отечественной мысли. Но в русской философии конца XIX — начала XX вв. есть свои оригинальные подходы и интерпретации рассмотрения сущности сознания (например, у В. Соловьёва [17, с. 758–797], С. Франка [21], Г. Шпета [22, с. 264–311]). Особый интерес представляет позиция Г. Шпета, одного из крупнейших отечественных мыслителей своего времени, чьи философские воззрения не потеряли актуальности и сегодня.

Центральной для Шпета является постановка вопроса о «собственнике сознания», который не может быть сведен ни к эмпирическому «я», ни к гносеологическому субъекту в традиционном смысле. В отличие от классических концепций, рассматривающих сознание как принадлежащее индивидуальному носителю, Шпет проблематизирует саму возможность такого присвоения [22, с. 265].

Русский мыслитель анализировал проблему сознания, опираясь на феноменологическую и герменевтическую философские традиции. Для Шпета «эмпирическое "я" — это всегда "вещь" конкретная и единственная, экземплярная» [22, с. 265]. В этом понимании для «я» отсутствует признак или совокупность признаков, которые могли бы точно выразить «смысл» собственного имени. Опосредованное определение собственного имени происходит через указания на конкретные обстоятельства, контекст и условия проявления рассматриваемого «я». Т. И. Барсукова и Л. А. Тронина отмечают, что в трактовке Шпета «я» рассматривается как объект — носитель конкретного содержания, обеспечивающий единство, посредством которого любой предмет становится данным сознанию. Единство здесь понимается формально, поскольку сущность предмета проявляется лишь тогда, когда его «пустота» преодолевается, и для этого необходимо выявить признак, делающий «я» уникальным и онтологически отличным от всех остальных конкретных единичных объектов [1, с. 121].

Анализ Шпета показывает, что сознание обнаруживает себя прежде всего как единство смысловой направленности и корреляции с сознаваемым, а не как атрибут субстанционального субъекта [22, с. 272–273]. Поэтому вопрос о собственнике сознания трансформируется в интерпретации Шпета в вопрос об онтологическом статусе самого сознания: принадлежит ли оно индивиду, или же индивид лишь констатирует его наличие в определенной перспективе. Тем самым Шпет разрывает связь между сознанием и персоналистским представлением о «я» как его обязательном носителе.

Для Шпета наиболее подходящей характеристикой «я» как эмпирического единства выступает единство переживаний или единство сознания. Мыслитель приходит к заключению, что «в современной философии установилось импонирующее мнение по вопросу о непосредственной наличности «я» во всяком переживании и во всяком акте сознания, а следовательно, и существенная необходимость для сознания быть сознанием «я» [22, с. 280]. Подтверждая выдвинутый тезис, Г. Шпет в заметках «Сознание и собственник» рассматривает теории Г. Тейхмюллера, Н. Лосского и П. Наторпа.

Г. Тейхмюллер — представитель трансцендентной метафизики и персоналист. Под «я» Тейхмюллер понимает осознание собственной индивидуальной определенности, то есть знание субъекта о самом себе как о самотождественном и самодовлеющем носителе бытия. Всякая простая сущность (атом или монада) в той или иной форме должна включать подобное самотождественное начало. Его наличие может быть зафиксировано в единстве активности и восприятия: индивидуальность элементарной сущности проявляется в ее способности принимать воздействия извне, перерабатывать их и отвечать на них, исходя из собственной внутренней причины [19, с. 86–87]. Так сознание в его интерпретации расчленяется на три элемента: содержание, активность и «я» как связующий принцип. В результате формируется представление о трех формах бытия — идейной, действительной и субстанциональной. Идейное бытие охватывает идеи, составляющие содержание сознания, например, различия между температурой, цветом, формой и т. д. Действительное бытие включает в себя разнообразные проявления сознательной активности, такие как восприятие, воспоминания, концентрация и прочие проявления. Субстанциональное бытие заключается в «я», которое служит связующим началом для всех действий сознания и их содержания [3, с. 19–21]. Основой всех форм бытия выступает субстанциональное бытие, представленное «я», которое имманентно присутствует во всех своих активностях и охватывает совокупность их. Понимание «я» как субстанциального единства позволяет трактовать самосознание личности как непрерывный и внутренне связный процесс. Подобное понимание соотносится с позицией Г. Тейхмюллера, для которого, как замечает И. В. Головина, личность представляет собой принципиально неповторимую целостность, не сводимую к области физического бытия, поскольку эмпирическая действительность демонстрирует обратное — фрагментарность, делимость и распад всякого сущего [4, с. 89]. Отсюда устанавливается общее понятие бытия, которое может быть определено в реконструкции А. А. Козлова как «сознание субстанцией самой себя, своих деятельностей и их содержания в их взаимном отношении и единстве» [10, с. 668]. Шпет комментирует позицию

Г. Тейхмюллера таким образом: «это не теория, а чистое изображение действительного переживания» [22, с. 281]. А далее подмечает следующую дилемму. Если переживание представлено сознанию непосредственно и очевидно, «я» не включается в эту данность, поскольку не проявляется как отдельный элемент в череде переживаний. Если же «я» все-таки оказывается данным, то его способ данности принципиально отличен от способа данности переживаний.

В качестве второго примера Г. Шпетом разбирается концепция Н. Лосского, который, как известно, квалифицируется в качестве представителя русского персонализма, имманентной философии и один из основателей интуитивизма. Стоит отметить, что Лосский и Шпет в своих рассуждениях по вопросу о собственнике сознания опирались на общий теоретический источник — феноменологию Э. Гуссерля. Однако при анализе философских рассуждений принципиальное значение имеет не столько само совпадение феноменологической отправной точки их исследований, сколько различие тех этапов гуссерлевского учения, на которые ориентировались эти мыслители. Так, философская позиция Н. Лосского формировалась под влиянием раннего Э. Гуссерля периода «Логических исследований», тогда как Г. Шпет исходил из концептуальных установок, представленных в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» [16, с. 33]. Анализируя устройство сознания, Лосский выделяет два типа сознательных элементов: одни осознаются как собственные и выражают активное, волевое начало субъекта, другие же переживаются как полученные извне [12, с. 79–80]. К первым, согласно интерпретации И. И. Блауберг, относятся волевые акты и стремления, ко вторым — чувственные компоненты сознания, в частности ощущения [2, с. 107–108]. Лосский считает, что должно, «не опираясь ни на какие предвзятые учения об отношении между "я" и миром, начинать просто с анализа состава сознания и точного описания элементов и отношений, которые найдутся в нем» [11, с. 231]. Во многих работах Николай Онуфриевич настаивает на этой методологической стратегии исследования — начинать с состава сознания. Как резюмирует Л. А. Тронина, Лосский понимает «я» как гносеологический субъект, предполагающий необходимую соотнесенность с объектом познания и пребывающий с ним в отношении, которое сам автор обозначает как «гносеологическую координацию» [20, с. 22]. Эта соотнесенность вовсе не означает зависимость и подчиненность. Как отмечает В. И. Молчанов, ввиду того, что ни субъект не обусловлен объектом, ни объект субъектом, и оба остаются онтологически самостоятельными, субъект способен к непосредственному созерцанию предмета [13, с. 172]. Анализируя работы Лосского, Шпет указывает на ошибочность и предвзятость отдельных его суждений относительно содержания сознания [22, с. 285].

Так, в интерпретации Шпета исследование чистого сознания как интенционально ориентированного на объект не предполагает необходимости сводить единство сознания исключительно к «я» [22, с. 287]. Шпет пишет: «выражения типа "моральное сознание человечества", "религиозное сознание первых христиан", а также описания вроде "вчера у NN было скучно" и "в городе было жутко" обладают полной осмысленностью» [22, с. 285]. Такие высказывания не передают мнение отдельного субъекта, который что-то замечает или констатирует.

Речь идет о состояниях сознания — например, “скуке” или “жути”, — чье единство обозначается через коллективные субъекты, а не через индивидуальное “я” [22, с. 285]. Справедливо обобщение о том, что любое обнаружение «чужого Я» оказывается включенным в сферу восприятия познающего субъекта и тем самым становится для него имманентным [14, с. 259]. В этом смысле философская позиция русского мыслителя заключается в придании приоритетного значения культурно-социальному содержанию знания, а не абстрактным формам восприятия реальности. В оценке А. Н. Ковель индивидуальное сознание может быть выявлено и понято лишь в социокультурном измерении, что предполагает наличие коллективного сознания [9, с. 58]. Е. А. Счастливцева отмечает, что, согласно Шпету, культурные формы коллективного сознания находят выражение в языке и понятиях, соотносимых с реальными предметами и явлениями. Через такую смысловую фиксацию происходит своеобразное «объективирование» связей действительности: в языке и понятиях закрепляются результаты сознательной деятельности людей, исторические события и факты общественной жизни [18, с. 23–24].

Таким образом, Шпет показывает, что единство сознания может указываться без апелляции к индивидуальному «я». В этих случаях сознание мыслится как структурированное поле смыслов, локализуемое в определенной культурной, исторической или социальной целостности. Тем самым сознание перестает быть исключительно частным феноменом внутреннего опыта и приобретает статус объективируемой духовной реальности, доступной философскому анализу вне рамок психологизма.

Третий пример, разбираемый Г. Шпетом, — позиция П. Наторпа — представителя трансцендентального идеализма. Шпет отмечает, что в концепции Наторпа стирается различие между субъектом и сознанием и утрачивается значимость их соотнесенности с объектом, независимо от того, рассматривается ли субъект как форма сознания или как познающий гносеологический субъект по отношению к объекту [22, с. 287]. Для Шпета же сознание всегда коррелятивно своему содержанию, поэтому при условном разграничении субъекта (сознание) и объекта (сознаваемое) становится ясно, что их существование возможно лишь во взаимной связи. Кстати, эта мысль Шпета перекликается с ранее упомянутой идеей о гносеологической координации субъекта и объекта Н. Лосского. При этом сам Шпет полагает, что Наторп понимает «субъект» как «я», которое перестает быть сознанием и выступает как момент в сознании, что сближает его взгляды с теориями Лосского и Тейхмюллера [22, с. 287–288]. В факте того, что «нечто сознается», П. Наторп видит имплицитное указание на «я» и определяет три момента, содержащиеся в едином понятии «сознание»: 1. то, что является предметом сознания; 2. субъект, через которого или которым осуществляется сознавание; 3. коррелятивное отношение между ними: факт того, что нечто является сознаваемым кем-либо [26, s. 3–4]. Шпет дает этому свои наименования: 1. Содержание; 2. Я; 3. Сознаваемость [22, с. 287–288]. Шпет скептически относится к подобному триединству сознания, поскольку для него сомнительной является мысль о том, что данные моменты являются адекватным выражением любого единства сознания. Причем он полагает, что П. Наторп сам создает поле для критики своими пояснениями, которые

подвергают сомнению наличествование «я», а это, в свою очередь, приводит к резонному вопросу: если присутствие «я» не обнаруживается в каждом акте сознания, то при каких обстоятельствах это происходит? Можно ли считать, что «я» констатируется в переживании или акте сознания тогда, когда оно выступает в роли «предмета», на который направлена текущая активность сознания [22, с. 287–288]?

Следующим объектом для критики со стороны Г. Шпета является отношение «сознающего» и «сознаваемого», понимаемое П. Наторпом как отношение «сознаваемости». Но так как для Наторпа сознание и есть субъект, то в данном случае речь идет о субъективности: всякое отношение сознания и его содержания есть субъективное отношение [26, s. 5] Поэтому для Шпета ошибочным представляется утверждение П. Наторпа о том, что здесь имеет место констатация непосредственного переживания. Ошибочность заключается в самом исходном допущении: с точки зрения Шпета, сознание, субъект и «я» не тождественны и принадлежат различным порядкам реальности. В каждом переживании обнаруживается прежде всего коррелятивная структура — соотнесенность сознания с осознаваемым и имманентного с трансцендентным, где утверждение одной стороны неизбежно предполагает другую [22, с. 289].

По мнению Г. Шпета, преодоление психологистских и субъективистских установок возможно лишь в случае признания того, что «я» не является частью сознания, а совпадает с ним как таковым [22, с. 290]. Его расхождение с П. Наторпом связано с тем, что последний не учитывает разницу между осознанием единичного и осознанием множественного, объединенного в целостность. В понимании Шпета сознание не ограничивается единичным индивидом или ближайшим окружением человека, но может проявляться и в других формах, которые обладают единством, не принадлежа «я» и не являясь субъективными. Для Наторпа же сознание не включает в себя «я» как субстанцию, существующую для себя даже помимо акта сознания. Наторп приходит к выводу о том, что сознание существует или имеет место лишь постольку, поскольку содержание (например, звук), существует для сознающего, его (в данном случае звука) существование — это сознание «я» его [26, s. 4–5]. Именно поэтому, как полагает Т. Кноппе (T. Knoppe), немецкий мыслитель считает невозможным постичь свое сознание иначе, чем через существование для него какого-то содержания [25, с. 97–98]. Тем самым Наторп нивелирует феноменологическое понятие чистого сознания, что, конечно же, вызывает несогласие Шпета.

Но тут важна сама аргументация по вопросу принадлежности сознания и того, как сознание онтологически себя обнаруживает. П. Наторп не проводит различия между сознанием содержания и сознанием этого сознания, поскольку для него «я» обязательно дано с каждым содержанием [22, с. 300–301]. Для Шпета же сознание не является «ничьим», поскольку оно проявляется у сознающего, но при этом отражает сознание именно этого индивида. Поэтому, с точки зрения Шпета, ошибочно полагать, что его сознание — единственно возможное. Сознание существует не только у него и его ближних, могут существовать и другие сознания, которые, подобно его собственному, обладают единством, однако не входят в состав «я» и, если «я» является субъектом, не могут считаться субъективными.

Шпет продолжает феноменологическую традицию Э. Гуссерля, разделяя установку на исследование «чистого сознания», но при этом, как отмечает В. Н. Порус, не отрицая значимости переживаний реального, эмпирического индивида [15, с. 163]. Феноменология, по Шпету, отвергает представление о сознании как собственности субъекта (эмпирического или трансцендентального), объект философии — не «чье-то» сознание, а сознание как таковое [22, с. 302]. В связи с этим Шпет ставит проблему именно эмпирического «я» и его эйдоса, уточняя статус субъективности в феноменологическом анализе. Э. Гуссерль специфическим образом различал «субъект для» и «объект в», тем самым разграничивая трансцендентального и эмпирического субъекта. Эмпирический субъект конституируется в тот момент, когда на него направляется рефлексивное сознание: он не только становится объектом взгляда, но тем самым приобретает фундаментальные характеристики объективности как таковой — прежде всего статус «чего-то находящегося вовне». В этом смысле можно утверждать, что я становлюсь объектом для самого себя аналогично тому, как я являюсь объектом для других, или даже что я осознаю себя тем же образом, каким другие осознают меня. Подобная рефлексия предполагает принятие перспективы Другого по отношению к самому себе либо, иначе, видение себя так, как если бы я был иным. Трансцендентальный субъект, напротив, может быть охарактеризован как такой субъект, который принципиально не может стать объектом. Американский феноменолог Д. Карр (D. Carr) отмечает, что Гуссерль определяет трансцендентальный субъект как «неизменяемый», имея в виду, что он никогда не может быть дан в формах «ты», «он» или «она», и тем более — в объектных падежных формах «его» или «ее». Подобное различение между «субъектом-для» и «объектом-в», предлагаемое Гуссерлем, по мнению Д. Карра, позволяет по-новому подойти к разграничению трансцендентального и эмпирического субъекта. В этом случае можно опираться на сами категории субъективности и объективности или даже на грамматическое различие между формами «я» и «меня» [23, p. 184–185]. В сходном ключе Кант утверждал, что «всякое суждение о трансцендентальном “я” уже предполагает его представление» [8, с. 305]. Аналогичным образом субъект категорий не может посредством мышления постичь сами категории и тем самым сформировать понятие о себе как об объекте этих категорий, поскольку для их осмысления необходимо уже предполагать чистое самосознание, которое и подлежит объяснению. Иначе говоря, трансцендентальный субъект оказывается столь же необходимым, сколь и принципиально неуловимым: всякая попытка превратить его в объект требует наличия субъекта, для которого он был бы объектом, и именно этот последний субъект и оказывается предметом поиска. Тем не менее трансцендентальный субъект, по мнению Д. Карра, все же выступает объектом — по крайней мере в том смысле, что о нем можно осмысленно говорить, описывать его свойства и отличать его от эмпирического субъекта. В этом отношении, замечает далее Д. Карр, позиция Канта вызывает тот же упрек, который нередко адресуют его учению о вещи-в-себе: философ утверждает, что они недоступны познанию, но одновременно признает их существование. Таким образом получается, что Кант ограничивает сферу познания лишь эмпирическим знанием, основанным на чувственной интуиции, но в отношении трансцендентального субъекта

ситуация иная: кантовская теория подробно описывает его функции, что свидетельствует о том, что наше знание о нем не сводится к простому признанию его наличия [23, Ibidem].

В философии Гуссерля «я» обладает рядом существенно различных аспектов, которые позволяют различать его, во-первых, как субъект интенциональных переживаний, во-вторых, — как воплощенного субъекта или агента действий, как природный организм, в-третьих, — как социальное существо (в составе различных сообществ — семьи, нации, университета и т. п.). Онтологически «я» обладает свойствами, относящимися к трем «локальным» сущностям: сознанию, природе и культуре. Так «я» может переживать себя как субъект, как биологическое существо или как культурное существо. Аналогичным образом «я» ощущает и других — другие «я». «Я» может воспринимать другого как иного субъекта (он видит то же, что и я), как другое «живое тело» или агента действия (он идет к двери), как человеческий организм (кажется, он повредил ногу) или как личность, принадлежащую моему сообществу (она обращается к ректору нашего университета). Соответственно, живя в мире с другими, «я» может переживать природные объекты как существа, связанные со мной и с другими в силу наших свойств интенционального опыта, телесного воплощения и социальной или культурной деятельности [27, p. 226–227].

Э. Гуссерль вводит понятие «чистого Я» как тождественного центра всех переживаний, субъекта актов познания, который не дан как отдельное переживание, но присутствует во всех актах сознания [5, с. 178]. Г. Шпет критикует Э. Гуссерля за непроясненность способа введения тождественного «я» после феноменологической редукции [22, с. 297]. По Шпету, после исключения эмпирического «я» в редукции чистое сознание может оказаться «ничьим», а введение «я» как условия единства сознания ведет к риску субъективизма [22, с. 297]. Если эмпирическое «я» трактуется в ряду прочих вещей действительности, то идеальное «я» утрачивает статус имманентной стороны сознания и приобретает характер трансцендентного объекта. Сам Гуссерль подчеркивает, что «чистое Я» не является составной частью переживания и не выступает его моментом, вследствие чего оно может быть понято лишь как предметная трансцендентность. «Чистое Я» выступает субъектом переживаний типа cogito [6, с. 510], а совокупность остальных переживаний выступает фоном «я», определяет его пространство свободы и понимается как относящаяся к нему [5, с. 108]. Как полагает K. Hermberg, из-за этой неразрывной связи с переживаниями «чистое Я» нельзя рассматривать как отдельный объект изучения: вне этих отношений оно лишено содержания и не может быть адекватно описано [24, p. 104–105]. По причине этого исследованию подлежит сознание как единство переживаний, а не «я» само по себе. Эмпирическое и идеальное «я», будучи конкретным и уникальным, может рассматриваться как объект философского изучения. Шпет делает вывод, что «чистое Я» Гуссерля, будучи аналогичным эмпирическому «я», требует раскрытия через его предназначенность, свободу и разумную мотивацию, а не сводится лишь к формальному единству сознания [22, с. 299].

Таким образом, анализ позиции Г. Шпета по вопросу о собственнике сознания показывает, что последний обнаруживает себя прежде всего как единство

смысловой направленности и корреляции с сознаваемым, а не как атрибут субстанционального субъекта. Поэтому вопрос о собственнике сознания трансформируется в философии Г. Г. Шпета в вопрос об онтологическом статусе самого сознания: принадлежит ли оно индивиду, или же индивид лишь констатирует его наличие в определенной перспективе. Тем самым Шпет разрывает связь между понятием сознания и персоналистским представлением о «я» как его обязательном носителе. Как выше было показано, это хорошо проявлено в критическом анализе Г. Шпетом позиций Г. Тейхмюллера, Н. Лосского, П. Наторпа.

Хотя философия Г. Г. Шпета формируется в контексте феноменологического движения и непосредственно опирается на идеи Э. Гуссерля, его позиция по вопросу о сознании принципиально расходится также и с трансцендентально-феноменологической моделью «чистого Я». Можно констатировать, что если для Э. Гуссерля «трансцендентальное Я» выступает полюсом интенциональных актов и условием единства переживаний [7, с. 149], то Г. Г. Шпет отказывается рассматривать «я» как конституирующий центр сознания. Он настаивает на том, что феноменологическое описание сознания не обязывает вводить «я» в качестве исходного принципа, поскольку единство сознания может быть дано без персональной субъективации. Так Шпет радикализирует феноменологическую установку, освобождая ее от «трансцендентального Я» и смещая акцент с субъекта на структуру смысловой корреляции, т. е. систему взаимосвязей между актами сознания и их смысловыми предметами, которая сама обеспечивает единство сознания без обращения к «я» как центральной инстанции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барсукова Т. И., Тронина Л. А.* Собственник сознания в интерпретации русской философии // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2009. № 6 (69). С. 115–122.
2. *Блауберг И. И.* Эволюция персоналистских идей в учении Н. О. Лосского // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 106–120.
3. *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань: Типография императорского университета, 1898. 76 с.
4. *Головина И. В.* Богословское осмысление основных категорий персонализма Густава Тейхмюллера // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 85–96.
5. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический Проект, 2011. 565 с.
7. *Гуссерль Э.* Феноменология времени // Гуссерль Э., Шнелль А. Феноменология времени. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. С. 17–173.
8. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. 741 с.
9. *Ковель А. Н.* Проблема познания в философии Густава Шпета // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2022. № 4 (44). С. 56–67.
10. *Козлов А. А.* Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Год V. Кн. 5 (25). С. 661–681.

11. *Лосский Н. О.* Введение в философию. Ч. I. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1911. 275 с.

12. *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. Москва: Правда, 1991. С. 13–334.

13. *Молчанов В. И.* Восприятие чужой / другой душевной жизни: Н. О. Лосский и Макс Шелер // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. № 4–2 (10). С. 170–180.

14. *Попова В. С.* Проблема «чужого Я» и кризис культуры (о современном звучании идей Н. О. Лосского) // Рацио.ru. 2012. № 8. С. 250–264.

15. *Порус В. Н.* Спор о рационализме: философия и культура // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 146–167.

16. *Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г.* Личность как проблема культурно-исторической эпистемологии (по материалам архива Густава Шпета) // Развитие личности. 2015. № 2. С. 24–42.

17. *Соловьёев В. С.* Первое начало теоретической философии // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 758–797.

18. *Счастливцева Е. А.* Густав Шпет и Василий Розанов о коллективных формах сознания // Вестник ВятГ У. 2008. № 1. С. 23–29.

19. *Тейхмюллер Г. А.* Бессмертие души. Философское исследование. Юрьев: Печатня А. Гренцштейна, 1895. 200 с.

20. *Тронина Л. А.* Человек как единство сознания в философии Г. Шпета // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. № 86. С. 19–25.

21. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.

22. *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого–педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006. С. 264–310.

23. *Carr D.* Transcendental and Empirical Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition / In Donn Welton, The New Husserl: A Critical Reader. Indiana University Press, 2003. P. 181–198.

24. *Hermberg K.* Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others. Continuum, 2006. 145 p.

25. *Knoppe T.* Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2025. № 1. С. 93–104.

26. *Natorp P.* Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg: N. G. Elwert, 1904. 63 s.

27. *Smith D. W.* Husserl. Routledge, 2007. 467 p.

REFERENCES

1. Barsukova, T. I., Tronina, L. A. (2009). The owner of consciousness in the interpretation of Russian philosophy. *Uchenye zapiski Rossiiskogo gosudarstvennogo sotsial'nogo universiteta*, 6 (69), 115–122 (in Russian).

2. Blauberg, I. I. (2017). Evolution of personalist ideas in N. O. Lossky's doctrine. In *Istoriia filosofii*, *22*, 1, 106–120 (in Russian).

3. Bobrov, E. A. (1898). *On the concept of being. The doctrine of G. Teichmüller and A. A. Kozlov*. Kazan: Tipografiia Imperatorskogo universiteta. 76 p. (in Russian).

4. Golovina, I. V. (2021). Theological interpretation of the main categories of Gustav Teichmüller's personalism. *Khristianskoe chtenie*, 4, 85–96 (in Russian).

5. Husserl, E. (2009*). Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Moscow: Akademicheskii Proekt. 489 p. (in Russian).

6. Husserl, E. (2011). *Logical investigations*. (Vol. II. Part 1). Investigations in phenomenology and theory of knowledge. Moscow: Akademicheskii Proekt. 565 p. (in Russian).

7. Husserl, E. (2019). Phenomenology of time. In Husserl, E., Schnell, A. *Phenomenology of time*. Moscow: RIPOL klassik. S. 17–173 (in Russian).

8. Kant, I. (1994). Critique of pure reason. In Kant, I. *Essays* (Vol. 3). Moscow: ChOR O. 741 p. (in Russian).

9. Kovel', A N. (2022). The problem of cognition in Gustav Shpet's philosophy. *Vestnik MGPU. Seriia: Filosofskie nauk*, 4 (44), 56–67 (in Russian).

10. Kozlov, A. A. (1894). Gustav Teichmüller. In *Voprosy filosofii i psikhologi*, *V*, 5 (25), 661–681 (in Russian).

11. Losskii, N. O. (1911*). Introduction to philosophy*. Saint Petersburg: Tipografiia M. M Stasiulevicha. 275 p. (in Russian).

12. Losskii, N. O. (1991). Justification of intuitivism. In *Losski, N. O. Favorites* (pp. 13–334). Moscow: Pravda (in Russian).

13. Molchanov, V. I. (2017). Perception of another's psychic life: N. O. Lossky and Max Scheler. *Vestnik RGGU. Seriia "Filosofiia. Sotsiologiia. Iskusstvovedenie"*, 4–2 (10), 170–180 (in Russian).

14. Popova, V. S. (2012). The problem of the "other I" and the crisis of culture (on the contemporary relevance of N. O. Lossky's ideas). *Ratsio.ru*, 8, 250–264 (in Russian).

15. Porus, V. N. (2006). The dispute on rationalism: philosophy and culture. In *Gustav Shpet i sovremennaia filosofiia gumanitarnogo znaniia* (pp. 146–167). Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur (in Russian).

16. Pruzhinin, B. I., Shchedrina, T. G. (2015). Personality as a problem of cultural-historical epistemology (based on the archive of Gustav Shpet). *Razvitie lichnosti*, 2, 24–42 (in Russian).

17. Solov'ev, V. S. (1988). The first principle of theoretical philosophy. In Solov'ev, V. S. *Essays* (Vol. 1, pp. 758–797). Moscow: Mysl' (in Russian).

18. Schastlivtseva, E. A. (2008). Gustav Shpet and Vasily Rozanov on collective forms of consciousness. In *Vestnik ViatGU*, 1, 23–29 (in Russian).

19. Teikhmiuller, G. A. (1895). *The immortality of the soul. A philosophical study*. Iur'ev: Pechatnia A. Grenzshteina. 200 s. (in Russian).

20. Tronina, L. A. Man as the unity of consciousness in G. Shpet's philosophy. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena*, 6, 19–25 (in Russian).

21. Frank, S. L. (1995). *The object of knowledge. The soul of man*. Saint Petersburg: Nauka. 655 s. (in Russian).

22. Shpet, G. G. (2006). Consciousness and its owner. In Shpet, G. G. *Philosophia Natalis. Selected Psychological and Pedagogical Works* (pp. 264–310). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

23. Carr, D. (2003). Transcendental and Empirical Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition. In *Donn Welton, The New Husserl: A Critical Reader* (pp. 181–198). Indiana University Press (in English).

24. Hermberg, K. (2006). *Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*. Continuum. 145 p. (in English).

25. Knoppe, T. (2025). Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen. *Vestnik RUDN. Seriia: Filosofiia*, 1, 93–104 (in Russian).

26. Natorp, P. (1904). *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg: N. G. Elwert. 63 s. (in German)

27. Smith, D. W. (2007). *Husserl*. Routledge. 467 p (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.010
УДК 1(091)

П. А. Пантуев*

«ОТКРОЙТЕ ГЛАЗА!»: ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В ПУБЛИКАЦИЯХ С. А. РАЧИНСКОГО ПО БОТАНИКЕ

В статье проанализированы публикации С. А. Рачинского по ботанике. Они были написаны в «московский период» жизни Рачинского, когда их автор был тесно связан с Московским университетом. Этот ранний период творчества не был предметом внимания его биографов. Однако за нейтральными заголовками научных публикаций, изданных в московский период жизни Рачинского, скрываются блестящие публицистические произведения. В настоящей статье показано, как в текстах Рачинского, опубликованных в естественно-научных журналах, отразилось мировоззрение будущего «татевского учителя». В них проявилась любовь автора к красоте природы, восхищение ее гармонией и многообразием. Ботаника является для Рачинского способом познания мира, который помогает понять жизнь других народов, их искусство, предания, символы, их историю и мифологию. Божественная мудрость, по его мысли, заключена не в сухих формулах, а в бесконечном богатстве частных явлений природы. Познание природы есть способ проникнуть в «вечную симфонию бытия». К этому способу познания мира Рачинский призывает своих соотечественников, стремясь обратить их внимание на многообразие родной природы. В «татевский период» жизни Рачинского его взгляды на природу найдут воплощение в Татевской школе и статьях о народном образовании.

Ключевые слова: С. А. Рачинский, философия природы, взаимоотношение науки и религии, русская философия, русская религиозная философия.

P. A. Pantuev

"OPEN YOUR EYES": VIEWS ON NATURE IN SERGEY RACHINSKY'S PUBLICATIONS ON BOTANY

The article analyzes Sergey Rachinsky's publications on botany. They were written in the early period of Rachinsky's life, when he lived in Moscow and was closely associated with Moscow University. His biographers have not explored this early period of his work. However,

* Пантуев Петр Андреевич — соискатель кафедры истории русской философии; философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; ppantuev@gmail.com

Petr Andreevich Pantuev — postgraduate student of Department of History of Russian Philosophy; Lomonosov Moscow State University; ppantuev@gmail.com;

behind the usual headlines of scientific publications from the Moscow period of Rachinsky's life, brilliant journalistic works are hidden. This article shows how Rachinsky's worldview was reflected in his publications on botany. They reveal the author's love for the beauty of nature, admiration for its harmony and diversity. He considered botany a way of understanding the world, which helps to comprehend the lives of other peoples, their art, traditions, symbols, history, and mythology. Knowledge of nature is a way to penetrate into the "eternal symphony of being". According to Rachinsky, divine wisdom is not contained in dry formulas, but in the infinite wealth of particular natural phenomena, and he calls his contemporaries to this way of knowing the world. In the last period of Rachinsky's life, his views on nature were implemented in the school in Tatevo and reflected in his articles on public education.

Keywords: Sergey Rachinsky, philosophy of nature, relationship between science and religion, Russian philosophy, Russian religious philosophy.

> Джордж Льюис, в своих «Очерках животной жизни», начинает свою беседу с читателем советом: «Купите микроскоп!». Я позволю себе начать с другого совета, испольнить который, быть может, не так легко, но зато дешевле: — Откройте глаза! Откройте их не для популярных книг, не для журнальных статеек, но для окружающего вас мира, для того, что растет и живет около вас.
>
> *С. А. Рачинский*

Взгляды и творчество Сергея Александровича Рачинского (1833–1902) — профессора Московского университета, доктора ботаники, первого заведующего кафедрой анатомии и физиологии растений — весьма мало изучены. Его труды опубликованы лишь частично, собрание сочинений не издано.

Как правило, цитируемые в научных и публицистических статьях тексты относятся к позднему, «татевскому периоду» жизни Рачинского. Сергей Александрович переехал в родовое имение Татево около 1872 г., и с 1875 г. постепенно начинает заниматься Татевской школой. Всероссийскую известность он получит немного позже — в начале 1880-х гг., когда при поддержке К. П. Победоносцева начнет публикацию заметок о сельских школах, войдет в состав синодальной комиссии, готовящей реформу церковно-приходских школ 1884 г., а затем станет основателем Татевского общества трезвости и идеологом трезвеннического движения. В 1886 г. Рачинский также участвовал в отправке крестьян Бельского уезда в Париж, на вакцинацию к французскому химику и микробиологу Луи Пастеру [23]. К 1880–1890 гг. относятся и все публикации Рачинского о народном образовании: ему было уже за пятьдесят лет.

Практически неисследованным остается ранний, московский период жизни Рачинского, который включает первые сорок лет его жизни до переезда в Татево. В молодые годы Рачинский увлекался литературной, художественной и музыкальной критикой, публиковал критические заметки в журналах. Значительной частью его наследия являются научные труды по ботанике. Всего у Рачинского пятнадцать научных публикаций по ботанике — в том числе магистерская и докторская диссертации. Все они написаны до 1868 г., до его отставки из Московского университета.

На первый взгляд публикации Рачинского о частных вопросах ботаники выглядят не представляющими интереса для раскрытия его образа как

педагога и общественного деятеля. Они практически никогда не привлекали ни исследователей, ни почитателей «татевского учителя». Можно отметить лишь небольшую статью И. М. Калиниченко «Ботаник Сергей Александрович Рачинский», в которую вошла исчерпывающая библиография трудов Рачинского по ботанике [1].

Даже такие чуткие исследователи, как прот. Георгий Флоровский и О. Е. Майорова, не выделяют особо тему отношения Рачинского к природе. Патриархальный мир Татевской школы, как чутко замечала О. Е. Майорова, был основан на эстетизме: «Красота в мире Рачинского получила как бы особый статус — статус свидетельства истины, проступающей сквозь грубую земную оболочку» [4]. Но, подчеркивая статус красоты для взглядов Рачинского, О. Е. Майорова не указывает на значение природы. Не касается темы природы и прот. Георгий Флоровский, — хотя пишет, что связь Рачинского со славянофилами проявляется в мысли о том, что христианство должно быть не «предметом» в ряду школьных предметов, не мертвой буквой и даже не учением, а должно «пронизывать» жизнь и весь уклад жизни [22].

Причина того, что публикации Рачинского по ботанике ушли в забвение, кроется отчасти в их названиях. «Ятрышники», «Чужеядные растения», «Семейство кактусов», «О партеногенезе у растений»… Рачинский вообще не любил ярких заголовков: все его статьи названы очень неброско. Между тем, читатель, который вдруг решится лучше узнать Рачинского из его ранних научных статей, не ошибется в своих надеждах.

Первая опубликованная статья С. А. Рачинского, которая начинает ряд его публикаций о растениях, называется «Ятрышники (Орхидеи)» [21]. От статьи, опубликованной в «Вестнике естественных наук», можно было бы ожидать строгости, — но текст ее чрезвычайно поэтичен. Это видно с первых строк:

> «Если какой-нибудь отдел растений может дать нам понятие о неслыханном великолепии органической природы под благословенным небом тропиков <…> то это, конечно, эти дивные Орхидеи, так быстро распространившиеся в наших Европейских теплицах, бесспорно занявшие первое место в глазах всех любителей изящного садоводства» [21, с. 291].

Рачинский разворачивает перед читателем живописную картину тропического леса. Он ищет ответа на вопрос: как же возможно воссоздать столь необычные условия в российском климате? Те сотни и тысячи видов орхидей, которые уже выращиваются в российских и европейских теплицах, — несравнимо малая доля в сравнении с тем, что скрывает в себе тропический лес. Будто утешая соотечественников, Рачинский приводит несколько видов семейства орхидных, которые произрастают в окрестностях Москвы.

Когда Рачинский публиковал эту статью, ему было 22 года. Любовь к красоте природы, восхищение многообразием растений, внимание к местным растениям отразились уже в первой его публикации.

Не менее живописна его вторая статья, «Чужеядные растения», опубликованная в том же 1855 г. [19]. Размышление о растениях-паразитах Рачинский начинает… с мифологии. Он указывает, что для первобытных народов «каждая целебная травка, каждый корень имел свой собственный, мистический

характер, для каждого существовали особенные формулы заклинаний, передающиеся из рода в род» [19, с. 715]. Автор иронически предлагает избегать конфликта старого и нового:

> «Прошло время суеверий, но прошла также эпоха бессмысленных насмешек над грациозными вымыслами народной фантазии. Мы умеем ценить их причудливую прелесть и вместе наслаждаться строгой красотой тяжелыми трудами познанных законов природы. Нам памятны и дороги золотые грезы юности, но нам доступны и ясные думы зрелого возраста» [19, с. 730].

Рачинскому была важна красота знания. И определенное равноправие приобретало для него научное описание устройства растений-паразитов — и мифы древних галлов о священной омеле, выросшей на дубе, исцеляющей и приносящей счастье. В этом выразилось его стремление к познанию мира, допускающее самые разные формы этого познания: мифологию, живопись, музыку, науку, религию. Герой философского диалога, написанного Рачинским двадцать с лишним лет спустя, восклицает: «Разве истина не одна? Разве, подходя к ней различными путями, не скорее можем мы подняться охватить ее полноту?» [7, с. 15].

В статье «Исландская флора» Рачинский указывает, что растительность интересна не только ботанику: «В ней открывается перед нами одна из сторон жизни обитающего в ней народа <…> Она помогает нам понять его искусство, его предания, его символы» [8, с. 290].

Статья «Краски растений» посвящена разнообразию красок, свойственных листьям и цветкам растений [9]. В ней автор стремится понять растительный мир не только в его обособленной красоте, но и в связи с тем, как его воспринимает человек. И в этом внимании к восприятию цвета виден Рачинский как будущий воспитатель иконописцев и художников — среди которых наиболее известен Н. П. Богданов-Бельский, автор картины «Устный счет. В народной школе С. А. Рачинского».

В статье «Альпийские растения» Рачинский указывает, что для естествоиспытателя имеет особое значение своеобразная растительность гор: она дает ему возможность увидеть «связь мира настоящего с мирами отжившими»; увидеть следы других геологических эпох; позволяет встать над временем [6]. Статья завершается восклицанием Рачинского о том, что же увидит естествоиспытатель, который проникнется тайнами горной растительности:

> «Тогда он сознает, что дивная гармония окружающей его природы, со всеми ее неисчерпаемыми богатствами, со всеми ее неисчерпаемыми оттенками, что весь этот величавый строй, подавляющей его своею бесконечностью, есть только одно отдельное созвучие в вечной симфонии бытия; тогда он видит, что величественные горизонты, открытые перед нами современною наукою еще ничто перед теми, которые она откроет нашим внукам!» [6, с. 813].

Во дни написания этих строк Рачинскому еще 24 года. Это восхищение гармонией природы — и ощущение ее неисчерпаемости — будет сопровождать его всю жизнь. Много позже, в своем философском диалоге «Божественная воля как источник существующего движения во вселенной», Рачинский при-

ведет факт многообразия природы как религиозно-философский аргумент в споре о свободе и необходимости. Многообразие природы Рачинский назовет примером реализованной свободы, которая при этом реализуется по определенному порядку [7].

В 1859 г. Рачинский защищает магистерскую диссертацию «О движениях высших растений» [12]. В ней он пишет, что движение растений наиболее сближает растительный и животный мир. Он рассматривает вопрос о строении растений, помещая его в более широкий контекст; рассматривая соотношение растительного мира, животного мира и мира человека, — и их взаимодействие в истории. Спустя двадцать лет, в своем предисловии к книге Дарвина «О происхождении видов», Рачинский будет настаивать на том, что мир человека является чудом и не может быть последовательно выведен из мира животных:

> «То обобщающее начало, которое лежит на дне, и способности к отвлеченному мышлению, источник устной речи и всякой художественной деятельности, и всякой бескорыстной любви, и самого зачаточного понятия о Божестве, не имеет ни прецедента, ни зародыша во всем животном царстве» [5, с. 134].

В 1859 г. Рачинский продолжает публикации по ботанике — в «Вестнике естественных наук» выходит статья «О партеногенезе у высших растений» [14]. Она начинается с яркого вступления, посвященного развитию естественных наук. У людей науки, указывает Рачинский, есть постоянная особенность — останавливаться на принятых, известных и изученных законах; общепринятых и доказанных опытом. «Большая часть дела делается натурами ограниченными, способными воспламениться лишь каким-нибудь односторонним воззрением» [14, с. 234]. Но из-за такого увлечения забываются те противоречивые и неожиданные факты, которые способны подвинуть развитие науки. И так происходит до тех пор, пишет Рачинский, пока какой-нибудь «особо даровитый или счастливый исследователь» не сможет ввести в оборот новый факт, подтвердить его целым запасом сведений и ввести новую теорию — шире предыдущей.

В том же 1859 г. Рачинский публикует в литературно-политическом журнале «Русский вестник» статью «О современных задачах физиологии растений» [15]. Целью физиологии растений Рачинский называет «объяснение процессов, происходящих в живом растении». Это объяснение состоит «в подведении видимых явлений под законы химии, механики, физики» [15, с. 38]. Рачинский называет математические законы несомненно более превосходными и точными, чем законы, выверенные эмпирически.

При этом Рачинский считал, что современная ему наука, ее «материализм»… оправдывает силу и права человеческого духа! В этом высказывании была его неколебимая вера в научное познание. Он верил, что вдумчивое и бескорыстное изучение природы приводит не к цинизму, не к отрицанию духа, — а напротив, к его утверждению.

Рачинский указывает, что не следует искать в науке исключительно практического применения. Применение научных достижений в медицине, в технике, в сельском хозяйстве очень важно. Но «только при бескорыстном, безусловном изучении природы, мы можем дойти до той общности и определительности познаний, которая одна делает возможным их практическое применение» [15, с. 44].

Законы природы были для Рачинского заложенным в мире Откровением. В последних строках статьи «О современных задачах физиологии растений» Рачинский пишет:

> «если, по словам Писания, не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих, — для испытателя природы этот глагол, исходящий из уст Божиих, эта пища, столь же нужная, как хлеб насущный технических приложений, есть глагол, исходящий из хаоса явлений природы, есть сознание управляющих ею законов» [15, с. 45].

Но в полной мере к религиозному осмыслению природы Рачинский обратится позже. В 1880-х годах он напишет, что естествоиспытатель «видит перед собою сознательную деятельность, разумную во степени несоизмеримой со своим разумом, ибо большая простота средств, большее богатство средств для него пока немыслимо» [7, с. 20]. В научном познании Рачинский видел попытку постичь план мироздания, и это было важной составляющей его религиозной картины мира:

> «Я признаю план мироздания до такой степени определенным и вместе широким, что он должен был бы осуществиться, какое бы употребление каждая отдельная личность не сделала бы из дарованной ей свободы. Нравственный мир, история человечества, как и мир физический, как и история земли, есть осуществление лишь одной из мириад гармонических возможностей, лежащих в плане бытия и равно выражающих Божественную волю» [7, с. 24].

В 1860 г. Рачинский публикует статью «Размножение водорослей» [17]. Изучение низших организмов, — пишет автор, — открывает те процессы, которые сложно разглядеть в более сложных организмах. Кроме того, низшие организмы предоставляют как бы «общую формулу» для законов развития и организации других организмов. Но особенно важно то, что низшие организмы занимают собственное место в гармоничной структуре отдельно взятой флоры и фауны: они являются ее частью, не менее важной, чем другие.

В статьях Рачинского бросается в глаза увлечение малым: водоросли, насекомые, орхидеи, отдельные растения. Что-то привлекало его в том, чтобы выхватить из мира природы небольшой объект, залюбоваться им, изучить его.

Мысли о важности самых малых природных явлений посвящен отдельный текст Рачинского. В 1857 г. Рачинский написал письмо к немецкому ботанику М. Я. Шлейдену. Шлейдену так понравилось это письмо, что он включил его в пятое издание своей книги “Die Pflanze und ihr Leben” в качестве предисловия [24]. В 1862 г. книга Шлейдена будет издана в Москве на русском языке под названием «Растение и его жизнь» — в переводе самого Рачинского [16], в это издание также вошло письмо Рачинского. Натюрморт нидерландского художника де Хема с изображением плодов, растений и птиц наводит Рачинского на мысль о внимании художников к частным, незначительным явлениям природы. Рачинский указывает, что изображение живописцем отдельных явлений природы не является «пустой игрой». В каждом маленьком природном явлении отражается великая гармония природы; отражается круговорот жизни и смерти растений и животных. Изучение частных явлений, пишет Рачинский,

нашло свое оправдание и в науке. Ученые приобрели представление о связи природных явлений — и это позволяет им спокойно обратиться к изучению частностей. В заключение Рачинский призывает живописцев обращаться к естественным красотам природы, а также к изучению ботаники. Он считает, что лучше изображать плоды, растения, животных и насекомых в тех гармонических сочетаниях, в которых они действительно встречаются в природе.

На фоне небольших публикаций Рачинского по ботанике выделяется пространная — в 50 страниц — статья «Цветы и насекомые», опубликованная в 1863 г. в «Русском вестнике» [18]. В ней Рачинский впервые пишет о книге Дарвина «О происхождении видов» [18, с. 392–395]. Высокая оценка «блистательной» книги Дарвина позже отразится в предисловии, которое Рачинский напишет к ее четвертому русскоязычному изданию.

В заключении статьи Рачинский указывает на бесконечную цепь взаимодействий, которая связывает между собой животных и растения. Он предлагает увидеть в красоте скромной природы средней полосы России «вечные законы бытия»: законы бытия, «вечными и яркими чертами запечатленные в созданиях того всеобъемлющего духа, которого мы вечно и тщетно силимся увидеть лицом к лицу» [18, с. 396].

В 1866 г., защитив докторскую диссертацию «О некоторых химических превращениях растительных тканей», Рачинский стал ординарным профессором Московского университета [13]. В этой работе он продолжает программу, намеченную им ранее в статье «О современных задачах физиологии растений» — то есть исследует химические процессы, происходящие в органах растений.

В том же 1866 г. выходит статья Рачинского «Московская флора» [11]. На ней заканчиваются публикации по ботанике, относящиеся к московскому периоду его жизни. «Московская флора» была вдохновлена одноименной книгой ботаника Н. Н. Кауфмана, посвященной описанию растений Московской губернии [2]. Рачинский включает книгу Кауфмана почти в двухсотлетнюю историю публикаций по ботанике.

Статья «Московская флора» — наиболее публицистическая из всех статей Рачинского по ботанике, и один из самых ярких его текстов вообще. Он начинает статью с рассуждений о моде в науке. Каждое время отличается повышенным вниманием к определенной научной теории — и презрением к другим. Однако, указывает Рачинский, такое пренебрежение, которое выказывают сторонники некоторой теории к своим противникам, вредит развитию науки.

Мысль о прогрессе науки часто встречается у Рачинского. Наиболее ярко она выражена в его философском диалоге, главный герой которого, верующий ученый, провозглашает:

> «Пусть дальнейший опыт разрушит воздушное здание, воздвигнутое нашим воображением. Это случалось не раз и будет повторяться в бесконечности. Но каждый раз действительность обнаруживала черты более строгие и стройные, чем те, которые предполагала наша своевольная мечта. И каждый раз, обширное, стройное и величественное, возникало вновь волшебное здание, здание гипотез и теорий, непрестанно носящееся перед нами, блестящее видение, озаряющее наши насущные, мелочные труды, без которого у нас не хватило бы на них ни духа, ни силы» [7, с. 17].

Мода на определенное научное направление, замечает Рачинский, более всего влияет на «массу второстепенных деятелей». Большинство ученых поддается распространенному воззрению, что некая отрасль науки «занимается предметом (видом), существование которого по меньшей мере сомнительно» [2, 614]. Лишь редкие даровитые ученые умеют осмыслить факты, выходящие за рамки господствующей теории, и заложить основу для новой теории.

Российская общественность, указывает Рачинский, со свойственной легкостью заимствовала западное пренебрежение к систематике растений — но забыла о том, что в Европе целые поколения ученых изучали состав местной флоры и фауны. В России же природа весьма мало изучена. Но, отмечает Рачинский, пренебрежение к изучению отдельных видов перешло и в отечественное образование:

> «Весь запас неустановившихся взглядов, преждевременных обобщений, легкомысленных теорий, вызванных и распространенных стремлением приспособить ad usum публики громадный, но отрывочный материал новейшего естествоведения, целиком был внесен в среднее преподавание. Детей, не умевших различать самые обыкновенные травки наших полей, стали посвящать в тайны сравнительной анатомии и физиологии, в законы развития органической жизни на земле <…> В них было убито даже желание узнать то, что их непосредственно окружало: интерес к действительной, живой природе совершенно был заглушен в них интересом к фразам, принимаемым на веру» [2, с. 615].

Целое поколение отечественных натуралистов выросло, пассивно воспринимая естественно-научные теории. В них был подорван «независимый от всякой теории интерес к фактам, который составляет нерв и жизнь естествознания» [2, с. 616]. Изучение московской растительности, подчеркивает Рачинский, особенно важно, — поскольку Москва является образовательным центром России, и именно в ней большинство натуралистов впервые знакомится с отечественной растительностью.

Во второй части статьи автор пишет о том, как пользоваться книгой Кауфмана для исследования природы Московской губернии. Рачинский вспоминает совет, данный в книге британского естествоиспытателя Джорджа Льюиса «Очерки животной жизни». Эта книга была издана на русском языке за год до того, и перевел ее сам Рачинский [3]. Автор начинает ее обращением к читателю: «Купите микроскоп!». Рачинский предлагает другой совет, «исполнить который, быть может, не так легко, но зато дешевле — откройте глаза! <…> Откройте глаза для окружающего вас мира, для того, что растет и живет около вас — призывает он [2, с. 619].

Рачинский убеждает читателя не смущаться скудостью российской природы — «природа везде бесконечно богата, бесконечно разнообразна», в ней везде «стройные и полные картины». Драма Шекспира скажет о своем авторе больше, чем вся необъятная литература, посвященная этому писателю. При том Шекспир был только человек, и драма природы «неизмеримо превышает его своей бесконечной стройностью, своим неисчерпаемым богатством». Рачинский призывает внимать природе, разглядывая ее строй. «Откройте глаза!» — этот

призыв объединяет «и телесное, и мысленное око, и способность смотреть вторым через первое» [2, с. 620].

Изучение окружающих растений Рачинский рекомендует начать с того, чтобы изучить все растущие вокруг виды — «елки, кусты калины, ландыши, рыжики», и запомнить их имена. Это будет нелегко — только видов цветущих растений в Московской губернии почти восемьсот, и порой их различия очень тонки. Но, изучив эти виды как следует, натуралист получит «такой запас сведений, который нельзя почерпнуть ни из каких книг, и который даст вам возможность судить самостоятельно о множестве научных выводов, теорий и предрассудков, которые вы теперь принуждены принимать на веру» [2, с. 621].

Помимо книги «Московская флора» Рачинский рекомендует натуралисту, направляющемуся изучать растения, взять с собой лупу, перочинный нож, ножницы, булавки и иголки. Далее объясняется, как определить вид цветущего растения, пользуясь сложной классификацией справочника, уточняя форму, число и расположение листьев, цветовых покровов, тычинок, пестиков, плодов. Этот процесс описан Рачинским, как увлекательная игра, через которую познается мир растений:

> «углубляясь в лабиринт научной терминологии и видовых определений, вы очутитесь в том волшебном мире лесов и вод, в том мире неискаженной природы, который, слава Богу, еще существует в России <…> Каждая былинка, каждый листик приобретет для вас свой особый, самостоятельный интерес. <…> Все яснее будет обрисовываться перед вами общий характер вашей родной флоры, ее сущность, далеко не исчерпывающаяся числом и свойством видов, входящих в ее состав» [2, с. 629].

Неисчерпаемая красота природы есть «видимый символ того глубокого, всеобъемлющего единства, которое вместе и связывает всю природу цепью сродства, и разбивает ее на восполняющие друг друга противоположности» [2, с. 630].

Изучая растения, натуралист не останется равнодушен и к многочисленной живности, которую встретит на этом пути, — уверяет Рачинский. Именно этот путь откроет ему дорогу к вдумчивому чтению научных сочинений по естественным наукам.

В третьей части «Московской флоры» Рачинский указывает на то, что флора и фауна определенного региона зависит не только от нынешних условий. Она обусловлена также различными историческими условиями, которые менялись с течением времени. Страной, наиболее подходящей для исследования этого вопроса, Рачинский называет Россию. Ее протяженность и разнообразие климата удобны для того, чтобы изучать, как происходило распространение видов в прошедшие эпохи.

В четвертой части статьи «Московская флора» Рачинский делится с читателем своими наблюдениями и выводами, сделанными на основании книги «Московская флора». Часть его наблюдений касается распространения различных растений по земному шару: он пытается ответить, по каким принципам это распространение происходило и происходит; с какими особенностями растений и внешних условий оно связано.

Статья «Московская флора» завершается призывом к читателю «всматриваться и вслушиваться». Каждый цветок и каждая травинка, пишет Рачинский, говорит о том, что нынешние научные обобщения несовершенны; что есть тысячи дивных законов природы, которые еще сокрыты. Божественная мудрость законов природы не заключена в сухих формулах — она раскрывается перед нами лишь в бесконечном богатстве частных явлений природы.

В последнем абзаце статьи опять выражена идея естественного Откровения. Непосредственное, живое знание, — пишет Рачинский, — охватывает с одинаковой любовью и те черты природы, которые известны науке, и те тысячи сторон, которые еще неизвестны. Но и те и другие «гласят нам своей вечной красотой о вечном законе, о бесконечном совершенствовании» [2, с. 649].

Можно видеть, что о статьях Рачинского по ботанике никак нельзя судить только по их сухим названиям. Не стоит с предубеждением считать, что они достойны внимания лишь читателя, который решит углубиться в историю отечественного естествознания середины XIX в. К ним обязан обратиться по крайней мере каждый, кто исследует жизнь и творчество Рачинского. Их изучение прольет свет на систему взглядов которые формировались в тот период у выпускника — и затем профессора — Московского университета.

Так, с первых строк этих публикаций бросается в глаза их художественный стиль. Автор не просто любовался природой, — он как будто питался ей; жил ее созерцанием и изучением. Природа была для него естественным Откровением, скрывающим в себе Божественную мудрость. Изучение природы для естествоиспытателя — это пища, глагол Божий, который ему необходим.

Этим обусловлено и отношение Рачинского к науке. Признавая значение технических достижений, он подчеркивал их второстепенное значение. Наука ценна в первую очередь своим стремлением постичь гармонию сотворенного мира. Как постоянно подчеркивает Рачинский, тайны этого мира невероятно многочисленны; тысячи его законов еще сокрыты.

При этом, указывает Рачинский, большинство исследователей мыслит в рамках господствующей теории. Это большинство совершает кропотливую научную работу, полезную для развития науки. Но те факты, которые выходят за рамки принятой теории, большинство исследователей игнорирует. Чтобы изучать природу, открывать новые факты и создавать новые теории, необходима смелость. По всей видимости, пример этой научной смелости Рачинский показывает в своих работах — и стремится передать читателю.

Рачинский отличался вниманием к мельчайшим деталям природы. Это внимание он хотел передать и читателю, призывая его «всматриваться и вслушиваться». Этот призыв — ярко выраженный в возгласе «Откройте глаза!» — отражается в его постоянном внимании к тем деталям, которые наиболее близки ему и читателю. В своих статьях он приводит примеры российской — преимущественно московской — флоры, призывая читателя к изучению этой флоры; призывая узнавать мир не из чужих теоретических построений, но в первую очередь обращаться к тому, что рядом.

Такая открытость в изучении природы переносится и на отношение к различным историческим представлениям. Одно из своих исследований о расте-

ниях Рачинский начинает с античных мифов, и через исторический обзор двух с лишним тысяч лет человеческой мысли доходит до последних достижений науки. Примечательно, что не последней причиной для рассмотрения античных мифов является их красота и поэтичность: Рачинскому вообще важна была красота знания.

Стремление к знанию как сочетанию истины и красоты отражается в статьях Рачинского. Известно, что в Татевской школе было воспитано немало живописцев. И неслучайно одна из его ранних статей посвящена вопросу о том, как образуются цвета растений — и как их воспринимает человек. В рассмотрении этого вопроса наглядно соединяются наука и искусство — нераздельные для Рачинского.

Уход из Московского университета в 1868 г. и последующий переезд из Москвы в родовое имение значительно изменили жизнь Рачинского. Но и в следующем, «татевском периоде» можно разглядеть прежнего Рачинского, — с его любовью к красоте искусства и к гармонии живой природы. Без внимания в этой стороне его личности едва ли можно понять, чем была Татевская школа, и тем более пытаться повторить ее.

Ранние взгляды Рачинского на природу позднее нашли воплощение в его славянофильском проекте — Татевской школе для крестьянских детей. При этом, хотя Рачинский участвовал в разработке реформы церковно-приходских школ 1884 г., его взгляды на природу не вошли в официальные документы и остались его убеждением, которое он печатно стремился разделить с единомышленниками. За год до смерти в статье «Культура местных растений» Рачинский возвращается к теме отечественной флоры [10]. Имея в своем распоряжении старинный обширный парк, — пишет «татевский учитель», — можно собрать в нем все растения данной местности. В Татевскую школу Рачинскому удалось переселить даже хищное болотное растение — круглолистную росянку:

> «Помню восторг проживающих в моей школе японцев и прочих ребят, когда это растение, бережно перенесенное с пластом болотного мха, и помещенное в плоском сосуде на моем окне, соблаговолило перед нашими глазами изловить несколько неосторожных мошек» [10, с. 145].

Такая коллекция диких растений, собранная на одном месте, представляла бы, — пишет он, — интерес как для пейзажиста, так и для ботаника. Рачинский предлагает разводить не только растения: в садах возможно разводить светлячков, в водоемах — рыб и «разнообразных слизняков с изящными раковинами».

Любовь Сергея Александровича Рачинского к красоте была самой яркой чертой его мировоззрения. В первую очередь — любовь к красоте природы, красоте растительного и животного мира. Эта тема пройдет через всю его жизнь, став одной из тем его образовательной деятельности. В одной из последних статей он напишет: «Любовь к природе, понимание ее красот — один из лучших плодов истинного образования, и все, что питает эту любовь, расширяет это понимание, должно нам быть близко и дорого» [20, с. 1–2].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Калиниченко И. М.* Ботаник Сергей Александрович Рачинский // Ботанический журнал. 2015. № 10. С. 1110–1114.

2. *Кауфман Н. Н.* Московская флора, или Описание высших растений и ботанико-географический обзор Московской губернии: С прил. карты Моск. губ. / Соч. Н. Кауфмана. Москва: А. И. Глазунов, 1866.

3. *Льюис Д. Г.* Очерки животной жизни / Пер. с англ. проф. Моск. ун-та С. А. Рачинский. М.: А. И. Глазунов, 1865. 151 с.

4. *Майорова О. Е.* «Московский петиметр. Из истории русского литературного утопизма» // Лица: Биографический альманах. 4. М.; СПБ.: Феникс: Atheneum, 1994. С. 54–71.

5. *Пантуев П. А.* «Мнимые противоречия»: предисловие С. А. Рачинского к книге Чарльза Дарвина «Происхождение видов» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 103. С. 123–138. Получено из: https://periodical.pstgu.ru/ru/pdf/article/7939 (дата обращения: 30.09.2026).

6. *Рачинский С. А.* Альпийские растения // Вестн. естеств. наук. 1858. Т. 5. № 25. С. 788–805; № 26. С. 811–813.

7. *Рачинский С. А.* Божественная воля как источник существующего движения во вселенной / Публ. П. А. Пантуева // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2023. № 5. С. 15–24. Получено из: http://vestnik.philos.msu.ru/index.php/vestnik/article/view/287 (дата обращения: 30.09.2026).

8. *Рачинский С. А.* Исландская флора // Вестн. естеств. наук. 1858. Т. 5. № 10. С. 289–301.

9. *Рачинский С. А.* Краски растений // Вестн. естеств. наук. 1858. Т. 5. № 14. С. 417–426; № 15. С. 468–476.

10. *Рачинский С. А.* Культура местных растений // Русский вестник. 1901. Кн. 1. Январь. С. 143–148.

11. *Рачинский С. А.* Московская флора // Рус. вестн. М., 1866. Т. 61. Февр. [№ 2]. С. 611–649.

12. *Рачинский С. А.* О движениях высших растений. Москва: тип. В. Готье, 1858 (обл. 1859). 139 с. (диссертация).

13. *Рачинский С. А.* О некоторых химических превращениях растительных тканей. Москва: Унив. тип. (Катков и К°), 1866. 54 с.

14. *Рачинский С. А.* О парфеногенезе у растений // Вестн. естеств. наук. 1859. Т. 6. № 2. С. 233–241.

15. *Рачинский С. А.* О современных задачах физиологии растений // Русский вестник. 1859. Т. 23. С. 37–45.

16. *Рачинский С. А.* По поводу картины де Геема / Шлейден, Маттиас Якоб. Растение и его жизнь: Попул. чтения проф. Шлейдена: С хромолитогр. снимком с картины де-Геема, с 14 рис. Георги и с 15 табл. / Пер. проф. Моск. ун-та С. А. Рачинский. Москва: А. И. Глазунов, 1862. 380 с. С. 15–26.

17. *Рачинский С. А.* Размножение водорослей // Вестн. естеств. наук. 1860. Т. 7. № 9. С. 595–616.

18. *Рачинский С. А.* Цветы и насекомые // Русский вестник. 1863. № 1. Т. 44. С. 347–396.

19. *Рачинский С. А.* Чужеядные растения // Вестник естественных наук, издаваемый Императорским Московским обществом испытателей природы: с 27 изящными таблицами и 134 политипажами / Моск. о-во испытателей природы; ред. проф. К. Ф. Рулье. М.: Унив. тип., 1855. Т. 2. № 23. С. 715–730.

20. *Рачинский С. А.* Школьное цветоводство // Народное образование. 1896. № 7. Июль. С. 1–13.

21. *Рачинский С. А.* Ятрышники (Орхидеи) // Вестник естественных наук, издаваемый Императорским Московским обществом испытателей природы: с 27 изящными таблицами и 134 политипажами / Моск. о-во испытателей природы; ред. проф. К. Ф. Рулье. М.: Унив. тип., 1855. Т. 2. № 10. С. 289–301.

22. *Флоровский Г. В.* Воцерковление школы (На память о С. А. Рачинском) // Вопросы религиозного воспитания и образования. 1928. Вып. 2. С. 3–21.

23. *Шевелев А. С., Николаева Р. Ф.* Последний подвиг Луи Пастера. Москва: Медицина, 1988.

24. *Schleiden Matthias Jacob*. Die Pflanze und ihr Leben. Leipzig, 1858.

REFERENCES

1. Kalinichenko, I. M. (2015). Botanist Sergey Alexandrovich Rachinsky. *Botanical Journal*, 10, 1110–1114 (in Russian).

2. Kaufman, N. N. (1886). *Flora of Moscow, or A Description of Higher Plants and a Botanical-Geographical Survey of the Moscow Governorate: With an appended map of the Moscow Governorate.* By N. Kaufman. Moscow: A. I. Glazunov (in Russian).

3. Lewes, G. H. (1865). Sketches of Animal Life. (Translated from English by S. A. Rachinsky, Professor at Moscow University.) Moscow: A. I. Glazunov. 151 p. (in Russian).

4. Mayorova, O. E. (1994). "The Moscow Petit-Maître: From the History of Russian Literary Utopianism". In *Litsa (Faces): A Biographical Almanac*. (Vol. 4, pp. 54–71). Moscow; Saint Petersburg: Phoenix: Atheneum (in Russian).

5. Pantuev, P. A. (2022). "Imaginary Contradictions": S. A. Rachinsky's Preface to Charles Darwin's *The Origin of Species". *St. Tikhon's University Review (Vestnik PSTGU). Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 103, 123–138. Received from: https://periodical.pstgu.ru/ru/pdf/article/7939 (accessed: 30.09.2026) (in Russian).

6. Rachinsky, S. A. (1858). Alpine Plants. *Vestnik estestvennykh nauk* [Bulletin of Natural Sciences], 5, 25, 788–805; 26, 811–813 (in Russian).

7. Rachinsky, S. A. (2023). Divine Will as the Source of Existing Motion in the Universe / Publ. by P. A. Pantuev. *Vestnik MGU. Seriya 7. Filosofiya* [MSU Bulletin. Series 7. Philosophy], 5, 15–24. Received from: http://vestnik.philos.msu.ru/index.php/vestnik/article/view/287 (accessed: 30.09.2026) (in Russian).

8. Rachinsky, S. A. (1858). The Flora of Iceland. *Vestnik estestvennykh nauk* [Bulletin of Natural Sciences], 5, 10, 289–301 (in Russian).

9. Rachinsky, S. A. (1858). Plant Pigments. *Vestnik estestvennykh nauk* [Bulletin of Natural Sciences], 5, 14, 417–426; 15, 468–476 (in Russian).

10. Rachinsky, S. A. (1901). The Cultivation of Local Plants. *Russkiy vestnik* [Russian Herald], Book 1, January, pp. 143–148 (in Russian).

11. Rachinsky, S. A. (1866). The Flora of Moscow. *Russkiy vestnik* [Russian Herald]. Moscow, 61, 2, February, 611–649 (in Russian).

12. Rachinsky, S. A. (1858) (cover dated 1859). *On the Movements of Higher Plants*. Moscow: V. Gautier Printing House. 139 p. (dissertation) (in Russian).

13. Rachinsky, S. A. (1866). *On Certain Chemical Transformations in Plant Tissues.* Moscow: University Printing House (Katkov & Co.). 54 p. (in Russian).

14. Rachinsky, S. A. (1859). On Parthenogenesis in Plants. *Vestnik estestvennykh nauk* [Bulletin of Natural Sciences], 6, 2, 233–241 (in Russian).

15. Rachinsky, S. A. (1859). On the Contemporary Tasks of Plant Physiology. *Russkiy Vestnik* [Russian Herald], 23, 37–45 (in Russian).

16. Rachinsky, S. A. (1862). On the Painting by de Heem. In Schleiden, Matthias Jakob. *The Plant and Its Life: Popular Lectures by Prof. Schleiden; with a chromolithographic reproduction of a painting by de Heem, 14 illustrations by Georgi, and 15 plates.* (Translated by S. A. Rachinsky, Professor at Moscow University). Moscow: A. I. Glazunov. 380 p. pp. 15–26 (in Russian).

17. Rachinsky, S. A. (1860). The Reproduction of Algae. *Vestnik Yestestvennykh Nauk* [Herald of Natural Sciences], 7, 9, 595–616 (in Russian).

18. Rachinsky, S. A. (1863). Flowers and Insects. *Russkiy Vestnik* [Russian Herald], 1, 44, 347–396.

19. Rachinsky, S. A. (1855). Parasitic Plants. *Bulletin of Natural Sciences,* Published by the Imperial Moscow Society of Naturalists: With 27 Fine Plates and 134 Wood Engravings (Edited by Prof. K. F. Rulye). Moscow: University Printing House, 2, 23, 715–730 (in Russian).

20. Rachinsky, S. A. (1896). School Floriculture. *Narodnoye Obrazovaniye* [Public Education], 7 (July 1896), 1–13 (in Russian).

21. Rachinsky, S. A. (1855). Orchids. *Bulletin of Natural Sciences*, Published by the Imperial Moscow Society of Naturalists: With 27 Fine Plates and 134 Wood Engravings*, edited by Prof. K. F. Rulye. Moscow: University Printing House, 2, 10, 289–301 (in Russian).

22. Florovsky, G. V. (1928). The Churching of the School (In Memory of S. A. Rachinsky). *Voprosy Religioznogo Vospitaniya i Obrazovaniya* [Issues in Religious Upbringing and Education], 2, 3–21 (in Russian).

23. Shevelev, A. S., and Nikolayeva, R. F. (1988). *The Last Achievement of Louis Pasteur*. Moscow: Meditsina, 1988 (in Russian).

24. Schleiden, Matthias Jacob. (1858). *Die Pflanze und ihr Leben* [The Plant and Its Life]. Leipzig.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.011
УДК 1(091)

М. Ю. Хромцова*

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ СЛУЖЕНИЯ МИРЯН О ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ ТРУДА

В статье прослеживаются этапы развития богословия служения мирян, которое начало возникать в середине XX в. и в рамках которого существенно изменилось понимание роли и значения мирян в миссии Церкви. Последовательно раскрывается вклад в дискуссию о служении мирян целого ряда известных богословов, многие из которых подчеркивают, что, в отличие от духовенства, надлежащая сфера деятельности мирян — это мир, в котором они призваны свидетельствовать о Христе и делать Церковь присутствующей и активной. Служение мирян понимается прежде всего как служение Богу и людям в Церкви и за ее пределами, оно многогранно и включает в себя и миссионерское, и социальное служение, а также, конечно, заботу о преображении своей собственной жизни.

Ключевые слова: богословие мирянства, призвание и апостольство мирян, труд, служение, свидетельство.

M. Y. Khromtcova

CONTEMPORARY THEOLOGY OF LAITY MINISTRY ON THE SPIRITUAL DIMENSION OF LABOR

This article traces the development of a theology of lay ministry that began to emerge in the mid-20th century, significantly altering the understanding of the role and significance of the laity in the Church's mission. It consistently explores the contributions to the discussion of lay ministry of a number of renowned theologians, many of whom emphasize that, unlike the clergy, the proper sphere of laity's activity is the world, in which they are called to bear

* Хромцова Марина Юрьевна — канд. филос. наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, marina-chr@list.ru

Marina Yu. Khromtsova — Candidate of Philology. sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies, the Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, marina-chr@list.ru

witness to Christ and make the Church present and active. Lay ministry is understood primarily as service to God and people within and beyond the Church. It is multifaceted and includes missionary and social service, as well as, of course, concern for the transformation of one's own life.
Keywords: theology of laity, vocation and apostolate of the laity, labor, ministry, witness.

Богословие мирского служения стало заметным направлением XX в., устранившим представления о сущностном разделении священства и мирянства, которое прежде приводило к пониманию места мирян в Церкви лишь в пассивном, страдательном залоге. Развитие современного богословия мирян, представляющего собой значительный сдвиг к признанию мирян активными участниками миссии Церкви, начинает возникать с середины XX в., что было обусловлено появлением современного мира с его разделением Церкви на специализированный сегмент жизни и началом ощущения удаления Церкви из центра сознания людей. В этот период появляются новые подходы к пониманию природы Церкви: на первый план выходит не только влияние исторического видения Церкви как человеческого института, но теперь оно формируется на основе нового богословского представления о народе Божьем, мистическом Теле Христовом, наполненном духом сообществе. И сегодня многие богословы продолжают представлять свои размышления относительно понимания роли и значения служения мирян для выполнения миссии Церкви уже в современном социальном и культурном контексте, подчеркивая, что, в отличие от духовенства, надлежащая сфера деятельности мирян — это мир, в котором они призваны свидетельствовать о Христе и делать Церковь присутствующей и активной.

Среди православных авторов XX в. прежде всего необходимо упомянуть протопресвитера Николая Афанасьева, работа которого «Служение мирян в Церкви» была издана в 1955 г. в Париже. В этой работе Афанасьев излагает свое учение об апостольстве мирян, основанное на его евхаристической экклезиологии. За основу Церкви как мистической организации, представляющей собой Тело Христово, Афанасьев принимает евхаристическое собрание и настаивает, что сама суть участия в Евхаристии содержит понимание общего священнического служения Богу всеми крещеными. По отношению к мирянам о. Николай настаивает на употреблении термина «лаики» вместо «миряне» для того, чтобы восстановить первоначальный экклезиологический смысл и подчеркнуть, что все члены Церкви составляют единый народ Божий. В современном школьном богословии, замечает Афанасьев, миряне рассматриваются как «непосвященные» или те, «кто не входит в клир». Против такого понимания он подчеркивает, что лаики — это члены народа Божьего, имеющие священное достоинство через крещение. Поэтому лаик не может противопоставляться посвященным, а только непосвященным — тем, кто не в Церкви, кто не является членом народа Божьего [1]. Согласно самой природе евхаристического собрания, оно есть собрание всей полноты Божьего народа и все члены Церкви через крещение призваны к служению. Афанасьев отмечает, что в крещении верные принимают благодать для служения, которое для автора послания к Евреям есть священническое служение. Крещение водою и Духом есть знак принадлежности к народу Божьему, который Бог сделал «святым священством» (1 Пет.

2:5). Духовно-рожденный в таинстве крещения, новокрещенный поставляется на служение в Церкви в своем звании члена народа Божьего, народа царей и священников [1]. Именно крещение, а не рукоположение или монашеский подстриг является посвящением в члены народа Божьего.

Евхаристия, как отмечает о. Николай, невозможна без собрания, в котором она совершается, и предстоятеля, который ее совершает. Каждый верный в евхаристическом собрании служит тем даром, который получил, в том числе и предстоятель, который имеет особый дар от Бога. Афанасьев подчеркивает отношение взаимозависимости служений предстоятеля и собрания: для евхаристического собрания, подчеркивает он, принципиально важно благодарение предстоятеля и возглашение народа, без чего не может совершаться Евхаристия. Если нет совместного служения предстоятеля и народа, нет совместного служения верных, а каждый служит сам по себе, тогда служение верных как священников прекращается [1].

Афанасьев подчеркивает пневматологический аспект Церкви как «Церкви Духа Святого». Он утверждает, что Церковь рождается из Духа и существует через него, дары Духа даются каждому конкретному члену Церкви, как были даны каждому конкретному апостолу в день Пятидесятницы. Хотя служение предназначено всем членам Церкви, тем не менее служения различаются в соответствии с дарами Духа, как показано святым Павлом в 1 Кор 12:4–6. Соответственно, различие между мирянами и церковной иерархией отражает лишь разнообразие форм служения, к которому призваны все члены народа Божего. Отсюда вытекает и основная мысль Афанасьева: в Церкви не существует жесткого разделения на клир и мирян, различение священства и мирянства внутри народа Божия носит функциональный характер, предполагая духовное единство. Миряне не являются пассивными участниками и слушателями, а «царственным священством», составляющим вместе с иерархией единый народ Божий.

Афанасьев критикует установившееся в современном богословии понимание, которое умаляет роль мирян и указывает, что в практике первых христиан каждый крещеный был активным апостолом в церковной общине. Однако в догматическом богословии учение о царственно-священническом служении лаиков постепенно исчезает, замечает о. Николай. Расслоение церковной общины на мирян и духовенство — явление, которого не было в раннем христианстве и лишь постепенно пришедшее в жизнь Церкви. Выступая против разделения тела церкви на церковную иерархию и мирян как две неравные части, Афанасьев настаивает: не может быть церкви священников и церкви верных, а есть одна «Церковь Божия во Христе», т. е. Церковь священников, она всегда выступает как целое, потому что нельзя разделить на части тело Христово [1]. Переосмысливая таким образом роль мирян, Афанасьев утверждает, что их служение является важной и неотъемлемой частью жизни Церкви и что оно может быть реализовано и в области священнодействия, и церковного управления, и учительства.

Экклезиология Н. Афанасьева, в которой преодолевалось понимание мирян как отделенной от священства, а потому и пассивной части православных, нашла большой отклик среди православных и инославных богословов, многие

из них стали говорить о «царственном священстве» всех верных и о более активном их участии в жизни Церкви. Например, говоря о «царственном», или «всеобщем», священстве, о. Александр Шмеман отмечает, что священство мирян состоит не в том, что они суть как бы священники второго разряда в Церкви, а в том, что, будучи верными, они посвящены в служение Христово миру [12, с. 109]. Все участники собрания, сохраняя уникальность своих даров, «в соподчинении друг другу всех служений» составляют единое Тело Христово [12, с. 109].

Митрополит Антоний Сурожский замечает, что русское слово «мирянин», в отличие от греческого аналога, имеет корнем *мир*, что актуализирует проблему отношений Церкви и мира, сама логика русского языка связывает темы богословия мирянства не только со служением мирян внутри Церкви, но и с их обращенностью к миру. Он указывает на основную трудность современного христианства, которое выражается в его замкнутости: христиане

> «…стали создавать закрытые общины. Люди приходят в Церковь, чтобы отдохнуть душой от того, что представляет собой внешняя жизнь. Тогда как надо было бы приходить в Церковь встретиться лицом к лицу с Христом и услышать Его слова: "*Я вас посылаю, как овец среди волков*"» [5, с. 241].

Роль Церкви, настаивает митрополит Антоний, в том, чтобы вдохновлять людей идти в мир и этот мир преобразовывать.

Многие православные авторы подчеркивают, что христианская жизнь и деятельность, имея свое высшее воплощение в литургической жизни, тем не менее не ограничивается только этой стороной жизни Церкви. Необходимо помнить, что Христос призывал своих последователей к основанному на любви общению, преодолевающему границы человеческого индивидуализма и простирающемуся и за границы Церкви ко всякому человеку. Таким образом, в современном православном богословии возникает широко известное понятие «Литургия после литургии». Развитие этой темы можно найти у румынского православного богослова о. Иона Бриа: литургия не является действием, обращенным на себя же, но является служением созидания единого Тела Христова в домостроительстве Спасения, предназначенным для всех времен и народов [2]. Литургическая концентрация, «литургия внутри литургии», существенна для Церкви, но ее необходимо понять во всех ее измерениях. Литургия — это и собрание народа Божия для воспоминания смерти и Воскресения Господа, она также проявляет и осуществляет процесс, посредством которого «космос становится экклесией». И. Бриа подчеркивает значение миссионерской темы «литургии после литургии», которая стремится к преображению человеческих объединений в социуме. В подготовке к Литургии христианин начинает духовный путь, который оказывает влияние на все аспекты его жизни: семью, положение, социальные связи, обновленные Святым Причастием и Духом Святым, члены Церкви посылаются для несения истинного свидетельства миру о Иисусе Христе. Миссия Церкви покоится на распространяющейся и преображающей силе литургии. Благодаря «литургии после литургии» Церковь, свидетельствуя о космическом аспекте Спасения, осуществляет практически, ежедневно и экзистенциально свое миссионерское призвание.

Эту тему также поднимает Митрополит Каллист (Уэр) [6]. Он упоминает, что «идите в мир» — последняя заповедь Литургии, что означает: литургия закончилась, но литургия после Литургии вот-вот начнется. Христиане должны вернуться в мир после Литургии, видя Христа в каждой человеческой личности, особенно в тех, кто страдает. Он замечает, что Христос смотрит на нас глазами всех людей, с которыми мы встречаемся, особенно тех, кто терпит бедствие и нуждается. А кроме того, христиане не только должны видеть Христа во всех человеческих существах, но и должны служить Христу, служа людям. Митрополит Каллист обращается к словам Иоанн Златоуста, которые можно применить к пониманию литургии после литургии. Есть, по его словам, два алтаря: алтарь в церкви, и к этому алтарю мы проявляем глубокое почтение, но есть еще один жертвенник, с которым мы сталкиваемся каждый день, на котором мы можем принести жертву в любой момент. И все же к этому второму алтарю, жертвеннику, который создал Сам Бог, мы не проявляем никакого почтения. Это, говорит св. Иоанн Златоуст, бедные, страдающие, нуждающиеся, бездомные, все, кто в беде. В любой момент, когда христиане выходят из церкви, они могут там принести жертву.

Поэтому в Литургии можно различить движение восхождения и возвращения, пишет митрополит Каллист. Когда христиане идут в церковь, это начало движения восхождения, оно продолжается в Евхаристии. Далее следует движение возвращения: Приняв Христа в Святых Дарах, христиане выходят из церкви, возвращаясь в мир, чтобы разделить Христа со всеми окружающими. Посредством Евхаристии Мы становимся телом Христа, но не для себя, а для других. Таким образом, Евхаристия побуждает верующих к конкретным действиям в обществе [6]. Как и И. Бриа, митрополит Каллист, подчеркивает, что Евхаристия — это начало космического преображения, и каждый разделяет с другим эту преобразовательную работу.

Служение Богу и людям после завершения литургии довольно многогранно и включает в себя и миссионерское, и социальное служение, а также, конечно, заботу о преображении своей собственной жизни. Данную тему продолжают развивать и отечественные авторы.

Так, В. Стрелов отмечает, что литургия как богослужение (также оно называется благодарением, Евхаристией) — это благодарность Богу, понятие «литургия как благодарение» распространяется также и на все формы деятельности человека вне Церкви: в благодарность Богу за этот дар христиане продолжают свое служение Богу различными формами, так или иначе востребованными в современном обществе. В первую очередь это просвещение, а также социальное служение. Таким образом, заключает автор, если продолжить линию литургического богословия, то на Литургии мы благодарим Бога устами, а после службы открывается возможность благодарить Бога делом, жизнью[11]. Автор указывает на яркий пример, эталон литургии после литургии — житие Святитель Луки, когда вся жизнь человека становится богослужением, все его действия приносят пользу в том числе и людям, но первично — богослужение, и все остальное появляется вследствие этого. Именно поэтому святитель Лука всегда подчеркивал, что он в первую очередь священнослужитель, а уже потом врач-хирург.

Поднимая тему служения, В. Стрелов подчеркивает, что подход не должен быть слишком функциональным. Само присутствие Христа несло радость тем, кто был рядом, он поднимает Присутствие как служение. Если человек живет с чувством благодарности Богу, у него взгляд на мир светлый, любящий, и это и будет тоже его служением, его свидетельством — в семье, среди сотрудников, в транспорте, в социальных сетях. Тогда что-то меняется в этом мире от факта самого его присутствия [11].

Тему литургии после литургии поднимает и епископ Гатчинский Амвросий [7]. Он подчеркивает, что служение Богу и истинное, богозаповеданное служение человеку неразрывно связаны друг с другом. Поэтому христианская жизнь призвана быть как условием и залогом нашей литургической жизни, так и ее благодатным результатом, плодом, тем потоком любви ко всякому человеку и даже всему творению, который вытекает из живоносного источника богообщения. Раскрывая эту мысль, он говорит, что Церковь Христова призвана нести в мир образ своего Спасителя, быть светом миру (см. Мф. 5:14–16) — свидетельствовать о Боге не только своим учением, но и прежде того своими делами — делами, которые являются плодом Божественной любви в нас. Таким образом, социальное служение Церкви вытекает из самой сущности церковной миссии, оно есть одно из важнейших проявлений самой природы Церкви. Но вместе с тем, с другой стороны, наше служение бедным, убогим и обездоленным является для нас самих ступенью к Богу, ступенью, взращивающей в нас самих истинного христианина. Лишь уподобившись Христу Спасителю по Его служению Богу и человеку, мы оказываемся способны воспринять в истинной мере и Его высочайшее учение, наконец, и соединиться с Ним в таинстве Евхаристии.

Наряду с понятием литургии после литургии, можно упомянуть также введеное в работе «Типы религиозной жизни» матери Марии (Скобцовой) понятие внехрамовой литургии. Раскрывая это понятие, она пишет: Евхаристия показывает нам жертву Христову как жертву за человечество, то есть как Его человекообщение, вновь и вновь повторяя великую тайну встречи Бога с человеком. Но если в центре церковной жизни стоит эта жертвенная, самоотдающаяся любовь Евхаристии, то где ее границы, где периферии этого центра? Внехрамовая литургия подразумевает, что не только в определенном месте, на престоле храма должна нами приноситься бескровная жертва за грехи мира, а весь мир в этом смысле является единым престолом единого храма, и для этой вселенской Евхаристии, подобно хлебу и вину, мы должны приносить наши сердца, чтобы они пресуществлялись в Христову любовь, чтобы он рождался в них [9, с. 140].

Как и митрополит Каллист, она пишет, что христианство требует не только мистики богообщения, но и мистики человекообщения: будучи с Христом, мы всегда ощущаем его присутствие в наших конкретных отношениях. Чтобы каждая встреча с человеком была настоящей, подлинным Богообщением в человекообщении, необходимо каждый раз отдать Христу душу свою, чтобы он ее принес в жертву за спасение данного человека. В таком акте христианской любви, если это самоотречение подлинно, то в том, кому человек отдает себя, в общении с ним он общается с самим Христом. Так тайна человекообщения становится тайной Богообщения [9, с. 135].

У протестантских авторов встречается близкое понимание — Церковь без стен, которую призваны создавать христиане, поскольку каждый из них — Живой Камень (1 Петра 2:4–6); и — каждый из них — храм Святого Духа (1 Коринфянам 6:19). Из такого понимания жизненно важно развивать прочное основание для веры внутренней посредством «исполнения каждым Богом данного призвания», будь то внутри или за пределами физических стен Церкви. Христиане должны прославлять христианские призвания, которые реализуются ими вне церкви в сфере дома (родительские / супружеские отношения), миссионеров, школы, средствах массовой информации, службу здравоохранения, приюты для бездомных и все другие формы приходского служения. Таким образом, миряне должны быть медиками, учителями, но они являются Церковью, где бы они ни находились, делая Христа видимым и присутствующим в этих местах, в таком понимании подчеркивается — переход для мирян — от *посещения* Церкви к *тому, чтобы быть* Церковью [18].

Голландский реформатский теолог и миссионер Хендрик Крамер также внес свой вклад в развитие боголовия мирянства. Он замечает, что прежде профессиональные богословы редко обращались к вопросу особой богословской значимости мирян, и такое являлось непростительным недостатком и свидетельством частично неправильного понимания Церкви в ее целостности. В своей книге «Богословие мирян», опубликованной в 1958 г., так же, как и Н. Афанасьев, он фокусирует внимание на том, что понимание народа Божьего включает в себя всех, независимо от статуса или должности. Народ Божий — это люди Завета или избранные люди. Изначально Израиль был призван из числа народов служить «царством священников и святой нацией», представляя мир перед Богом и Бога миру [15, p. 155]. Идея «священства всех верующих» основана на библейском понимании священнического и царского служения Иисуса. Священство включает в себя посредничество, заступничество, примирение и жертву; но это качества всего народа как Тела Христова, а не то, что даруется при рукоположении. Крамер приводит обзор истории мирян, указывая на значимые исторические моменты мирянской инициативы и деятельности, которые решительно сформировали Церковь. Он отмечает их неизменную роль как инициаторов реформ и изменений в церкви, начиная с монастырей и заканчивая Реформацией и, совсем недавно, миссионерским движением. Он отмечает, что большая часть этой инициативы мирян происходила через организации, действующие наряду с церковью, а не внутри церкви. В своей книге он предполагает, что появление экуменического движения также является возможностью переосмыслить прежнюю экклезиологию церкви и вернуть мирянам их подлинное и надлежащее место, наряду с духовенством, что позволило бы восстановить библейское понимание Лаоса как всей церкви, царственного священства, а не иерархического и институционального понимания, которое разделяло духовенство и мирян [15, p. 50]. Церковь — это месте самораскрытия Бога, она посланная в мир и предназначенная для служения в мире, указывает Крамер, такое понимание и позволяет подчеркнуть важное значение деятельности и служения мирян. В этой связи он подчеркивает важность для мирян развивать духовный интеллект, чтобы иметь способность связывать христианскую традицию с современными дилеммами. Он раз-

личает богословское обучение для мирян, которое сводится исключительно к религиозным и библейским знаниям, и формирование их в христианской вере, готовящее обычных людей к активному призванию в мире. Это не знание ради самого знания, а способность направлять «свидетельство и служение Церкви» [15, p. 186].

В современном католическом богословии, которое фокусируется на открытости и диалоге, также искореняется радикальное различие между духовенством и мирянами, утверждается равенство всех крещенных. Экклезиология Второго Ватиканского собора знаменует собой официальный переход от отождествления сущности Церкви с ее иерархическим элементом к ее перемещению в коллективный социально-исторический опыт общины. В соборном документе Lumen Gentium говорится, что «Церковь — это не в первую очередь духовенство и церковные структуры, но вся Церковь: народ Божий, христиане, священство всех верующих», духовенство в первую очередь ответственно за Церковь, а миряне в первую очередь ответственны за мир [25, p. 26, 31]. Миряне не только оживляют мир духом христианства, но и призваны активно участвовать во всей жизни Церкви [24, p. 43].

Необходимо отметить, что в соборных документах, касающихся вопроса о роли мирян в Церкви, нашли отражение прежде всего идеи представителя «нового богословия» И. Конгара. Именно учение о мирянах в Церкви стоит признать самым важным в богословском наследии Конгара, который, в свою очередь, высоко ценил концепцию апостольства мирян Н. Афанасьева. Церковь для Конгара — это одновременно и народ Божий, и Тело Христово, в котором миряне призваны к апостольству и служат Господу в своем призвании, как «часть апостольского тела Церкви». Мирянин осуществляет свое апостольство посредством своей работы и своего христианского влияния в мире в соответствии с дарами и возможностями, которые дарует ему Святой Дух, и в «провиденциальных» обстоятельствах своей жизни. Таким образом, Конгар заключает, что «его мирская работа в различных отношениях является служением Царству Божьему» [22, p. 334].

Согласно его мысли, все верующие равны по своему христианскому достоинству, однако как члены Церкви неравны по своим функциям и задачам. Много веков на Западе считалось, с сожалением отмечает Конгар, что Церковь делится на неравные по своей значимости части. Словом «мирянин» при этом обозначалась несвященническая составляющая в сообществе святых. Сосредоточив внимания на «теологии мирян», призванных к апостольству и служащих Господу в своем призвании, Конгар стремится внести изменения в прежнюю доктрину экклезиологии с характерной для нее «иерархологией». Подчеркивая, что в первых Двенадцати апостолах и иерархи, и Церковь существовали одновременно, он критикует уже сформировавшееся в средневековье разделение «двух частей» христианского тела — священнической и мирянской и считает, что дальнейшая постепенная секуляризация общества, начавшаяся в позднем средневековье, все больше способствовала отделению мирян от церковного мировоззрения и дальнейшему развитию иерархологии. Конгар рассматривает развитие богословия мирян как признак явного желания «выйти за рамки односторонности» такой иерархологии и стремится показать связь между «жизнью»

Церкви и «структурой» Церкви таким образом, чтобы продемонстрировать полноту апостольской Церкви. Если Церковь смело примет это воссоединение «жизни» и «структуры», Конгар считает, что она переживет «новую весну», возможно, «приближение Пятидесятницы» [13, p. xix.]. Для восстановления баланса между институтом и жизнью Конгар предлагает заново открыть для себя общинное измерение Церкви.

В своей известной книге «Миряне в Церкви» Конгар отмечает, что в то время, как духовенство служит Богу в церкви, миряне служат Богу в мире. Он утверждает, что миряне — это не просто не-священники, а активные участники «общего священства верующих», которое включает в себя отдачу своей жизни. Спасительная сила Христа проявляется через жизнь мирян в мире. Верующие люди осуществляют посредничество между Церковью и миром, а мир привлекается ко Христу в верующих и через них. «Миряне — это христиане в мире, призванные совершать Божью работу постольку, поскольку она должна совершаться в мире и через мир» [13, p. 19].

Спасительная работа Христа, подчеркивает Конгар, выражается через Его тройственное служение как пророка, священника и царя. Полное осуществление дела Христа является миссией Церкви во времени, и, в свою очередь, это лежит в основе понимания участия мирян в триединой деятельности Христа. Целью или задачей триединого служения Христа является установление Царства на земле. Царство Божие еще не реализовано. Скорее, Царство устанавливается пришествием Христа, но оно разворачивается в «два времени» [13, p. 68]. Второе время, последнее время, является эсхатологическим завершением, в то время как нынешняя эпоха описывается Конгаром как промежуточное время между первым и вторым пришествием Христа. Полное осуществление дела Креста является миссией Церкви во времени, и, в свою очередь, это лежит в основе участия мирян в триедином действии Христа: довести принцип пасхальной тайны Христа до завершения и полноты в заключительной тайне пришествия. Это означает, что миссия Церкви органически связана с видимой миссией Христа и представляет собой полное и всеобъемлющее возвращение творения к Богу. Участие в царское служении для мирян начинается с победы над царством греха внутри самого себя, подчинении своей жизни Богу, а продолжается оно посредством активного проявления своей веры, при котором христианин становится не просто «подданным», но соучастником Царства Божия, привносящим принципы Евангелия в окружающий мир.

По мнению Конгара, священническое служение связано со способностью приносить жертву, сущность служения священства неразрывно связана со способностью человека безвозмездно приносить себя и внутренне, и внешне в жертву ради другого. Для Конгара священническая функция служения мирян состоит в том, чтобы расширять миссию Церкви в мире посредством евангелизации и, прежде всего, свидетельства своей жизни, а также проявлению самоотверженной деятельности в их мирском призвании. Миряне прославляют Бога своим трудом в мире, посвящают себя и окружающий их мир Богу. Это достигается их готовностью любить и служить Богу в мыслях, словах и делах. Этим актом верности, любви и благодарности они возвращают творение к Господу [14, p. 68].

Что касается пророческой роли мирян, Конгар отмечает, что миряне наделены различными харизмами Духа. В катехизической работе, в провозглашении Евангелия, а также в социальной и благотворительной работе духовенство должно прислушиваться к мирянам и, таким образом, к голосу Святого Духа, где бы Он ни говорил. Миряне получили дары и харизмы от Святого Духа, и они часто обладают большим опытом, чем духовенство, в повседневной жизни в мире [14, pp. 84–85].

Таким образом, Конгар считает, что отношения мирян с иерархией и монашеством являются необходимыми, отмеченными качествами взаимности, солидарности и объясняет эти необходимые отношения посредством адаптации понимания триединого деятельного служения Христа к мирянам, участвующим в них через возвышение своих социальных обязанностей, призваний и церковного служения. В конечном итоге Конгар пришел к выводу, что различие между духовенством и мирянами больше не следует использовать. Обсуждение должно сосредоточиться на «различных служениях», а не на позициях в иерархические отношения. Некоторые служения даруются Духом Божьим среди всех крещеных христиан. Служение для мирян имеет двоякий характер: уполномоченные своим крещением, они живут «служением слова и доброго примера» в своей повседневной жизни в мире и уполномоченные церковью, они проповедуют Евангелие светскому миру.

Об активной роли мирян в Церкви в свих работах писал еще один участник Второго Ватиканского собора — Анри де Любак. На его взгляды также повлияли работы Н. Афанасьева, особенно его акцент на акцент на сакраментальной, общинной природе Церкви. А его понимание роли мирян глубоко укоренено в теологии Церкви как единого, мистического тела, где все члены активно участвуют в истории спасения. Как и Конгар, Любак оспаривал идею Церкви как чисто иерархической структуры, отстаивая видение Церкви как мистического тела, где каждый член, особенно миряне, имеет активное, божественно предписанное апостольство. Миряне, с его точки зрения, являются неотъемлемой частью сакраментальной жизни, миссии и присутствия Церкви в мире. Любак утверждал, что Церковь как мистическое тело постоянно формируется Евхаристией, которая прежде всего является таинством единства. Он пишет: «Среди тех, кто принимается в этом небесном городе, существует более тесная связь, чем между членами человеческого общества, ведь среди них есть не только внешняя гармония, но и истинное единство» [17, p. 115]. Де Любак при этом замечает, что индивидуалистические формы благочестия, часто ассоциируемые с Евхаристией в современную эпоху, не имели прецедента в ранней Церкви. С его точки зрения, Евхаристия — это сердце Церкви, которое превращает ее в истинное сообщество Народа Божьего, в собрание верующих, скрепленное тем же знаком единства, который разделяли первые апостолы. Утверждая социальный характер Церкви и настаивая, что она должна активно взаимодействовать с миром, он пишет, что единство, символизируемое Евхаристией, не ограничивается внутренней церковной общиной. Собравшиеся отправляются с миссией милосердия в более широкий мир. Участвуя в Евхаристии, миряне становятся Телом Христовым в мире, представляя собой «передний край» церковной жизни, через который Церковь становится жизненным началом человеческого общества.

Американский католический теолог Пол Лейкленд стремится переосмыслить и заново применить теологию мирян Конгара в контексте современности с учетом осознания исторической, социальной и церковной дистанции между ним и Конгаром. Лейкленд получил широкую известность благодаря своей работе «Освобождение мирян», в которой он критикует клерикализм и отстаивает идею активного участия мирян в жизни и управлении католической церкви. Он рассматривает годы после Собора как десятилетия упущенных возможностей признать роль мирян и предлагает ряд конструктивных предложений по освобождению мирян и, следовательно, освобождению Церкви. Как и Конгар, природу Церкви Лейкленд рассматривает прежде всего как сообщество верующих, а не как иерархическую структуру и призывает к переходу от Церкви, ориентированной только на духовенство, к «Церкви народа Божия», где каждый верующий осознает свою ответственность и призвание. Он настаивает, что призвание мирян — это активное апостольское служение, проистекающее из крещения. Поскольку все, кто объединены во Христе, несут общую ответственность за миссию Церкви, это означает, что духовенство и миряне являются партнерами в миссии. Однако, поскольку миряне имеют право участвовать во внутренней и внешней миссии Церкви, Лейкленд утверждает, что у мирян больше возможностей для участия в миссии Церкви в мире. Для того чтобы раскрыть подлинное понимание уникальности миссии Церкви, он призывает к преодолению разрыва между Церковью и миром, подчеркивая, что они связаны между собой, нуждаются во взаимной поддержке для достижения успеха. Церковь является частью светского мира, верующие могут находить Бога как в молитве и поклонении, так и во встрече со своими собратьями в повседневной жизни [16, p. 247]. Церковь и мир неразделимы именно потому, что работа Церкви — это миссия, будь то внутренняя миссия среди самих католиков или миссия среди неверующих. Церковь — это не другая реальность, а особая реальность в рамках светского мира, она существует и действует как сообщество внутри истории [16, p. 158]. Образ Церкви как народа Божьего, отмечает Лейкленд, относится ко всей человеческой семье, светскому миру, в котором скрыта закваска сообщества веры. Церковь открыта для светского мира и включена в светский мир [16, p. 172]. Лейкленд утверждает, что Церковь является светской реальностью, поскольку сам мир священен, он сотворен Богом из любви, чтобы быть самим собой и быть свободным. Поэтому цель Церкви — жить в светском мире, существовать не ради себя, а ради мира. Вот почему Лейкленд утверждает, что «Церковь должна быть полностью вовлечена в светское, со всей уверенностью в благости светского, которая должна проистекать из убеждения, что Бог утвердил светское во всей его безусловности» [16, p. 175]. С его точки зрения, если Церковь не вовлечена в мир, во всей его светскости, радуясь светскому, то ее богослужение будет пустым, потому что ее богослужение — это хвала и благодарение Тому, кто создал мир светским и свободным. Таким образом, Лейкленд делает особый акцент на важности «секулярности», в его интерпретации идей Конгара священство мирян секуляризируется, потому что сам мир священен.

Еще один американский католический теолог Томас Ф. О'Меара также в своих работах обращается к идеям И. Конгара о роли мирян в Церкви. Он

понимает Церковь как мистическое тело, состоящее из множества видов деятельности, многие из которых являются служениями, и предлагает свою типологию разных видов служения, обращаясь к модели концентрических кругов. В прежней модели разделительной линии, замечает он, существовало биполярное разделение между духовенством и мирянами, но в концентрической модели вся ответственность Церкви разделяется как рукоположенными, так и не рукоположенными. Разделительная линия, которая отделяла духовенство и мирян, больше не соответствует реальности, считает О'Меара, она никогда хорошо не представляла Тело Христово. В рамках понимания модели концентрических кругов крещеные вступают в различные служения, организованные в круги вокруг лидера, пастора или епископа, но все они движутся Святым Духом. В центре находится лидер церкви, Святой Дух, однако, оживляет всю церковную жизнь, чтобы вокруг лидера общины существовали истинные служения, и они должны иметь голос в принятии решений, обучении, выборе лидеров [21]. В этой модели концентрические круги, отличающиеся разными способами служения, однако все объединены тем, что находятся внутри Церкви Христовой. Разные виды деятельности пересекаются и переплетаются друг с другом, а каждый отдельный член вносит свой вклад — нечто необходимое и жизненно важное для общего блага Церкви.

Эдвард Ганенберг в своей работе «Богословие для служения: введение для служителей-мирян» (2014), специально разработанной как основополагающее руководство для начинающих студентов-служителей и действующих лидеров-мирян, вслед за О'Меарой перечисляет четыре уровня концентрических кругов служения: 1) центральный круг — «руководство общинами» — включает епископа и священника-пастора; 2) следующий внешний круг — «руководство областями служения» — включает директора религиозного образования, молодежных служителей и многих других; 3) третий круг — «временные публичные служения», в которые включены те, кто служит неполный рабочий день и на временных служениях; 4) последний, но самый большой круг — это «Общее христианское служение», в котором присутствуют все крещеные, призванные служить через свидетельство жизни и благотворительность. Эти различия даются не для разделения, а для утверждения идентичности, чтобы ценить разнообразие и расширять разнообразие служений [26].

В 2005 г. появился документ, составленный епископами американской Церкви «Сотрудники в винограднике Господнем», касающейся служения мирян в церкви В нем речь идет о винограднике как месте для служения и о работниках, отданных для служения обществу: как святой Павел описывает Прискиллу и Акилу «моими соработниками во Христе Иисусе», так епископы упоминают мирян как соработников в винограднике Божьем с рукоположенными [20, pp. 3, 5]. В документе указано, что приход является, пожалуй, самым распространенным виноградником, но нельзя забывать и о семье, виноградник — это и миссионерские территории, школы, телевидение и радио. Постоянно расширяющийся виноградник включает в себя медицинские учреждения, приюты для бездомных и другие формы приходской работы, а также места, где собирается молодежь и т. д. Миряне могут служить церковной общине различными способами, включая некоторые должности в конкретной церкви, служение

в качестве финансового сотрудника епархии или религиозного института, служение в качестве епархиального канцлера или в должности судьи, говорится и о возможности осуществления мирянами роли учителя в рамках миссии Церкви. В документе подчеркивается понятие со-трудничество: рассмотрение мирского служения как функции или профессии основано на неверном предположении; это, скорее, сотрудничество, «призыв, который берет свое начало в призыве Божьем и его утверждение в назначении на определенное служение в Церкви» [20, pp. 504–505].

Лютеранский автор Рональд Д. Рот в статье «Теология мирского служения» пишет, что полное богословие мирян возможно рассмотреть через изучение трех предметов: членство в Церкви, миссия Церкви и служение Церкви [23]. Он замечает, что с библейской точки зрения нет оснований утверждать, что Церковь состоит из духовенства и мирян, как будто это две отдельные группы. Далее он подчеркивает, что Церковь —это Миссия. В сознании людей миссионерская задача или обязанность воспринимается как один из ее видов деятельности, в отношении которой можно занимать разные позиции, реальной вовлеченности или большей или меньшей отстраненности. Но это противоречит природе и призванию Церкви: Церковь есть Миссия, а не только имеет миссию как одну из форм своей деятельности. Это подразумевает, что она во все времена и во всех местах реализует эту деятельность, как было заповедано Христом его ученикам. Все, что делает Церковь, будь то рассеянная по миру в повседневной жизни или собранная в общину, должно иметь какое-то отношение к миссии, донесением Евангелия Иисуса Христа до людей. Еще одним существенным элементом жизни Церкви, считает автор, является служение. Миссия и служение принадлежат Церкви, как дыхание человеческому телу. Церковь — это служение и, следовательно, имеет служения. Всякое служение есть свидетельство о Христе, явное или скрытое приглашение принять его как Господа всей жизни и каждой отдельной жизни.

Автор замечает, что, обсуждая множество различных даров, данных Святым Духом народу Божьему, апостол Павел напоминает, что Церковь подобна телу со многими членами. Формы и способы служения могут быть различны, как различны дарования людей. Они дополняют друг друга и в церковном организме, по ап. Павлу, все они связаны любовью и все служат друг другу и Христу. И как в организме нет ненужных, лишних членов, так и в Церкви не может быть членов ненужных, бездеятельных. Тем более когда речь идет о самой большой части Церкви — мирянах, народе Божием.

В размышлениях о духовном измерении труда многие авторы обращаются к посланиям ап. Павла и подчеркивают, что ап. Павел призывает всякую полезную деятельность рассматривать как служение Богу и благодарность Ему: «И все, что вы делаете, словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца» (Кол. 3:17), «И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, зная, что в воздаяние от Господа получите наследие, ибо вы служите Господу Христу» (*Кол. 3:23–24).* Таким образом, если человеческий труд не помогает внутреннему совершенствованию, то такой труд будет суетным, пустой занятостью. Ничто внешнее не имеет смысла, если не наполнено внутренним духовным светом, если со-

вершается не во имя любви к Богу и ближнему, а ради удовлетворения разного рода страстей — любви к деньгам, власти, славе. Труд не должен быть удовлетворением только личных эгоистических потребностей, но исполнением заповеди о любви: когда человек трудится для ближнего, то он, с одной стороны, избегает страсти себялюбия, а с другой, откликается на заповедь о братолюбии, которую дал Христос, говоря: «так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». Такое понимание противоположно светской установке, когда в сфере труда эгоизм проявляется в стремлении к личной выгоде. Труд считается полезным в той степени, в какой удовлетворяет наши корыстные интересы. В Церкви понимание выгоды переносится на другой уровень. На уровень, установленный Христом: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут». Сокровище для неба собирается не на небе, а на земле. И труд ради него связан с ежедневным трудом или профессиональной деятельностью человека [8].

С точки зрения православной этики труда, на становление которой безусловно повлияла монашеская традиция, в труде важно не собственно профессиональное мастерство и рациональном практицизм, а постоянной ориентации на внутреннюю духовную работу. Целеполагание труда в православии заключается не в его общественных последствиях, а в нравственных основах, в его влиянии на душу человека как средства и условия его совершенствования. Участвуя в трудовой, хозяйственной деятельности, человек участвует в делах Божьих по преобразованию мира, в реализации промысла Божьего. Однако, призывая человека к этой деятельности, православие в то же время зовет его к освобождению от мира, чтобы человек ставил духовные интересы выше материальных, понимал, что не создание земных ценностей есть главная цель и смысл его бытия [10, с. 208]. Человек должен проходить свое служение, каков бы ни был его социальный статус, с чувством религиозной ответственности перед Богом.

Когда человек входит в христианскую литургическую общину, размышляет монах Диодор (Ларионов), то он изменяет свою жизнь по образу жизни этой общины. Его бытие получает иное качество: оно проникается богословием Церкви. Разделение жизни и деятельности человека на две сферы — духовную и мирскую, вносит в него внутреннее разделение. Человек — цельное существо, и он стремится посредством подчинения и послушания божественной воле собраться внутренне, обрести единство, чтобы свою веру воплотить в своей христианской жизни и деятельности. Церковь благословляет всем пребывать на тех же местах, где они и были и об имеется ясное повеление апостола Павла: «К*аждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призван свободным есть раб Христов. Вы куплены [дорогою] ценою; не делайтесь рабами человеков. В каком [звании] кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом*» (1 Кор. 7, 20–24). Однако оставаясь там же, где и был, человек сам становится другим, теперь Его душа и его сердце — общие с той литургической

общиной, к которой он принадлежит и оттуда он черпает вдохновение и выходит в мир, являя ему образ своей Церкви и ее способа бытия [3].

Размышляя о служении как христианской деятельности, иерей Димитрий Задорин в своей статье разделяет понятия труда, социального действия и служения [4]. Он указывает, что «работа», «социальное действие» и «служение» имеют перед собой различные цели. Целью работы является удовлетворение личных потребностей, за труд человек получает вознаграждение. Социальные действия могут быть направлены на служение ближнему и когда человек бескорыстно отдает свое личное время, внимание и заботу, и которые не приносят материального дохода и поэтому не являются работой. Но не всегда его можно назвать служением в христианском понимании. Служение является не просто социальным действием, а актом Богочеловеческого взаимодействия. Как и социальное действие, оно направлено на другую личность, но здесь доминанта — направленность человека к Богу, и лишь во вторую очередь к другому человеку. Служение ближнему, как и любое служение вообще, с точки зрения христианства, — это прежде всего служение Господу, богослужение (Еф. 6:6 и след.; Кол. 3:22 и след.). В служении ближнему человек предстоит перед лицом Бога без оглядки на окружающих, не «стараясь угождать людям» (Галл. 1:10). В Новом Завете образец истинного служения являет Собой Иисус Христос: «Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:27). «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Человеку дано совершить лишь отдельные поступки, из которых состояла вся жизнь Иисуса. Христос дал нам «пример», чтобы мы подражали Ему (Ин. 13:15–17). Он обещает награду за любое служение ближнему, как если бы мы служили Ему Самому (Мф. 25:40,45). Таким образом, желание сделать добро Иисусу можно воплотить в помощь ближнему. В Царстве Божьем велик тот, кто служит: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20:26 и след.), «начальствующий, как служащий» (Лк. 22:26).

Служение является деятельным проявлением Любви, деятельностью, направленной на другого человека и совместное человеческое служение Богу способствуют достижению цели служения — актуализации Царствия Небеснаго здесь и сейчас между нами. Таким образом, можно заключить, замечает автор, что «работа», «социальное действие» и «служение» имеют перед собой различные цели. Целью работы является удовлетворение личных потребностей. Целью социального действия является удовлетворение потребностей конкретного общества в целом и другого человека в частности. Целью служения — актуализации Царствия Небеснаго.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Афанасьев Н.* Служение мирян в Церкви. Париж: Издательство Религиозно-педагогический кабинет при Православном богословском институте, 1955. Получено из: https://predanie.ru/book/73596-sluzhenie-miryan-v-cerkvi (дата обращения: 10.10.2026).

2. *Бриа Ион*. Литургия после литургии. Получено из: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (дата обращения: 10.10.2026).

3. *Диодор (Ларионов), монах*. «В мире, но не от мира». К вопросу о богословии «социального служения». 30 October 2023 Получено из: https://acathist.ru/en/novosti/item/1694-diodor-larionov-monakh-v-mire-no-ne-ot-mira-k-voprosu-o-bogosloviisotsialnogo-sluzheniya (дата обращения: 10.10.2026).

4. *Задорин Димитрий, иер*. Служение как христианская деятельность // Социальное служение. 2007. Вып. 4. С. 16–22. Получено из: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/86464/1/04_03.pdf (дата обращения: 10.10.2026).

5. Интервью с митрополитом Сурожским Антонием (в день Преображения Господня, 19 августа 1994) // Континент. 1994. № 82 (4).

6. *Каллист (Уэр), митрополит*. Исцеление в церкви и мире: идите в мир. 2017. Получено из: https://Ahilla.ru/ istselenie-v-tserkvi-i-mire-idite-v-mir/ (ДАТА ОБРАЩЕНИЯ: 10.10.2026).

7. Литургия после литургии: служение бедным и убогим. Доклад епископа Гатчинского Амвросия на конференции «Церковь и бедные. Православные и католики в служении милосердия» Получено из: http://www.patriarchia.ru/db/text / 1160679.html (дата обращения: 10.10.2026).

8. *Мандзаридис, Георгий*. Цель труда // Православное богословие и общественная жизнь / ред. П. Пурнара-Салоники. 2016. С. 97–109. Получено из: https://pravoslavie.ru/98734.html (дата обращения: 10.10.2026).

9. *Мария (Скобцова)*. Типы религиозной жизни // Мария (Скобцова), преподобномученица. Что такое церковность. К., 2010.

10. *Садикова О. Г.* Труд и хозяйственно-экономическая деятельность в русском православии // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2020. № 2 (73). Вып. 11. С. 201–211.

11. *Стрелов В*. Литургия после Литургии. О служении христианина вне храма. Получено из: https://nasledie-college.ru/ в-с-стрелов-литургия-пос ле-литургии-о-с/ (дата обращения: 10.10.2026).

12. *Шмеман Александр, протопр*. Евхаристия: Таинство Царства. 2-е изд. Репринт. воспр. изд. 1984 г. М.: Паломник, 1992.

13. *Congar Yves*. Lay People in the Church: A Study for a Theology of the Laity, Revised Edition with Additions by the Author / Trans. by Donald Attwater. London: Geoffrey Chapman, 1985.

14. *Congar Yves*. Laity, Church and World: Three Addresses. London: Geoffrey Chapman, 1960.

15. *Kraemer Hendrik*. A Theology of the Laity. Cambridge: Lutterworth Press, 1958.

16. *Lakeland Paul*. The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church. New York: Continuum, 2003.

17. *Lubac Henri de*. Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man / Trans. Lancelot C. Sheppard and Elizabeth Englund. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

18. *Matthews Hayley*. Towards a radical theology of lay ministry'. Получено из: https://anglicanism.org/ towards-a-radical-theology-of-lay-ministry (дата обращения: 10.10.2026).

19. *McCord H. Richard*. "Lay Ecclesial Ministry: Pastoral Leadership in a New Era" // In the name of the Church: Vocation and Authorization of Lay Ecclesial Ministry / Ed. William J. Cahoy. Minnesota: Liturgical Press, 2012.

20. National Conference of Catholic Bishops' Subcommittee on Lay Ministry. "Lay Ecclesial Ministry: State of the Questions," *Origins* 29/31 (January 20, 2000).

21. *O'Meara, Thomas F*. Living in the Catholic Church: Yesterday, Today, Tomorrow. by Nick Punch | Aug 7, 2013 | Fr Nick's Posts. Получено из: http:// thomasmorecenter.org/living-in-the-catholic-church-yesterday-today-tomorrow-article-by-thomas-f-omeara-o-p/

22. *Pellitero Ramiro*. Congar's developing understanding of the laity and their mission. The Thomist, 65 (3), 327–359 (2001).

23. *Roth Ronald D*. The Theology of Lay Ministry [Presented to the Southeastern Wisconsin District, WELS, Wisconsin Lutheran High School Milwaukee, Wisconsin, June 7–8, 1988]. Получено из: http://essays.wisluthsem.org:8080/bitstream/handle/123456789/4044/RothLay.pdf?sequence=1&isAllowed=ytstream/handle/123456789/4044/RothLay.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 10.10.2026).

24. Vatican II. Gaudium et spes.

25. Vatican II. Lumen Gentium.

26. *Viagappan B. J.* Rediscovering the Theology of Lay Ministry and Presenting a Pastoral Plan: "The Integral Christian Formation Of Lay Leaders" for the Catholic Church in Tamil Nadu, India. 2018. Получено из: http://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1546&context=etd (дата обращения: 10.10.2026).

REFERENCES

1. Afanasyev, N. (1955). *The Ministry of the Laity in the Church*. Paris. Publisher: Religious and Pedagogical Office at the Orthodox Theological Institute. Received from: https://predanie.ru/book/73596-sluzhenie-miryan-v-cerkvi (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

2. Bria, Ion. *Liturgy after Liturgy*. Received from: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

3. Diodorus (Larionov), monk. *"In the World, but Not of the World". On the Theology of "Social Service"*. October 30, 2023. Received from: https://acathist.ru/en/novosti/item/1694-diodor-larionov-monakh-v-mire-no-ne-ot-mira-k-voprosu-o-bogoslovii-sotsialnogo-sluzheniya (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

4. Zadorin, Dimitry, Hierarch. (2007). Service as a Christian Activity. *Social Service*, 4, 16–22. Received from: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/86464/1/04_03.pdf (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

5. Interview with Metropolitan Anthony of Sourozh (on the day of the Transfiguration of the Lord, August 19, 1994). (1994). *Continent*, 82 (4) (in Russian).

6. Kallistos (Ware). *Metropolitan. Healing in the Church and the World: Go into the World*. (2017). Received from: https://Ahilla.ru/istselenie-v-tserkvi-i-mire-idite-v-mir/ (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

7. *Liturgy after Liturgy: Serving the Poor and the Destitute. Report by Bishop Ambrose of Gatchina at the conference "The Church and the Poor. Orthodox and Catholics in the Ministry of Mercy"*. Received from: http://www.patriarchia.ru/db/text / 1160679.html (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

8. Mandzaridis, George. (2016). The Purpose of the Work. Orthodox Theology and Social Life (ed. P. Pournara-Thessaloniki), 97–109. Received from: https://pravoslavie.ru/98734.html (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

9. Maria (Skobtsova). (2010). Types of Religious Life. In *Maria (Skobtsova), Venerable Martyr. What is Churchhood?* Kyiv (in Russian).

10. Sadikova, O. G. (2020). Labor and Economic Activity in Russian Orthodoxy. S*cientific News. Series: Philosophy. Sociology. Law*, *11*, 2 (73), 201–211 (in Russian).

11. Strelov, V. *Liturgy after Liturgy. On a Christian's Service Outside the Church*. Received from: https://nasledie-college.ru/v-s-strelov-liturgiya-pos le-liturgii-o-s/ (acsessed: 10.10.2026) (in Russian).

12. Schmemann, Alexander, Archpriest. (1992). *Eucharist: The Sacrament of the Kingdom. 2nd ed. Reprint. reproduced. 1984 ed*. Moscow: Palomnik (in Russian).

13. Congar, Yves. (1985). *Lay People in the Church: A Study for a Theology of the Laity. Revised Edition with Additions by the Author (Trans. by Donald Attwater)*. London: Geoffrey Chapman.

14. Congar, Yves. (1960). *Laity, Church and World: Three Addresses*. London: Geoffrey Chapman.

15. Kraemer, Hendrik. (1958). *A Theology of the Laity*. Cambridge: Lutterworth Press.

16. Lakeland, Paul. (2003). The Liberation of the Laity: In *Search of an Accountable Church.* New York: Continuum.

17. Lubac, Henri de. (1988). *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* (Trans. Lancelot C. Sheppard and Elizabeth Englund). San Francisco: Ignatius Press.

18. Matthews, Hayley. *Towards a radical theology of lay ministry'*. Received from: https:// anglicanism.org/ towards-a-radical-theology-of-lay-ministry (acsessed: 10.10.2026).

19. McCord, H. Richard. (2012). "Lay Ecclesial Ministry: Pastoral Leadership in a New Era" In *In the name of the Church: Vocation and Authorization of Lay Ecclesial Ministry*. (Ed. William J. Cahoy). Minnesota: Liturgical Press.

20. National Conference of Catholic Bishops' Subcommittee on Lay Ministry. *"Lay Ecclesial Ministry: State of the Questions"*, *Origins* 29/31 (January 20, 2000).

21. O'Meara, Thomas F. Living in the Catholic Church: Yesterday, Today, Tomorrow. by Nick Punch | Aug 7, 2013 | Fr Nick's Posts. Received from: http:// thomasmorecenter.org/ living-in-the-catholic-church-yesterday-today-tomorrow-article-by-thomas-f-omeara-o-p/ (acsessed: 10.10.2026).

22. Pellitero, Ramiro. (2001). Congar's developing understanding of the laity and their mission. *The Thomist*, 65 (3), 327–359.

23. Roth, Ronald D. (1988). The Theology of Lay Ministry [Presented to the Southeastern Wisconsin District, WELS, Wisconsin Lutheran High School Milwaukee, Wisconsin, June 7–8, 1988]**.** Received from: http://essays.wisluthsem.org:8080/bitstream/handle/123456789/4044/ RothLay.pdf?sequence=1&isAllowed=ytstream/handle/123456789/4044/RothLay. pdf?sequence=1&isAllowed=y (acsessed: 10.10.2026).

24. Vatican II, Gaudium et spes.

25. Vatican II Lumen Gentium.

26. Viagappan, B. J. (2018). *Rediscovering the Theology of Lay Ministry and Presenting a Pastoral Plan: "The Integral Christian Formation Of Lay Leaders" for the Catholic Church in Tamil Nadu, India***.** Received from: http://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent. cgi?article=1546&context=etd (acsessed: 10.10.2026).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.012
УДК 296.1 296.5 7.03 7.067.2

Н. Ю. Раевская*

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ В КАББАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ХАРАКТЕРИСТИКИ И ФУНКЦИИ

В статье анализируется значение визуальной составляющей в каббалистических источниках Средневековья и раннего Нового времени. Отмечается кардинальное отличие миниатюр декоративного и повествовательного характера в традиционных иудейских манускриптах (Танах, Пасхальная Агада и т. д.) от изображений, связанных с каббалой, представляющих собой диаграммы и скорее напоминающих схемы в научных трактатах. В работе обсуждается, как эти схематичные и «неэстетичные» изображения функционируют в контексте еврейской мистической традиции и могут ли они быть отнесены к сфере религиозного искусства. Рассматриваются типология каббалистических диаграмм (кольцевые схемы, сфиротические деревья, антропоморфные иланот), их формальные характеристики, а также теоретические и практические функции, включая роль в медитации, достижении мистического единения с Богом и воздействии на космические процессы. Особое внимание уделяется жанру «иланотсвитков», их перформативному использованию и переходу от элитарной мистической практики к «практической каббале» и амулетике. Проведенное исследование показывает, что каббалистические диаграммы служили не только инструментами познания, но и инструментами религиозной практики, обеспечивающими переход от физического к надфизическому, включая погружение во внутрибожественные сферы и воздействие на процессы в них происходящие. Несмотря на минимальные эстетические достоинства этих изображений, делается вывод о правомерности отнесения каббалистических диаграмм к категории религиозного искусства в силу выраженности их ритуальной функции.

Ключевые слова: иудаизм, каббала, каббалистические диаграммы, еврейское искусство, иллюминированные еврейские манускрипты.

---

* Раевская Наталья Юрьевна — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, raev.spb@rambler.ru

Natalya Yuryevna Raevskaya — PhD in Philosopy, St. Petersburg State Pediatric Medical University, raev.spb@rambler.ru

N. Yu. Raevskaya
VISUAL IMAGES IN THE KABBALISTIC TRADITION: CHARACTERISTICS AND FUNCTIONS

This article analyzes the significance of the visual component in medieval and early modern Kabbalistic treatises. There is a fundamental difference between the decorative and narrative miniatures in traditional Jewish manuscripts (Tanakh, Passover Haggadah, etc.) and Kabbalah-related images, which are diagrams more reminiscent of the schematics found in scientific treatises. The article discusses how these schematic and "unaesthetic" images function within the context of the Jewish mystical tradition and whether they can be classified as religious art. The article examines the typology of Kabbalistic diagrams (ring diagrams, Sephirotic trees, anthropomorphic Ilanot), their formal characteristics, and their theoretical and practical functions, including their role in meditation, achieving mystical union with God, and influencing cosmic processes. Particular attention is given to the genre of "ilanot scrolls", their performative use, and the transition from elite mystical practice to "practical Kabbalah" and amulets. The study demonstrates that kabbalistic diagrams serve not only as tools of cognition but also as instruments of religious practice, enabling the transition from the physical to the supraphysical, including immersion in the inner-divine realms and influencing the processes occurring within them. Despite the minimal aesthetic qualities of these images, it is concluded that kabbalistic diagrams can be rightfully classified as religious art due to the significance of their ritual function.

Keywords: Judaism, Kabbalah, Kabbalistic diagrams, Jewish art, illuminated Jewish manuscripts.

Введение

Среди обширного корпуса иудейских средневековых манускриптов, в которых текст соседствует с визуальными изображениями, обращает на себя внимание группа произведений, связанных с каббалистической традицией. В отличие от миниатюр, украшающих книги Торы и Танаха, пасхальной Агады, молитвенников и свитков Эстер, включающих в себя орнаментально-декоративные и фигуративно-повествовательные элементы, зачастую обладающие высокими художественными достоинствами, изображения в каббалистических трактатах носят схематический характер и скорее напоминают диаграммы, сопровождающие научные и учебные тексты. Эти диаграммы представляют из себя сочетание визуальных и лингвистических элементов: кругов, линий, букв и буквенных сочетаний, надписей, специальных терминов и кратких текстовых комментариев. Среди красочных, искусно выполненных иллюстраций в манускриптах традиционного характера каббалистические схемы кажутся «гадкими утятами» [14, с. 7]. Ранние диаграммы, первые из которых датируются XII в., выглядят предельно просто и не всегда аккуратно. Вероятно, что их оформлением занимался не художник, а автор или переписчик текста: видна та же рука и те же чернила, что и в тексте, они редко цветные, графически разработанные и впечатляющие. Можно предположить, что они перерисовывались для собственного использования или использования учениками и единомышленниками, и очевидно, что их авторы не ставили перед собой эстетических задач. Некоторые поздние образцы становятся более проработанными, порой цветными и, помимо надписей и графических элементов, иногда, хотя и крайне редко, содержат декоративные элементы растительного характера и еще реже

изображения животных и человека. Тем не менее их эстетическая составляющая остается ничтожно малой, второстепенной и необязательной, так что кажется большой натяжкой поставить их в один ряд с изображениями, дополняющими традиционные иудейские тексты. Тем не менее «Индекс еврейского искусства Бецалеля Наркисса»* включает каббалистические схемы в раздел иллюминированных манускриптов наряду с иллюстрациями к Танаху и Агаде. Встает вопрос, насколько правомерно рассматривать их в одном ряду и можно ли их вообще относить к «разряду» искусства? Для ответа на этот вопрос стоит разобраться в том, с какой целью создавались иллюстрации в кабалистических рукописях и какие задачи они решали.

Виды каббалистических диаграмм и их визуальные характеристики

Самые ранние из сохранившихся диаграмм датируются второй половиной XII в. и впервые появляются в связке с комментариями к книге Сефер Йецира (Книга Творения). Эта книга является основополагающим текстом каббалы, первый известный экземпляр которого датируется X в. Традиция возводит авторство к Аврааму и полагает, что это было тайное знание, передававшееся в качестве устной традиции. Некоторые ранние комментаторы приписывают текст рабби Акиве (I в. н. э.). Так или иначе эти древние атрибуции устанавливают Сефер Йецира как священный текст. Эта книга представляет космогонию, описывающую создание Богом мира, времени и человека с помощью 22 букв еврейского алфавита и 10 сфирот (в рамках этой книги термин остается достаточно неясным, но сфирот, исходя из этого текста, могут быть поняты как различные аспекты или проявления божественного). Это повествование о том, как Бог «высекал буквы» и объединял их, чтобы создать космос и все в нем существующее. Буквы предстают здесь как «кирпичики», строительные блоки творения. Книга содержит применявшиеся Творцом рецепты их комбинирования, ведущие к созданию мира. Если буквы предстают как кирпичики, то сфирот как действующие силы, исходящие от Бога, которые их создают, соединяют, упорядочивают в пространстве и времени, коррелируют с буквами планеты и созвездия, создавая структуру космоса и одновременно определяя основные измерения человеческого бытия. «Двадцать две буквы — Он вырезал их, высек их, взвесил их, (взаимо)заменял их, сложил их и образовал посредством них душу всего созданного и душу всего, что должно быть создано в будущем» [4, с. 55]. Сефер Йецира — это небольшая по объему неукрашенная книга. Семантическая сложность, неясность, вытекающая из поливалентности терминов, породила богатую традицию комментариев (известно более 60) и явилась, вероятно, причиной появления визуальных схем, иллюстрирующих и проясняющих суть написанного. Изображения, включавшиеся в комментарии к этой книге, представляли из себя космологические или скорее космогонические схемы, демонстрирующие не только устройство, соотношение частей,

* Индекс еврейского искусства Бецалеля Наркисса — проект Центра еврейского искусства при Еврейском университете в Иерусалиме. Представляет собой крупнейший в мире каталог предметов еврейской материальной культуры. См.: https://cja.huji.ac.il/browser.php

но и происхождение космоса. По своей форме это чаще всего были кольцевые схемы (в том числе вольвеллы — концентрические диаграммы с подвижными внутренними частями), зоны внутри которых, согласно надписям на них, коррелировались со сфирот (разными аспектами внутри божества), созвездиями, планетами, элементами сотворенного физического мира и характеристиками человеческого бытия. Они могли включать в себя буквы еврейского алфавита, буквенные сочетания и имена Бога. Реже встречались древообразные схемы сфирот (сфиротические «иланот» — деревья (с ивр.)), которые стали особенно популярными в дальнейшем.

Более поздние диаграммы появляются в связи с манускриптами, созданными под влиянием двух основных источников средневековой каббалы — книги Сефер ха Бахир (Книга Света) (XII в.) и Сефер ха Зохар (Книга Сияния) (XIII в.). Концепция сфирот, впоследствии ставшая базовой составляющей всех каббалистических систем, впервые отчетливо прозвучала в Книге Бахир, а затем получила свое развитие в Книге Зохар. Сфирот предстают здесь как формы, в которых проявляет себя Всевышний, и как разные уровни эманации изначально существующей божественной энергии (божественного света). При этом божественная эманация происходит внутри самого Божества. Творение, таким образом, состоит в проявлении того, что скрыто в первой сфире «Кетер» (корона). Эта сфира порождает «Хохма» (Мудрость), из которой происходит «Бина» (Разум). Из этих трех, которые являются высшими, происходят, одна за другой, семь низших сфирот, связанных с материальным уровнем реальности: Хесед («милость»); Гвура («строгость»); Тиферет («красота»); Нецах («вечность»); Ход («слава»); Йесод («основание»); Малхут («царство»). Тварный мир находится за пределами эманации, но сфирот выступают для него в качестве архетипов. Находясь внутри божественной реальности, они в то же время определяют структуру сотворенного бытия [7, с. 266–267]. Сфирот — это уровни эманации, но также и различные аспекты (стороны) Божества, которым соответствуют определенные эпитеты, которые можно к Нему отнести (YHVH, Элохим, Адонай и т. д), то есть имена Бога. Поэтому процесс эманации в то же время предстает как процесс раскрытия различных имен. Ведущим изобразительным жанром в этот период все больше становятся сфиротические иланот, по сравнению с концентрическими изображениями сфирот более характерными для раннего периода. Впервые космическое древо божественных эманаций (илан) упоминается именно в Сефер ха Бахир. Здесь описывается древо жизни, приносящее плоды (души праведников) посредством воды (мудрости и добродетели народа Израиля). Люди могут «путешествовать» вверх по древу, а божественное присутствие, Шхина, может «путешествовать» вниз. По словам Шолема, «Это древо Бога есть, вместе с тем, как бы остов вселенной. Оно прорастает через все творение и простирает свои ветви над всеми его отраслями. Все земные и сотворенные вещи существуют только потому, что частица силы сфирот живет и действует в них» [7, с. 266–267]. Это космическое дерево укоренено в высшем мире и растет сверху вниз. Корнем является «Кетер», остальные сфирот, названия которых обычно вписываются в диаграмму и зачастую сопровождаются божественными именами, соответствуют ветвям, стволу и кроне дерева. Сфиротическое дерево на каббалистических диаграммах весьма

отдалено напоминает реальное и в визуальном смысле является выстроенной по вертикали системой из 10 окружностей, обозначающих сфирот, которые связаны между собой прямыми линиями, соответствующими каналам эманации. Начиная со второй половины XVII в. появляются диаграммы, которые моделируются одновременно по форме дерева и по форме человека. Древообразная диаграмма приобретает антропоморфные черты. С одной стороны это перевернутое дерево с корнями на небесах и ветвями в сотворенном мире, с другой стороны это человеческая фигура, в которой Кетер соответствует макушке головы, а другие сфирот другим частям человеческого тела. Сами изображения древа и человека обычно весьма схематичны и в большинстве случаев едва угадываются, но в ряде случаев в своих поздних вариациях приобретают достаточно выраженные антропоморфные черты*. Наиболее значительным с точки зрения применения графических средств произведением этого периода является Сефер ха Гвуль (Книга границы) Давида бен Йегуды ха Хасида, написанная в начале XIV в. в качестве комментария к Зохар и подробно разбирающая трактаты Идрот, принадлежащие к позднему слою этой книги. Сефер ха Гвуль снабжена огромным количеством рисунков, которые помимо сфиротических деревьев содержат схематические изображения божественных «ликов», включающие в себя элементы человеческой внешности (такие как борода, усы, волосы) [9, с. 236–240]. Появление человекоподобных черт было связано с беспрецедентным антропоморфизмом, который был присущ самим текстам Идрот, порождавшим жесткое сопротивление со стороны рабби его печатным изданиям, которые бы делали их доступными за пределами узкого сообщества посвященных.

Человекоподобные изображения появляются в связи с концепцией Предвечного человека — Адама Кадмона, впервые изложенной в трактатах Идрот. Представления, содержащиеся в этих текстах, позже стали основным источником вдохновения для лурианской каббалы (основателем, которой был Ицхак Лурия (1534–1572), а главное сочинение Эц Хаим (Древо Жизни. 1573) принадлежит перу его ученика Хаиму Виталю, записавшему идеи учителя. Это направление становится начиная с конца XVI в. наиболее влиятельным течением в рамках каббалы, и большинство диаграмм, создававшихся в XVII—XIX в., связаны именно с ним. Согласно лурианской каббале, реконструирующей и развивающей концепцию Идрот, в результате цимцум (сжатия, сокращения, самоограничения) недифференцированного бесконечного и непознаваемого божества Эйн Соф, появляется Предвечный человек — космическая фигура человеческой формы, по образу и подобию которой позже был создан человек. Согласно этой теории, все разнообразие творения в конечном счете коренится в уникальных качествах света, который струился из каждого отверстия на лице Адама Кадмона [3, с. 431]. В этом смысле ноздри, рот, уши, глаза и даже борода этого макроантропоса были «инструментами» творения. Лицо Адама Кадмона являлось первым звеном в цепи бытия. 10 сфирот, которые

* Например, «Илан де Адам Кадмон» Натана Хаммершлага (XVII в.) Изображение можно увидеть на сайте «индекса еврейского искусства Бецалеля Наркисса». См.: https://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=alone&id=191009

включал в себя Адам Кадмон, представляли из себя «сосуды», наполненные светом. Сосуды, соответствующие семи нижним сфирот, не выдержали силы света и разбились. Сразу за разбиением сосудов (швират келим) начинается процесс восстановления мира (тиккун олам), что указывает на то, что само разбиение было не случайным и являлось частью божественного плана, согласно которому продолжением и завершением творения должен был стать тиккун [1, с. 106]. В процессе тиккун возникают так называемые парцуфим (лики божества), которые все вместе образуют новую фигуру Адама Кадмона: Арих Анпин (Длинный лик, Долготерпивый), Аба (отец), Има (мать), Зеир Анпин (Краткий лик, Нетерпеливый), Нуква Зеир Анпина (женский аспект Зеир Анпин). Каждый парцуф при этом включает в себя все 10 сфирот и часто изображается в виде человека. Мир в ходе «исправления» почти приходит в состояние равновесия, которое в последующем нарушается грехопадением земного Адама, чьей задачей было завершить тиккун. Эту задачу «собирания» искр божественного света и восстановления совершенства должно завершить человечество, изучая Тору и следуя заповедям [7, с. 335–342].

Изображения божественных ликов, пожалуй, самый интригующий элемент каббалистических диаграмм, вступающий в прямое противоречие с запретом на изображение Бога, строго соблюдавшимся в иудаизме. Обращает на себя внимание, что антропоморфные иланот, изображавшие божественные лица, хоть и создавались для сообщества избранных, но тем не менее в большинстве случаев имели «строгую эстетику», лишь микрографические текстовые надписи указывали на черты лица, обозначали их. При этом в ряде случаев писцы-художники придавали лицу Адама Кадмона более реалистичный вид, очерчивая черты лица линиями и кругами и используя более сложные техники, такие как штриховка для усов, бороды и волос. Среди деталей антропоморфных диаграмм можно рассмотреть золотую корону, венчающую Адама Кадмона, подобную императорской, вьющиеся усы Зеер Анпина и даже распознать отличительные черты или эмоциональные состояния божественных ликов. «Адам Кадмон — оптимист с характером Будды, Арих Анпин кажется напряженным» [10, с. 80]. Вероятно, уверенность в том, что эти изображения, создававшиеся для использования в узких каббалистических кругах, не могут быть поняты превратно, преодолела нежелание рисовать божественный лик.

Интересно, что в Новое время каббалистические трактаты предпочитали публиковать без диаграмм. Их включение в печатные книги встречало жесткое сопротивление со стороны рабби, считавших, что эти изображения, делавшиеся каббалистами для каббалистов, должны оставаться недоступными для широкой публики. Это касалось не только диаграмм, содержащих антропоморфные черты, но и в целом иланот, которые хоть и в схематической форме, но изображали божественную реальность и содержали божественные имена. Так канонический текст лурианской каббалы Эц Хаим был напечатан только в XVIII в., но лишь в конце XIX в. в печать попал лурианский илан. Хотя коммерческие интересы взяли верх, вероятно «столетия сдержанности были порождены консенсусом, что иланот были не для всех» [10, с. 77]. Стоит отметить, что эта книга, опубликованная в Варшаве в 1864 г., имела очевидный коммерческий успех, а илан, напечатанный в ней, стал восприниматься как

мощный амулет. Следствием этого явилось то, что из второго издания книги, которое вышло через пару лет, были изъяты вообще все изображения.

Функции диаграмм

Каббалисты, создававшие диаграммы, будучи приверженцами тайной передачи знаний, как правило не оставляли подробных указаний насчет того, с какой целью и как именно их нужно использовать. Тем не менее изучение сопутствующих текстов и самих изображений, позволяет высказывать достаточно обоснованные предположения об их назначении и способах функционирования. В силу разнообразия концептуальных подходов, времени и места создания, а также формата их носителей, каббалистические схемы могли преследовать разные цели. Стоит также учитывать, что, во-первых, они могли быть изначально полифункциональными по своей задумке и, во-вторых, (как и в случае всех других изображений) восприятие их природы и использование конкретными людьми могло отличаться от изначально предполагаемого. В рамках короткой работы можно лишь попытаться выделить основные варианты их назначения.

Функции диаграмм изначально могли быть теоретическими или практическими (или и теми, и другими одновременно) и в последующем могли меняться и варьироваться в зависимости от задач и наклонностей «пользователей». Так или иначе очевидно, что они служили инструментами познания и / или инструментами действия и создавались не для украшения, хотя в поздних вариациях могли быть и красивыми, искусно выполненными. Являясь в большинстве случаев моделями мироздания, диаграммы «иллюстрировали», дублировали текст, описывающий эту модель, через его представление в виде графической схемы, в некоторых случаях дополняли его новой информацией, служа «визуальными комментариями» к тексту. Можно предположить, что рисование схем, во-первых, могло преследовать эвристические цели, помогая авторам структурировать свои идеи и приходить к новым решениям, и, во-вторых, решать дидактические задачи, делая материал более понятным и легко запоминаемым для учеников. При всей значимости теоретических задач, как предполагают исследователи каббалы, важнейшей функцией диаграмм являлась практическая.

В ряде случаев они служили инструментами, способствующими достижению состояния мистического единения с Богом, как, например, «буквенные круги» из трактата Хаей ха Олам ха Баа» (Жизнь в мире грядущем) представителя экстатической каббалы Авраама Абулафии (ок. 1240–1291)[*]. Рукопись этой книги содержит круговые буквенные диаграммы: десять кругов, выполненных красными и черными чернилами, и 128 кругов, выполненных черным цветом, с размещенными внутри буквами и буквенными сочетаниями. По мнению Моше Иделя, предполагалось их созерцание во время проговаривания буквенных сочетаний, производных от имени Бога [13, с. 23]. Декламирующий должен был «войти» в круг через его «вход», немного правее верхней части, обозначенный в больших кругах черно-красного цвета небольшим закру-

[*] Описываемые диаграммы можно посмотреть на сайте коллекции Брагинских: https://braginskycollection.com/portfolio/hayyei-ha-olam-ha-ba/

ченным штрихом пера. Таким образом, диаграммы, которые содержатся в трактате, были не просто инструкциями по медитации, но инструментами, используемыми в ее процессе. При этом сам текст книги свидетельствует о том, что важно было не только проговаривание букв в определенном сочетании с опорой на схему, но и их написание, изображение буквенных форм. Сам процесс написания букв рассматривался Абулафией в качестве ступени на пути восхождения к Богу. Согласно его рекомендациям, чтобы достичь мистического единения с Богом, практикующий должен перечислять имена Бога (YHWH, Адонай, Элохим, Эль Шаддай, Ха-Шем), переставляя буквы этих имен: сначала записывая их, затем произнося и, наконец, визуализируя в своем сознании [13, с. 20]. Буквы здесь выступают как медиаторы между Богом и человеком*. Для того чтобы приготовиться к встрече с Богом Абулафия рекомендует найти уединенное, темное место, зажечь свечи, очистить себя и одежды свои, «пусть они будут белы», и освободить мысли от мирской суеты. После этого, пишет он, «возьмите в руки чернила, перо и доску»… «И начните с перестановок нескольких букв с другими, и меняйте порядок их, и вращайте их быстро, пока ваше сердце не согреется от их вращения, и ваше сердце не сосредоточится на их движении и на том, что родится из их вращения». Процесс рисования букв должен «согреть сердце» и подготовить к принятию «потока», финальным шагом к которому будет уже не физическое, а «внутреннее» рисование буквенных сочетаний в воображении. Этот этап внутреннего рисования «будет твоим после того, как ты бросишь чернила и перо из руки твоей между пальцами или после того, как они сами собой упадут от избытка твоих мыслей и радости» [8, с. 46].

В качестве «инструментов действия» диаграммы могли использоваться не только для медитации. Например, манускрипты с комментариями к Сефер Йецира содержали кольцевые схемы и вольвеллы, которые демонстрировали структуру мироздания и показывали, как манипулировать буквами еврейского алфавита или 12-ю перестановками 4-буквенного имени Бога для достижения практических целей. Их изучение в связке с текстами, к которым они относились, убеждает исследователей, что целью их создания было не только объяснение структуры космоса, но также составление гороскопов или даже модифицирование структуры космоса. Вероятно, предполагалось, что понимание модели работы вселенной, выстраивающей зависимость между божественными сферами, космическими телами и человеком, может позволить, с одной стороны, корректировать свои действия в соответствии с гороскопами, то есть «подстраиваться» под ход вещей. С другой стороны, зная схему, можно попробовать влиять на ход мировых событий [14, с. 103]. Примерами такого рода диаграмм могут служить схемы, сопровождающие комментарий к Сефер Йецира Иосифа бен Шалома Ашкенази (XIV в.). Наибольший интерес пред-

* Как сказано в книге Зоар, записанные, физические, видимые буквы «на самом деле наделены» духовностью и являются «телом и храмом для букв», существующих в надфизическом пространстве [5, с. 164]. Будучи созданными Богом и принадлежащими к высшему измерению действительности, они в то же время существуют в мире видимых форм. Мистик достигает единения с Богом благодаря воспроизведению букв.

ставляют относящиеся к этому комментарию вольвелл-диаграммы с концентрическими подвижными частями, кольца которых содержат перестановки имен Бога. Наличие вращающихся кругов показывает, что эти конструкции были предназначены для практического использования. В сочетании с целями, описанными в тексте, становится понятным, что движущиеся части предназначались для воздействия на космос посредством комбинирования букв и имен. По словам Джулио Бузи, описавшего одну из таких диаграмм в своей книге «Визуальная каббала», практикующий, через «изменение порядка букв меняет постижимую структуру мира, а вместе с ней и последовательность событий». В тексте, сопровождающем эту схему, «трансформация описывается как движение от внутреннего колеса (содержащего перестановки четырехбуквенного имени — YHVH) к внешнему колесу (содержащему перестановки имени Адонай), вовлекая элементы в непрерывный процесс космического вращения» [9, с. 194].

Интересный пример практического использования диаграмм представляют собой схемы, дающие инструкции относительно комбинирования букв, направленных на оживление голема, искусственного антропоида, слепленного из земли, который должен был быть приведен к жизни с помощью специальных ритуалов. Теоретическая основа для возможности создания такого существа была задана в Сефер Йецира, описывающей творение мира Богом с помощью букв и указывающей на то, что такое творение могло быть доступным и для человека, в частности для Авраама, праведника, получившего знание и благословление от Бога.

> «Когда узрел Авраам, отец наш, и глядел, и смотрел, и исследовал, и уразумел, и вырезал, и высек [буквы], и сложил и создал [живое существо] и (это) ему удалось, (тогда) открылся ему Господин всего и посадил его на Лоно Свое, и поцеловал его в голову и назвал его "возлюбленным" Своим и именовал его сыном Своим; и заключил Завет с ними с потомством его навек» [4, с. 117].

В качестве примера диаграмм-инструкций по созданию голема можно привести схемы, сопровождающие текст Тхилат ха Йецира (Начало Творения), атрибутируемый Иделем, как текст Абулафии (в силу его тематического сходства с упоминавшейся книгой Хаей ха Олам ха Баа). На диаграмме, следующей за текстом, представлены описанные в нем двадцать четыре буквенных круга — колеса (называемые в тексте домами), каждый из которых содержит различные комбинации из девяти букв и имеет заклинание, взятое из Сефер Йецира, на его внешнем кольце [14, с. 124]. Текст предписывает практикующему комбинировать буквы с помощью «буквенных колес» до получения «потока мудрости», затем наполнить ложку землей и в процессе высыпания земли в воду дуть на ложку,

> «…произнося на одном дыхании букву божественного имени пока его дух не выйдет, то есть пока не истощится его дыхание, а его лицо не обратится к земле. И он начнет с головы пока не закончит первые восемь домов, чтобы сохранить голову. И он должен произнести восемь вторых домов, чтобы сохранить тело согласно порядку. И он будет читать восемь домов третьего порядка, чтобы сохранить конец и дух» [2, с. 112].

Автор текста хоть и предостерегает читателя от фактического выполнения этих операций, но при этом приводит диаграммы, которые дают инструкции в форме, удобной для практического применения, то есть для реальной практики, направленной на создание искусственного антропоида, смыслом которой в случае Абулафии, по словам Моше Иделя, являлась «имитация божественной деятельности», позволяющая практикующему пережить опыт единения с божеством [2, с. 278].

Важность практической функции диаграмм также становится очевидной при рассмотрении особого жанра изображений, создававшихся в рамках каббалистической традиции, который попал в поле зрения исследователей иудейской культуры лишь около 15 лет назад. По названию главного объекта — древа сфирот — произведения этого жанра получили название «иланот». Их иконография (как и в случае всех других иланот) отображала структуру и процесс внутрибожественного развития, но по форме они являлись не иллюстрациями, включенными в манускрипты, а плакатами или свитками. С XIV в. каббалисты не только изображали древо сфирот на страницах своих трактатов, но и увеличивали его, размещая на отдельных пергаментах, имеющих форму и размер большого плаката. Особенностью этих пергаментов являлось то, что они зачастую включали в себя обширные встроенные текстовые материалы (более 1000 слов в самом «показательном» экземпляре), что, вероятно, должно было компенсировать их существование отдельно от текста. Затем стали изготавливать длинные узкие пергаменты (шириной примерно 20–30 см и длиной до нескольких метров), которые скручивались в форме вертикальных свитков (ротуллей)*.

Пергаменты «иланот» были одними из небольшого числа свитков, использовавшихся среди евреев, в число в которых входили Тора, свиток Эстер, мезузы. Все эти свитки использовались в ритуальных контекстах и не были предназначены для повседневного изучения. По аналогии можно предположить, что то же самое относилось и к свиткам «иланот». Они были не просто представленными в необычной форме «приложениями» к каббалистическим текстам, способствующими их пониманию. Существование иланот в форме свитков подразумевало их «перформативный характер» — с ними должно было производиться какое-то действие: как минимум они должны были прокручиваться, а человек, их вращающий, мог при этом совершать определенный медитативный, мистический акт. Свитки устанавливали «виртуальную божественную реальность» и приглашали пользователя к участию в ней [10, с. 74]. Ментальная визуализация «илана», по мнению исследователей этого жанра, обеспечивала не только мистическое погружение в мир божественного, но и «включенность» каббалиста во внутрибожественные процессы, изображенные на схеме. Лурианские диаграммы представляли космологическую

* Изучением этого жанра в рамках гранта Израильского научного фонда в настоящее время занимается специальный исследовательский центр в университете Хайфы под руководством профессора Йоси Хайеса, по мнению которого, эти произведения представляли собой самостоятельный жанр, ни на что не похожий по форме и функциям. С огромной отцифрованной базой данных «иланот» можно познакомится на сайте https://ilanot.haifa.ac.il/site/?cat=19

реальность как до, так и после разбиения сосудов (швират келим), от хаоса к восстановлению (тиккун олам). Следуя этой траектории, каббалист «миметически участвовал в тикккуне», то есть развитии и совершенствовании божественного [12, с. 7]. Таким образом мистическая практика с использованием «илана» могла служить не только переживанию единства с божеством, но и способствовать (в понимании каббалистов) реальному восстановлению мира. Ментальные, духовные усилия практикующего могли представляться реальным вкладом в исправление и улучшение мира.

При этом обращает на себя внимание, что длинные иланот-ротулли, склеенные из 5–6 кусков пергамента, были настолько перенасыщены схематическими и текстовыми материалами, что их удобное прочтение в процессе прокручивания вряд ли было возможным. Скорее был важен сам факт наличия изображения, сочетающегося с определенными надписями, и ментального взаимодействия с ним в процессе прокручивания. Свитки иланот в ходе их «активации» открывали пользователям вход в иную реальность (что напоминает процесс взаимодействия верующих с православной иконой). Интересно, что диаграммы, вначале создававшиеся каббалистами для каббалистов, со временем стали использоваться широким кругом иудеев — к концу XIX в. их стали производить и продавать в качестве амулетов. Таким образом, во вторичном применении они стали частью так называемой «практической каббалы» и начали использоваться в магической практике. В этом случае изображения «работали» в силу самого факта своего существования, не требуя духовных усилий со стороны пользователя (что также вызывает ассоциации с использованием икон в повседневной практике)*.

Заключение

В отличие от миниатюр в традиционных иудейских манускриптах (таких как Тора, Танах, Пасхальная Агада), зачастую визуально дублировавших повествование, графические изображения, связанные с каббалой, носили символический характер. Появление такого рода графики вполне соответствовало общему символизму, присущему каббалистическим трактатам, который был давно отмечен исследователями [7, с. 60; 3, с. 332]. В силу того что высшие сферы реальности нельзя увидеть, представить, описать или изобразить адекватно, с точки зрения каббалистов представлялось единственно возможным создать вербальные и визуальные символы, их обозначающие

* В его первичном назначении илан облегчал практикующим каббалистам возможность отождествления с божеством, тем самым «открывая доступ» к непосредственному участию в божественных процессах и позволяя воздействовать на структуру мироздания. Такое воздействие, хоть и обладает сходством с магией, имеет важные черты отличия от собственно магического использования «иланот»: требует активного участия, доступно только праведным (о чем свидетельствуют тексты), направлено на совершенствование мирового целого, а не на достижение эгоистических целей и воздействует на мир, заданным Богом способом (воспроизводя этот способ, соучаствуя в процессе тиккун, являющемся частью внутрибожественного движения). Такой способ воздействия на мир М. Идель назвал «интегральной магией», внутренне включенной в систему религиозного мировоззрения [15, с. 14].

(названия и изображения сфирот, парцуфим и т. д.), которые были бы понятны определенному сообществу. Стоит отметить, что для каббалы были важны два аспекта: теоретический — познание и объяснение структуры мироздания (включая взаимоотношения между божественным и человеческим), и практический — соединение с Богом («прилепление», двекут) и воздействие на высшие уровни бытия с целью «исправления мира» (тиккун олам). Графические изображения решали обе эти задачи. Они не только объясняли устройство высшей реальности, схематически ее показывая, но и использовались для ментальной визуализации этих структур в процессе достижения мистического опыта, который так же мог означать участие во внутрибожественных процессах и влияние на них. Составные элементы каббалистических диаграмм являлись специфическими символами, которые воспринимались не просто как условные обозначения, дающие информацию, но как объекты, обеспечивающие переход от физического к надфизическому. Входящие в состав лурианских иланот слова (состоящие из букв священного языка), с одной стороны, несли информацию для понимания структуры реальности, с другой стороны, являлись визуальным обозначением реальности, которое помогало созерцательно в нее включиться. Круги на этих диаграммах были не только способом организации информации, но и визуальными объектами, отталкиваясь от которых, можно было мысленно перейти, погрузиться внутрь элементов божественной реальности, обозначенных на рисунке в виде этих геометрических форм. Круги на схемах содержали «намек» на их происхождение (подобно кругам, расходящимся от брошенного в воду камня). Линии, которыми они соединялись, намекали на свет, струящийся в процессе эманации. Как полагает Хайес, двумерные круги и линии должны были рассматриваться как трехмерные сферы и каналы [11, с. 59]. Опираясь на схему, отталкиваясь от двухмерного изображения, созерцающий должен был визуализировать в своем воображении трехмерные сферы и каналы, тем самым осуществляя действительное (в понимании практикующих) погружение в реальность божественного, которая присутствовала на диаграммах в виде этих знаков. Круги, линии, имена Бога, названия сфирот и парцуфим, изображенные на схемах, с одной стороны, служили указанием на внутрибожественные сферы и процессы, с другой стороны, являли эту божественную реальность. Точнее изображение становилось реальностью, активировалось, анимировалось, оживало при активности созерцающего субъекта. Несомненно, что диаграмма давала знание, но иное знание, чем изучение текста. Изучение текста могло дать понимание структуры реальности и структуры процесса творения, взаимодействие с диаграммой помимо того, что мог дать текст, с которым она соотносилась, давала мистическое знание (непосредственное, когда субъект познания сливался с объектом). Это то, что могло дать адепту (при определенном усилии с его стороны) изображение (диаграмма), и то, чего не мог дать текст.

Возвращаясь к обозначенной во введении проблеме корректности включения каббалистических диаграмм в область искусства, стоит заметить, не слишком углубляясь в этот теоретический вопрос, что изображения, используемые традиционными религиями, в принципе не корректно считать искусством в том смысле, который вкладывается в это слово сегодня. Религия использует визуаль-

ные образы и визуальный язык для достижения определенных целей, полезных с точки зрения религии, но не с точки зрения эстетического удовлетворения зрителя или самораскрытия личности творца [6]. При этом часть характеристик и функций изобразительного искусства в его современном понимании соответствует тому, что имеет место и в случае изобразительной деятельности, стоящей на службе у религии. Во-первых, можно заметить, что визуальные образы религиозного назначения во многих случаях обладают эстетической ценностью (могут доставлять эстетическое удовольствие, хотя оно не является главной целью их создания) и благодаря этому могут оказывать эмоциональное воздействие на верующих. Во-вторых, они могут решать дидактические и воспитательные задачи. При этом главным назначением изображений, используемых в религиозной практике, является их участие в ритуальных процессах, способствующих приобщению к высшей реальности. В случае «визуальной каббалы» эстетический и воспитательный компоненты практически полностью отсутствуют, но дидактический и ритуальный ярко выражены, что и оправдывает ее отнесение к категории того, что принято называть религиозным искусством. В отличие от миниатюр в иудейских манускриптах традиционного характера, которые, дублируя текст, способствовали его более эмоциональному восприятию либо превращали (в сознании пользователей) роскошно орнаментированные кодексы в священные объекты, но сами по себе не были инструментами приобщения к Богу и не претендовали на изображение высшей реальности, каббалистические диаграммы во многих случаях решали именно эту задачу, визуализируя божество и открывая для каббалистов доступ в «высшие сферы».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурмистров К. Ю.* Концепция предвечного человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.

2. *Идель М.* Голем. М.: Касталия, 2022. 309 с.

3. *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М.; Иерусалим: Мосты культуры — Гешарим, 2010. 461 с.

4. Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / Перевод с иврита, предисловие и комментарии И. Р. Тантлевского. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 161 с.

5. Книга Зоар. Берешит (часть 1). Том 2. СПб.: НФ «Институт перспективных исследований», 2020. 496 с.

6. *Тульпе И. А.* Религия и другие формы человеческого духа. СПб.: Наука, 2016. 460 с.

7. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры — Гешарим, 2024. 510 с.

8. *Abulafia A.* Chaye Ha-Olam Ha-Ba. Life in the World to Come. Manitoba: Providence University, 2008. 268 p.

9. *Busi G.* Qabbalach visiva. Torino: Einaudi, 2005. 503 p.

10. *Chajes J. H., Baumgarten E.* About Faces: Kabbalistic Visualizations of the Divine Visage in the Gross Collection // Windows on Jewish Worlds: Essays in Honor of William Gross, Collector of Judaica. Ed. by Shalom Sabar. Amsterdam: Walburg, 2019. P. 72–83.

11. *Chajes J. H.* Imaginative Thinking with a Lurianic Diagram // The Jewish Quarterly Review. Vol. 110. No. 1 (Winter 2020). P. 30–63.

12. *Chajes J. H.* The Kabbalistic Tree. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2022. 456 p.

13. *Idel M.* The Mystical Experience in Abraham Abulafia. Albany, NY: State University of New York Press, 1988. 246 p.

14. *Segol M.* Word and Image in Medieval Kabbalah: The Texts, Commentaries, and Diagrams of the Sefer Yetsirah. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2012. 187 p.

15. *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 392 p.

REFERENCES

1. Burmistrov, K. Yu. (2019). Concept of Pre-eternal Human Being (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*, 84, 97–117 (in Russian).

2. Idel, M. (2022). *Golem*. Moscow: Kastalia, 309 p. (in Russian).

3. Idel, M. (2010). *Kabbala: New Perspectives*. Moscow-Jerusalem: Mosty kul'tury-Gesharim, 461 p. (in Russian).

4. *Book of Creation Attributed to Abraham* (Translated from Hebrew, introduction and comments by I. R. Tantlevskii). (2007). Saint Petersburg: Publishing House of St.Petersburg Univ., 161 p. (in Russian).

5. *Zohar Book. Genesis* (Part 1). (Vol. 2). (2020). Saint Petersburg: NF "Institut perspektivnykh issledovanij", 496 p. (in Russian).

6. Tul'pe, I. A. (2016). *Religion and Other Forms of Human Spirit*. Saint Petersburg: Nauka, 460 p. (in Russian).

7. Sholem, G. (2024). *Main Trends in Jewish Mysticism*. Moscow-Jerusalem: Mosty kul'tury-Gesharim, 510 p. (in Russian).

8. Abulafia, A. (2008). *Chaye Ha-Olam Ha-Ba. Life in the World to Come*. Manitoba: Providence University, 268 p. (in English).

9. Busi, G. (2005). *Qabbalach visiva*. Torino: Einaudi, 503 p. (in Italian).

10. Chajes, J. H., Baumgarten, E. (2019). About Faces: Kabbalistic Visualizations of the Divine Visage in the Gross Collection. In *Windows on Jewish Worlds: Essays in Honor of William Gross, Collector of Judaica*. (Ed. by Shalom Sabar) (pp. 72–83). Amsterdam: Walburg (in English).

11. Chajes, J. H. (2020). Imaginative Thinking with a Lurianic Diagram. *The Jewish Quarterly Review*, 110, 1 (Winter 2020),30–63. (in English).

12. Chajes, J. H. (2022). *The Kabbalistic Tree*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 456 p. (in English).

13. Idel, M. (1988). *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany, NY: State University of New York Press, 246 p. (in English).

14. Segol, M. (2912). *Word and Image in Medieval Kabbalah: The Texts, Commentaries, and Diagrams of the Sefer Yetsirah*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 187 p. (in English).

15. Trachtenberg, J. (2004). *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 392 p. (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.013
УДК 1(091)

И. Р. Тантлевский*

КАЗУС БЕЗБРАЧИЯ В ИУДАИЗМЕ**

Статья рассматривает феномен безбрачия в иудаизме эпохи эллинизма и раннеримского времени как исключительный, но исторически значимый казус. На фоне нормативной иудейской установки, связывавшей брак и продолжение рода с исполнением библейской заповеди, анализируются свидетельства Филона Александрийского, Иосифа Флавия и Плиния Старшего о ессеях, данные рукописей Мертвого моря о кумранитах и описание египетских терапевтов в трактате «О созерцательной жизни» Филона. Особое внимание уделяется не только факту целибата, но и его мотивации: социальной защите общинной солидарности, требованиям ритуальной чистоты, аскетической дисциплине, представлениям о бессмертной душе и эсхатологическому самопониманию «общины последних времен». Делается вывод, что речь идет не о простом отрицании брака как такового, а о специфической религиозной стратегии, посредством которой отдельные иудейские группы стремились предвосхитить ангельское, храмовое и эсхатологическое состояние.

Ключевые слова: иудаизм Второго храма; безбрачие; целибат; ессеи; терапевты; Кумран; рукописи Мертвого моря; ритуальная чистота; эсхатология; монашество.

---

* Тантлевский Игорь Романович — доктор филос. наук, проф., зав. кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, i.tantlevsky@spbu.ru

Igor Romanovich Tantlevskij — Doctor of Philosophy, Prof., Head of the Department of Jewish Culture, Saint Petersburg State University, i.tantlevsky@spbu.ru

** Исследование осуществлено при поддержке Санкт-Петербургского государственного университета: НИР Исследование традиционных российских духовно-нравственных ценностей, их трансформации в образовательной среде и молодежных конфессиональных сообществах в теологическом ценностно-мировоззренческом контексте через призму семейных ценностей (феномена «крепкой семьи») (ID 140125549).

This research was conducted with the support of Saint Petersburg State University: a research project titled An Investigation into Traditional Russian Spiritual and Moral Values, Their Transformation within the Educational Environment and Youth-Oriented Confessional Communities — Examined through a Theological, Value-Based, and Worldview-Oriented Lens, with a Focus on Family Values (the “Strong Family” Phenomenon) (ID 140125549).

I. R. Tantlevskij
THE CASE OF CELIBACY IN JUDAISM

The article examines celibacy in Hellenistic and early Roman Judaism as an exceptional but historically significant phenomenon. Against the background of the dominant Jewish norm that connected marriage and procreation with the commandment and the continuity of the covenantal community, the paper analyzes Philo of Alexandria's, Josephus' and Pliny the Elder's testimonies about the Essenes, the evidence of the Dead Sea Scrolls concerning the Qumran community, and Philo's account of the Egyptian Therapeutae. The discussion focuses not only on the fact of celibacy but also on its possible motivations: the protection of communal solidarity, ritual purity, ascetic discipline, concepts of the immortal soul, and the eschatological self-understanding of the "community of the last days". The article argues that these forms of celibacy did not amount to a simple rejection of marriage as such, but represented a specific religious strategy by which certain Jewish groups sought to anticipate an angelic, temple-like and eschatological condition.
Keywords: Second Temple Judaism; celibacy; Essenes; Therapeutae; Qumran; Dead Sea Scrolls; ritual purity; eschatology; monasticism.

В истории иудаизма безбрачие представляет собой не норму, а именно казус: исключение, которое становится особенно показательным потому, что оно возникает внутри религиозной культуры, ориентированной на семью, родовую преемственность и исполнение заповеди «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:28). В раввинистической традиции сознательное уклонение от продолжения рода могло оцениваться предельно резко. Так, рабби Элеазар бен Гиркан связывал отказ от деторождения с символическим «умалением образа Божия» и даже с пролитием крови; сходная мысль была позднее воспринята Маймонидом в галахическом изложении брачных обязанностей [17, с. 101; 8, Ishut 15:16; 2, Yevamot 63b]. Поэтому всякое устойчивое безбрачие внутри иудейской среды эпохи Второго храма нуждается в специальном объяснении. Оно не может быть понято как естественное продолжение магистральной иудейской нормы: напротив, его следует рассматривать как результат особой конфигурации аскетики, эсхатологии, социальной организации и представлений о чистоте.

Важно также отличать добровольный целибат от временного воздержания, хорошо засвидетельствованного в библейской и храмовой традиции. Священники ограничивали сексуальные отношения в связи со служением, участники сакральных действий должны были соблюдать чистоту, а военные или пророческие ситуации могли предполагать кратковременную сексуальную абстиненцию. Но эти формы не отменяли брака как института и не создавали альтернативной модели общинного воспроизводства. Ессейско-кумранский случай радикальнее: здесь временная чистота превращается в долговременный образ жизни, а семья уступает место братству, в котором авторитет принадлежит не дому, а уставу, совету и наставнику. Именно это превращение временного режима в постоянный делает феномен теологически значимым [3, с. 48–66; 10, с. 125–143].

Наиболее ранние и развернутые свидетельства о таком типе поведения относятся к ессеям, терапевтам и, вероятно, кумранской группе [13, с. 195–212; 14, с. 61–75]. Уже это перечисление требует методологической осторожности.

Античные авторы описывали эти сообщества извне и нередко пользовались устойчивыми литературными топосами: противопоставлением толпы и мудрецов, города и пустыни, плотского удовольствия и философской жизни. Однако совпадение независимых свидетельств Филона Александрийского, Иосифа Флавия, Плиния Старшего и рукописей Мертвого моря не позволяет свести речь о целибате к риторической условности [1, с. 337–391; 3, с. 23–47]. Перед нами не единый институт «монашества» в позднейшем христианском смысле, но ряд родственных практик, в которых воздержание приобретало религиозно-социальную функцию.

Филон Александрийский, описывая ессеев, подчеркивал, что они отказываются от брака потому, что видят в нем угрозу общности. В сохраненном у Евсевия фрагменте «Апологии» говорится, что брак способен разрушить их коллективный строй, поскольку жена, дом и частный интерес отвлекают мужчину от общего образа жизни [1, с. 352–356]. В трактате «О том, что каждый добродетельный свободен» Филон связывает ессейский уклад с трудом, общностью имущества, скромностью потребления и отказом от рабовладения [9, § 75–87]. Следовательно, безбрачие здесь не выступает изолированной добродетелью; оно встроено в систему радикальной солидарности. Домохозяйство, наследование и частная семейная лояльность могли рассматриваться как факторы, конкурирующие с братской дисциплиной общины.

При этом источники не позволяют говорить о единой «доктрине женоненавистничества». Античные тексты действительно сохраняют резкие высказывания о женской ревности, непостоянстве и способности разрушать мужскую дисциплину, но эти мотивы принадлежат одновременно и античной моралистической риторике, и внутренней полемике аскетических групп. Более существенным является то, что женщина в браке символизировала для таких общин не только сексуальность, но и весь комплекс частной жизни: собственный дом, наследников, имущество, родственные обязательства и локальные интересы. Поэтому отказ от брака был одновременно отказом от автономного домохозяйства как конкурирующей социальной единицы. В этом отношении целибат тесно связан с общностью имущества и коллективной трапезой, то есть с механизмами, превращавшими отдельных людей в «совет общины» [9, § 75–87; 18, с. 97–117].

Иосиф Флавий подтверждает эту линию, но делает картину более сложной. В «Иудейской войне» он сообщает, что часть ессеев отвергала брак, принимая и воспитывая чужих детей; другая же ветвь допускала супружество, но только ради деторождения, после проверки способности невесты к рождению детей [5, II, 120–121, 160–161]. В «Иудейских древностях» ессеи также описаны как люди, избегающие брака и живущие «сами по себе», пользуясь взаимной поддержкой [4, XVIII, 18–22]. Это означает, что уже внутри ессейского движения могли существовать разные уровни или модели воздержания: строгий целибат у одной группы и ограниченное, функционально понятое супружество у другой. Общим для обеих моделей оставалось подозрение к сексуальности как к зоне страсти, нечистоты и потенциального конфликта.

Свидетельство Плиния Старшего особенно важно потому, что оно локализует ессеев к западу от Мертвого моря и тем самым приближает античную

традицию к кумранскому ландшафту. Плиний называет их «самым удивительным» народом, живущим без женщин и отвергающим плотскую любовь; численность ессеев, по его словам, пополняется за счет пришельцев, утомленных обычной жизнью [1, с. 337–340]. Риторическая гипербола Плиния очевидна, но сама формула «вечного рода, в котором никто не рождается» точно передает парадокс ессейского существования: община воспроизводит себя не биологически, а через обращение, посвящение и дисциплину.

Кумранские тексты позволяют уточнить, что отношение к браку в среде, связанной с рукописями Мертвого моря, было не однолинейным. «Дамасский документ» знает брачные нормы и осуждает половые нарушения; «Устав собрания» упоминает женщин и детей в составе эсхатологического Израиля и регламентирует возраст мужчины, вступающего в полноту ответственности [18, с. 125–160]. В то же время «Устав общины» (1QS), определяющий жизнь пустынного братства, почти не оставляет места семейной структуре: перед нами мужская дисциплинарная конгрегация, основанная на испытательном сроке, общности имущества, иерархии, совместных трапезах и строгих наказаниях [18, с. 97–117]. Такое молчание о браке не доказывает автоматически абсолютный целибат всех носителей кумранской традиции, но хорошо согласуется с гипотезой о безбрачном ядре общины.

Археологический материал также остается предметом дискуссии. Долгое время мужской характер основного некрополя Хирбет-Кумрана рассматривался как одно из сильных косвенных доказательств целибата. Однако последующие исследования указали на необходимость более осторожной интерпретации: отдельные женские и детские погребения, состояние публикации ранних раскопок, а также вопрос о принадлежности периферийных могил не позволяют говорить о полной очевидности картины [7, с. 163–187; 15, с. 285–323]. Тем не менее даже критики простой схемы «Кумран = исключительно мужской монастырь» обычно признают, что значительная часть поселения функционировала как особое мужское религиозное объединение, где семейная жизнь либо отсутствовала, либо была вынесена на периферию [6, с. 167–173].

Особое значение имеет и язык избранничества. В кумранских уставах вступление в общину описывается как переход в сферу истины, света и очищения, причем новиций проходит проверку, постепенно допускается к воде очищения, общему имуществу и сакральной трапезе. Такая процедура функционально заменяет родовую принадлежность: член общины «рождается» не через семью, а через испытание, покаяние и принятие устава. Поэтому кумранская модель воспроизводства может быть названа инициатической. Она не нуждается в деторождении как главном механизме продолжения группы, поскольку группа расширяется через присоединение тех, кто признает ее истину и подчиняется ее дисциплине [18, с. 100–108; 3, с. 88–126].

Существенным мотивом воздержания была ритуальная чистота. Кумранские тексты демонстрируют высокую степень озабоченности телесной нечистотой, осквернением святилища и правильным календарем. В «Храмовом свитке» и родственных предписаниях половая нечистота несовместима с пребыванием в сакральном пространстве; коитус запрещается в пределах Иерусалима, чтобы город святилища не был осквернен [18, с. 190–213]. Если община мыслила себя

как заменяющее или предвосхищающее храмовое пространство, то постоянная готовность к сакральному служению могла вести к устойчивому ограничению брака. Целибат в таком случае не является «антисемейной» идеологией, а превращается в режим перманентной храмовой чистоты.

Не менее важен эсхатологический горизонт. Кумраниты называли себя сынами света, ожидали решающей войны с сынами тьмы и понимали собственное существование как жизнь остатка, избранного Богом в конце времен [18, с. 97–117; 3, с. 88–126; 12, с. 193–213]. В таком контексте обычные механизмы социального воспроизводства могли утрачивать первенство. Если история близится к развязке, то главным становится не продолжение рода, а вступление в общину спасаемых и участие в грядущем Божьем порядке. Отсюда возможна связь между безбрачием и предвосхищением ангельского состояния: сектант уже сейчас стремится жить так, как, согласно эсхатологическому ожиданию, будут жить праведники в обновленном мире.

Описание терапевтов в трактате Филона «О созерцательной жизни» развивает ту же логику в более созерцательном и философском ключе. Терапевты и терапевтриды, проживавшие, по Филону, в районе Мареотидского озера близ Александрии, оставляли имущество, удалялись от городской жизни, посвящали будни чтению, аллегорическому толкованию Писания и молитве, а по субботам собирались на общие литургические и трапезные собрания [9, § 21–90; 11, с. 191–224]. Особенно примечательно упоминание женщин, многие из которых «сохраняли девственность» не по принуждению, а из стремления к мудрости [9, § 68]. В отличие от кумранского материала, здесь женское безбрачие получает ясную позитивную интерпретацию: оно не просто устраняет сексуальную опасность, но позволяет душе родить «бессмертное потомство» — плод знания и добродетели.

Эта формула показывает, насколько глубоко целибат мог быть связан с эллинистическим языком философской аскезы. Для Филона тело нередко предстает как область страстей, а душа — как субъект восхождения к Богу. В терапевтической традиции телесное потомство символически уступает место духовному плодоношению. Однако ошибочно было бы объяснять все только «эллинистическим влиянием». Иудейская почва здесь столь же важна: суббота, чтение Писания, общинная трапеза, молитва и ожидание Божьей мудрости образуют не пифагорейскую или платоническую школу в чистом виде, а иудейскую форму аскетического благочестия [9, § 30–33; 16, с. 240–256].

Сравнение ессеев, кумранитов и терапевтов позволяет выделить несколько уровней мотивации. Первый уровень — социальный: безбрачие защищает общность имущества и послушание общинному порядку. Второй — дисциплинарный: отказ от сексуальности воспринимается как победа над страстями. Третий — ритуальный: воздержание способствует сохранению чистоты в общине, которая мыслит себя как сакральное пространство. Четвертый — эсхатологический: целибат выражает переход от обычного родового времени к времени конца, где решающим становится не рождение детей, а принадлежность к избранному остатку. Наконец, пятый уровень — антропологический: душа, ориентированная на Бога, противопоставляется телесной рассеянности и стремится к духовному плодоношению.

Именно поэтому иудейский казус безбрачия нельзя описывать как простое заимствование будущего христианского монашества или как его прямую «репетицию». Историческая связь терапевтов и ессеев с раннехристианскими аскетическими идеалами возможна и давно обсуждается, но она не должна заслонять собственно иудейский контекст явления [10, с. 125–143]. Внутри иудаизма Второго храма целибат возникал не из отрицания Торы, а из радикального прочтения ее требований: община стремилась стать чистым священным остатком, восстановленным Израилем и земным преддверием небесного порядка. Тем самым безбрачие выступало парадоксальным способом служения завету: отказ от биологического продолжения рода должен был компенсироваться усиленной верностью общине избранных.

В заключение следует подчеркнуть, что иудаизм в целом сохранял положительную оценку брака и деторождения, а потому ессейско-кумранско-терапевтическая практика остается исключительной. Но именно исключительность делает ее исторически значимой. Она показывает, что иудаизм эпохи Второго храма был способен порождать не только семейно-законнические, но и аскетико-эсхатологические формы религиозной жизни. Целибат в этих группах был не самоцелью, а инструментом переустройства личности и коллектива перед лицом ожидаемого Царства Божия. В этом смысле он выражал стремление предвосхитить на земле иной порядок бытия — ангельский, храмовый и эсхатологический одновременно.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Амусин И. Д.* Тексты Кумрана. Вып. 1. М.: Наука, 1971. 496 с.
2. Babylonian Talmud. Seder Nashim. Yebamoth [Вавилонский Талмуд. Раздел «Женщины». Трактат «Йевамот»] / trans. by I. W. Slotki. London: Soncino Press, 1936. XLVIII + 930 p.
3. *Collins J. J.* Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls [За пределами кумранской общины: сектантское движение, отраженное в свитках Мертвого моря]. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010. XII + 266 p.
4. *Flavii Iosephi Opera*. Vol. IV: Antiquitatum Iudaicarum libri XVI–XX et Vita [Сочинения Иосифа Флавия. Т. IV: «Иудейские древности», книги XVI–XX, и «Жизнеописание»] / recognovit B. Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1890. 330 p.
5. *Flavii Iosephi Opera*. Vol. VI: De bello Iudaico libri VII [Сочинения Иосифа Флавия. Т. VI: «Иудейская война» в семи книгах] / ediderunt I. a Destinon et B. Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1894. LXXVI + 628 p.
6. *Kugler R., Chazon E.* Women at Qumran: Introducing the Essays [Женщины в Кумране: введение к статьям] // Dead Sea Discoveries. 2004. Vol. 11. No. 2. P. 167–173.
7. *Magness J.* The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls [Археология Кумрана и свитков Мертвого моря]. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2002. X + 238 p.
8. Maimonides. Mishneh Torah: Sefer Nashim, Hilkhot Ishut [Мишне Тора: Книга женщин. Законы о браке]. Jerusalem: Moznaim, 1994. 333 p.
9. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Vol. VI: Quod omnis probus liber sit; De vita contemplativa; De aeternitate mundi; In Flaccum; Legatio ad Gaium [Сохранившиеся сочинения Филона Александрийского. Т. VI: «О том, что всякий добродетельный сво-

боден»; «О созерцательной жизни»; «О вечности мира»; «Против Флакка»; «Посольство к Гаю»] / ediderunt L. Cohn et S. Reiter. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1915. 314 p.

10. *Schiffman L. H.* Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran [Возвращая свитки Мертвого моря: история иудаизма, истоки христианства, утраченная библиотека Кумрана]. Philadelphia; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1994. XXVII + 529 p.

11. *Szesnat H.* "Mostly Aged Virgins": Philo and the Presence of the Therapeutae [«Преимущественно пожилые девственницы»: Филон и присутствие терапевтов] // Neotestamentica. 1998. Vol. 32. No. 1. P. 91–224.

12. *Tantlevskij I. R.* Elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and their parallels and possible sources [Элементы мистицизма в свитках Мертвого моря («Благодарственные гимны», «Свиток войны», «Текст двух колонок»), их параллели и возможные источники] // The Qumran Chronicle. 1997. Vol. 7. № 3/4. P. 193–213.

13. *Tantlevskij I. R.* Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectation [Этимология названия «ессеи» в свете кумранских мессианских ожиданий] // The Qumran Chronicle. 1999. T. 8. № 3. С. 195–212.

14. *Tantlevskij I. R.* Further considerations on possible Aramaic etymologies of the designation of the Judaean sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the light of the ancient authors accounts and the Qumran community world-view [Дальнейшие соображения о возможных арамейских этимологиях обозначения иудейской секты ессеев в свете свидетельств античных авторов и мировоззрения кумранской общины] // Schole. 2016. Vol. 10. № 1. P. 61–75.

15. *Taylor J. E.* The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site [Кладбища Хирбет-Кумрана и присутствие женщин на этом памятнике] // Dead Sea Discoveries. 1999. Vol. 6. No. 3. P. 285–323.

16. *VanderKam J. C., Flint P. W.* The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity [Смысл свитков Мертвого моря: их значение для понимания Библии, иудаизма, Иисуса и христианства]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002. XII + 467 p.

17. *Vermès G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels [Иисус-иудей: прочтение Евангелий с позиции историка]. London: Collins, 1973. 286 p.

18. *Vermes G.* The Complete Dead Sea Scrolls in English [Полное собрание свитков Мертвого моря в английском переводе]. London: Penguin Books, 2004. XXI + 694 p.

REFERENCES

1. Amusin, I. D. (1971). *The Qumran Texts*. Vyp. 1. Moskow: Nauka, 496 p. (in Russian).

2. *Babylonian Talmud. Seder Nashim. Yebamoth* (trans. by I. W. Slotki). (1936). London: Soncino Press, XLVIII + 930 p.

3. Collins, J. J. (2010). *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, XII + 266 p.

4. *Flavii Iosephi Opera. Vol. IV: Antiquitatum Iudaicarum libri XVI–XX et Vita* (recognovit B. Niese). (1890). Berolini: Apud Weidmannos, 1890. 330 p.

5. *Flavii Iosephi Opera. Vol. VI: De bello Iudaico libri VII* (ediderunt I. a Destinon et B. Niese). (1890). Berolini: Apud Weidmannos, LXXVI + 628 p.

6. Kugler, R., Chazon, E. (2004). Women at Qumran: Introducing the Essays. *Dead Sea Discoveries*, *11*, 2, 167–173.

7. Magness, J. (2002). *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, X + 238 p.

8. Maimonides, *Mishneh Torah: Sefer Nashim, Hilkhot Ishut*. (1994). Jerusalem: Moznaim, 333 p.

9. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Vol. VI: Quod omnis probus liber sit; De vita contemplativa; De aeternitate mundi; In Flaccum; Legatio ad Gaium* (ediderunt L. Cohn et S. Reiter). (1915). Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 314 p.

10. Schiffman, L. H. (1994). *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia; Jerusalem: Jewish Publication Society, XXVII + 529 p.

11. Szesnat, H. (1998). "Mostly Aged Virgins": Philo and the Presence of the Therapeutae. *Neotestamentica*, *32*, 1, 191–224.

12. Tantlevskij, I. R. (1997). Elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and their parallels and possible sources. *The Qumran Chronicle*, *7*, 3/4, 193–213.

13. Tantlevskij, I. R. (1999). Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectation. *The Qumran Chronicle*, 8, 3, 195–212.

14. Tantlevskij, I. R. (2016). Further considerations on possible Aramaic etymologies of the designation of the Judaean sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Εσσηνοί) in the light of the ancient authors accounts and the Qumran community world-view. *Schole*, 10, 1, 61–75.

15. Taylor, J. E. (1999). The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site. *Dead Sea Discoveries*, 6, 3, 285–323.

16. VanderKam, J. C., Flint, P. W. (2002). *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco, XII + 467 p.

17. Vermès, G. (1973). *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 286 p.

18. Vermes, G. (2004). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, XXI + 694 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.014
УДК 27–36

А. В. Ворохобов*

БОГОСЛОВСКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНА ХРИСТИАНСКОГО МУЧЕНИЧЕСТВА

В статье производится богословско-философская концептуализация и анализ феномена христианского мученичества. Мученичество рассматривается в контексте его догматических христологических и сотериологических презумпций. Демонстрируется смысловая эволюция концепции мученичества от античного формально-правового понимания до онтологически христологически фундированного в христианской традиции. Выявляется парадигмальная рамка темпоральной актуализации в акте христианского мученичества кенозиса Иисуса Христа, находящего свое предельное выражение в Его крестной смерти. Указывается на апологетический аспект мученичества, которое, согласно христианской традиции, является доказательством истинности новозаветного Откровения. Мученичество в христианской традиции рассматривается не как прекращение существования, но как переход к жизни в Боге через акт исповеднического самопожертвования. Также раскрывается его сотериологическая значимость для всего тела Церкви и экклезиологическое измерение, подчеркивающее корпоративный характер свидетельства. В заключении делается вывод о мученичестве как о сложном многомерном феномене, раскрывающем парадоксальную взаимосвязь жизни и смерти, времени и вечности в свете христианского откровения.

Ключевые слова: мученичество, феноменология, свидетельство, онтология, христология, сотериология, экклезиология, эсхатология, апологетика.

A. V. Vorokhobov

THEOLOGICAL AND ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE PHENOMENON OF CHRISTIAN MARTYRDOM

This article provides a theological and philosophical conceptualization and analysis of the phenomenon of Christian martyrdom. Martyrdom is examined in the context of its dogmatic

* Ворохобов Александр Владимирович — доктор филос. наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Приволжского филиала Российского государственного университета правосудия им. В. М. Лебедева, vorokhobov@yandex.ru

Aleksandr Vladimirovich Vorokhobov — Doctor Sci. in Philosophy, Associate Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Volga Region Branch of the Russian State University of Justice named after V. M. Lebedev, vorokhobov@yandex.ru

Christological and soteriological presumptions. It demonstrates the semantic evolution of the concept of martyrdom from its ancient, formal, and legal understanding to its ontologically Christological foundation in the Christian tradition. It identifies the paradigmatic framework for the temporal actualization of the kenosis of Jesus Christ in the act of Christian martyrdom, finding its ultimate expression in His death on the cross. The apologetic aspect of martyrdom is highlighted, which, according to Christian tradition, is proof of the truth of New Testament Revelation. In the Christian tradition, martyrdom is viewed not as the cessation of existence, but as a transition to life in God through an act of confessional self-sacrifice. Its soteriological significance for the entire body of the Church and its ecclesiological dimension, emphasizing the corporate nature of witness, are also revealed. In conclusion, a conclusion is drawn about martyrdom as a complex multidimensional phenomenon, revealing the paradoxical relationship between life and death, time and eternity in the light of Christian revelation.

Keywords: martyrdom, phenomenology, testimony, ontology, Christology, soteriology, ecclesiology, eschatology, apologetics.

Феномен мученичества занимает центральное место в онтологической структуре христианского сознания, представляя собой не только исторический факт первоначальной церковной истории, но и перманентную метафизическую реальность, определяющую саму природу церковного бытия. Актуальность данного исследования связана с необходимостью осуществления реконструкции и анализа онтологических оснований данного феномена в контексте актуализации христологического догмата в жизни и смерти христианских мучеников.

Христианское мученичество стало предметом рассмотрения во многих научных исследованиях. Работы, связанные с изучением раннехристианского мученичества, являются основанием для этого исследования. Сюда относятся переводы и комментарии к памятникам, такие как издание «Ранние мученичества» под редакцией А. Д. Пантелеева [16], а также исследования конкретных текстов, например, «Послания Смирнской церкви о мученичестве св. Поликарпа» [15] и «Страстей свв. Перпетуи и Фелицитаты» [1; 8]. В этом же ключе работают Н. В. Брагинская и А. И. Шмаина-Великанова, анализирующие иудейские корни феномена на материале Четвертой Маккавейской книги [2; 3]. Значительный пласт литературы посвящен систематическому богословскому осмыслению мученичества. А. В. Ворохобов исследует библейские основания понятий святости и мученичества [14; 16]. С. Н. Храмешин рассматривает развитие учения о мученичестве в патристический период на примере блж. Августина [4]. Эсхатологический аспект подвига первых христиан раскрывается в работе Д. А. Маслова [5], а сотериологическое измерение жертвы Христа — в статье С. А. Ларюшкина [20]. Ряд исследований нацелен на выявление сущностных характеристик мученичества как философско-религиозного феномена. А. Зыгмонт предлагает теоретическое введение в проблему [11]. М. А. Трутнев анализирует современные богословские подходы к мученичеству и исповедничеству [7]. А. Ю. Ушаков исследует концепцию «бескровного мученичества» в византийской традиции [6]. Отдельные работы освещают место мученичества в богослужебной жизни и его роль в становлении церковной общины. А. Г. Волкова исследует осмысление подвига мучеников в богослужебных текстах [12]. А. В. Лаушкин, на примере первомученика Стефана, показывает парадигмальный характер мученичества для агиологии [19]. Западная наука внесла значительный вклад в изучение мученичества. Классическими трудами являются исследования

У. Х. К. Френда, прослеживающего историю мученичества от Маккавеев до донатистов [23], и Г. У. Бауэрсока, анализирующего феномен в контексте Римской империи [22]. Н. Брокс посвятил работу семантической эволюции терминологии мученического свидетельства [24], а Р. Швагер рассмотрел мученичество в контексте библейского учения о спасении [25]. Исследование Х. Делеэ посвящено становлению культа почитания святых в древности [21].

Методологическую основу исследования составляет синтез феноменологического подхода, позволяющего выявить инвариантные структуры мученического сознания, и догматического богословия, раскрывающего теологические импликации феномена. Феноменологический метод применяется для редукции историко-культурных наслоений и выявления сущностного ядра мученического акта как свободного экзистенциального выбора перед лицом смерти. Догматический анализ позволяет раскрыть смысл мученичества в контексте ключевых учений христианства: христологии, сотериологии, экклезиологии и эсхатологии. Источниковую базу составляют тексты Священного Писания, творения раннехристианских апологетов и мученические акты, рассматриваемые в их семантической и символической целостности с привлечением методов историко-филологической критики для установления аутентичности и датировки текстов, а также для прослеживания эволюции ключевых понятий. Концептуализация и анализ исследований по тематике христианского мученичества осуществляется на основе трудов авторов, посвященных историко-филологическому анализу источников [2; 3; 1; 8; 16; 15], богословско-догматической интерпретации феномена [4; 5; 14; 17; 20], феноменологическому и концептуальному анализу [6; 7; 11], литургическому и экклезиологическому измерениям мученичества [12; 19], а также фундаментальных работ по историографии [21; 22; 23; 24; 25].

Генезис понятия «мученик» (μάρτυς) раскрывает фундаментальную трансформацию религиозного сознания, в процессе которой секулярное правовое понятие обретает теологическое измерение [24]. В античном дискурсе термин «μάρτυς / свидетель» обозначал субъекта, удостоверяющего истинность факта. Однако в христианском предании происходит семантический сдвиг, в результате которого свидетель становится не просто источником информации о событии, но экзистенциальным участником свидетельствуемой реальности. Эта трансформация осуществляется через христологическое переопределение самого акта свидетельства [17]. Особенно апостолы как свидетели провозглашения Христа и Его воскресения призваны свидетельствовать о вере во всем мире. Их свидетельство обретает онтологический статус, поскольку его предметом является не человеческая концепция, но божественная Личность, что придает акту свидетельства характер причастности к самой истине бытия.

Со второго века происходит дальнейшая семантическая концентрация понятия. Лишь позднее, под впечатлением от гонений на христиан во II и III вв., мученичество стало техническим термином для «свидетельства кровью» [23]. В условиях систематических гонений свидетельство о Христе перед языческими властями с экзистенциальной необходимостью влечет за собой возможность мученической смерти. «Послание Смирнской церкви о мученичестве Поликарпа» является одним из первых текстов, где понятие употребляется в этом

узком техническом смысле [15]. Эта семантическая эволюция отражает глубинное онтологическое тождество между свидетельством и мученичеством в христианском мировоззрении. Подлинное свидетельство о Боговоплощении не может ограничиваться словесной проповедью, но требует экзистенциального соучастия в кенозисе Христа. Таким образом, мученик — это не просто тот, кто говорит об истине, но тот, кто становится иконой истины через свободное приятие смерти [11].

В иудейской традиции предшественники этому встречаются, прежде всего, в первых двух книгах Маккавейских, которые по-разному описывают борьбу иудеев за независимость от иноземного владычества Селевкидов [2; 3]. Первая книга Маккавейская повествует о смерти многих иудеев (1 Макк. 1:60–64), которые перед лицом насильственной попытки культурной унификации Селевкидского царства в греческом культе предпочли умереть, нежели отречься от своей религиозной идентичности. Вторая книга Маккавейская, напротив, рассказывает о старце-книжнике Елеазаре (2 Макк. 6:18–31) и матери с семью сыновьями (2 Макк. 7), которые претерпевают жестокую смерть, потому что отказываются есть свинину и покориться языческому закону. Мотив смерти за веру определял, таким образом, также восприятие и изображение гонений на Христа и Его учеников.

Понятие христианского мученичества как акта следования за Христом нарративно оформляется во второй половине I века в тексте Деяний святых Апостолов, даже при том, что соответствующая терминология в нем еще отсутствует. Стефан, диакон иерусалимской первообщины, действовал силой Божией, совершая, согласно тексту, «великие чудеса и знамения в народе» (Деяния 6:8). Его избранничество проявляется в сцене его казни, где он, уже во время побиения камнями, вверяет дух свой Богу и приносит моление о прощении своих гонителей: «…Господи Иисусе! приими дух мой… Господи! не вмени им греха сего» (Деяния 7:59–60). Как «первомученик» Стефан тем самым дает модель христианской смерти за Бога, которой последуют и апостолы [19]. Одновременно с первыми рассказами о мучениках с середины II в. возникают апокрифические «Деяния апостолов», которые повествуют о миссионерских путешествиях, чудесах и проповеди, а в конечном счете — о гонениях и мученической смерти пяти важнейших апостолов [16].

Феномен христианского мученичества не может быть адекватно осмыслен вне контекста христологического догмата. Мученический акт обретает свой подлинный смысл лишь как участие в кенозисе Сына Божия, как приобщение к его жертвенной самоотдаче [20]. Христос выступает не только как объект свидетельства, но и как его первичный Субъект — πρωτόμαρτυς, первый Мученик, чья смерть на кресте задает онтологическую парадигму всякого последующего мученичества. Крестная смерть Христа является необходимым моментом Божественного домостроительства, в котором раскрывается парадоксальная природа Бога как Любви, осуществляющей спасение через самоумаление. Это кенотическое самоуничижение становится онтологической матрицей христианского существования вообще и мученичества в частности [25].

Перед лицом языческого отвержения свидетелей веры и под впечатлением гонений на христиан первых веков мученичество обретает свою окончательную

форму как страдание от гонений и смерть за веру [22]. Развитие нарративного образца в мартирологической литературе шло рука об руку с формированием теологии мученичества: мученичество свидетеля веры уподобляется страданиям и смерти Христа и стилизуется как высшая форма подражания Христу, то есть оно означает не только смерть за, но и подобно Христу [1; 8]. Мученик, добровольно принимающий смерть за исповедание Христа, реально участвует в этой кенотической динамике [5]. Мученик не отрицает жизнь, но утверждает ее в перспективе вечности.

Употребление терминологии свидетельства в мартирологическом ключе впервые встречается в «Мученичестве Поликарпа». Этот текст появился вскоре после смерти мученической смерти святого (155 или 156 г.). Данное сочинение — первый внебиблейский рассказ о мученике, положивший начало распространенному литературному жанру. Примечательно, что в этом произведении описывается и особое литургическое действо, связанное с феноменом мученичества в раннехристианской Церкви, когда день памяти свт. Поликарпа христианская община собирается у места его погребения «в ликовании и радости» [15]. Почитание мучеников, следовательно, следует понимать не как усиление общепринятого ритуального поминовения умерших и продолжение греческого героического культа, но как специфически христианскую традицию [21].

Онтологический статус мученического акта определяется его литургическим измерением. Мученичество понимается как συνθυσία — со-жертвование со Христом, в котором человеческая воля свободно соединяется с Божественной волей, явленной на кресте [12]. В этом смысле мученическая смерть является не просто физическим страданием, но литургическим действом, совершаемым на грани истории и эсхатона, где временное встречается с вечным. Мученик становится живой иконой пасхальной тайны, в которой смерть становится вратами в жизнь вечную. Эта концепция раскрывает глубокую связь между таинством крещения и мученическим свидетельством. Если водное крещение является таинственным участием в смерти и воскресении Христа, то мученичество представляет собой экзистенциальное осуществление этого участия в исторической реальности.

В нарративном образце мученичества сталкиваются друг с другом два противоположных притязания на власть; либо почитать императора как бога и признавать языческих богов — либо отвергнуть это во имя христианской веры и претерпеть за это смерть [18]. Категориально в публичном исповедании мученика и его стоянии за это до смерти различаются истинное и ложное, вера и неверие, спасение и осуждение. В мученичестве наглядно выражается парадоксальность христианской свободы, которая начинает проявляться в обстоятельствах усиления давления. Угрозы и пытки не являются причиной выбора мучеников, а лишь актуализируют их подлинную свободу, когда и жизнь, и смерть начинают восприниматься в их единстве, как всецелое посвящение себя Богу. Ранние христианские авторы отмечают то, что мученики шли на смерть с радостью, видя в ней исполнение своего христианского пути [9; 13].

И еще одна важная черта этого опыта — его обращенность к другим: к гонителям, к сомневающимся, к отдельным христианам, ко всей Церкви. В этом обращении мученик не просто провозглашает вероучительные исти-

ны, но демонстрирует экзистенциальную возможность жизни согласно этим истинам даже в условиях абсолютного внешнего отрицания. При этом дача свидетельства состоит по существу в том, что реальность факта возвращается в настоящее. Свидетельство есть ана́мнесис. Так, в свидетельстве о Христе, которое дает мученик, спасительное деяние Бога, Его истина и действенная сила вступают в настоящее время: свидетельство обладает спасающей силой. Но если в нарративе мученичества вера в своей истине и силе должна доказать себя как объективный факт, то для этого как раз и нужна нехристианская среда, и не только потому, что смерть за Бога с необходимостью предполагает ситуацию гонения, но и потому, что, не в последнюю очередь, нарративной логике требуется интратекстуальная публика, которая относится к этому знаку спасения в отвержении и принятии христианской вести. Таким образом, мученичество становится мощным апологетическим аргументом, поскольку оно свидетельствует не только о том, во что верят христиане, но и о том, как преобразуется человеческое существование под воздействием этой веры [10].

Сотериологическая значимость мученичества коренится в его искупительном измерении. Согласно учению отцов Церкви, мученик не только спасает собственную душу, но и приносит искупительную пользу всему телу Церкви [4]. Его страдания понимаются как соучастие в «восполнении скорбей Христовых» (Кол. 1:24) — не в смысле дополнения единократной и вседостаточной жертвы Спасителя, но как реальное участие в ее спасительной динамике через мистическое единство со Христом. Это сотериологическое измерение раскрывает экклезиологическую природу мученичества. Мученик является не изолированным героем, но членом церковного тела, чье свидетельство укрепляет и утверждает всю Церковь. В мученическом акте осуществляется парадоксальное единство — единство в смерти, которое становится источником жизни для общины. Кровь мучеников, по известному выражению Тертуллиана, становится семенем новых христиан, поскольку их свидетельство обладает особой убедительностью, превосходящей силу любых словесных аргументов.

Идея мученичества продолжала определять христианские представления и модели святости даже тогда, когда конкретная смерть за Бога давно перестала быть возможной. Еще до окончания гонений почитались и те свидетели веры, которые исповедовали свою веру под угрозой смерти, не будучи при этом казненными. Когда христиан перестали преследовать, возникла необходимость в новых примерах для подражания. Речь идет об исповедниках, а позже о «бескровных мучениках» — аскетах. Аскеза готовит человека к мученичеству, будучи одной из его форм, а мученичество, в свою очередь, само является предельной формой аскезы [6].

Мученик воспринимает свою смерть как непосредственную встречу с воскресшим Христом, как вхождение в эсхатон, который уже начался в историческом времени через воскресение Спасителя [5]. Эта эсхатологическая перспектива придает мученическому акту характер литургического действа, в котором осуществляется реальная, хотя и невидимая, связь между земной Церковью и Церковью небесной. В мученичестве эсхатология становится не отдаленной будущностью, но актуальной реальностью, вторгающейся в историческое на-

стоящее. Это эсхатологическое измерение раскрывает глубокую связь между мученичеством и евхаристией. Как в евхаристии историческая жертва Христа делается присутствующей в литургическом времени, так в мученичестве эта жертва актуализируется в экзистенциальном опыте верующего. Мученик становится живой евхаристией, в которой тело и кровь реально приносятся в жертву любви ради единства со Христом.

Фундаментальным аспектом феноменологии мученичества является его экклезиологическое измерение. Мученик не является изолированным индивидуумом, но всегда членом церковной общины, и его свидетельство имеет корпоративный характер. В мученическом акте осуществляется мистическое единство всех членов Церкви, как живых, так и усопших. Мученик становится связующим звеном между земной и небесной Церковью, осуществляя их единство через свое свидетельство. Мученик всегда находится в связи с общиной верующих, находя поддержку с ее стороны, и, в свою очередь, укрепляя ее своим примером. Церковная община сопровождает мученика своими молитвами на всем его пути, а после его смерти актуализирует его память в литургических действиях [12]. Таким образом мученичество становится делом всей Церкви, в котором фактически выражается ее природа как Тела Христова.

Таким образом, мученичество не сводится только лишь к факту насильственной смерти за христианские убеждения. В церковном сознании мученичество предстает как онтологический феномен, укорененный в добровольном самоуничижении Сына Божия. Свидетельство мучеников об истине становится экзистенциальным актом участия в ней. Мученичество фиксирует парадоксальность проявления христианской свободы, когда она подчас достигает своей полноты в условиях жесткого внешнего принуждения и крайней несвободы. Экклезиологический аспект мученичества заключается в том, что свидетельство мучеников имеет не только индивидуально-сотериологическое измерение, но и распространяется на всю Церковь, объединяя и укрепляя ее членов на пути следования Христу. Апологетическое значение мученичества заключается в способности свидетельствовать об истине не только путем дискурсивных доказательств, но и через демонстрацию их экзистенциального осуществления в жизни конкретных людей перед лицом грозящей им смерти. Наконец, эсхатологическое измерение мученичества ставит это событие на грань времени и вечности, когда мученики через добровольную смерть становятся соучастниками пасхальной победы Сына Божия. Таким образом, мученичество вбирает в себя все сущностные христологически фундированные аспекты христианского бытия, когда в безусловной самоотдаче Богу, в жизни мученика раскрывается таинственная парадоксальность диалектики жизни и смерти, времени и вечности, свободы и необходимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Брагинская Н. В., Давидоглу С. Н.* К вопросу о жанре Passio Perpetuae et Felicitatis // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 33–66. DOI 10.28995/2658–4158–2024–1–33–66.

2. *Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И.* «Благочестивый разум» Четвертой Маккавейской книги // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 14–28.

3. *Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И.* Мученик как аскет в Четвертой Маккавейской книге // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. № 1861–78.

4. *Букин Н. П.* Подвиг мученичества в истории христианства // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2018. № 8. С. 193–195.

5. *Волкова А. Г.* Подвиг мучеников Христианской Церкви: осмысление в богослужебных текстах // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2020. № 10. С. 195–200.

6. *Ворохобов А. В.* Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34.

7. *Ворохобов А. В.* Христианское понимание мученичества // Дамаскин. 2021. № 4 (56). С. 4–9.

8. *Ворохобов А. В., Семенов А. В.* Гонение как действие: проблема определения // Церковь и феномен мученичества (памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской и 100-летию с начала кампании по изъятию церковных ценностей): сборник материалов всероссийского круглого стола (17 сентября 2021 года). Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2021. С. 28–32.

9. *Ефименко М. Н.* Мученичество и его роль в системе современных ценностей // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2017. № 2 (8). С. 47–51.

10. *Зыгмонт А.* Мученичество: идея, культ, теория. Введение // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2022. Т. 40. № 1. С. 7–11.

11. *Капинос Р. В., Будовский А. А.* Мученичество как святой путь к Богу // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2021. № 12. С. 43–50.

12. *Ларюшкин С. А.* Онтологичность и универсальность Христовой Жертвы как средство сохранения духовности // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2020. № 18. С. 395–402.

13. *Лаушкин А. В.* Святой первомученик Стефан и первые русские святые // История и культура Ростовской земли: Материалы научной конференции, Ростов, 12–14 ноября 2002 года / Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль». Ростов: Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», 2003. С. 21–26.

14. *Маслов Д. А.* Эсхатологический аспект мученичества первых христиан // Межрегиональные Пименовские чтения. 2023. № 20. С. 225–232.

15. Послание Смирнской церкви о мученичестве св. Поликарпа // Азбука веры. Получено из: https://azbyka.ru/otechnik/Polikarp_Smirnskij/o_muchenichestve/#annotation (дата обращения: 19.12.2025).

16. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. 384 с.

17. *Трутнев М. А.* Современные богословы о мученичестве и исповедничестве в контексте исследований подвига новомучеников // Труды Коломенской духовной семинарии. 2025. № 1 (28). С. 80–85.

18. *Ушаков А. Ю.* «…проливая слезы вместо крови»: бескровное мученичество в житии и литературном творчестве Симеона Нового Богослова // Одиссей. Человек в истории. 2023. № 1 (30). С. 60–102.

19. *Храмешин С. Н.* Учение о святом мученичестве в трудах блаженного Августина Иппонского // Международный научно-исследовательский журнал. 2023. № 7 (133). DOI 10.23670/IRJ.2023.133.85.

20. *Шмаина-Великанова А. И., Давидоглу С. Н.* Богословие «Страстей свв. Перпетуи и Фелицитаты» и ранние мученичества // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 89–119.

21. *Bowersock G. W.* Martyrdom & Rome. Cambridge, 1995. 109 p.

22. *Brox N.* Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur früchristlichen Zeugnis-Terminologie. München, 1961. 249 p.

23. Delehaye H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Bruxelles, 1927. 265 p.

24. *Frend W. H.* C. Martyrdom and Persecution: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. 625 p.

25. *Schwager R.* Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck-Wien, 1990. 308 p.

REFERENCES

1. Braginskaia, N. V., Davidoglu, S. N. (2024). On the genre of the Passio Perpetuae et Felicitatis. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii*, 1, 33–66 (in Russian).

2. Braginskaia, N. V., Shmaina-Velikanova, A. I. (2020). «Pious mind» of the Fourth Book of Maccabees. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii*, 1, 14–28 (in Russian).

3. Braginskaia, N. V., Shmaina-Velikanova, A. I. (2014). Martyr as an ascetic in the Fourth Book of Maccabees. *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiia*, 18, 61–78 (in Russian).

4. Bukin, N. P. (2018). The feat of martyrdom in the history of Christianity. *Trudy Belgorodskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii (s missionerskoi napravlennost'iu)*, 8, 193–195 (in Russian).

5. Volkova, A. G. (2020). The feat of the martyrs of the Christian Church: understanding in liturgical texts. *Trudy Belgorodskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii (s missionerskoi napravlennost'iu)*, 10, 195–200 (in Russian).

6. Vorokhobov, A. V. (2020). Foundations of the biblical understanding of holiness. *Trudy Nizhegorodskoi Dukhovnoi seminarii*, 18, 7–34 (in Russian).

7. Vorokhobov, A. V. (2021). Christian understanding of martyrdom. *Damaskin*, 4 (56), 4–9 (in Russian).

8. Vorokhobov, A. V., Semenov A. V. (2021). Persecution as an action: the problem of definition. In *Tserkov' i fenomen muchenichestva (pamiati novomuchenikov i ispovednikov Tserkvi Russkoi i 100-letiiu s nachala kampanii po iz"iatiiu tserkovnykh tsennostei): sbornik materialov vserossiiskogo kruglogo stola (17 sentiabria 2021 goda)* (pp. 28–32). Nizhnii Novgorod: Nizhegorodskaia dukhovnaia seminariia (in Russian).

9. Efimenko, M. N. (2017). Martyrdom and its role in the system of modern values. *Vestnik Orenburgskoi dukhovnoi seminarii*, 2 (8), 47–51 (in Russian).

10. Zygmont, A. (2022). Martyrdom: idea, cult, theory. Introduction. *Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, *40*, 1, 7–11 (in Russian).

11. Kapinos, R. V., Budovskii, A. A. (2021). Martyrdom as a holy way to God. *Trudy Belgorodskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii (s missionerskoi napravlennost'iu)*, 12, 43–50 (in Russian).

12. Lariushkin, S. A. (2020). Ontological and universal nature of Christ's Sacrifice as a means of preserving spirituality. *Trudy Nizhegorodskoi Dukhovnoi seminarii*, 18, 395–402 (in Russian).

13. Laushkin, A. V. (2003). Holy First Martyr Stephen and the first Russian saints. In *Istoriia i kul'tura Rostovskoi zemli: Materialy nauchnoi konferentsii, Rostov, 12–14 noiabria 2002 goda* (pp. 21–26). Rostov: Gosudarstvennyi muzei-zapovednik "Rostovskii kreml'" (in Russian).

14. Maslov, D. A. (2023). Eschatological aspect of the martyrdom of the first Christians. *Mezhregional'nye Pimenovskie chteniia*, 20, 225–232 (in Russian).

15. Poslanie Smirnskoi tserkvi o muchenichestve sv. Polikarpa [Epistle of the Smyrnaean Church on the martyrdom of St. Polycarp] // Azbuka very. Received from: https://azbyka.ru/otechnik/Polikarp_Smirnskij/o_muchenichestve/#annotation (accessed: 19.12.2025) (in Russian).

16. Panteleev, A. D. (ed.) (2017). *Early martyrdoms. Translations, commentaries, studies*. Saint Petersburg: ITs "Gumanitarnaia Akademiia". 384 p. (in Russian).

17. Trutnev, M. A. (2025). Modern theologians on martyrdom and confession in the context of studies on the feat of the new martyrs. *Trudy Kolomenskoi dukhovnoi seminarii*, 1 (28), 80–85 (in Russian).

18. Ushakov, A. Iu. (2023). "…shedding tears instead of blood": bloodless martyrdom in the life and literary work of Symeon the New Theologian. *Odissei. Chelovek v istorii*, 1 (30), 60–102. DOI 10.32608/1607–6184–2023–30–1–60–102 (in Russian).

19. Khirnameshin, S. N. (2023). The doctrine of holy martyrdom in the works of Blessed Augustine of Hippo. *Mezhdunarodnyi nauchno-issledovatel'skii zhurnal*, 7 (133) (in Russian).

20. Shmaina-Velikanova, A. I., Davidoglu, S. N. (2024). Theology of the "Passion of Sts. Perpetua and Felicity" and early martyrdoms. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii*, 4, 89–119 (in Russian).

21. Bowersock, G. W. (1995). *Martyrdom & Rome*. Cambridge. 109 p. (in English).

22. Brox, N. (1961). *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur früchristlichen Zeugnis-Terminologie.* München. 249 p. (in German).

23. Delehaye, H. (1927). *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité.* Bruxelles. 265 p. (in Franch).

24. Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford. 625 p. (in English).

25. Schwager, R. (1990). *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre.* Innsbruck-Wien. 308 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.015
УДК 75.046

С. Г. Савицкий, Д. В. Масленников*

РАСКРЫТИЕ СМЫСЛОВ ИКОНЫ «БЛАГОСЛОВЕННО ВОИНСТВО НЕБЕСНОГО ЦАРЯ»: ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

В статье анализируется икона эпохи царя Иоанна Грозного «Благословенно воинство Небесного Царя», в которой, как показано, отражается религиозно-идеологическое послание. Богословская интерпретация данного иконописного изображения невозможна без обращения к историческому контексту, к событию взятия Казани. В статье показано, что в иконе представлено не только «богословие в красках», но в первую очередь «идеология в красках». Это изображение передает определенный замысел иконописца о христианском осмыслении Казанского похода 1552 г. Идеи, отраженные в иконографическом изображении созвучны тем, что выражены в литературных памятниках о взятии Казани, а именно мысль о тождественности смерти во время битвы и мученического подвига, а также сопоставление земного царя и его воинства с Христом и его святыми. В статье отмечается, что данное иконописное изображение, наравне с литературными произведениями XVI в. о взятии Казани, — пример христианского осмысления войны.

Ключевые слова: «Благословенно воинство Небесного Царя», «богословие в красках», Иоанн Грозный, взятие Казани, оправдание войны, христианское осмысление войны.

---

* Савицкий Станислав Георгиевич — канд. философ. наук, доц. кафедры социально-гуманитарных наук Северо-Западного университета; sgs.ru@mail.ru

Stanislav Georgievich Savitsky — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Social and Humanitarian Sciences, Northwestern University; sgs.ru@mail.ru

Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, советник ректората Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, dwm61@inbox.ru

Dmitry Vladimirovich Maslennikov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Advisor to the Rectorate of the Fyodor Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities, dwm61@inbox.ru

S. G. Savitskiy, D. V. Maslennikov
THE REVEALING OF THE MEANINGS OF THE ICON "BLESSED IS THE ARMY OF THE HEAVENLY KING": THEOLOGICAL AND CULTURAL ASPECTS

The paper analyzes the icon of the era of Tsar Ioann the Terrible "Blessed is the army of the Heavenly King", which, as shown, reflects a religious and ideological message. The theological interpretation of this iconographic image is impossible without referring to the historical context, to the event of the capture of Kazan. The article shows that the icon represents not only "theology in colors", but first of all, "ideology in colors". This image conveys a certain idea of the icon painter about the Christian understanding of the Kazan campaign of 1552. The ideas reflected in the iconographic image are consonant with those expressed in literary monuments about the capture of Kazan, such as the idea of the identity of death during battle and martyrdom, as well as the comparison of the earthly king and his army with Christ and his saints. The article notes that this iconographic image, along with literary works of the XVI century about the capture of Kazan, is an example of Christian understanding of the war.
Keywords: "Blessed is the army of the Heavenly King", "theology in colors", Ioann the Terrible, the capture of Kazan, justification of war, Christian understanding of the war.

Икона «Благословенно воинство Небесного Царя», созданная в эпоху Ивана Грозного и, как считают некоторые исследователи, в память о взятии Казани, — это сложное и многогранное *послание в красках*, это изображение-загадка, которое ставит множество вопросов: искусствоведам, богословам, историкам, исследователям русской культуры. Детализация и «нагромождение» изображений на иконе, множество переплетенных сюжетов, отражающих глобальный замысел безымянного иконописца, сложность с тем, чтобы соотнести это изображение с каким-либо традиционным иконописным типом (разве что с изображениями страшного суда), невозможность точно идентифицировать большинство иконописных ликов — всё это осложняет восприятие образа для исследователей.

Икона в православной традиции понимается как проводник в горний мир, как помощница в молитве, окно в запредельную реальность (см.: [22, с. 30]). В иконе присутствуют познавательный и исторический элементы, она передает определенные богословские смыслы, а также способствует возвышению ума и сердца, молящегося перед ней. Русские философы Евгений Трубецкой и священник Павел Флоренский понимали икону как «умозрение в красках» или «богословие в красках»: иконописный образ передает через символы и знаки то же, что святоотеческие творения через написанное слово. «Всё есть текст», — по мысли Ж. Деррида; икона — также «текст», так как она есть знаковая система («поликодовый текст» [3]), она несет определенное послание, и поэтому она, как и любой текст, может быть так или иначе истолкована. Но все-таки главное ее свойство — посредничество в молитве; познавательный и смысло-транслирующий элементы в ней вторичны.

Коль скоро икону можно воспринимать как текст, значит, возможно и ее истолкование. У иконописного изображения, как и у всякого текста, может быть множество прочтений и вариантов понимания. Это явственно прослеживается в «экзегезе» загадочного образа «Благословенно воинство небесного царя» (см.: [18, с. 26]). Кто-то считает, что образ соотносится с историческим событием завоевания Казани (например, И. А. Кочетков [8]), другие — что соотнесение

его с Казанским походом искусственно (например, Н. В. Квливидзе [7]). Кто-то считает, что на самом деле изображение связано с концепцией «Москва — третий Рим» [21] или с венчанием Ивана Грозного на царство (В. М. Сорокатый [17]). Некоторые исследователи вообще отказываются искать исторический или идеологический подтекст, указывая на то, что существуют схожие иконописные изображения: икона «Аллегория Небесного Иерусалима» на о. Корфу, фреска конца XV в. из церкви Святого Креста в Пэтрэуци в Румынии или другие, поэтому в иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» фиксируется не историческое событие, а некая отвлеченная идея [18, с. 26]. Другие поглощены интерпретацией многочисленных деталей или определением, кто же именно изображен на иконе (надписаний на иконописном изображении нет, поэтому пространство для интерпретаций очень широкое). Все это, конечно, важно, но, так или иначе, в полемике о смысле и содержании иконы (см.: [5; 8; 15; 17]) остается без ответа вопрос: в чем главное послание этого образа?

Отметим сперва, что икона «Благословенно воинство Небесного Царя» так и не стала собственно иконой, не была воцерковлена, введена в литургическое и храмовое пространство. Скорее всего потому, что и цели такой у иконописца не было. Это икона-послание, в этом ее уникальность и отличительная черта. Этот образ создан не для молитвы, но для внушения определенных смыслов, важных для Церкви и государства в определенный исторический момент.

Отец Павел Флоренский, строивший свое понимание сущности иконы на словах Дионисия Ареопагита (точнее, Псевдо-Дионисия — безымянный автор рубежа V–VI вв.) из его Послания к Титу «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ» [20, с. 43], отмечал, что если изображение не открывает пути к сверхчувственному миру, не выводит сознание молящегося в духовный мир, то оно не есть икона, но обычная расписанная доска, «и тогда ценность ее — лишь материальная или в лучшем случае археологическая» [20, с. 44]. Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» вроде бы показывает сверхчувственный мир, но какой? Как нам думается, церковной перцепции этого образа не состоялось потому, что его послание было интерпретировано как в большей степени идеологическое, чем церковное, оно состоит не в раскрытии реальности *сверхчувственного мира*, но в христианизации явлений *этого мира*, таких как война. Поэтому судьба образа так и сложилась, он имеет материальную, археологическую и культурную ценность, но не литургическую.

Г. В. Скотникова, характеризуя икону, говорит о том, что она отражает «сущность сформировавшихся в веках национальных идеалов, *духовных архетипов*, откристаллизовавшихся к середине XVI в.» [16, с. 183]. Действительно, эпоха Ивана Грозного — это время обретения национального самосознания, характера и менталитета русского народа (см.: [2]), время расширения (территориального) и в то же время сплочения. Осознание народного величия и единства, обретение чувства сплоченности во главе с сильной личностью царя, утверждение православия как центра религиозной и народной идентичности, — эти идеи находят отражение в литературе того времени, она «становится не просто изображением действительности, но изображением неких идеалов, господствовавших в жизни, глашатаем жизненных ценностей» [9, с. 6], — как обобщает Д. С. Лихачев. В таком литературном и культурно-

историческом контексте после успешного Казанского похода 1552 г. появляются исторические повести о взятии Казани. В них, кроме собственно исторических повествований, которые, как утверждают исследователи, не имеют особенной исторической ценности, а также трансляции идеи величия, единства и силы государства и царя, отражается интересный процесс рефлексии о войне, точнее — религиозное, христианское осмысление феномена войны (подробнее см.: [14]). Как в иконе «Благословенно воинство Небесного Царя», так и в памятниках о взятии Казани, можно выделить выразительные параллели, созвучия в программе православного осмысления войны.

Один из мотивов осмысления войны, выраженный в повестях Казанского цикла, — уравнивание смерти на поле боя и мученического подвига. На иконе Иисус Христос, сидящий на коленях Пресвятой Богородицы (необычное для традиционной иконописи изображение), передает ангелам венцы, предназначенные для воинов. Это, несомненно, мученические венцы. В христианской традиции венец символизирует награду мученикам, которые получают ее от Христа за перенесенные страдания. Исходный образ символа мученического венца — это терновый венец Спасителя. Как отмечает Н. В. Квливидзе, «ведущие духовную брань, мученики, так же как и преподобные, уподобляются воинам» [7, с. 324], — речь здесь о богослужебных текстах. В этом нет ничего удивительного, военные метафоры использовал для передачи духовных смыслов уже апостол Павел, например в Еф 6:11–17, где развернутая метафора войны использована для того, чтобы показать сложность духовного пути христианина, сравнимого с воинским делом [4]. У христианина другая война, духовная брань, как впоследствии будет эта тема развиваться в аскетической литературе. Только на иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» не мученики уподобляются воинам, а воины уподобляются им, приравниваются к мученикам.

Надо отметить, что в советский период изучения истории этой иконы она именовалась «Церковь воинствующая», но благодаря В. И. Антоновой было установлено ее первоначальное название — «Благословенно воинство Небесного Царя». Идея о тождественности смерти во время военной битвы и мученического подвига видится нам одной из магистральных в послании иконы. Само ее название отсылает к богослужебному песнопению, мученичну стихир на стиховне утрени понедельника 5-го гласа:

> «Благословено воинство небеснаго Царя: аще бо и земнороднии беша страстотерпцы, но ангельское достоинство потщашася достигнути, о телесех нерадиша, и страданьми безплотных сподобишася чести. Темже молитвами их Господи, низпосли нам велию милость» [11, с. 27].

Н. В. Квливидзе указывает:

> «Название иконы перекликается с одной из центральных тем в послании в Свияжск митрополита Московского и всея Руси Макария, в котором подвиг русских воинов в борьбе с Казанским ханством уподобляется подвигу мучеников и исповедников христианства» [7, с. 325].

Эта тема, отождествления смерти на войне и мученичества, прослеживается и в послании «о укреплении на брань с Казанскими Татарами» (см.:

[13, с. 294–295]) и проходит рефреном в нескольких исторических повестях о взятии Казани.

В самом раннем памятнике о казанском походе, Троицкой «Повести о взятии Казани» (предположительно 1553 г.), идея о том, что военный поход — это богоугодное дело сродни мученическому подвигу, влагается в уста царя Иоанна в эпизоде, когда он прощается с царицей Анастасией:

> «…дерзаю и хощу итти противу нечестивых варваръ, и хощу страдати за православную вѣру и за святыя церкви не токмо до крове, но и до послѣднего издыхания: сладко бо умрети за православие, нѣсть се смерть еже пострадати за Христа, но се есть живот вѣчный. Сие страдание прияша мученицы и апостоли, и прежнии благочестивии цари и сродницы наши и за то от Бога прияша не токмо земное царство и славу, и храборство на сопротивныя и страшнии врагом своим быша, и многолѣтне и славне на земли пожиша» [19, с. 524].

Не столь важно многолетие и славное житие здесь, на земле; главное, что *по смерти* ожидает мучеников, апостолов, всех умерших за православие, в том числе участников предстоящей битвы, — бесконечная радость, веселие и предстояние с ангелами (см.: [19, с. 524]). Апостолы упоминаются через запятую с мучениками, потому что и они (кроме апостола Иоанна Богослова), по преданию, приняли мученическую смерть.

Почти дословное воспроизведение слов царя о мученическом подвиге на поле брани, только в другом контексте (совещание с боярами), встречаем в памятнике «Казанская история» (предположительно 1564–1565 гг.):

> «Сладко бысть всякому человеку умрети за вѣру свою, паче же кому за християнскую святую, нѣсть бо смерть, но вѣчный живот! Не бо вотще страдание прияша апостоли святии и мученици…» [6, с. 394].

Обещанием мученических венцов подбадривает царь тех, кто должен идти сражаться:

> «Подщитеся, подвигнитеся за обиды своя на них на славу мнѣ, себѣ же на похвалу велику, и послужити Богу и намъ всею крѣпостию вашею и постражите за церкви Божия и за все православие наше, и явите мужество свое и на память роду нашему по нас. Да убитыя ныне от казанцев с мученики вѣнцы приимут на небесѣх от Христа Бога нашего…» [6, с. 456].

В поздней «Повести о Казанском взятии» (XVII в.) в уста царя Иоанна автор вложил такие напутственные слова:

> «Братия моя милоя! Пострадайте по православной вѣре, да венцы от Небесного Царя восприимете, от Создателя миру! Аз же убо сам хощу пострадати с вами за святыя церкви Божия, и за християнство, и за свое отечество, не токмо до крови, но и до смерти» [1, с. 141].

Этот образ венцов от Бога — отсылка к мученичеству, смерть на этой войне напрямую уподобляется мученичеству.

Еще одна связывающая нить между иконой «Благословенно воинство небесного царя» и литературой о казанском взятии — это сопоставление зем-

ного и небесного царств и их правителей. На эту связь указывает, например, С. В. Перевезенцев [12]. На иконе изображаются полки воинов, шествующих к Небесному Иерусалиму, во главе этой внушительной процессии — архангел Михаил, который в православной традиции именуется «архистратигом», то есть «главнокомандующим» (греч.: αρχιστρατηγός). Но в центре образа, в окружении войска восседает на коне некто, с крестом в руках. По мнению некоторых исследователей (И. А. Кочетков, например), это сам царь Иоанн.

В текстах исторических повестей о взятии Казани воины, как мы уже отметили, сопоставляются с мучениками. С кем сопоставляется царь? Царь земной сопоставляется с царем небесным, Христом. Так, например, в Троицкой «Повести о взятии Казани» царство Иоанна недвусмысленно сравнивается с пастырством Христа. Как у Христа есть паства, так и подданные царя Иоанна — фактически его овцы духовные, за которых он несет ответственность. Нужно учесть также, что это сопоставление-сближение вводится в контекст православного осмысления феномена войны как таковой. Завоевание необходимо, потому что царь, как и Христос, печется о своем стаде и защищает его. Вот показательные слова, вложенные в уста царя:

> «“Всемилостивый убо Богъ молитвами пречистыя матери его и всѣх святых и наших руских чюдотворцовъ молитвами устроил мя земли сей православной и всѣмъ людем своим царя, и пастыря, и вожа, и правителя, еже правити ми люди его въ православии непоколебимым быти и еже пасти ми ихъ от всѣхъ золъ, находящих на ны, и всякия нужи их исполняти; а еже от Бога царь азъ имъ бысть, онѣм убо имѣти страх мой на себѣ и во всѣмъ послушливом быти, и страх и трепетъ имѣти имъ на сѣбе, яко от Бога ми власть над ними и царьство приимшу, а не от человѣкъ”. Сия убо нашъ царь и государь и великий князь глаголетъ. Воистинну есть пастырь добрый, душу свою полагаетъ за овца! <…> “Разумѣйте убо моихъ словес силу, азъ убо вижу пленены, мечемъ иссѣцаемы християнѣ. Аще азъ своим воинствомъ за них не подвигнуся пострадати, како нарекуся пастырь добрый, иже душу свою полагаетъ за овца? Который ли отвѣтъ дамъ пастырем начальнику — Исусу Христу, Богу моему, яко той положи душу свою за словесныя овца? Се убо разумѣйте вси, яко возлагаю упование мое на вседержителя Бога, Отца и Сына и Святаго Духа, и на пречистую Богородицу, и рать всѣх святых, и рать воинства составляю, и на нечестивых ополчаюся”» [19, с. 512].

Таким образом, аналогия здесь, как видится, недвусмысленная: как на земле есть царь со своим воинством, так и в горнем мире есть воинство небесное (мученики) и небесный царь, сам Христос. Если принять, что в центре иконы, на коне и с крестом, изображен сам царь Иоанн, то композиция иконописного изображения являет еще более прямое и откровенное послание: царь Иоанн с его войском — это есть образ Церкви; царь Иоанн отождествляется с главой Церкви Христом, а воины — со святыми. Эта мысль передается и через слово (в повестях), и через изображение красками (в иконе). Эта керигма важна и нужна только для одного — показать, что война не только не греховна, но богоугодна, она отражает то, что есть на небе.

Введение воинства в сакральное пространство иконы само по себе говорит о многом: война может быть священной, то есть благословленной Богом. Не только о небесном ангельском воинстве можно сказать — «благословенно

воинство небесного царя», но и о земных воинах земного царя: они также благословлены. Они совершают великое дело, за которое положена награда. В повестях о взятии Казани, а также посредством иконописи происходит в XVI веке становление своей, собственной традиции осмысления войны. Это осмысление имеет ярко-выраженную религиозную окраску, авторы повестей ссылаются на Священное Писание, приводят аргументы, основываясь на интерпретации библейских сюжетов и цитат; автор иконы о воинствующей Церкви использует изобразительные средства, чтобы передать идею о совместимости войны с благословением Божиим.

В дискуссиях о смысле иконы «Благословенно воинство Небесного Царя» забывается одна важная деталь: икона несет в себе в первую очередь религиозное послание. В иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» это послание о допустимости войны, более того — о том, что она может быть благословлена Богом, ведь у нее достойная цель, распространение православия. Поэтому наравне с конкретно-историческим и абстрактно-религиозным подходами к пониманию этой иконы, которые сформировались в исследовательской среде (см.: [10, с. 216]), стоит выделить также религиозно-идеологический подход, суть которого в том, что через это послание в красках выражаются идеи о достоинстве воинского служения, оно понимается как мученический подвиг, благословленный Богом. Из современных авторов именно это послание считывает в иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» Г. В. Скотникова, которая показывает, что большой спор идей Л. Толстого и И. Ильина (о сопротивлении злу силою) и послание иконы XVI в. — явления одного порядка, «именно смысл духовного воительства выражен в иконе “Благословенно воинство Небесного Царя”» [16, с. 187], — отмечает исследовательница.

Хотя икона «Благословенно воинство Небесного Царя», которая хранится сегодня в собрании Государственной Третьяковской галереи, и не получила признания как значимый в культовом смысле древний артефакт, она, несомненно, представляет ценность как артефакт культуры и религиозной мысли XVI в. А множество интерпретаций, истолкований того, что изображено на иконе, исследовательский интерес к этому произведению искусства, свидетельствует о гениальной задумке безымянного иконописца, который выразил сложные богословские идеи в загадочном композиционном сюжете.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белов Н. В., Микитчук М. Д.* Летописная Повесть о Казанском взятии XVII века // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. Вып. 3 (15). С. 113–150.

2. *Борзова Е. П., Лебедев С. П.* Русский характер, православный культурный код и менталитет российского народа // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 4–2. С. 145–162.

3. *Бугаева И. В.* «Богословие в красках»: икона как поликодовый текст // Слово. Текст. Источник: Методология современного гуманитарного исследования. Материалы III Международной научной конференции. М., 2023. С. 5–13.

4. *Грицевич В. Д.* Оружие праведности (экзегетический анализ Еф. 6:11–17) // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 8–15.

5. *Евсеева Л. М.* Еще раз к полемике об иконе «Благословенно воинство небесного царя» // Иконографические новации и традиция в русском искусстве XVI века: сборник статей памяти В. М. Сорокатого. М.: Издательство «Индрик», 2008. С. 339–346.

6. Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб: «Наука», 2000. С. 252–509.

7. *Квливидзе Н. В.* «Благословенно воинство небесного царя» // Православная энциклопедия. Т. 5. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 324–325.

8. *Кочетков И. А.* К полемике об иконе «Благословенно воинство небесного царя» // Иконографические новации и традиция в русском искусстве XVI века: сборник статей памяти В. М. Сорокатого. М.: Издательство «Индрик», 2008. С. 329–338.

9. *Лихачев Д. С.* Литература «государственного устроения» // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб.: Наука, 2000. С. 5–17.

10. *Михайлова И. Б.* «Казанское взятие» и эсхатологические представления Ивана Грозного // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2013. № 12. С. 206–218.

11. Октоих, сиречь Осмогласник. С 5-го гласа по 8-й / Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: «Правило веры», 2008. 347 с.

12. *Перевезенцев С. В.* Роль русского государя в устроении «Святой Руси» (на основании свидетельств духовно-политических источников середины — второй половины XVI века) // Гуманитарные исследования Центральной России. 2018. № 2 (7). С. 52–65.

13. Послание митрополита Макария царю Иоанну Васильевичу, о укреплении на брань с Казанскими Татарами, и царский ответ на оное // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией. Т. 1. 1334–1598. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. Бумаг, 1841. С. 290–296.

14. *Савицкий С. Г.* Особенности понимания войны и эсхатологические мотивы в «Повести о Казанском взятии» // Научное мнение. 2024. № 1–2. С. 68–73.

15. *Сиренов А. В.* К вопросу об изображении реальных лиц на иконе «Благословенно воинство небесного царя» // Верховная власть, элита и общество в России XIV — первой половины XIX века. Российская монархия в контексте европейских и азиатских монархий и империй. Вторая международная конференция 23–25 июня 2009 года: Тезисы докладов. М., 2009. С. 160–163.

16. *Скотникова Г. В.* «Благословенно воинство небесного царя»: русская идея воина // Русская цивилизация в глобальных конфликтах: исторические уроки и духовные смыслы. Сборник материалов научных конференций. организованных Институтом Наследия и РИИИ под эгидой Санкт-Петербургского международного культурного форума в 2018–2019 гг. М.: Институт Наследия, 2020. С. 181–192.

17. *Сорокатый В. М.* Икона «Благословенно воинство небесного царя». Некоторые аспекты содержания // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. СПб., 1999. С. 399–416.

18. *Сукина Л. Б.* Куда идет воинство небесного царя? Трудности дешифровки одного визуального источника // Актуальные проблемы источниковедения. Материалы VII Международной научно-практической конференции. В 2-х томах. Витебск, 2023. С. 24–26.

19. Троицкая повесть о взятии Казани // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб.: Наука, 2000. С. 510–555.

20. *Флоренский П.* Иконостас. СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2010. 224 с.

21. *Шалина И. А.* Икона «Благословенно воинство небесного царя …» из Успенского собора Московского Кремля и ее место в искусстве эпохи Василия III // София. 2020. № 4. С. 20–27.

22. *Языкова И.* Со-творение образа. Богословие иконы. М.: Издательство ББИ, 2012. 368 с.

REFERENCES

1. Belov, N. V., Mikitchuk, M. D. (2021). The Chronicle Tale about the Capture of Kazan in the 17th Century. *Paleorosia. Ancient Rus': in time, in personalities, in ideas: a scientific journal*, 3 (15), 113–150 (in Russian).

2. Borzova, E. P., Lebedev, S. P. (2021). The Russian Character, the Orthodox Cultural Code, and the Mentality of the Russian People. *Vestni*k *of the Russian Christian Academy for the Humanities*, *22*, 4–2, 145–162 (in Russian).

3. Bugaeva, I. V. (2023). "Theology in Color": The Icon as a Polycode Text. In *Word. Text. Source: Methodology of Modern Humanities Research. Proceedings of the III International Scientific Conference* (pp. 5–13). Moscow (in Russian).

4. Gritsevich, V. D. (2023). Weapons of Righteousness (Exegetical Analysis of Eph. 6:11–17). *Proceedings of the Kolomna Theological Seminary*, 4 (23), 8–15 (in Russian).

5. Evseeva, L. M. (2008). Revisiting the Debate on the Icon "Blessed Be the Host of the Heavenly King". In *Iconographic Innovations and Tradition in Russian Art of the 16th Century: A Collection of Articles in Memory of V. M. Sorokatyi* (pp. 339–346). Moscow: Indrik Publishing House (in Russian).

6. The History of Kazan (2000). In *Library of the Literature of Ancient Rus*. (Vol. 10, pp. 252–509). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

7. Kvlividze, N. V. (2002). "Blessed Is the Host of the Heavenly King". In Orthodox Encyclopedia. (Vol. 5, pp. 324–325). Moscow: Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" (in Russian).

8. Kochetkov, I. A. (2008). On the Debate Regarding the Icon "Blessed Be the Host of the Heavenly King". In *Iconographic Innovations and Tradition in 16th-Century Russian Art: A Collection of Articles in Memory of V. M. Sorokatyi* (pp. 329–338). Moscow: Indrik Publishing House (in Russian).

9. Likhachev, D. S. (2000). Literature of "State Organization". In *Library of the Literature of Old Rus'*. (Vol. 10, pp. 5–17). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

10. Mikhailova, I. B. (2013). "The Capture of Kazan" and the eschatological ideas of Ivan the Terrible. *Proceedings of the Faculty of History of Saint Petersburg University*, 12, 206–218 (in Russian).

11. *Oktoechos, (Book of the Eight Tones). Tones 5 through 8 / Reprint edition*. (2008). Holy Trinity-St. Sergius Lavra: "Pravilo Very", 347 p. (in Russian).

12. Perevezentsev, S. V. (2018). The Role of the Russian Sovereign in Establishing "Holy Rus'" (Based on Evidence from Spiritual-Political Sources of the Mid- to Late 16th Century). *Humanities Research in Central Russia,* 2 (7), 52–65 (in Russian).

13. Epistle of Metropolitan Makary to Tsar Ivan Vasilyevich regarding preparations for the campaign against the Kazan Tatars, and the Tsar's reply thereto. (1841). In *Historical Acts Collected and Published by the Archaeographic Commission*, 1: 1334–1598, 290–296 (in Russian).

14. Savitsky, S. G. (2024). Features of the understanding of war and eschatological motives in "The Tale of the Capture of Kazan". *Scientific opinion*, 1–2, 68–73 (in Russian).

15. Sirenov, A. V. (2009). On the Depiction of Real Figures in the Icon "Blessed Be the Host of the Heavenly King". In *Supreme Power, Elite, and Society in Russia from the 14th to the First Half of the 19th Century. The Russian Monarchy in the Context of European and Asian Monarchies and Empires. Second International Conference, June 23–25, 2009: Abstracts* (pp, 160–163). Moscow (in Russian).

16. Skotnikova, G. V. (2020). "Blessed Is the Host of the Heavenly King": The Russian Idea of the Warrior. In *Russian Civilization in Global Conflicts: Historical Lessons and Spiritual Meanings. Collection of materials from scientific conferences organized by the Heritage Institute and the Russian Institute of Art History under the auspices of the Saint Petersburg International Cultural Forum in 2018–2019* (pp. 181–192). Moscow: Heritage Institute (in Russian).

17. Sorokatyi, V. M. (1999). The Icon "Blessed Be the Host of the Heavenly King": Some Aspects of Its Content. In *Old Russian Art: Byzantium and Old Rus'* (pp. 399–416). Saint Petersburg (in Russian).

18. Sukina, L. B. (2023). Where Is the Heavenly King's Host Marching? Challenges in Deciphering a Visual Source. In *Current Issues in Source Studies: Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference*. (In 2 vols, pp. 24–26). Vitebsk (in Russian).

19. The Trinity Tale of the Capture of Kazan. (2000). In *Library of the Literature of Ancient Rus'*. (Vol. 10, pp. 510–555). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

20. Florensky, P. (2010). *The Iconostasis*. Saint Petersburg: Azbuka-Klassika Publishing Group, 224 p. (in Russian).

21. Shalina I. A. (2020). The Icon "Blessed Be the Host of the Heavenly King…" from the Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin and Its Place in the Art of the Era of Vasily III. *Sofia*, 4, 20–27 (in Russian).

22. Yazykova, I. (2012). *Co-creation of the Image: The Theology of the Icon*. Moscow: BBI Publishing House, 368 p. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.016
УДК 1(091)

С. М. Капилупи*

СВОБОДА СЛЕЗ И СВОБОДА СМЕХА: ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ ЧУВСТВ И НАУК (1226–2026)

Статья приурочена к 800-летию со дня смерти Франциска Ассизского (1226–2026). Францисканская традиция рассматривается здесь как один из факторов, изменивших отношение позднесредневековой культуры к человеческому чувству. Под «богословской эмансипацией чувств» понимается не психологизация религии и не предвосхищение романтизма, а признание того, что чувство может становиться формой участия в богочеловеческой тайне и потому получает культурное выражение — в слове, образе, литургии и поэтике. С этой точки зрения сопоставляются доксологический акцент францисканства и амартологическая установка, более характерная для доминиканской традиции. Особое внимание уделено стигматам Франциска и становлению визуальности *Christus patiens*, образу *giullare di Dio*, волюнтаристской линии Дунса Скота, методологическому наследию Оккама, встрече Франциска с султаном в 1219 г. и восточноевропейскому продолжению этой проблематики у Достоевского. Трагическое и комическое в результате рассматриваются не как два изолированных эмоциональных регистра, а как два способа раскрытия человека в горизонте сострадания, свободы и славы.

Ключевые слова: Франциск Ассизский, францисканство, доксология, амартология, богословская эмансипация чувств, стигматы, *Christus patiens, Christus triumphans, giullare di Dio,* Дунс Скот, волюнтаризм, Уильям Оккам, «бритва Оккама», диалог христианства и ислама, Достоевский.

* Капилупи Стефано Мария — кандидат филол. и филос. наук, доцент, Государственный университет г. Кассино (Италия), s_capilupi@yahoo.it

Stefano Maria Capilupi — PhD of Philological and Philosophical Sciences, Associate Professor, University of Cassino (Italy), s_capilupi@yahoo.it

S. M. Capilupi

THE FREEDOM OF TEARS AND THE FREEDOM OF LAUGHTER: FRANCIS OF ASSISI AND THE THEOLOGICAL EMANCIPATION OF FEELINGS AND SCIENCES (1226–2026)

The article marks the eight-hundredth anniversary of the death of Francis of Assisi (1226–2026) and examines the Franciscan tradition as one of the forces that changed the cultural status of human feeling in the late Middle Ages. The expression "theological emancipation of feelings" is not used here to suggest a psychological turn in religion or a proto-Romantic cult of emotion. It refers instead to a theandric horizon in which feeling can become a form of participation and, for that reason, can acquire visible cultural forms in preaching, liturgy, imagery, and poetics. The discussion contrasts the doxological accent of the Franciscan tradition with the more hamartiological emphasis associated with the Dominican school. Particular attention is given to Francis's stigmata and the emergence of Christus patiens, to the figure of the giullare di Dio, to Duns Scotus's voluntarist line, to the methodological legacy of Ockham, to Francis's encounter with the Sultan in 1219, and to a later East European resonance of these themes in Dostoevsky. Within this perspective, the tragic and the comic appear not as separate emotional registers but as two ways in which the human person is disclosed through compassion, freedom, and glory.

Keywords: Francis of Assisi, Franciscan tradition, doxology, hamartiology; theological emancipation of feelings; stigmata, Christus patiens, Christus triumphans, giullare di Dio, Duns Scotus, voluntarism, William of Ockham, Ockham's razor, Christian–Muslim encounter, Dostoevsky.

1. *Введение: 800-летие и вопрос о культурной «видимости» чувств*

В 2026 г. исполняется восемьсот лет со дня смерти Франциска Ассизского — дата, значимая не только для церковной памяти и орденской истории, но и для европейской культуры в целом. Фигура Франциска и складывающаяся вокруг него традиция обозначают антропологический перелом: в позднем Средневековье происходит то, что уместно назвать богословской эмансипацией чувств. Речь, однако, не просто о том, что человеческие эмоции «получают право» существовать перед Богом и, следовательно, — в культурном пространстве — перед людьми. Речь о более глубоком: о богочеловеческом измерении чувства. В христианстве чувство оказывается не только сферой психологии и эстетики, но формой участия в тайне, где Сам Бог открывается как Любовь — как основание Бытия, то есть как «быть к Другому и для Другого». Это будет позднее выражено в формуле взаимопребывания Лиц Троицы, сформулированной Флорентийским собором, предпринявшим попытку ратифицировать новое единство между православными и католиками: «*Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius est totus in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus est totus in Patre, totus in Filio*» («Отец всецело в Сыне и всецело в Духе Святом; Сын всецело в Отце и всецело в Духе Святом; Дух Святой всецело в Отце и всецело в Сыне»: Concilio Florentino, Sessio XI, 4 februarii 1442, Eugenius IV, bulla Cantate Domino sive Decretum pro Iacobitis).

Именно здесь возникает вопрос о культурной «представимости» страдания и радости. Дело не только в том, что человек получает возможность говорить о собственном переживании перед Богом. Само понимание Страстей Христовых настолько меняется, что человеческая боль воспринимается как

нечто, способное вступить во взаимосвязь с божественной любовью и обрести достоинство сопричастности. Этот аспект приобретает особое значение именно благодаря францисканскому духовному обновлению. Боль больше не должна даже частично напоминать об унижении, а радость — отвлекать от серьезности веры: первая определенно становится условием сострадания, вторая — самим языком славы.

С появлением страданий и радости в образах, проповедях, художественных представлениях, а затем и в театре и литературе чувство становится культурно видимым. Я не хочу превращать эту связь в прямую и линейную причинно-следственную связь, но без средневекового признания достоинства чувства трудно представить последующую многовековую историю субъективности: ее развитие в эстетике, литературе и общественном выражении. В этом смысле францисканская школа принадлежит Средневековью и одновременно открывает одну из дорог к модерности.

Здесь необходима оговорка: речь не идет о романтизме *avant la lettre* и тем более о культе эмоции как самодостаточной ценности. Чувство сохраняет меру именно потому, что включено в доксологическую перспективу — в язык прославления, преображения и участия.

Есть и еще одно различение, без которого логика статьи легко могла бы быть понята неверно. Сострадание не исчерпывает любовь и не делает страдание ее вечной сущностью. Средневековая мысль умела различать историчность страдания и свободу любви; формула Бернарда Клервоского «Бог сострадает, но не страдает» помогает удержать именно эту границу [6, COL. 906]. Поэтому францисканская радость не отменяется Крестом. В центре христианской веры остается также пространство дара, где «быть для Другого» не сводится к боли. Так становится понятен парадокс, важный для всего дальнейшего рассуждения: трагическое получает оправдание через сострадание, а комическое — через свободу; вместе они формируют новый язык человеческого чувства.

2. ***Доминиканская амартология и францисканская доксология***

Для дальнейшего анализа удобно пользоваться различением двух богословских оптик — амартологической и доксологической. Это различение не следует понимать как жесткое распределение школ по двум закрытым лагерям. Речь скорее об акцентах. Амартологическая перспектива, исторически более заметная в доминиканской традиции, исходит прежде всего из темы греха, повреждения и искупления; поэтому трагическое естественно занимает в ней большое место. Доксологическая перспектива начинает с иного вопроса: к чему человек призван? Если конечный горизонт — это слава, то есть преображение мирского в человеческое и человеческого в божественное, то сострадание и радость приобретают смысл, выходящий за рамки логики и пафоса падения, утраты и возвращения. Скорее, они становятся способами сопричастности: радость как благодарность и свобода, сострадание как способность быть с Другим и для Другого, не разрушая достоинства ни одного из участников встречи.

В позднесредневековом францисканстве этот доксологический акцент приобретает особенно выразительную силу. Он очевиден в духовной практике,

в языке проповеди и в богословской мысли, где любовь все больше связывается со свободным актом воли. В этом отношении особенно поучителен Дунс Скот, называющий Воплощение «высшим творением Бога». Объясняя замысел Воплощения, он выстраивает последовательность любви: «Во-первых, Бог любит Себя; во-вторых, Он любит Себя в других; в-третьих, Он желает быть любимым другими, которые могут любить Его совершенной любовью… …и в-четвертых, Он предвидит единство (с Собой) той природы, которая должна любить Его совершенной любовью». Из этого Скот делает вывод: «Христос во плоти, как и все избранные, был избран и предопределен к благодати и славе еще до того, как были предвидены страдания Христа», так что, «если бы Адам не пал, Христос все равно был бы воплощен, но не как страдающий Искупитель» [4, с. 274–275]. Именно это изменение перспективы имеет важное значение для нашего аргумента: Воплощение рассматривается прежде всего как проект любви и славы, а не просто как ответ на уже произошедшее грехопадение. Этот взгляд также меняет положение чувств в христианской антропологии. Оно приобретает не только психологическую, но и онтологическую основу, поскольку сам человек воспринимается как призванный к общению с Богом. Сострадание и радость, следовательно, могут быть поняты как формы сопричастности, а не как случайные эмоциональные состояния. Из этого более четко вырисовывается новый статус художественного изображения: Страсти Христовы становятся событием, в котором человеческая боль может рассматриваться как соучастие, а радость — как знак свободы и благодарности. В этом контексте особенно точна формула старца Зосимы из шестой книги романа «Братья Карамазовы», «Русский инок»: о «тайном сокровенном ощущении живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» [2, с. 290]. Здесь чувство определяется не просто как эмоция, но как своего рода орган метафизической сопричастности. Сходный антропологический акцент обнаруживается и в записи к «Дневнику писателя» за январь 1877 г., сохранившейся в черновых материалах Достоевского: «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» [3, с. 228]. Тем самым достоинство человека связывается уже не только с нравственным исправлением, но с самой возможностью богочеловеческого участия и преображения. В этой формуле для меня важен не внешний параллелизм с Франциском, а общий антропологический горизонт: человек определяется не одной лишь виной и потребностью в прощении, но также призванием к преображению. Поэтому францисканская вершина Средневековья и Достоевский XIX в. могут быть сопоставлены в одном пункте: чувство получает оправдание там, где становится пространством богочеловеческой встречи.

3. *Доксология и обожение: различие понятий и общий горизонт славы*

Сопоставляя францисканскую доксологию с русской темой обожения, важно не превращать эти понятия в синонимы. Они принадлежат разным богословским словарям, но в настоящем анализе пересекаются в одном суще-

ственном пункте: человек призван не к психологической самодостаточности, а к участию в божественной жизни — к обожению (*theosis*). Образ Божий в человеке поврежден грехом, но не уничтожен; поэтому остается возможной синергия, то есть сотрудничество благодати и свободы. В этом контексте особенно выразителен лаудативный жест Франциска: «*Laudato si', mi' Signore, cum tucte le tue creature…*» («хвален будь… вместе со всеми Твоими созданиями»). Слово *cum* здесь важно: хвала произносится не рядом с миром, а вместе с творением. Именно поэтому францисканское славословие может быть сопоставлено с восточно-христианским языком преображения.

В русской традиции тот же горизонт проявляется в формуле святого Серафима Саровского о «стяжании Духа Божия», а в художественно-богословском плане — в образе отца Зосимы у Достоевского. Интимное и одновременно социальное измерение сострадания и радости у Достоевского не означает романтическую самодостаточность чувств: оно оправдано только тогда, когда вводит человека в пространство индивидуальной ответственности «всякий из нас пред всеми во всем виноват» [2, с. 262]. Таким образом, славословие становится не только рассуждением о Боге или триумфом красоты как самоцели, но и Христовым образом жизни.

4. *Стигматы и «реабилитация» трагедии от Франциска до Джотто*

Если славословная перспектива определяет общий горизонт францисканской трансформации, то ее первое выражение связано с трагедией. В позднесредневековой культуре страдание все чаще описывается как возможность соучастия в Страстях Христовых. Поэтому стигматы Франциска (1224) важны здесь не как частная мистическая экзотика и не как биографическая подробность. Они становятся культурно-антропологическим знаком: тело, уязвимость и боль входят в пространство смысла и могут быть не только скрыты или молча перенесены, но и увидены.

Ранние францисканские жития описывают стигматы не как «эстетический эффект», а как печать реальности — знак того, что страдание способно быть не одним лишь последствием падения, но и формой любви, способом быть «для Другого» [8, с. 458]. Здесь и происходит принципиальный сдвиг: боль перестает быть только тем, чего стыдятся или от чего отворачиваются; трагическое получает право на слово и на образ.

Особенно ясно этот сдвиг виден на фоне ранней христианской визуальности. Натуралистическое изображение Креста и телесного страдания долгое время оставалось непривычным; сам крест часто выступал прежде всего знаком победы. Христос типа *Triumphans* изображался царственно и спокойно, уже победившим смерть. Переход к другой визуальной модели исследователи связывают не только с изменением художественного вкуса, но и с богословским сдвигом. *Christus patiens* у мастеров, связанных с францисканской средой, — Джунты Пизано, Чимабуэ, Джотто — делает сострадание частью самой истины образа [12, с. 487–493; 9].

Однако это не должно превращаться в «культ страдания». Францисканская реабилитация трагического не означает, что любовь по своей природе обязана

быть болью. Здесь нам также помогает богословское различие между человеческой историей и идеалом божественно-человеческой полноты: страдание принадлежит времени, тогда как любовь понимается как абсолютная свобода. Формула Бернара Клервоского: «Бог сострадает, но не страдает» [6, COL. 906] позволяет нам выразить эту меру. Сострадание означает быть с Другим и для Другого, но не превращать любовь в вечную рану. Поэтому стигматы Франциска можно понимать как вхождение боли в славословный горизонт: трагическое признается, но не имеет последнего слова. Человеческая уязвимость не отменяет славы, а, парадоксально, открывается ей через присутствие любви рядом со страдающим.

5. «Божий шут»: оправдание радости

Если мы сосредоточимся исключительно на стигматах, францисканская антропология чувств станет односторонней. Однако у нее есть и второй полюс: радость как переживание свободы и благодарности. В этом случае «теологическое освобождение чувств» проявляется иначе: радость становится публичным религиозным жестом, а не психологической компенсацией. Ранние источники называют Франциска «шутом Божьим»: даже самый простой жест или игра могли стать формой свидетельства, способной привлечь тех, кто больше не хотел слушать обычную проповедь [7, с. 1880; 8, с. 458].

Для европейской культуры этот момент важен еще и потому, что смех сам по себе нравственно неоднозначен. Он может унижать, служить толпе и закреплять иерархию, но способен также освобождать и утешать; именно эту двойственность подчеркивают историки и антропологи смеха [10; 13]. Францисканский *giullare di Dio* задает комическому определенную этическую меру: смех не должен обслуживать власть и превращаться в «цирк» для сильных. Его задача — свидетельствовать об истине. Поэтому радость у Франциска нельзя считать декоративным элементом духовности. Там, где назидание начинает восприниматься как давление, игра может вернуть слову свободу. В этом ключе по-новому слышится и космическая радость Книги Притчей: «Радовалась я пред лицом Его во все время… и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:30–31).

6. *Воля и любовь: францисканская схоластика как основание этической антропологии*

Различие между амартологическим и доксологическим акцентом затрагивает не только духовную поэтику, но и способ мыслить нравственный акт. В томистской, интеллектуалистской перспективе благо распознается разумом как соответствие цели, а воля в нормальном порядке следует за познанным благом. Францисканская линия делает сильнее другой акцент: знание блага само по себе еще не является любовью. Необходим свободный акт, в котором человек не только понимает, но и избирает. Именно здесь воля превращает добро из абстрактно распознанного порядка в личную ответственность.

Для Скотуса такой акцент не подразумевает произвольности. Напротив, он требует свободы, чтобы нравственное действие не сводилось к простой естественной необходимости. Поэтому этика не вытекает автоматически из «того, как устроен мир». Его интерпретация естественного права через Декалог показательна: заповеди первой скрижали, Моисея, связывающие человека с Богом, получают статус необходимого действия, в то время как предписания о любви к ближнему от Левита до Христа не выводятся из первопричин с той же логической неизбежностью. Поэтому их конкретная форма сохраняет элемент свободного исполнения.

Следовательно, заповедь любить ближнего своего не представляется простым следствием интеллектуальных доказательств. Она требует свободного «да»; без него нравственная норма действительно рисковала бы стать простой формальностью [4, с. 82]. Таким образом, славословный горизонт приобретает этическое измерение: речь идет не просто о «исправлении» того, что было повреждено, а о культивировании свободы, способной к похвале и любви. Таким образом, во францисканской культуре чувства могут проявляться, не становясь автономной психологией: они входят в ту сферу, где свобода учится любви, а моральный порядок воспринимается прежде всего как призвание, а не как определение.

7. Оккам и дисциплина метода: от духовной бедности к интеллектуальной трезвости

Связь между францисканской традицией и Оккамом требует некоторой осторожности. Было бы слишком упрощенно напрямую выводить методологическую экономию из духовной бедности. Однако в культурной истории эти мотивы встречаются бок о бок: потребность в простоте и недоверие к излишним конструкциям находят у Оккама строгую логическую форму. Именно этот аспект его наследия впоследствии будет восприниматься как одна из предпосылок европейской научной рациональности [5; 11]. Для данной статьи генеалогия науки как таковая не важна, а скорее сочетание двух позднесредневековых тенденций: растущая заметность человеческих эмоций и одновременное требование интеллектуальной трезвости. Этот баланс позволяет говорить о разуме без гордости и о сострадании без сентиментальности.

8. *Франциск и султан: диалог как форма силы*

К той же антропологии относится встреча Франциска с султаном ал-Маликом ал-Камилем в 1219 г. Этот эпизод не нужно превращать ни в романтическую легенду, ни в готовую эмблему современной «толерантности». Для рассматриваемой здесь темы существенно другое: если в другом человеке сохраняется адресат слова, то сила веры не обязана подтверждать себя уничтожением противника. Франциск приходит без оружия не потому, что не замечает конфликта, а потому, что пытается действовать в иной логике — свидетельством и словом [14; 16]. В этом смысле встреча с султаном концентрирует тот же

антропологический принцип: диалог не противоположен силе, если сила понимается как верность истине без насилия.

9. *Достоевский как восточноевропейский резонанс францисканской доксологии*

Восточноевропейское продолжение этой темы особенно интересно у Достоевского. В «Братьях Карамазовых» старца Зосиму в одном месте называют *Pater Seraphicus* («серафический отец») — традиционным именем св. Франциска Ассизского; это указание появляется в финале главы «Великий инквизитор» [2, с. 241]. Ветловская обращала внимание на францисканский слой образа Зосимы [1]. Это, разумеется, не отменяет привычных русских духовных прототипов старца, но позволяет увидеть еще один культурный контекст. Для моей аргументации он важен потому, что доксологическая антропология чувств оказывается не локально итальянской темой: сходные мотивы возникают и в другом европейском духовном пространстве.

В таком контексте формула о «тайном сокровенном ощущении живой связи нашей с иным миром» [2, с. 290] переводит чувство из области частной психологии в регистр метафизической сопричастности. А запись из «Дневника писателя» — «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог…» [3, с. 228] — связывает достоинство личности с возможностью славы и преображения. Поэтому Франциск и Достоевский здесь не два случайно сближенных имени, а два исторически разных выражения сходной интуиции: трагическое может быть оправдано состраданием, комическое — свободой, а слеза и радость принадлежат одному горизонту человеческого смысла.

10. *Заключение*

Франциск Ассизский в перспективе 800-летия предстает не только святым и символом благочестия, но культурно-антропологическим событием. В его опыте и в францисканской традиции происходит богословская эмансипация чувств: трагическое и комическое получают право на оправдание как формы доксологии. Страдание перестает быть «стыдным» и получает достоинство сострадания; радость перестает быть подозрительной и становится знаком свободы; мысль обретает дисциплину метода; диалог получает статус силы. Все это позволяет увидеть позднее Средневековье как вершину, где Европа учится представлять внутреннее — широко и ответственно, без романтической инфляции и без цинизма, в горизонте человеческой славы как возможности «вместить Бога» [3, с. 228].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ветловская В. Е.* Pater Seraphicus // Достоевский: Материалы и исследования / под ред. Г. М. Фридлендера. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. С. 163–178.

2. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 512 с.

3. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 464 с.

4. *Скот Д.* Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. 583 с.

5. *Adams M. M.* William Ockham [«Вильгельм Оккам»]. Notre Dame // University of Notre Dame Press, 1987. 448 p.

6. *Bernardus Claraevallensis.* Sermones super Cantica canticorum [«Проповеди на Песнь песней»] // Patrologia Latina. T. 183. Paris: J. P. Migne, 1854, col. 785–1196.

7. *Brufani S., Menestò E.* Fonti Francescane [«Францисканские источники»]. Padova: Edizioni Messaggero 2011. 2368 p.

8. *Celano T. da.* Vita di san Francesco d'Assisi e Trattato dei miracoli [«Житие св. Франциска Ассизского и Трактат о чудесах»]. Padova: Edizioni Messaggero, 2003. 576 p.

9. *Jensen R. M.* The Cross: History, Art, and Controversy [«Крест: история, искусство и полемики»]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017. 280 p.

10. *Le Breton D. Rire.* Une anthropologie du rieur [«Смех: антропология смеющегося человека»]. Paris: Éditions Métailié, 2007. 252 p.

11. *Lindberg D. C.* The Beginnings of Western Science [«Начала западной науки»]. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 488 p.

12. *Massaccesi F.* Dal Christus triumphans al Christus patiens [«От Christus triumphans к Christus patiens»] // Storia della civiltà europea. Il Medioevo. Secoli XIII–XIV. Arti visive [«История европейской цивилизации. Средневековье. XIII–XIV вв. Визуальные искусства»]. Milano: Motta 24 Ore 2008. P. 487–493.

13. *Minois G.* Histoire du rire et de la dérision [«История смеха и насмешки»]. Paris: Fayard, 2000. 799 p.

14. *Rout P.* St Francis of Assisi and Islam: A Theological Perspective on a Christian–Muslim Encounter [«Св. Франциск Ассизский и ислам: богословская перспектива»] // Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean. Vol. 23. No. 3 (2011). Pp. 205–215.

15. *Sheckler A. E. & Leith M. J. Winn/* The Crucifixion Conundrum and the Santa Sabina Doors [«Проблема распятия и двери Санта-Сабина»] // «Harvard Theological Review». 2010. Vol. 103. No. 1. Pp. 67–88.

16. *Tolan J. V.* Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian–Muslim Encounter [«Св. Франциск и султан: история христианско-мусульманской встречи»]. Oxford: Oxford University Press, 2009. 376 p.

17. *William of Ockham.* Summa Logicae [«Сумма логики»]. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1974. XVI + 376 p.

REFERENCES

1. Vetlovskaja, V. E. (1983). Pater Seraphicus. In *Dostoevsky: Materials and Research* / ed. by G. M. Fridlender (pp. 163–178). Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie (in Russian).

2. Dostoevskij, F. M. (1976). *Complete Collected Works and Letters* (In 30 vols). (Vol. 14). 512 p. (in Russian).

3. Dostoevskij, F. M. (1983). *Complete Collected Works and Letters* (In 30 vols). (Vol. 25). 464 p. (in Russian).

4. Skot, D. (2001). *Favorites*. Moskow: Izd-vo Franciskancev, 583 p. (in Russian).

5. Adams, M. M. (1987). William Ockham, Notre Dame. University of Notre Dame Press, 448 p.

6. Bernardus Claraevallensis. (1854). Sermones super Cantica canticorum In *Patrologia Latina*, *183*, col. 785–1196. Paris: J. P. Migne.

7. Brufani, S. Menestò, E. (2011). *Fonti Francescane*. Padova: Edizioni Messaggero, 2368 p.

8. Celano, T. da. (2003). *Vita di san Francesco d'Assisi e Trattato dei miracoli*. Padova: Edizioni Messaggero, 576 p.

9. Jensen, R. M. (2017). *The Cross: History, Art, and Controversy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 280 p.

10. Le Breton, D. (2007). *Rire: Une anthropologie du rieur*. Paris: Éditions Métailié, 252 p.

11. Lindberg, D. C. (2007). *The Beginnings of Western Science*. Chicago: University of Chicago Press, 488 p.

12. Massaccesi, F. (2008). Dal Christus triumphans al Christus patiens In *Storia della civiltà europea. Il Medioevo. Secoli XIII–XIV. Arti visive* (pp. 487–493). Milano: Motta 24 Ore.

13. Minois, G. (2000). *Histoire du rire et de la dérision*. Paris: Fayard, 799 p.

14. Rout, P. (2011). St Francis of Assisi and Islam: A Theological Perspective on a Christian–Muslim Encounter. *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean*, *23*, 3, 205–215.

15. Sheckler, A. E. & Leith, M. J. Winn. (2010). The Crucifixion Conundrum and the Santa Sabina Doors. *Harvard Theological Review*, *103*, 1, 67–88.

16. Tolan, J. V. (2009). *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian–Muslim Encounter*. Oxford: Oxford University Press, 376 p.

17. William of Ockham. (1974). *Summa Logicae*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, XVI + 376 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.017
УДК 008(=161.1)(480):274:655.4

Л. А. Ганичев*

САМОСОЗНАНИЕ РУССКИХ ПРОТЕСТАНТОВ В ФИНЛЯНДИИ В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ВЕРНОСТЬ»**

В исторически лютеранской Финляндии особое место занимало не только православие. Особого внимания заслуживает культура и судьба и поныне существующей общины русскоговорящих евангелистов. Она возникла в Хельсинки в 1907 г. благодаря религиозно-просветительской деятельности Ивана Каргеля. В течение всего межвоенного периода (1918–1939 гг.) его идеи и паства не сумели получить действительно широкого признания и распространения. Несмотря на это обстоятельство, в течение 1927–1930 гг. в Хельсинки плодотворную издательскую деятельность вела редакция «Верность», известная также своим одноименным журналом. Будучи магазином-складом, данная организация занималась как выпуском собственных изданий, так и перепечаткой адаптированных переводов таковых. «Верность» успела издать немногим менее 80 изданий, что для «провинции» весьма значительно. Среди изданий можно отыскать как роскошно оформленные, так и дешевые, но вместе с тем качественные просветительные брошюры. Содержание каждого из них транслирует ценности евангелизма и, в меньшей степени, оригинального протестантизма. Закрытие организации можно связать, помимо фактора Великой депрессии, с настороженным отношением к англосаксонскому влиянию, лоббизмом Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии и аффилиацией с американским издательством Grant Publishing House. Закрытый характер русскоговорящей евангельской общины и ее духовная чуждость в глазах

* Ганичев Леонид Александрович — магистр, аспирант; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Leonid.ganichev98@mail.ru

Leonid Aleksandrovich Ganichev — master's degree, postgraduate student; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky; Leonid.ganichev98@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00927, https://rscf.ru/project/25–28–00927/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–00927, https://rscf.ru/en/project/25–28–00927/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

финских лютеран и православных русских привели к утрате практически всех изданий «Верности». Русский евангелизм в Финляндии прошел тяжелые испытания и видоизменился, став уникальным примером адаптации и культурного взаимообогащения.

Ключевые слова: издательство «Верность», русская эмиграция в Финляндии, евангельские христиане, межвоенный период, русский протестантизм за рубежом, религиозная печать, книжная культура.

L. A. Ganichev

SELF-AWARENESS OF RUSSIAN PROTESTANTS IN FINLAND IN THE CONTEXT OF ACTIVITIES OF THE "VERNOST" PUBLISHING HOUSE

In historically Lutheran Finland, not only Orthodoxy occupied a special place. Special attention should be paid to the culture and fate of the still existing community of Russian-speaking evangelicals. It originated in Helsinki in 1907 due to the religious and educational activities of Ivan Kargel. During the entire interwar period (1918–1939), his ideas and flock failed to gain wide recognition and dissemination. Despite this circumstance, during the years 1927–1930. The editorial office of Vernost, also known for its magazine of the same name, conducted fruitful publishing activities in Helsinki. Being a warehouse store, this organization was engaged in both the production of its own publications and the reprinting of adapted translations of such. Vernost managed to publish a little less than 80 editions, which is very significant for the "province". Among the publications, we can find both luxuriously decorated and cheap, but at the same time high-quality educational brochures. The content of each of them translates the values of Evangelicalism and, to a lesser extent, the original Protestantism. The closure of the organization can be attributed, in addition to the factor of the Great Depression, to a wary attitude towards Anglo-Saxon influence, lobbying of the Evangelical Lutheran Church of Finland and affiliation with the American publishing house Grant Publishing House. The closed nature of the Russian-speaking evangelical community and its spiritual alienation in the eyes of Finnish Lutherans and Orthodox Russians led to the loss of almost all publications of Vernost. Russian evangelism in Finland has undergone severe trials and has changed, becoming a unique example of adaptation and cultural mutual enrichment.

Keywords: Vernost Publishing House, Russian emigration in Finland, evangelical Christians, Interwar period, Russian Protestantism abroad, religious press, book culture.

Издательской деятельности Русского Зарубежья в Финляндии до сих пор посвящено относительно малое число работ. Профессор и доктор исторических наук Петр Николаевич Базанов считает, что это связано с «провинциальным» статусом региона [2]. Он стал таковым из-за географической удаленности от «столиц» или центров Зарубежья (Берлина, Парижа, Праги, Белграда, Софии и позднее Нью-Йорка), небольшого и разрозненного эмигрантского сообщества, малого числа аффилированных с ним политических, культурных, научных и других организаций.

Итоговые подсчеты числа русских эмигрантов разнятся в зависимости от охватываемого периода и методик подсчета. Так, исследователь Н. А. Волкова заявляет о 15 тыс. русских беженцев за период 1917–1922 гг. [4, с. 421], а финский историограф Пекка Невалайнен полагает, что с 1917 по 1939 гг. через Финляндию прошло не менее 44 тыс. беженцев, не учитывая тысячи проезжавшими страну транзитом [12, с. 368]. В конечном счете по причине провинциальной «скуки», неудобной логистики и относительно малочисленности постоянно реэмигрировавших из региона русских беженцев в республике не сформировалась заметная влиятельная русская община.

Несмотря на столь неблагоприятные обстоятельства, политическая, социально-общественная и культурная жизнь в стране, в особенности в период 1918–1922 гг., была весьма насыщенной. То же самое относится и к религии. В стране в межвоенный период проживали представители разнообразных религиозных конфессий, среди которых доминировали лютеранство и православие. В первом случае все понятно то той простой причине, что это исторически сложившееся основное вероисповедание коренного населения Финляндии. Более того, финские протестанты активно проповедовали среди русского населения Российской империи [8, с. 117].

После революции 1917 г. положение русского населения Карельского перешейка (большая часть которого отошла молодой финской республике из-за сохранившегося еще имперского административного деления) стало по ряду причин очень тяжелым, вследствие чего некоторые из православных обращались в протестантство в надежде на помощь местной общины. Впоследствии многие неофиты, находясь под сильным впечатлением от внутренней политики большевиков и поражения белых, искренне принимали новые религиозно-нравственные ценности [8, с. 117].

Если в случае неофитов религиозный переход объясняется стремлением к ассимиляции и получением определенной выгоды (в первую очередь материальной), то православие выступало в качестве мощного объединяющего признака для большинства эмигрантов, в отличие от политических убеждений. Православная идентичность дала возможность Русскому Зарубежью успешно противопоставить себя атеистической советской России. Стоит отметить и мотив тоски, разлуки с православной Россией и возникшей культурно-исторической дистанцией с ней. Стремление отечественной эмиграции к возрождению «прежней» России проявлялось в учреждении разнообразных культурно-общественных организаций, многие из которых ориентировалась на Русскую православную церковь как авторитетную духовную институцию [7, с. 62].

Единство и солидарность большей части эмигрантов в данном случае заключается не только в их экзистенциальном противостоянии большевизму. Православие во многом позволило русской эмиграции четче осознать собственные роль в мировой истории и настоящую миссию. Последняя, помимо знаменитого выражения З. Гиппиус «мы не в изгнании — мы в послании!», заключалась в сохранении идентичности и ценностей, в т. ч. православных, «старой» России. Отсюда стремление эмигрантов к реставрации «прежних» институтов, традиций и обычаев, а также апеллирование к РПЦ и православию как важнейшим составляющим русской идентичности и мировосприятия [5, с. 168].

В этом контексте действовавшие до Зимней войны православные монастыри в Финляндии, в частности Валаамский, имели не только сакральное значение. Их религиозно-просветительская и издательская деятельность стала заметной частью культурного и духовного пространства финской «провинции» Русского Зарубежья, которая, несмотря на удаленность от «столиц», долгое время ощущала себя единой с ними частью [6, с. 252].

Более интересно в межвоенной Финляндии обстояла ситуация с евангелизмом. Здесь необходимо прояснить, что, строго говоря, он является частью

протестантизма, а лютеранство выступает в качестве его исторической основы. В Европе изначально лютеранство и евангелизм являлись равнозначными религиозными течениями вплоть до того момента, когда под влиянием США евангелизм (евангеликализм) не принял формы более консервативного движения внутри протестантизма. В современный евангелизм входят баптисты, пятидесятники, харизматы и свободные церкви. В силу этого у евангелизма возникли значительные различия с лютеранством: в частности, в обрядах крещения, таинстве и богослужении.

Строго говоря, «русский» евангелизм появился в Финляндии за десять лет до событий 1917 г., когда Хельсинки посетил выдающийся российский богослов и лидер евангельских христиан Иван Каргель, который сумел собрать вокруг себя небольшую группу прихожан (буквально несколько десятков человек). После революции, а именно в 1923 г., с принятием закона о свободе вероисповедания, его группа смогла официально зарегистрироваться под названием «Русская Евангельская Церковь в Финляндии» (которая существует и поныне — «Вифания»). Это была единственная устойчивая русскоговорящая протестантская община в стране вплоть до распада Советского Союза.

Именно ее существование, по всей видимости, привело к открытию и относительно недолгой, но весьма плодотворной деятельности местной редакции, издательства и книжного магазина-склада «Верность», работавшей с 1927 г. по 1930 г. Об этом и не только нам удалось узнать благодаря документу из ГАРФ под названием «Каталог и объявления [белоэмигрантского] издательства “Верность” в Финляндии об издаваемых им книгах» [1]. Сам каталог датируется последней четвертью 1929 г., что можно понять из рекламного объявления, призывающего приобрести христианские календари за 1930 г. от издательства «Компаса», и призывом внизу страницы — «Год кончается! Торопитесь с заказами календарей!» [9, л. 7].

Редакция и корреспонденция «Верности», которая также была известная в местном небольшом евангелическом кругу выпуском одноименного религиозного периодического издания, располагались в столичном Хельсинки. Оплату своих изданий (как оригинальные, так и перепечатки таковых зарубежных, выпущенных на русском языке) принимала как в долларах США, так и финскими марками. В каталоге стоимость изданий указана в первых. Также необходимо уточнить, что все указанные в каталоге издания принадлежат «Верности», пока не будет доказано обратное. В силу того, что редакция, за редким исключением, не указывает год выхода изданий, мы по умолчанию считаем выпущенными их в 1929 г., что соответствует году выхода издательского каталога. Помимо прочего, названия изданий и их основной текст написаны на старой дореволюционной орфографии, которые мы, для большего удобства, адаптируем под современное написание.

Первыми изданиями каталога стали два варианта карманной «Библии». Первая книга реализована в простом, если не аскетичном, художественно-техническом исполнении, а вторая, напротив, позиционируется как роскошное издание: изящный кожаный переплет, тончайшая индийская прочная бумага, золотой обрез [9, л. 3]. Цена второго варианта «Библии» составляет три американских доллара (против 50 центов у первого) — одна из самых до-

рогих позиций списка. Таким же богато оформленным заявлено и «Евангелие с Псалмами» с чуть меньшей ценой в 2 доллара и 50 центов.

Издание «Симфония» (1277 с.) является одновременно словарем (конкорданцией) и справкой к 125 тыс. библейским стихам русской «Библии» (вероятно, она подходит к ранее названным обеим ее вариантам из каталога). Редакция «Верности» в качестве достоинств «Симфонии» называет ее ценность для исследователей Библии, которые смогут исчерпывающе осветить любой интересующий их вопрос. Всего существует три варианта художественно-технического исполнения издания: простая бумага в коленкоровым переплете (2 д., 50 ц.), тонкая бумага в том же переплете (2 д., 85 ц.) и «лучшая» качественная бумага в кожаном переплете (3 д., 95 ц.) [9, л. 3].

По-своему примечательными необходимо признать религиозное сочинение профессора Джозефа Ч. Инграма (предположительно «Верность» подразумевает Джозефа Холста Ингрэма (1809–1860 гг.) — доктора права и богословия, ученого и писателя, архиепископа), а именно «Царь из Дома Давида» (300 с., 3-е исп.). Примечательно, что в каталоге заявлено сокращенное оглавление, хотя на самом деле его полная версия выглядит так: «Царь из дома Давида. Три года в Священном городе». Издание Д. Ч. Инграма, помимо убористого шрифта, оригинального переплета и не самой гуманной цены в 1 доллар и 75 центов, отличается подачей материала. Содержание «Царь из Дома Давида» представлено в виде 39 писем молодой еврейской девушки Адины своему отцу. По замыслу автора, который воссоздал эти письма на основе Евангельских событий, современница Ирода естественно описывает ключевые события того времени — последние три года жизни Иисуса Христа.

Куда больший исторический и книговедческий интерес представляют книги христианского мыслителя, публициста, богослова, общественного деятеля и одного из лидеров Русского студенческого христианского движения (РСХД) Владимира Филимоновича Марцинковского (1884–1971). Всего «Верность» издала его восемь проповедей и рассуждений на религиозные вопросы: «Смысл страдания», «Христос грядущий», «Достоверно ли Евангелие», «Наука и религия», «Когда люди станут братьями», «Распятие и воскресение», «Крещение взрослых и православие» и «Ко Христу (воспоминания о П. Н. Николаи)». Все издания вышли в формате брошюр, их стоимость варьируется от 10 до 21 американских центов. Самые главные их достоинства лежат в содержательной плоскости: евангельская убежденность, сочный и красивый литературный язык, поэтическая образность, интересные цитаты из трудов мыслителей [9, л. 3].

У В. Ф. Марцинковского были во многом необычные личность и судьба. После его высылки из Советской России в 1923 г. он сразу смог наладить сотрудничество со «Светом на Востоке» — протестантской организацией, основанной еще в 1920 г. пасторами Яковом Крекером и Вальтером Жаком для проповеди Евангелия русским военнопленным и впоследствии русскоговорящим в целом. О значимости фигуры В. Ф. Марцинковского, помимо его прямого финансирования со стороны «Света на Востоке», свидетельствует тот факт, что руководители организации в лице В. Жака и Я. Крекера часто сопровождали своего подопечного в поездках, взяв на себя также решение организационных вопросов для чтения лекций [11, с. 105].

В. Ф. Марцинковский настолько хорошо сошелся с Иваном Степановичем Прохановым (1869–1935) — эмигрантским религиозным деятелем, проповедником, богословом, политиком, лидером русскоговорящих евангельских христиан, — что он всерьез рассматривался последним в качестве одного из руководителей Всемирного союза евангельских христиан, несмотря на определенные теологические и догматические различия. На момент второй половины 1920-х гг. В. Ф. Марцинковский считался более чем авторитетной фигурой среди евангелистов, а ряд тогда заложенных им идей (например, о духовном обновлении, избавлении от ложных кумиров, принципе «сначала вера, потом — крещение», представление о Евангелие как наборе нравственных норм, спасение «по благодати через веру») обретут довольно широкое распространение среди евангелистов.

Впоследствии В. Ф. Марцинковский публиковался в журнале «Евангельская вера», читал лекции на христианскую тематику по всей Европе. В 1930 г. предпринял попытку вернуться в Советскую Россию, однако в этом ему отказали из-за заявленного им желания призывать людей к вере в Бога. В дальнейшем религиозный мыслитель обосновался в Палестине (впоследствии Израиле), писал о соотношении христианства и иудаизма, рассуждал о философии Владимира Соловьёва, освоил искусство т. н. радиопроповедника, выступая в новом качестве на Радио Монте-Карло и Трансмировом радио.

Продолжают перечень каталога «Верности» брошюра проповедника Ч. Инвуда «Исполнение духом», наставление Трапмана «Молодой человек до брака», руководство верующим парам «Десять заметок для родителей» О. Бергмана (цена всех трех изданий варьируется от трех до пяти центов), а также исторический материал про гонения в России евангелистов «За убеждение» (139 с., 45 центов) и «Посвящение» (2 цента) пресвитера, сопредседателя Союза русских баптистов, христианского писателя и журналиста, редактора журнала «Слово Истины» Михаила Даниловича Тимошенко (1885–1938). М. Д. Тимошенко принимал активное участие в жизни баптистского русскоговорящего сообщества: например, в 1923 г. он побывал в составе делегации Всероссийского союза баптистов на 3-м Всемирном конгрессе баптистов в Стокгольме, а в 1927 г. сумел организовать Союз баптистов центральных губерний России. Однако очень скоро организация будет закрыта, а самого М. Д. Тимошенко в 1933 г. приговорят к пяти годам заключения на Русском Севере. Достоверных сведений о месте и времени его кончины не сохранилось: предположительно он был расстрелян в 1938 г.

М. Д. Тимошенко запомнился прежде всего приверженностью идеям христианского пацифизма (по его инициативе Всероссийский объединенный съезд евангельских христиан и баптистов в 1920 г. принял т. н. пацифистскую резолюцию, согласно которой верующий не имеет права брать в руки оружие и, следовательно, проходить военную службу) и принадлежностью к «модернистскому» направлению в баптизме: его сторонники выступали против образовательного и культурного изоляционизма, в противоположность сторонникам «патриархального» течения.

В списке изданий «Верности» можно отыскать и книгу «В каком отношении ты к Духу святому» (119 с.), принадлежащую Ивану Вениаминовичу Каргелю (1849–1937) — христианскому писателю, экзегету, именитому теологу

российского евангельско-баптистского движения, пресвитеру Петербургской церкви евангельских христиан. Редакция называет автора одним из старейших глубоких проповедников в России [9, л. 4].

Автором следующих трех других издания каталога — «Пособие к изучению Послания к филлипийцам» (64 с.), «Может ли образованный верить в божество Иисуса Христа» (55 с.) и «Пособие к изучению Евангелия Марка» (150 с.) — выступает Павел Николаевич Николаи (1860–1919). Будучи религиозным и общественным деятелем (вместе с тем и основателем Русского христианского студенческого движения, пастором евангелическо-лютеранской церкви, членом Российского библейского общества), он тесно контактировал с В. Ф. Марцинковским, который называл П. Н. Николаи выдающимся проповедником, в особенности для интеллигенции и студенчества благодаря своему простому и ясному, но выразительному языку Библии [13]. Издания П. Н. Николаи «Верность» характеризует как обстоятельное в случае первого, религиозное, научное и доказательное по отношению ко второму, серьезное и занимательное с научным и богословски разработанным материалом применительно к третьему. Цены в силу мягких переплетов и газетной бумаги были невысокими: 20, 14 и 30 центов соответственно.

Упоминается в каталоге «Верности» книгу Фредерика Бетекса (1837–1915 гг.) «Первая страница Библии» (80 с.). Редакция позиционирует его работу как блестящее научное и религиозное доказательство правдивости вечной Библии [9, л. 5]. Примечательно, что предлагается довоенный тираж издания, поскольку его новая ревизия была распродана без остатка. Популярность «Первой страницы Библии» объясняется личностью стоящего за ней автора, известного христианского апологета швейцарских корней.

Ф. Бетекс, будучи крайне образованным человеком, издал по меньшей мере 16 книг апологетического характера. К основным достоинствам трудов Ф. Бетекса относят глубину их наполнения, аргументацию на стыке разных областей знания и действительно приятный, лаконичный и богатый языком в оригинале. В связи с этим удивительным выглядит тот факт, что у «Верности» не оказалось в наличии других его книг, особенно учитывая непосредственную взаимосвязь евангелизма с апологетикой (как защитницей «истинной» христианской веры): вероятно, это связано с общим дефицитом изданий Ф. Бетекса на тот момент в силу их востребованности.

В каталоге редакции также представлены не самые известные, но содержательно репрезентативные издания. К ним относятся, в частности, художественное документирование подвига чистого христианского исповедания «В волнах и пламени» (62 с.), посвященная истории Шотландского религиозного движения конгрегаций (монашеские объединения, не имеющие статуса ордена), старинное популярное среди христиан издание «Сердце человека» (52 с.), чей главной особенностью являются десять картинок, изображающих различные духовные состояния человека, «Детский сборник семи христианских рассказов» (79 с.), религиозное исследование Арвида «Социализм и христианство» (47 с.), ранее выпущенное издательством «Компас» в 1922 г.

В списке изданий «Верности» можно отыскать два издания религиозного деятеля Русского Зарубежья, баптистского проповедника, издателя Владимира

Ивановича Гутше (1889–1973), а именно «Атеизм, религия и вера» (36 с.) и иллюстрированная «Библия и раскопки» (40 с.), обе по 9 центов. Несмотря на то, что он стал известен ближе к 1930-м гг., в 1922 г. данные издания выпустил «Компас» (любопытно, что с 1932 г. и вплоть до начала Второй Мировой войны В. И. Гутше руководил его Трактатным отделом, где печаталась духовная литература и Новые Заветы на славянских, немецком и еврейском языках).

Первая книга посвящена философскому и религиозному анализу понятий атеизма, религии и веры, а вторая емко раскрывает взаимосвязи археологических находок и библейских текстов: первые подтверждают или дополняют сведения, содержащиеся в Библии. В этом смысле оба издания В. И. Гутше отражают интерес автора к религиозным и историческим вопросам, а также стремление связать духовные концепции с реальными историческими и археологическими данными.

Представленный в каталоге рассказ Х. Стреттон «Первая молитва Джессики» (62 с.) была впервые опубликована в журнале “Sunday at Home” в 1866 г., а годом позже вышла отдельным изданием. О невероятном успехе издания свидетельствует тот факт, что к концу 19 столетия тираж произведения достиг полутора миллионов экземпляров — в десять раз больше, чем у «Алисы в Стране чудес» Льюиса Кэррола. «Первая молитва Джессики» справедливо считается одним из первых произведений о беспризорниках, которое оказало значительное влияние на формирование образа бедного городского ребенка в викторианской литературе. Сам рассказ органично сочетает элементы евангельской художественной прозы и социального романа, затрагивает темы милосердия, веры, преодоления трудностей и, посредством раскрытия истории приобщения юной Джессики к Богу и молитве, показывает, как встреча с добрыми людьми меняет жизнь человека в лучшую сторону.

Помимо прочего, «Верность» также предлагала приобрести неназванные детские отдельные христианские рассказы стоимостью 5 американских центов, тематические евангельские и библейские открытки по 3 цента, религиозные стенные тексты на русском и, что выглядит несколько удивительным, польском языках, закладки для Библии с рисунком и русским текстом, шедшие в комплектах по 10 штук и оцениваемые в 5 центов.

Завершает каталог «Верности» раздел новинок под названием «Новые хорошие книги на русском языке» [9, л. 5]. В нем представлено всего пять изданий с развернутыми маркетинговыми описаниями будущей (и не очень, в силу давности выпуска некоторых из них) книжной продукции. Назовем некоторые из них. Это прежде всего книга английского проповедника Артура Гука (?–1952) «Достоверность библейских чудес» (90 с.) в переводе А. Добрынина. Фактически это переиздание 10-го английского издания: его незначительно обновленную версию напечатала эстонская типографская организация “Trükit-osaüh. ‘Vaba Maa’ trükk” (букв. «Частная типография. Печать “Свободной земли”»).

«Верность» представляет труд А. Гука как великолепный, хотя и небольшой, труд подлинно библейского характера, научным подходом и проницательной осведомленностью в Святом Писании и меткостью доказательств. Как и в случае наиболее дорогих и ценных изданий каталога, «Верность» не скупится на красочные описания в том числе художественно-полиграфического исполнения

книги: холщевый переплет с золотым тиснением и плотная глянцевитая первосортная бумага. Единственное в своем роде издание стоило очень недорого для такого качества — всего 25 центов.

Другим анонсом редакции стала книга представителя американского протестантского духовенства, бостонского пастора и религиозного писателя Кортланда Майерса (1864–1941) «Истинная молитва» (94 с.). Ее содержание сосредоточено вокруг размышлений касательно сути молитвенной жизни христианина. «Верность» представляет издание как необыкновенно хорошо изданную книжку с великолепной плотной бумагой и не менее прекрасно изложенным глубокого важным предметом [9, л. 5].

Таким образом, всего «Верность» выпустила (на момент последней четверти 1929 г.) 78 изданий с учетом собственного журнала. Издания предлагались самые разные с точки зрения художественно-полиграфического исполнения: от дешевых брошюр в мягком переплете и газетной бумаги до роскошных библиофильских в твердом кожаном переплете. Соответственно варьировалась и стоимость: от 1–2 центов до 3,5 американских долларов. Тиражи в целом соответствовали «провинциальным» масштабам: от нескольких десятков до сотен экземпляров, в зависимости от целевого назначения и качества исполнения.

Подавляющее число изданий так или иначе содержательно связаны с протестантизмом (точнее евангелизмом) и, в меньшей степени, католицизмом. Это объясняется тем, что большинство населения Финляндии всегда было лютеранским, а русскоязычные протестанты еще до 1917 г. распространяли свои убеждения среди населения Российской Империи. Католицизм в целом является одной из первых и влиятельных ветвей христианства. Православные издания в каталоге не встречаются: это объясняется не только фактором зарубежной аффилиации (о нем чуть позднее), но и тем обстоятельством, что «Верность» в большинстве случаев осуществляла переводы или перепечатывала готовые евангелические издания, преимущественно из Германии и США.

Целевой аудиторией религиозных евангельских изданий на русском языке являлись в первую очередь представители таковой небольшой общины в Хельсинки и, во вторую, русскоговорящие неофиты Карельского перешейка, которые в теории могли перейти в евангелизм, хотя таковых на практике было немного. В целом выходившие до 1939 г. издания были призваны, помимо религиозной агитации, духовно поддерживать протестантскую часть русской эмиграции. Сама же евангелическая русская община большой открытостью, равно как и стремлением к взаимодействию с другими конфессиями и культурным пространством страны в целом, не отличалось. Именно это обстоятельство серьезным образом скажется на судьбе изданий «Верности», к чему мы обратимся позже.

Следует обратить внимание на тот факт, что на последней странице каталога можно отыскать сноску на американскую Grant Publishing House, располагавшуюся тогда по адресу: 2827 Hyans Street, Los Angeles, California [9, л. 9]. Крайне вероятно, что «Верность» являлась филиалом такового евангельского издательства родом из США, учитывая наибольшую распространенность евангелизма именно в этой стране. Однако данный факт мог напрямую повлиять на закрытие отделения в Финляндии.

Точных тому причин называть сложно, поскольку его закрытие случилось относительно неожиданно, однако у нас имеется несколько веских и обоснованных причин. Хронологически закрытие «Верности» совпадает с раскручивавшимся тогда маховиком Великой американской депрессии, которая закономерно привела к сокращению филиала в стране с небольшой и не самой платежеспособной целевой аудиторией (фактически ею выступали местные немногочисленные русскоговорящие евангелисты). Однако это была не единственная причина. Другой таковой стал финский национализм или борьба за «чистоту» финской нации и культуры. Американская религиозная организация и ее русскоязычная печатная продукция воспринималось местными националистами как чуждое англосаксонское влияние, размывавшее финские культурные устои и традиционное лютеранское самосознание.

Помимо прочего, официально ступивший в силу в 1923 г. местный «Закон о свободе вероисповедования» имел свою изнанку: фактически финскими властями был установлен жесткий контроль над финансированием организаций (в особенности политических и религиозных) из-за рубежа. При таком раскладе «Верность» также подпадала под подозрение в продвижении иностранных интересов. Сюда следует добавить подозрительность финских властей в отношении многих евангелических групп, идеи которых на тот момент финские власти считали опасными для своего государства: так, проповеди об отказе от оружия приравнивались к подрыву обороноспособности (особенно в свете возможного нападения со стороны СССР), а социальное равенство перекликалось с идеями социализма и, следовательно, было проводником «красной угрозы».

В этом плане русскоговорящие евангелисты межвоенного периода претерпевали те же лишения, что и русские православные Финляндии. Евангельские русскоговорящие верующие оказались в тройной изоляции: советская власть видела в них «агентов буржуазного Запада», более традиционная часть русской эмиграции считала их чуть ли не еретиками, а финская власть долгое время не считала их «хорошими» русскими. Сюда следует добавить географическую удаленность от европейского центра русского евангелизма в лице Германии, что в сочетании с хорошо охраняемой финской границей препятствовало здоровому взаимообмену русских евангелистов в Финляндии с другими странами Русского Зарубежья.

Зимняя война 1939–1940 гг. в целом нанесла тяжелый удар по всем русским в Финляндии, поскольку для избежания преследований, обвинений в сотрудничестве с СССР и депортации местным русским эмигрантам и их потомках приходилось либо покидать Финляндию (что они делали и до этого), либо ассимилироваться, вследствие чего преемственность изначальной «миссии» фактически прерывалась. Русским евангелистам в этом плане повезло несколько больше: несмотря на влияние процессов ассимиляции, оттока молодежи и «финнизации» остающейся ее части она сумела сохранить общину. Этому поспособствовали отсутствие споров по религиозным вопросам с финской властью и тем фактом, что Хельсинки, в отличие от Карельского перешейка, не был так сильно затронут Зимней и Второй Мировой войнами. Поэтому русские евангелисты не были депортированы обратно в Советскую Россию.

Справедливости ради необходимо уточнить, что русскоговорящие евангелисты после завершения Второй Мировой войны и вплоть до распада СССР также переживали не лучшие времена. Представители первой русской эмиграции окончательно старели, молодежь полностью ассимилировалась, что тогда привело к богослужению на двух языках (русском и финском). Заметного притока представителей второй и третьей «волн» эмиграции также не наблюдалось. Положение дел улучшится только к 1990-м гг., когда в Финляндию стали прибывать ингерманландские финны, жители бывшего СССР, представители других протестантских течений, что вкупе с реальной поддержкой со стороны финской власти (в области религиозной политики и интеграции в социум) привели буквально к возрождению русского евангелизма в стране.

Сегодня его представителей и соответствующие церкви можно отыскать во многих крупных городах Суоми. Современную русскую евангельскую общину можно охарактеризовать как многонациональную и деятельную (в т. ч. в интернет-пространстве), а ее религиозные традиции окончательно сместились к симбиозу с финскими церквями и смешанным бракам. В отличие от периода 1945–1991 гг., когда русские евангелисты в Финляндии лавировали между сохранением религиозной идентичности и необходимостью социальной и культурной ассимиляции, теперь они получили настоящее признание, а вместе с ним возможность вести как полноценную общественную и культурную жизнь, так и религиозную деятельность.

В заключение статьи кратко поднимем другой вопрос — почему до нашего времени дошло столь мало книг и брошюр издательства. Это объясняется двумя факторами: физической и культурной изоляцией русскоговорящих евангелистов и тем фактом, что местные православные и протестантские организации не считали издания «Верности» ценными с точки зрения иной религиозной принадлежности, а потому не были заинтересованы в их сохранении, даже с учетом возможной материальной и эстетической ценности.

Несмотря на относительную немногочисленность, русскоязычные евангелические издания «Верности» отражают ряд тенденций, происходивших в истории Зарубежья. Русские евангелисты Финляндии прошли, без преувеличения, свой тернистый путь и смогли выжить, пусть ради этого им пришлось серьезно измениться. В этом и заключаются суть и путь русской эмиграции, проявляющиеся в адаптивности, взаимообогащении культур и стоицизме в любых обстоятельствах. Нам представляется важным и в дальнейшем рассматривать судьбу и наследие русской эмиграции в контексте осмысления исторической памяти и преемственности, дальнейшего становления российской идентичности, осознания и принятия общих исторической миссии, идентичности и характеров современной России и соотечественников нашего Русского Зарубежья.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Базанов П. Н.* Культура провинции Русского Зарубежья (поселок Келломяки, нынешнее Комарово) // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. № 4. С. 196–205.

2. *Базанов П. Н.* Очерки истории русской эмиграции на Карельском перешейке (1917–1939 гг.) / Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2015. 183 с.

3. *Базанов П. Н.* Современные исследования издательского дела русской эмиграции в Финляндии межвоенного периода // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2022. Т. 44. № 6. С. 33–41.

4. *Волкова Н. А.* Петербуржцы — эмигранты первой волны в Финляндии (предварительные итоги работы над библиографическим указателем) // Университетские петербургские чтения. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2003. С. 421–425.

5. *Ганичев Л. А.* Историческая миссия, образ и судьба первой русской эмиграции // Вестник РХГА. 2025. Т. 26. № 2. С. 157–168.

6. *Ганичев Л. А.* История и культура первой русской эмиграции в Финляндии // Вестник РХГА. 2025. Т. 26. № 3. С. 250–261.

7. *Ганичев Л. А.* Русская православная книга в Финляндии после 1917 г. // Печать и слово Санкт-Петербурга (Петербургские чтения — 2025). Санкт-Петербург: СПБГУПТД, 2025. С. 61–67.

8. *Ганичев Л. А.* Русскоязычные неправославные издания в Финляндии после 1917 г. // Современные проблемы книжной культуры: Основные тенденции и перспективы развития: материалы XVII Белорусско-Российской научной политической конференции (Москва, 27–28 нояб. 2024). Москва; Минск, 2024. С. 116–123.

9. Каталог и объявления [белоэмигрантского] издательства «Верность» в Финляндии об издаваемых им книгах // ГАРФ. Ф. Р 9145 (Коллекция отдельных документов различных эмигрантских организаций). Оп. 1. Д. 500. 9 л.

10. Книга. Господь грядет… // Музейная Москва онлайн. Москва. 2018. Получено из: https://museum-online.moscow/entity/OBJECT/iss3_tsvetaeva_16605 (дата обращения: 25.05.2025).

11. *Марцинковский В. Ф.* Записки верующего: из истории религиозного движения в Советской России (1917–1923). Прага: [б. и.], 1929. 322 с.

12. *Невалайнен П.* Изгои: Российские беженцы в Финляндии (1917–1939) / пер. с фин. Майю Леппя. СПб.: Издательство Журнал Нева, 2003. 368 с.

13. Николаи Павел Николаевич: Из «Библиологического словаря» священника Александра Меня / Internet Archive Wayback Machine. [Washington], 2006. Получено из: https://web.archive.org/web/20060505082151/http://www.krotov.info/history/19/1890_10_2/1863niko.html (дата обращения: 20.05.2025).

14. *Baschmakoff N.* Из истории и быта русских в Финляндии 1917–1939 / N. Baschmakoff, M. Leinonen // Studia Slavica Finlandensia. Helsinki, 1990. Tomus VII. C. 1–100.

15. *Folwer G.* Charles Erdman, ex-mayor of Princeton and G. O. P. Chief. Glenn Folwer. The New York Times. 1984. Получено из: https://www.nytimes.com/1984/10/16/obituaries/charles-erdman-ex-mayor-of-princeton-and-gop-chief.html (дата обращения: 29.05.2026).

REFERENCES

1. Bazanov, P. N. (2012). Culture of the province of the Russian Diaspora (Kellomyaki village, present-day Komarovo). *Vestnik RHGA*, *13*, 4, 196–205 (in Russian).

2. Bazanov, P. N. (2015). Essays on the History of Russian emigration to the Karelian Isthmus (1917–1939). In *Kul'turno-prosvetitel'skoe tovarishchestvo*. Saint Peterburg: Kul'turno-prosvetitel'skoe tovarishchestvo Publ., 183 s. (in Russian).

3. Bazanov, P. N. (2022). Modern research on the publishing business of Russian emigration in Finland during the interwar period. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, *44*, 6, 33–41 (in Russian).

4. Volkova, N. A. (2003). Saint Petersburg emigrants of the first wave in Finland (preliminary results of work on the bibliographic index). In *Universitetskie peterburgskie chteniya* (pp. 421–425). Saint Peterburg: SPbGU Publ. (in Russian).

5. Ganichev, L. A. (2025). Historical mission, image and fate of the first Russian emigration. *Vestnik RHGA*, *26*, 2, 157–168 (in Russian).

6. Ganichev, L. A. (2025). History and culture of the first Russian emigration to Finland. *Vestnik RHGA*, *26*, 3, 250–261 (in Russian).

7. Ganichev, L. A. (2025).The Russian Orthodox Book in Finland after 1917. In *Pechat' i slovo Sankt-Peterburga (Peterburgskie chteniya — 2025)* (pp. 61–67). Saint Peterburg: SPBGUPTD Publ. (in Russian).

8. Ganichev, L. A. (2024). Russian-language non-Orthodox publications in Finland after 1917. In *Sovremennye problemy knizhnoj kul'tury: Osnovnye tendencii i perspektivy razvitiya: materialy XVII Belorussko-Rossijskoj nauchnoj politicheskoj konferencii (Moskva, 27–28 noyab. 2024)* (pp. 116–123). Moscow; Minsk (in Russian).

9. The catalog and announcements of the [white emigrant] publishing house "Fidelity" in Finland about the books it publishes. *GARF. Fond R 9145 (Kollekciya otdel'nyh dokumentov razlichnyh emigrantskih organizacij), opis' 1, delo. 500*, 9 listov (in Russian).

10. Book. The Lord is coming… In *Muzejnaya Moskva onlajn. Moscow, 2018*. Received from: https://museum-online.moscow/entity/OBJECT/iss3_tsvetaeva_16605 (accessed: 25.05.2025).

11. Marcinkovskij, V. F. (1929). *Notes of a Believer: from the History of the Religious Movement in Soviet Russia (1917–1923)*. Praga, bez izdatel'stva Publ., 322 p. (in Russian).

12. Nevalajnen, P. (2003). *Outcasts: Russian refugees in Finland (1917–1939)*. Saint Peterburg, Izdatel'stvo ZHurnal Neva Publ., 368 p. (in Russian).

13. Nikolai Pavel Nikolaevich: From the "Bibliological Dictionary" of Priest Alexander Menya. In *Internet Archive Wayback Machine*. Washington, 2006. Received from: https://web.archive.org/web/20060505082151/http://www.krotov.info/history/19/1890_10_2/1863niko.html (accessed: 20.05.2025).

14. Baschmakoff, N. (1990). From the history and everyday life of Russians in Finland 1917–1939. *Studia Slavica Finlandensia. Helsinki*, *VII*, 1–100 (in Russian).

15. Folwer, G. (1984). Charles Erdman, ex-mayor of Princeton and G. O. P. Chief. Glenn Folwer. In *The New York Times*. Received from: https://www.nytimes.com/1984/10/16/obituaries/charles-erdman-ex-mayor-of-princeton-and-gop-chief.html (accessed: 29.05.2026).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.018
УДК 1(091)

А. А. Синицын*

ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ ФИКЦИИ: «ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА ИРОДОТОВОЙ ИСТОРИИ» В ПЕРЕВОДЕ АЛЕКСЕЯ ОГИНСКОГО**

В статье рассматривается историографическая фикция, созданная и утвердившаяся в русской науке об античности в последние десятилетия. Работая над проектом «Русский Геродот» и собирая материал о русских переводах геродотовых «Муз», автор обнаружил интересный казус. В академическом издании «Народы нашей страны в Истории Геродота» А. И. Доватура, Д. П. Каллистова, И. А. Шишовой (1982) в описании переводов Геродота на русский язык указано издание «*Огинский А*. Четвертая книга Иродотовой Истории, названная Мельпоменою. СПб., 1819». Такое же описание книги А. Огинского дано в монографии А. А. Нейхардт «Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии» (1982). Выяснилось, что фрагмент из IV книги «Истории» Геродота был напечатан в петербургском «Журнале древней и новой словесности» за 1819 г. (Ч. 5. № 8 (апрель), 147–156), где в конце публикации указан автор русского перевода: *А. Огинскій*. Переводчик Алексей Григорьевич Огинский (1770–1848) — фигура в первой половине XIX в. известная, хотя и малоинтересная. Перевод фрагмента «Истории» Геродота выполнен им с древнегреческого языка, и в номере он помещен в разделе «Науки». Весь текст занимает девять с половиной страниц — перевод только первых десяти глав «Скифского логоса». Был ли выполнен А. Огинским перевод IV книги «Истории» полностью или переводчик по каким-то причинам отказался от этого занятия, остановившись на первой декаде «Скифского логоса», — неизвестно. Но ясно, что книга А. Огинского

* Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; aa.sinizin@mail.ru

Aleksandr Aleksandrovich Sinitsyn — PhD in History, Associate Professor, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; aa.sinizin@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02585, https://rscf.ru/project/25–28–02585/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25-28-02585, https://rscf.ru/en/project/25-28-02585/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky..

«Четвертая книга Иродотовой Истории, названная Мельпоменою» никогда не выходила отдельным изданием. Ссылки на нее — это историографическая фальсификация, в итоге попавшая в академические издания. Подобные казусы порой можно встретить и в авторитетных научных трудах. В статье приводятся примеры из современных научных публикаций со ссылками на несуществующую книгу начала XIX в. Такой lapsus memoriae, который, как считает автор, связан с уже прочно сложившимся в нашем антиковедении (и не только) locus communis. Эта «историографическая фикция» уже давно прижилась, и недобросовестные ученые дают ссылки на «скифоведческую» «книгу», не утруждая себя перепроверкой достоверности ссылок на нее, содержащихся у своих предшественников. Ведь ясно, что все названные авторы работу А. Огинского в руках не держали, да и не могли держать по причине ее отсутствия. Однако все они доверительно использовали чужие ссылки на это — несуществующее! — издание и из факта ее наличия (факта ложного, что, конечно, было неведомо тем, кто на нее «ссылался») делали выводы, значимые для их собственной теории.

Ключевые слова: Геродот, IV книга «Истории», «Скифский логос», Алексей Огинский, «Журнал древней и новой словесности» В. Н. Олина, переводы античных авторов на русский язык, историографическая фикция.

A. A. Sinitsyn

ON AN HISTORIOGRAPHICAL FICTION:
"THE FOURTH BOOK OF HERODOTUS' HISTORIES"
IN THE TRANSLATION OF ALEXEI OGINSKY

The article examines the historiographic fiction created and established in the Russian scholarship of Antiquity in the recent decades. While working on the *Russian Herodotus* project and amassing the material about translations of Herodotus' "Muses", the author came across an interesting mishap. The description of the translations of Herodotus in the academic edition "The Peoples of Our Country in Herodotus' *Histories*" by A. I. Dovatur, D. P. Kallistov, I. A Shishova (1982) is based on the edition "*Oginsky A*. The Fourth Book of Herodotus' *Histories*, called Melpomene, Saint Petersburg: 1819". The same description of A. Oginsky's book is used in A. A. Neikhardt's "Herodotus' Scythian Account in the Russian Historiography" (1982). As it turned out, the fragment from Book 4 of "Histories" by Herodotus was published in St. Petersburg's "Journal of Ancient and Modern Literature" in 1819 (Part 5, No. 8 (April), pp. 147–156), giving the name of the translator into Russian: *А. Огинскiй* (*Oginsky*). Alexei Grigorievich Oginsky (1770–1848) was a well-known figure in the first half of the 19th century, though hardly of much interest. He translated the fragment from Herodotus' "Histories" from the Old Greek, and it is placed in the section "Scholarship". The whole piece (only the first chapters of the "Scythian logos") is nine and a half pages long. It is not known whether he translated the whole Book 4 of "Histories" or, for some reason, had decided against continuing this work and stopped at the first decade of the "Scythian logos". What is clear is that A. Ogisnsky's "The Fourth Book of Herodotus' *Histories* called Melpomene" never came out as a separate edition. References to it are an historiographical falsification finally finding its way to academic editions. Such mishaps may well be found in reputable academic works. The article adduces examples from contemporary scholarly publications with references to the nonexistent book of the early 19th century. Such a *lapsus memoriae*, which, according to the author, stems from *locus communis*, firmly established in our ancients studies (and not only). This historiographical fiction has long taken root, and unscrupulous scholars keep referring to the "Scythian' book", never bothering to check the accuracy of references provided by its predecessors. It is clear that they never seen this book because it had never existed. Yet, they trustingly used somebody else's references to this — nonexistent! — edition, and drew upon this fact (a false one, which of course they were unaware of) to arrive at conclusions that were important for their own hypotheses.

Keywords: Herodotus, Book 4 of "Histories", Scythian logos, Alexei Oginsky, V. N. Olin's "Journal of Ancient and Modern Literature", translations of ancient authors into Russian, historiographical fiction.

Работая над проектом «Русский Геродот» и собирая материал о русских переводах геродотовых «Муз» / «Истории», я обнаружил вот какой интересный казус. В академическом издании «Народы нашей страны в Истории Геродота», подготовленном ленинградскими антиковедами А. И. Доватуром, Д. П. Каллистовым и И. А. Шишовой в 1982 г. для серии «Древнейшие источники по истории народов СССР», помещена обширная библиография по геродотоведению до начала 1980-х гг. [7, с. 397–436] Часть библиографии занимает раздел «Издания "Истории" Геродота», где указаны многие зарубежные и отечественные издания греческого текста и переводов «Истории», а также комментарии к труду — более 80 наименований [7, с. 397–401]. В целом материалы собраны и описаны добросовестно, но встречаются некоторые неточности. В частности, в разделе «Отечественные издания [Геродота]» в описании переводов «Истории» на русский язык есть указание на отдельное издание русского перевода начала XIX в.: «*Огинский А*. Четвертая книга Иродотовой Истории, названная Мельпоменою. СПб., 1819» [7, с. 400].

Примечательно, что точно такое же описание книги А. Огинского дано в монографии А. А. Нейхардт «Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии». Эта книга вышла в том же году, что и комментированный перевод частей геродотовой «Истории» А. И. Доватура, Д. П. Каллистова, И. А. Шишовой. Редактором книги А. А. Нейхардт указана И. А. Шишова — одна из авторов «Народов нашей страны…». В монографии А. А. Нейхардт о «Скифском логосе» Геродота единственный раз, в самом начале первой главы, встречается ссылка на книгу А. Огинского 1819 г. (см. [14, с. 6, примеч. 2 к главе «Скифский рассказ Геродота в историографии XVIII и начала XIX в.»]). Упомянув первый полный перевод «Истории» на русский, выполненный с немецкого языка еще в начале 1760-х гг. (см. [16] — перевод вышел в трех томах. В книге А. А. Нейхардт название этого издания указано не точно: «Нартов А. Иродота Аликарнасского повествования в девяти книгах» [14, с. 6, примеч. 2]), исследовательница отмечает: «Первый же *перевод четвертой книги* Геродота с древнегреческого языка (*а не всего его труда*), сделанный А. Огинским, вышел в свет только в 1819 г. (курсив мой. — *А. С.*)» [14, с. 6]. Ни в «Народах нашей страны…», ни в «Скифском рассказе…» ссылок на книгу Огинского более нет. А. А. Нейхардт подчеркивает, что А. Огинский *впервые* перевел текст Геродота с древнегреческого, однако «не весь его труд», а только IV книгу (вероятно, *всю*, судя по замечанию исследовательницы), и будто бы опубликовал перевод отдельным изданием в Санкт-Петербурге в 1819 г.

Названная антиковедами книга А. Огинского с полным ее описанием (но без указания издательства) меня заинтриговала. Прежде, работая с разными русскими переводами Геродота, в том числе со старыми, XVIII–XIX вв., я никогда не сталкивался с книгой А. Огинского. Интерес подогревало то, что эта книга, как указывает специалист по геродотоведению А. А. Нейхардт, был первым (!) русским переводом IV книги «Истории». Однако в каталогах

столичных библиотек и доступных словарях и справочниках отыскать книжку Огинского, посвященную «Иродотовой Мельпомене», не удалось. В поисках мне помогали сотрудники петербургских библиотек БАН, РНБ и ИИМК РАН, к которым я обращался и которым признателен за содействие. В итоге выяснилось, что в 1819 г. в «Журнале древней и новой словесности» был напечатан фрагмент из IV книги «Истории» Геродота, где в конце публикации указан и автор русского перевода: *А. Огинскїй* [15, с. 156]. Весь текст публикации занимает девять с половиной страниц — перевод только первых десяти глав «Скифского логоса». Но это, мягко говоря, далеко не вся четвертая книга «Истории», а всего лишь двадцатая ее часть — 10 из 205 глав.

Просмотр других номеров «Журнала древней и новой словесности» ничего не дополнил. По-видимому, продолжения публикации перевода Огинского четвертой книги Геродота не последовало.

Описание журнальной публикации первых 10 глав IV книги «Истории» встречается в «Систематическом указателе» П. И. Прозорова [17, с. 22, № 304]. Здесь учтены русские издания и переводы Геродота, опубликованные в России за 130 лет: с 1763–1764 гг. (перевод А. А. Нартова) до начала 1890-х гг. — переводы отдельных книг «Истории» Д. И. Тускуланским (1890), Л. Горбачевским (1890–1892) и Д. Фомицким (1891) (все они вышли в Киеве) [см. 17, с. 22, № 311–313]. П. И. Прозоров не дает других изданий переводов Огинским Геродота, кроме указанного фрагмента, помещенного в «Журнале древней и новой словесности» за 1819 г. Указатель П. И. Прозорова довольно полон и точен, хотя и в нем встречаются пропуски и ляпы, в частности, в описании переводов Геродота. Например, годы пятитомного издания «Истории Иродотовой», подготовленного И. И. Мартыновым, здесь названы «1826–27» [17, с. 22, № 305], хотя правильно: 1826–1828 гг. В этом издании встречаются и другие lapsus, например, составитель указывает: Геродот — «историк IV в. до Р. Х.» [17, с. 21], но это неверно (!), поскольку время жизни «отца истории» относится на столетие раньше — к V в. до н. э. (середина 480-х — середина 420-х гг.). Да и описание первого русского перевода Геродота дано неточно: «Нартов, Андрей. Иродота Аликарнасского повествования, в девяти книгах. 3 тома (перев. с нем[ецкого]). СПБ. 1763–1764. Изд. Имп. Ак. Наук» [17, с. 22, № 302].

Ничего не сказано про отдельное издание «Мельпомены» в переводе А. Огинского в статье С. Н. Искюль о самом переводчике в словаре «Русские писатели», хотя автор указывает перевод фрагмента из Геродота, опубликованный в «Журнале древней и новой словесности» [11, с. 388]. Не называют эту книгу Огинского и другие словари. Ее нет в статье А. В. Волкова, посвященной античной литературе в русских переводах первой четверти XIX в. Отечественный исследователь собрал и описал переводы древнегреческих и римских писателей, охарактеризовал и переводы А. Огинского, упомянул перевод начального фрагмента четвертой книги Геродота, но никаких других частей «Истории» (или других глав IV книги) в его очерке не указано [6, с. 626]. Судя по всему, отдельного издания перевода А. Г. Огинским книги, «названной Мельпоменою», — не было.

В последние десятилетия описание «книги» А. Огинского о «Скифском логосе» 1819 г. используется в статьях, монографиях, словарях и энциклопедиях,

оно попало и в академические издания. Она фигурирует в научной литературе, и иногда авторы, упоминая ее, ссылаются на монографию А. А. Нейхардт. Приведу несколько примеров ссылок такого рода.

Несуществующее издание «Четвертой книги Иродотовой Истории, названной Мельпоменою» указано В. Г. Зубаревым в его докторской диссертации по исторической географии Северного Причерноморья и подготовленной на ее основе монографии [9; 10, здесь «книга» Огинского указана на с. 485, № 560], хотя в самой работе ссылки на нее отсутствуют (как, разумеется, и цитаты из этой «книги»). Замечу, что в списке литературы к монографии В. Г. Зубарев поместил перевод А. Огинского не в раздел «Издания и переводы», а в раздел «Исследования» (*sic!*).

Книгу А. Огинского упоминает В. Б. Звагельский в статье по исторической географии Левобережной Украины: «Перший переклад четвертої книги Геродота із давньогрецької мови (а не всієї його праці), зроблений О. Огинським, вийшов у світ лише у 1819 р.» [8, с. 15]. Украинский историк буквально повторяет то, что сказано по-русски в монографии А. А. Нейхардт 1982 г. [см. 8, с. 28, примеч. 8]. В указанном примечании даны два перевода «Истории» Геродота: трехтомник А. А. Нартова и «книжка» А. Огинского — так же, как и в монографии А. А. Нейхардт, причем с теми же неточностями в описании.

Ссылку на «Четвертую книгу Иродотовой Истории…» А. Огинского находим в докторской диссертации отечественного филолога И. Л. Бражникова «Историософский текст русской революции в художественной литературе и публицистике XX века», в его монографии «Русская литература XIX—XX веков: историософский текст» и его же статьях: «“Скифский сюжет” в русской культуре» в «Вестнике ННГУ» и в Интернет-публикации, озаглавленной «Скифский сюжет. Возникновение» [2; 3; 4; 5]. Показательны выводы, которые делает И. Л. Бражников, ссылаясь на «книгу» А. Огинского 1819 г., датировка которой имеет значение для филолога. Рассматривая во второй главе историю возникновения и утверждения «скифского сюжета» в отечественной литературе (§ 2.3. «Скифская война»), он пишет:

> «Любая идентификация (а в случае со “скифством” мы имеем дело именно с попыткой установления идентичности) требует точки зрения другого. Как и многое в русской культуре, “скифство” обязано своим происхождением внешнему взгляду европейца. Чтобы русские могли увидеть в себе скифов, кто-то должен был сначала увидеть их со стороны и соответственно назвать. Конечно, о скифах писал еще Геродот, но античные представления должны были актуализироваться и быть сфокусированными вновь. Актуализация “скифского сюжета” произошла благодаря популяризации текста Геродота в эпоху Просвещения. Но *в XVIII столетии споры велись вокруг греческого первоисточника, а первый русский перевод 4-й книги истории Геродота, содержащий его знаменитый “скифский рассказ”, был осуществлен лишь в 1819 г.* , и, несомненно, это было сделано как раз в связи с актуализацией *скифского сюжета*, которая, как несложно убедиться, начинается в 1812 г. и связана с Отечественной войной» [2, с. 71] (курсив мой. — *А. С.*).

В статье о «скифском сюжете» в русской культуре автор делает акцент на важном для него моменте «актуализации», связанном с годом издания «первого русского перевода 4-й книги истории Геродота», который «был

осуществлен, *что характерно*, лишь в 1819 г., и, *несомненно* (т. е. для самого Бражникова. — *А. С.*), это было сделано в связи с актуализацией скифского сюжета, которая началась в год рождения А. И. Герцена (1812) и была связана с Отечественной войной» [3, с. 333] (курсив мой. — *А. С.*).

И. Л. Бражников объясняет, почему для его концепции имеет значение, что «первый» русский перевод IV книги «Истории» был подготовлен именно в 1810-е гг., связывая это с нашествием Наполеона на Россию (см. [2, с. 71–79]). Для исследователя важно, что «первый русский перевод» геродотовского «скифского логоса» должен был появиться именно в это время — первое десятилетие после вторжения и изгнания французской армии в 1812 г. Далее говорится о «перводвигателе скифского сюжета», каковым был, по И. Л. Бражникову, «"романтический император" Наполеон Бонапарт» [2, с. 71 слл.]. Но откуда у российского филолога-русиста появились сведения о книге (*bis*: несуществующей) Огинского, изданной в 1819 году? В § 2.5 «Миф о "естественном человеке" и романтическая концепция народности» Бражников повторяет сказанное им ранее о «первом русском переводе» IV книги «Истории» и поясняет: «первым термин народность использовал кн. П. Вяземский в письме Ал. Тургеневу из Варшавы 22 ноября 1819 г. *Что характерно*, *в этом же году вышел первый русский перевод* (*sic!* — *А. С.*) "скифского рассказа" Геродота. *Совпадение знаменательное*» [2, с. 81; ср. 3, с. 333] (курсив мой. — *А. С.*). Московский исследователь буквально повторяет фрагмент из монографии А. А. Нейхардт «Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии», на которую он здесь ссылается, правда, с неточным указанием страницы в этой работе, где названа «книга» А. Огинского: «См. *Нейхардт А. А.* [Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л. 1982] С. 7; см. подробнее (*sic!* — *А. С.*): Огинский А. Четвертая книга Иродотовой истории, названная Мельпоменою. — СПб., 1819» [2, с. 229, примеч. 160; ср. также 3, с. 333; 4, примеч. VI; 5, примеч. 643]. Ссылка здесь на «источник» (А. А. Нейхардт) все разъясняет: понятно, что сведения про книжку Огинского о «Скифском логосе» И. Л. Бражников заимствовал у Нейхардт. Сам он книгу 1819 года не видел (да и видеть не мог!), но использует ее, что называется, через вторые руки. А его указание «см[отри] подробнее» с выходными данными «книжки» А. Огинского про «Иродотову историю» выглядит оксимороном и может озадачить читателя, поскольку более подробно в монографии Нейхардт на сей счет вовсе ничего не сказано.

Подчеркивая (с «подачи» Нейхардт), что перевод Огинского был «*первым русским переводом* 4-й книги истории Геродота» (курсив мой. — *А. С.*), И. Л. Бражников ошибается: то ли он невнимательно прочитал про Огинского у А. А. Нейхардт, которая сделала акцент как раз-таки на том, что это был не первый отечественный перевод IV книги «отца истории», а первый ее перевод на русский язык, выполненный с древнегреческого языка, поскольку, повторюсь, более чем за полвека до 1819 г. Андрей Нартов полностью перевел «Повествования Иродота Аликарнасскаго» с немецкого языка — с издания И. Е. Гольдхагена, и нартовский перевод Геродота был известен в России в последней трети XVIII — первой четверти XIX в. (см. мою статью: [19]). То ли московский филолог все понял правильно, но для подкрепления своей идеи об актуализации «скифского сюжета» в русской культуре он умышленно

исказил то, о чем говорила А. А. Нейхардт. Так или иначе, не разобравшись с реальным наличием книги А. Огинского (как и другие исследователи, ссылающиеся на нее), И. Л. Бражников подгоняет даты и обосновывает их *совпадение*, которое для него самого «несомненно», паче того, «характерно» и даже «знаменательно». Указав на книгу Огинского о «скифском логосе» 1819 г., филолог использует этот «факт» для подкрепления и утверждения своей идеи о популяризации «скифства» в русской культуре.

Особо показательно в этом смысле пояснение к имени «Геродот» в энциклопедическом словаре «Русско-европейские литературные связи», подготовленном совместно энциклопедическим отделом ИФИ СПбГУ и Институтом русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Здесь читаем: «*Геродот* — древнегреческий историк (480–425 до н. э.). Первый пер[евод] с немецкого был выполнен Андреем Нартовым (СПб., 1763–1764), затем до пер[евода] Ф. Г. Мищенко *выходила отдельно только* (*sic! — А. С.*) посвященная Скифии IV книга “Истории” в пер[еводе] А. Огинского» [18, с. 281] (курсив мой. — *А. С.*). Даже не удивительно, что здесь сообщается об «отдельном» издании перевода IV книги Геродота, выполненного Огинским, но странно другое: в солидном академическом словаре в краткой справке об «отце истории» Геродоте (всего-то в 4 строчки) встречается несколько грубых ошибок. Указанная авторами дата рождения историка (480 год) вызывает вопросы; названная книга Огинского — это фикция; говорится, что после перевода А. А. Нартова (вышел в 1760-е гг.) до перевода Ф. Г. Мищенко (опубликован в 1880-х гг.) было лишь издание перевода IV книги Геродота Огинского, при этом авторы энциклопедии не учли полный перевод труда Геродота И. И. Мартыновым, появившийся в 1820-е гг. [12] (об этом переводе см. в статье А. В. Ашаевой: [1]. Парадокс: о несуществующем «отдельном» издании Геродота Огинского энциклопедисты осведомлены, а существующий перевод «Истории Иродотовой», изданный в пяти томах, параллельно на двух языках и с примечаниями переводчика, — им неведом. Более того, через полвека после мартыновского пятитомника, но за десятилетие до мищенковского перевода в Москве вышел в двух частях перевод I—III книг «Истории», выполненный с древнегреческого языка анонимным автором С. С. (1876 и 1877 гг.); это издание указано у П. И. Прозорова [17, с. 22, № 306].

Вот такой lapsus memoriae, который, как я полагаю, связан с уже прочно сложившимся в нашем антиковедении (и не только) locus communis. В современной литературе можно встретить и другие примеры упоминания несуществующей книги Огинского о Геродотовой «Мельпомене», с ее описанием и ссылками на нее (при этом иногда, как было сказано, в подтверждение приводится «свидетельство» А. А. Нейхардт).

Что касается перевода начальных глав «Истории» А. Огинским, он был опубликован в петербургском «Журнале древней и новой словесности», издававшемся В. Н. Олиным, в апреле 1819 г.: Ч. 5, № 8, с. 147–156. Переводчик Алексей Григорьевич Огинский (1770–1848) — фигура в Петербурге первой половины XIX столетия в общем-то известная, но малозначительная (о нем можно найти сведения в статье И. А. Кубасова «Русском биографическом словаре» А. А. Половцова: [13]; об А. Г. Огинском и его переводах см. также: [11 (с литературой и архивными материалами на с. 389); 6, с. 626]). Хотя,

странно, что имя А. Г. Огинского даже не упоминается в новом «Словаре петербургских антиковедов XIX — начала XX века», изданном Bibliotheca classica Petropolitana (2021), ведь в этом трехтомнике учтены не только исследователи античности, но и переводчики, и писатели, и преподаватели классических языков. Алексей Григорьевич несколько лет преподавал древнегреческий язык и латинское красноречие, был переводчиком с классических и новых языков. Он переводил античные источники (Гесиод, Демосфен, Цицерон), но больше занимался переводами трудов современных авторов. Первый его перевод был опубликован в 1812 г.: «Омирова брань лягушек и мышей» — поэма «Батрахомиомахия», в которой спародирована гомеровская «Илиада», и само это сочинение приписывалось первому поэту эллинов. Как пишет об «Омировой брани» Огинского А. В. Волков, «Перевод выполнен чрезвычайно архаичным, выспренним языком, с обилием славянизмов, что при переводе шутливой поэмы производит комический эффект — в сущности, вполне уместный, однако едва ли предполагавшийся переводчиком» [6, с. 626].

Перевод Геродота был выполнен с древнегреческого языка, что отмечено в скобках под заглавием публикации [15, с. 147]. В номере «Журнала древней и новой словесности» русский перевод Огинского помещен в разделе «Науки», но без вступительной статьи и комментариев. Как уже было сказано, это фрагмент — первые десять глав «Скифского логоса».

Так что это не был ни первый русский перевод Геродота (за полвека до него вышел полный перевод, подготовленный А. А. Нартовым), ни первый полный перевод на русский язык с древнегреческого только IV книги «Истории». Это была попытка перевода геродотовых «Муз», лишь эпизод, самое начало «Мельпомены». Был ли выполнен А. Г. Огинским перевод «Скифского логоса» полностью? Или переводчик по каким-то причинам отказался от этого занятия, остановившись на первой декаде «Скифского логоса», — неизвестно. Возможно, автор только намеревался довести дело до конца? Но к переводу Геродота Огинским есть масса вопросов. Быть может, после публикации первых десяти глав в журнале Олина он решил, что «первый блин комом», и не продолжил работу над Геродотом? Во всяком случае, точно известно, что не были опубликованы никакие другие части IV книги «Истории» в переводе Огинского. Первые 10 глав оной — это всё, чем мы располагаем.

Подводя итог краткому расследованию одной историографической ошибки, отмечу, что подобные казусы порой можно встретить и в авторитетных научных изданиях, каковым, конечно же, является труд А. И. Доватура, Д. П. Каллистова, И. А. Шишовой. Доверившись составителям библиографии в этом томе, пришлось приложить усилия, чтобы в итоге поисков разувериться: книга А. Огинского «Четвертая книга Иродотовой Истории, названная Мельпоменою» никогда не выходила. Ссылки на нее — это историографическая фикция, nullité. Мне пока не ясно, кем был впервые «введен в научный оборот» этот липовый опус. Описание отдельного издания «Четвертой книги Иродотовой Истории…» встречается в геродотоведческой монографии Нейхардт и в комментированном переводе отрывков из Геродота, подготовленном Доватуром, Каллистовым, Шишовой, и обе эти книги вышли во второй половине 1982 г., только «Скифский рассказ Геродота…» Нейхардт — на три

месяца позже «Народы нашей страны…». Трудно установить, кто был автором этой ошибки.

Можно сказать, что эта историографическая фикция уже прижилась в нашей науке, и недобросовестные ученые дают ссылки на «скифоведческую» «книгу», не утруждая себя перепроверкой достоверности ссылок на нее, содержащихся у предшественников. Ведь ясно, что все ссылавшиеся на нее авторы работу А. Огинского в руках не держали, да и не могли держать по причине ее отсутствия. Однако все они доверительно использовали чужие ссылки на это — несуществующее! — издание и из факта ее наличия (факта ложного, что, конечно, было неведомо тем, кто на нее ссылался в своих работах) делали выводы, значимые для их собственной теории. — Вот такой вот историографический казус, утвердившийся в последние десятилетия в советской науке и бытующий среди ее научно-культурных наследниц — в России и странах Ближнего зарубежья.

Как сказала одна из работников библиотеки, помогавшая мне в поиске несуществующей книги А. Г. Огинского: «теперь помутнение с этой работой, тянувшееся десятилетиями, счастливо разрешилось и завершилось». Хочется надеяться, что так. Но, увы, этот случай с превращением публикации в журнале в самостоятельное издание — не единичный. Хуже всего то, что серьезные исследователи копируют такие ссылки на описание без самостоятельной перепроверки *de visu* и даже (как в случае с переводом А. Огинского «Мельпомены») добавляют описание себе в обширный список литературы в своем диссертационном исследовании или в монографии. Такого рода «ссылки» на литературу в работах недобросовестных авторов ставят под сомнение вообще весь список литературы. Нужно быть внимательным и ни в коем случае не копировать те описания, которые лично не проверены.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ашаева А. В.* Злободневная классика: «История» Геродота в России второй половины XVIII — начала XIX в. // Диалог со временем. 2023. Вып. 82. С. 44–58.

2. *Бражников И. Л.* Русская литература XIX–XX веков: историософский текст: монография. М.: МПГУ; изд-во «Прометей», 2011.

3. *Бражников И. Л.* «Скифский сюжет» в русской культуре // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Филология. 2011. № 4 (1). С. 332–337.

4. *Бражников И.* Скифский сюжет. Возникновение // Движение Новые скифы. 29 сентября 2011. Получено из: https://newskif.su/2011/илья-бражников-скифский-сюжет-возник/ (дата обращения: 17.06.2026).

5. *Бражников И. Л.* Историософский текст русской революции в художественной литературе и публицистике XX века. Дис. … док. филол. наук. Специальность ВАК РФ 10.01.01. М., 2012.

6. *Волков А. В.* Античная литература в русских переводах // История русской переводной художественной литературы 1800–1825 гг.: очерки / Отв. ред. В. Е. Багно, Е. Е. Дмитриева, М. Ю. Коренева. СПб.: Нестор-История, 2022. С. 613–676.

7. *Доватур А. И.*, *Каллистов Д. П.*, *Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982.

8. *Звагельський В. Б.* Деякі аспекти дослідження історичної географії Лівобережної України у XIX—XX ст. // Сумська старовина. 2010. № XXXI—XXXII. С. 14–31.

9. *Зубарев В. Г.* Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. Дис. … док. ист. наук. Специальность ВАК РФ 07.00.03. М., 2000.

10. *Зубарев В. Г.* Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005.

11. *Искюль С. Н.* Огинский Алексей Григорьевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. Т. 4: М — П. М.: Науч. изд. «Большая Российская энциклопедия»; Научно-внедренческое предприятие Фианит, 1999. С. 388–389.

12. История Иродотова / пер. с греч. с примеч. И. И. Мартынова. 5 частей. СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1826–1828.

13. *Кубасов И. А.* Огинский Алексей Григорьевич // Русский биографический словарь. Издан под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. Т. 12: Обезьянинов — Очкин. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1905. С. 96–97.

14. *Нейхардт А. А.* Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии / под ред. И. А. Шишовой. Л., 1982.

15. [*Огинскїй А.*] Четвертая книга Иродотовой Исторїи, названная Мельпоменою (Перевод с Греческаго А. Огинскаго) // Журнал древней и новой словесности, издаваемый В. Олиным. 1819. Ч. 5. № 8 (апрель). С. 147–156.

16. Повествования Иродота Аликарнасскаго / пер. А. Нартова. Т. 1–3. СПб.: Тип. при Императорской Академии Наук, 1763–1764.

17. *Прозоров П. И.* Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год на русском и иностранном языках. С прибавлением за 1893, 1894 и 1895 годы. СПб.: Изд. Императорской Академии наук, 1898.

18. Русско-европейские литературные связи. XVIII век. Энциклопедический словарь. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.

19. *Синицын А. А.* «Скиф перед Дарием» Н. М. Кугушева и «Повествования» Геродота в переводе А. А. Нартова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Филологические науки. 2026. Т. 7. Вып. 2. С. 92–107.

REFERENCES

1. Ashaeva, A. V. (2023). Censored Classics: Herodotean “Histories” in Russia in the Second Half of the 18th — Early 19th Centuries. *Dialogue with Time*, 82, 44–58 (in Russian).

2. Brazhnikov, I. L. (2011). *Russian literature of the 19th-20th centuries: Historiographical text: monograph*. Moscow: MPGU: “Prometheus” Publ. (in Russian).

3. Brazhnikov, I. L. (2011). “Scythian Plot” in Russian Culture. *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod, 4*, 1, 332–337 (in Russian).

4. Brazhnikov, I. L. (2011). Scythian story. Emergence. *Movement New Scythians*. September 29, 2011. Received from: https://newskif.su/2011/илья-бражников-скифский-сюжет-возник/ (accessed: 17.06.2026) (in Russian).

5. Brazhnikov, I. L. (2012). *Historiographical text of the Russian revolution in fiction and journalism of the twentieth century*. Dis. … Doc. Philol. Moscow (in Russian).

6. Volkov, A.V. (2022). Ancient literature in Russian translations. In *History of Russian translated fiction of 1800–1825: Essays*. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya Publ. (in Russian).

7. Dovatur, A. I., Kallistov, D. P., Shishiva, I. A. (1982). *The Peoples of Our Country in Herodotus' "Histories"*. Moscow: Nauka Publ. (in Russian).

8. Zvagelskiy, V. B. (2010). The some aspects of the research of the historical geography of the Left-bank Ukraine in XIX—XX centuries. *Sumskaya starovina*, XXXI—XXXII, 14–31 (in Ukrainian).

9. Zubarev, V. G. (2000). *Historical geography of the Northern Black Sea region according to the ancient writer tradition*. Dis. … Doc. Hist. Moscow (in Russian).

10. Zubarev, V. G. (2005). *Historical geography of the Northern Black Sea region according to the ancient writer tradition*. Moscow: Languages of Slavic Culture Publ. (in Russian).

11. Iskyul', S. N. (1999). Oginsky Alexei Grigorievich. In *Russian Writers. 1800–1917: Biographical Dictionary*. (Vol. 4). Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya Publ. (pp. 388–389) (in Russian).

12. [Martynov, I. I.] (1826–1828). *History of Herodotus*. (Trans. from Greek with notes by I. I. Martynov). (In 5 vols.). Saint Petersburg: Tip. I. Ioannesova Publ. (in Russian).

13. Kubasov, I. A. (1905). Oginsky Alexei Grigorievich. In *Russian Biographical Dictionary*. (Vol. 12, pp. 96–97). Saint Petersburg: Tip. Glavnogo Upravleniya Udelov Publ. (in Russian).

14. Neikhardt, A. A. (1982). *Herodotus' Scythian Account in the Russian Historiography*. Leningrad, Nauka Publ. (in Russian).

15. [Oginsky, A.] (1819). The Fourth Book of Herodotus' *Histories*, called Melpomene. 1–10 (Trans. from Greek by A. Oginsky). *Journal of Ancient and Modern Literature*, Part 5, 8 (April), 147–156 (in Russian).

16. *Narratives of Herodotus of Halicarnassus*. (Trans. by A. Nartov). (Vols. 1–3). (1763–1764). Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publ. (in Russian).

17. Prosorov, P. I. (1898). *Systematic Index of Books and Articles on Greek Philology, published in Russia from the 17th century to 1892 in Russian and Foreign Languages. With Supplements for 1893, 1894, and 1895*. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publ. (in Russian).

18. [Dictionary] (2008). *Russian-European Literary Connections. 18th century. Encyclopedic Dictionary*. Saint Petersburg: Faculty of Philology and Arts; Saint Petersburg State University Publ. (in Russian).

19. Sinitsyn, A. A. (2026). N. M. Kugushev's "The Scythe before Darius" and Herodotus' "Narratives" in the translation of A. A. Nartov. *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities. Philological Sciences*, 7(2), 92–107 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.019
УДК 82–94; 94(3)

А. В. Успенская*

ГЕРОДОТОВСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ А. А. ФЕТА**

Античная литература и философия играли в творческой судьбе Фета очень важную роль. В университетские годы он начал писательский путь с переводов Горация, которые разбудили в нем поэтическое вдохновение. Позже, прослужив восемь лет в пехотном полку, Фет чувствовал, что его талант начал глохнуть. И снова обращение к античности пробудило поэтические силы: Фет в 1855 г. первым в России перевел все оды Горация, а следом и оригинальная поэзия хлынула бурным потоком. Новый затянувшийся кризис — с 1860 г. по середину 1870-х гг. Фет, сторонник «чистого искусства», был отвергнут журналами, почти перестал писать стихи, на полтора десятилетия ушел в занятия сельским хозяйством. В середине 1870-х снова можно заметить устремление к античности, возможно, опять вызвавшее поэтическое вдохновение. Подводя итоги пережитого, Фет обращается к «Истории» Геродота, к легенде о Крезе и Солоне. Опираясь на известную фабулу, Фет высказывает собственные мысли о движущих силах истории, истинных и мнимых ценностях, частично совпадая, частично полемизируя с идеями Геродота. Вскоре после этого Фет обращается к переводам Шопенгауэра («Мир как воля и представление»), переводит «Фауста» Гёте, римских поэтов. Одновременно можно наблюдать и яркую вспышку собственного поэтического творчества, пять выпусков сборников «Вечерние огни».

Ключевые слова: Фет, Гораций, Геродот, Шопенгауэр, Крез, Солон, антологическая поэзия.

---

* Успенская Анна Викторовна — доктор филологических наук, ведущий профессор кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, uspenskaja@rambler.ru

Anna Viktorovna Uspenskaya — dr. philological sciences, professor, University of the Humanities and Social Sciences, uspenskaja@rambler.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–02585, https://rscf.ru/project/25–28–02585/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–02585, https://rscf.ru/en/project/25–28–02585/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

A. V. Uspenskaya

HERODOTUS' MOTIFS IN A. A. FET'S WORK

Classical literature and philosophy played a crucial role in the A. A. Fet's creative development. During his university years, he began his writing career with translations of Horace, which awakened his poetic inspiration. Later, after serving for eight years in an infantry regiment, Fet felt his talent was beginning to fade. Once again, a turn to antiquity awakened his poetic powers: in 1855, Fet became the first in Russia to translate all of Horace's odes — followed by a cascade of original poetry. A new, protracted crisis followed, from 1860 to the mid-1870s. Fet, a proponent of "pure art", was rejected by magazines, almost stopped writing poetry, and devoted himself to farming for fifteen years. In the mid-1870s, a renewed yearning for antiquity can be discerned, perhaps again sparking poetic inspiration. Summing up his experiences, Fet turns to Herodotus's "Histories", to the legend of Croesus and Solon. Drawing on this well-known plot, Fet expresses his own thoughts on the driving forces of history, true and imaginary values, partly concurring with, and partly challenging, Herodotus's ideas. Soon after, Fet turns to translations of Schopenhauer ("The World as Will and Representation"), Goethe's "Faust", and the Roman poets. At the same time, one can observe a vibrant outburst of his own poetic creativity, with five volumes of the anthologies "Evening Lights".

Keywords: Fet, Horace, Herodotus, Schopenhauer, Croesus, Solon, anthological poetry.

Афанасий Фет — один из крупнейших русских поэтов XIX века. Однако в последние десятилетия исследователей все больше привлекают внимание и другие аспекты его творчества — переводы большинства римских классиков, Гёте, Шопенгауэра; недавно были найдены и несколько блестящих переводов из Анакреонта [1; 3; 9; 10; 11]. Получившие похвальные отзывы специалистов, эти переводы вызывали в XIX в. негативную оценку демократической критики, считавшей их данью чистому искусству, замалчивались они и в советскую эпоху. Все больший интерес вызывает публицистика Фета. Его статьи о российском сельском хозяйстве, о поэзии Тютчева, о значении древних языков в школьном воспитании с течением времени не теряют актуальности, представляют его ярким, оригинальным мыслителем. О попытках установления истинного места и значения Фета в русской культуре свидетельствует и продолжающееся издание его 20-томного Собрания сочинений и писем под эгидой ИРЛИ РАН. Тем важнее определить факторы, повлиявшие на формирование его творческой индивидуальности.

Представляется немаловажным, что формирование писателя происходило под непрерывным влиянием античной культуры. Наиболее очевидным свидетельством этого являются его антологические и близкие к ним стихотворения и переводы с латыни. Результатом этого увлечения явился целый корпус переведенных римских классиков («Горшок» Плавта, Катулл, Тибулл, Проперций, «Энеида» Вергилия, Гораций, Овидий, Ювенал, почти весь Марциал, «Сатиры» Персия, главы из поэмы Лукреция «О природе вещей»), причем за первый в России полный перевод Горация (1883) Фет получил Полную Пушкинскую премию и в 1886 г. стал членом-корреспондентом Академии Наук.

Однако влияние греческих писателей, в том числе Геродота, до сих пор почти не привлекало внимание исследователей. Фет перевел с древнегреческого: эпиграмму Адриана «Архилох» и 6 стихотворений Анакреонта: «Сядь, Вафилл, в тени отрадной…», «Хочу я петь Атридов…», «К тому ночному часу…», «Роза», «Что фракийская кобылка…», «Хочу я петь Эрота…» [10, с. 284–292].

Есть и стихотворное переложение отрывка из Геродота, посвященного Крезу и Солону «Крез», причем это стихотворение было совершенно обойдено вниманием, между тем это обращение к греческому историку и мыслителю сыграло определенную роль в творческой судьбе Фета.

С текстами античных авторов Фет познакомился не только в немецких, французских и русских переводах, но и в подлиннике еще в частной классической гимназии в Верро (ныне — эстонский город Выру), где учился три года. Биограф Фета Г. П. Блок писал об этой уникальной гимназии и ее директоре «мудром немце Крюммере»:

> «Это имя в те времена гремело. Его чтили и дерптские профессоры, и местные бароны. Приезжему иностранцу рассказывал о нем, как о достопримечательности, таможенный чиновник в Таурогене. Знали о нем и в прусских школах» [2, с. 15].

Греческий и латынь учили очень серьезно, уроки греческого занимали по 1 часу каждый день, латынь — значительно больше. Гомер, Ксенофонт и Геродот в отрывках составляли обычный гимназический курс. Хотя Фет признавал, что плохо знал греческую грамматику, но знал язык достаточно, чтобы познакомиться с отрывками из Геродота в подлиннике [13, т. 3, с. 93]. Он продолжил изучение греческого языка в пансионе Михаила Погодина и на словесном отделении философского факультета Московского университета.

Но увлечение античностью отразилось не только в переводах, антологических и близких к ним стихотворениях Фета. Случилось так, что обращение к античным классикам несколько раз сыграло уникальную роль катализатора для оригинального творчества. Его увлечение поэзией началось с интереса к римским элегиям и антологическим стихотворениям Гёте, а также с собственных переводов од Горация в 1839 г., еще на студенческой скамье, что дало ему возможность почувствовать себя настоящим поэтом [13, т. 3, с. 209–211]. Немаловажно и то, что творческое общение по поводу переводов с кругом московской университетской профессуры (С. П. Шевырев, Д. Л. Крюков, И. И. Давыдов) [13, т. 3, с. 209–211], давало возможность социальной адаптации Фету, в отрочестве утерявшему право на потомственное дворянство. После окончания университета Фет совершил крутой поворот в своей жизни — поступил в армейский полк в Херсонской губернии, где прослужил 8 лет, безуспешно пытаясь получить потомственное дворянство. К концу этого периода Фет чувствовал, что его талант начал глохнуть, новых стихов почти не было. И снова обращение к античности пробудило поэтические силы, помогло вернуться в литературу: по совету И. С. Тургенева Фет вернулся к переводу од Горация. В 1853–1855 гг. он первым в России перевел все 4 книги од (напечатаны в «Отечественных записках» в 1856 г.) — а следом и оригинальная поэзия, по воспоминаниям Фета, «хлынула бурным потоком» [13, т. 1, с. 27].

Очередной затянувшийся творческий кризис Фет переживает в начале 1860-х гг., когда на него обрушиваются критики радикально-демократического лагеря (Чернышевский, Салтыков-Щедрин, Михаловский, Добролюбов), почти полностью перестают печатать журналы. Фетовские идеи «искусства для искусства» — творчества, свободного, независимого от сиюминутных политических страстей, — кажутся неуместными в эпоху бурно проходящих

социальных реформ. Фет снова круто меняет свою жизнь, покупает хутор Степановку в безлесной степи и начинает жизнь «фермера». Стихов он пишет очень мало, зато неоднократно подчеркивает в письмах и очерках («Заметки о вольнонаемном труде», «Из деревни», «Наши корни»), что строит жизнь по рецептам философии золотой середины Горация: тихое сельское уединение, маленький круг избранных друзей-единомышленников, духовная независимость, душевный покой. Он жаждет «отдохнуть среди своих полей, где, как говорит Гораций, «вокруг тебя с ревом пасутся коровы, ржет кобылица…»» (ода II, 16, 35) [12, с. 60].

Увлечения сельскохозяйственным трудом хватило на 15 лет. К середине 1870-х гг. Фет уже далеко не молод, он разбогател, но устал от сельского труда, от общения с крестьянами, хочет избавиться от измучившей его Степановки. В 60–70х гг. стихов написано очень мало. На выходе из этой эпопеи снова можно заметить устремление к античности, возможно, опять пробудившее к жизни поэтическое вдохновение. Наступает время осмысления пройденного жизненного пути, Фет все больше тяготеет к философии. Не удивительно, что в этот момент в круг его внимания попадает историк и философ Геродот. Подводя некоторые итоги пережитого, размышляя о смысле человеческой жизни, Фет обращается к знаменитой легенде о Крезе и Солоне.

Творчество Геродота в достаточной степени должно было быть известно Фету. В распоряжении читателя XIX в. были немецкие и французские переводы, русские переводы А. А. Нартова [6] и И. И. Мартынова [5], пересказы в хрестоматиях для детского чтения. В подлиннике фрагменты из Геродота читали ученики классических гимназий, читали его и на словесном отделении Петербургского и Московского университетов.

Стихотворение «Крез», написанное в первой половине 1870-х гг., — не перевод, и содержание соответствующих фрагментов Геродота (I, 29–33, 53, 86 sq.) — Фет пересказывает лишь частично. Опираясь на известную фабулу, он высказывает собственные мысли о движущих силах истории, истинных и мнимых ценностях, частично совпадая, частично полемизируя с идеями Геродота.

Возможно, именно обращение к Геродоту и его философии послужило началом нового увлечения Фета: в середине 1870-х он приступает к переводу знаменитого труда А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (вышел в свет в 1881 г.) [16], который современными исследователями признаётся лучшим в России.

Позже, в 1886 г., Фет перевел также труды «О воле в природе» и «О четверояком корне закона достаточного основания». На то, что он начал переводить Шопенгауэра в 1887–1888 гг., Фет сам указывает в письме к Л. Н. Толстому:

> «Я с наслаждением стараюсь забрать Wirklchkeit над Шопегауэром. Начал перевод <…> второй год я живу в крайне для меня интересном философском мире, и без него едва ли можно понять источник моих последних стихов» [14, т. 2, с. 259].

Действительно, такие стихотворения, как «Смерть» (1878), «Ты отстрадала, я еще страдаю…» (1878), «Ничтожество» (1880), «Смерти» (1884), перекликаются с идеями Шопенгауэра [7, с. 302–304], но в них можно обнаружить и геродотовские мотивы: жизнь, доставляющая почти непрерывное страдание,

управляемая непознаваемыми силами, лучший для человека удел — смерть, несущая освобождение от земных тревог.

Стихотворение начинается картиной живописного античного пира в персидских Сардах.

> В Сардах пир, — дворец раскрыл подвалы,
> Блещут камни, жемчуги, фиалы, —
> Сам Эзоп, недавний раб, смущен,
> Нет числа треножникам, корзинам:
> Дав законы суетным Афинам,
> К Крезу прибыл странником Солон [15, с. 460].

Несмотря на античный колорит, стихотворение пронизано современными аллюзиями. Так, например, Фет, в 1870-е гг. решительно отдававший дань консерватизму, не может удержаться от легкого сарказма: демократические, со свободными выборами и бурными политическими страстями Афины он несколько пренебрежительно называет *суетными*.

Примечательно, что Фет выпускает всякое упоминание об афинянине Телле — первом счастливце, упомянутом Солоном. У Геродота Солон рассказывает (I. 30):

> «Этот Телл жил в цветущее время родного города, у него были прекрасные и благородные сыновья, и ему довелось увидеть, как у всех них также родились и остались в живых дети. Это был по нашим понятиям зажиточный человек. К тому же ему была суждена славная кончина. Во время войны афинян с соседями <…> при Элевсине обратил врагов в бегство, но и сам пал доблестной смертью. Афиняне же устроили ему погребение за государственный счет на месте гибели, оказав этим высокую честь» [4, с. 19].

Возможно, Фет, категорически чуждавшийся политики и всего социального, не захотел упоминать героя-деятеля, гражданина, воина. Демонстративно отрешившись от гражданской тематики, он, подобно Дикеополю в «Ахарнянах» Аристофана, объявляет в своей Степановке сепаратный мир, чуждый всяким общественным катаклизмам. Зато мир семейных ценностей он охотно прославляет вслед за Геродотом. Единственные счастливые люди в фетовском стихотворении — Клеобис и Битон, которые сами вместо волов привезли на колеснице мать, служившую жрицей в храме Геры, на праздник, преодолев 45 стадий.

> А когда усталых в мир видений
> Сон склонил, с улыбкой тихий гений
> Опрокинул факел жизни их,
> Чтоб счастливцев, и блажен и светел,
> Сонм героев и поэтов встретил
> Там, где нет превратностей земных [15, с. 460].

Фет производит примечательные сокращения в геродотовском рассказе. Возможно, ответ Солона представляется ему слишком рационалистическим. Солон у Геродота долго подсчитывает, сколько дней составляет 70 лет — обыч-

ный, достаточный срок человеческой жизни — это 26250 дней. Исключена и вся дальнейшая история — о предсказании Дельфийского оракула о том, что Крез, если начнет воевать с персами, разрушит великое царство, о войне с Киром и поражении, о сцене на костре (Hdt. I. 86), когда раскаявшийся и обретший мудрость Крез кричит: «Солон, Солон, Солон!», о Кире, пораженном этой историей и подарившем жизнь Крезу.

Зато в стихотворении появляется и персонаж, отсутствующий у Геродота, — бывший раб Эзоп. Любопытно происхождение этого образа — видимо, он имеет своим источником не рассказ Геродота, а «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, главу «Солон и Попликола»:

> «Баснописец Эзоп, бывший тогда в Сардах по приглашению Креза и пользовавшийся у него уважением, огорчился за Солона, которому был оказан такой нелюбезный прием. Желая дать ему совет, он сказал: "С царями, Солон, надо говорить или как можно меньше, или как можно слаще". "Нет, клянусь Зевсом, — возразил Солон, — или как можно меньше, или как можно лучше"» (Пер. С. И. Соболевского)» [8, с. 110].

У Фета говорится: «Сам Эзоп, недавний раб, смущен», — то есть Эзоп предстает человеком самоуверенным, насмешливым, и лишь неслыханные богатства Креза могут его вывести из равновесия. В сущности, он олицетворяет собой чернь, столь нелюбимую Пушкиным, а еще раньше — Горацием («Odi profanum vulgus et arceo») (Hor. *Carm*. III. 1). К середине 1870-х Фет все чаще задумывается о ложности мифологемы «простой народ — носитель нравственности, воплощение истины», столь значимой, например, для его близкого друга Л. Н. Толстого или Ф. М. Достоевского. Ироничные, полные сарказма сцены Фета из крестьянской жизни («Заметки о вольнонаемном труде», «Из деревни») отнюдь не комплиментарно рисуют некоторые черты народного характера. Таким образом Эзоп, набросанный в стихотворении несколькими чертами, возникает не случайно. Он воплощает тривиальное, изобилующее штампами обыденное сознание, готовое подчиниться общепринятым установлениям, в частности, благоговеть перед богатством и властью. Этот мимолетный, но немаловажный образ резко противостоит Солону, не пресмыкающемуся перед высшими и терпеливому с простаками. Бывший раб Эзоп поддакивает возмущенному Крезу и не способен оценить уникальную мудрость Солона: «Не пойму и я, — ввернул Эзоп». В литературной традиции образ полулегендарного баснописца Эзопа двоится. Это и уродливый, но мудрый, дурачивший царей выходец из народа — и в то же время озлобленный, неуживчивый бунтарь-демагог вроде гомеровского Терсита. Фет, столкнувшийся в начале 1860-х гг. с радикально-демократическим давлением, которое оказалось ничуть не благороднее консервативного, с годами испытывал все большую идиосинкразию ко всякого рода вышедшим из социальных низов бунтарям и ниспровергателям, не без основания видя в них все тех же рабов — поклонников модных нигилистических идей, демагогических лозунгов, лишенных высшего блага — духовной свободы. Даже некоего «псевдопоэта», по мнению многих, напоминавшего его бывшего друга Некрасова, он зачисляет в ряды черни:

<…> но к музам, к чистому их храму,
Продажный раб, не подходи!
Влача по прихоти народа
В грязи низкопоклонный стих
Ты слова гордого свобода
Ни разу сердцем не постиг [15, с. 279].

Сами выводы из новеллы о Крезе и Солоне у Геродота и Фета различны. То, что юноши Клеобис и Битон погибли, по Геродоту значит: «И божество дало ясно этим понять, что смерть для людей лучше, чем жизнь» [4, с. 20]. Эта мысль была вполне аксиоматичной для греческого сознания. Фету лично эта радикальная греческая идея могла быть близка (на вопрос шуточной анкеты дочери Л. Н. Толстого, как долго он хотел бы жить, он ответил: «Наименее долго» [14, т. 2, с. 436]. Однако у него финал христианизирован: праведные юноши не просто умирают, но обретают новую, блаженную жизнь среди героев и поэтов.

Геродот, формулируя концепцию движущих сил истории, на первый план выдвигает именно судьбу, для человека непостижимую и всевластную (Hdt. I. 32): «<…> всякое божество завистливо и вызывает у людей тревоги <…> каждый день несет новые события» [4, с. 20], т. е. боги завистливы, а судьба переменчива. «<…> пока человек не умрет, воздержись называть его блаженным, но [называй его] лучше удачливым. <…> Ведь уже многим божество [на миг] даровало блаженство, а затем окончательно их погубило» [4, с. 21]. Таким образом, Солон у Геродота предостерегает Креза от хюбрис — гордости, которая, как было известно всем грекам, часто ведет к асебейа — нечестию.

У Фета концепция судьбы обретает характер высокой божьей воли и имеет скорее христианское обличие. Солон произносит примечательное изречение, отсутствующее у Геродота: «Без богов не мысли о герое». Крез действительно считает себя героем в древнем, мифологическом смысле слова — то есть личностью необычной, чье величие обеспечено богатством, знатностью, великой властью, причем все это достигнуто его личными усилиями. Но у Фета Солон становится носителем идеи, более близкой к христианству. Ни одно великое деяние или яркая судьба немыслимы без божьего промысла и в то же время без высокого духовного идеала. «Счастья нет, где нет сердец смиренных, нет искусств, нет песен вдохновенных, там, где нет семейства и любви» [15, с. 461]. Смирение перед высшими силами необходимо, в этом Фет соглашается с Геродотом, но для счастья необходимы и возвышенные ценности земного порядка: и эстетические — искусство, и этические — семья, братская дружба, любовь.

Таким образом, античность по крайней мере трижды сыграла роль катализатора еще только зарождающегося или, в других случаях, начинавшего увядать поэтического вдохновения. Интерес к Геродоту, причем в большей степени к философу, чем к историку, ознаменовал пробуждающийся интерес к философии, в скором времени воплотившийся в переводах Гёте и Шопенгауэра, а также в целом ряде философских стихотворений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асланова Г. Д.* Афанасий Фет — переводчик латинских поэтов // Проблемы изучения жизни и творчества А. А. Фета. Межвуз. сборник научных трудов. Курск: КГПИ, 1990. С. 49–55.

2. *Блок Г. П.* Рождение поэта: Повесть о молодости Фета. Л.: «Время», 1924. 112 с.

3. *Генералова Н. П.* О Фете-переводчике // Фет А. А. Сочинения и письма. В 20 т. Т. 2. СПб.: ИРЛИ РАН, КГУ, «Фолио-Пресс», 2004. С. 519–550.

4. *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. Л.: «Наука», 1972. 600 с.

5. История *Иродотова* / Пер. И. И. Мартынова. Ч. 1–5. СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1826–1828.

6. Повествования *Иродота Аликарнасского* / Пер. А. Нартова. В 3 т. СПб.: Изд. при Императорской Академии Наук, 1763–1764.

7. *Комков А. В.* Рецепция танатологии А. Шопенгауэра в творчестве А. А. Фета // Филология. Научные исследования 2018. № 3. С. 298–305.

8. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. В 2 т. Изд. 2-е, испр. и доп. Т. 1. М.: «Наука», 1994. 714 с.

9. *Успенская А. В.* Антологическая поэзия А. А. Фета. СПб.: Б-ка Рос. Акад. Наук, 1997. 96 с.

10. *Успенская А. В.* Античность в русской поэзии второй половины XIX века. СПб.: Б-ка Рос. Акад. Наук, 2005. 364 с.

11. *Успенская А. В.* Античность и русская литература: мотивы, образы, идеи. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2008. 292 с.

12. *Фет А.* Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство. М.: НЛО, 2001. 480 с.

13. *Фет А.* Воспоминания: В 3 т. Репринт. Т. 1–2: Мои воспоминания. Т. 3: Ранние годы моей жизни. Пушкино: Издательское объединение «Культура», 1992. 1432 с.

14. *Фет А. А.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1982. 1036 с.

15. *Фет А. А.* Стихотворения и поэмы. Л.: «Советский писатель», 1986. 751 с.

16. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. А. Фета; [Предисл.: Н. Страхов]. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1881. 490 с.

REFERENCES

1. Aslanova, G. D. (1990). Afanasy Fet — translator of Latin poets. In *Problems of studying the life and work of A. A. Fet. Interuniversity collection of scientific works* (pp.49–55). Kursk, Kursk State Pedagogical Institute (in Russian).

2. Block, G. P. (1924). *The Birth of a Poet: A Tale of Fet's Youth*. Leningrad: Time, 112 p. (in Russian).

3. Generalova, N. P. (2004). About Fet-translator. In Fet A. A. *Compositions and letters. (*In 20 vols.). (Vol. 2). Saint Petersburg: IRLI RAN, Kursk State University, Folio Press, 702 p. (in Russian).

4. Herodotus. (1972). *History in nine books*. (Trans. and note by G. A. Stratanovsky). Leningrad: Nauka, 600 p. (in Russian).

5. *History of Herodotus*. (1826–1828). (In 1–5 vols). (Trans. by I. I. Martynov). Saint Petersburg: I. Ioannesov's printing house (in Russian).

6. *Narrations of Herodotus of Alicarnassus*. (1763–1764). (Trans. by A. A. Nartov). (In 3 vols). Saint Petersburg: Published by the Imperial Academy of Sciences (in Russian).

7. Komkov, A. V. (2018). Reception of A. Schopenhauer's thanatology in the work of A. A. Fet. *Philology. Scientific research*, 2018, 3, 298–305 (in Russian).

8. Plutarch. (1994). *Comparative biographies*. (In two volumes). (2nd ed., revised and suppl.). (Vol. 1). Moskow: Nauka, 714 p. (in Russian).

9. Uspenskaya, A. V. (1997). *Anthological poetry of A. A. Fet*. Saint Petersburg: Library of Rus. Acad. of Science, 96 p. (in Russian).

10. Uspenskaya, A. V. (2005). *Antiquity in Russian poetry of the second half of the XIX century*. Saint Petersburg: Library of Rus. Acad. of Science, 364 p. (in Russian).

11. Uspenskaya, A. V. (2008). *Antiquity and Russian literature: motifs, images, ideas*. Saint Petersburg: SPbGUP, 292 p. (in Russian).

12. Fet, A. (2001). *Life of Stepanovka, or Lyric economy*. Moscow: NLO, 480 p. (in Russian).

13. Fet, A. (1992). *Memoirs.* (In 3 vols). Reprint. Pushkino: Publishing Association "Culture", 1432 p. (in Russian).

14. Fet, A. A. (1982). *Writings.* (In 2 vols). Moscow: Nauka, 1036 p. (in Russian).

15. Fet, A. A. (1986). *Poems and poems*. Leningrad: Soviet writer, 751 p. (in Russian).

16. Shopengauehr, A. (1881). *The World as Will and Representation*. (Trans. by A. Fet; preface by N. Strakhov). Saint Petersburg: M. M. Stasyulevich's printing house, 490 p. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.020
УДК 27

В. А. Пересторонин*

ИСТОРИЗАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ГЕНЕАЛОГИЙ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ХРОНОГРАФИИ

В работе доказывается, что в процессе систематизации раннехристианского исторического предания и формирования универсальной истории большую роль сыграла, как ни парадоксально, эллинистическая мифографическая традиция. С одной стороны, ближайшими к библейским источниками для раннехристианских авторов стали труды историков Востока Манефона и Беросса, однако их хронологии часто противоречили библейскому летоисчислению. Поэтому христианские историки обращались к греческой мифографии, используя генеалогии и сведения о древних царях для критики египетских и ближневосточных хронистов. Наибольшую роль в формировании эллинистической хронографии сыграли эллинистические авторы, прежде всего Птолемей Мендесский, Александр Полигистор и Кастор Родосский, разработавшие различные варианты синхронизации истории народов Востока и Греции. Раннехристианские авторы Феофил Антиохийский, Татиан и Климент Александрийский использовали хронологические построения преимущественно в апологетических целях: доказать древность Моисея и иудейской традиции по сравнению с греческой культурой и языческими культами. Поэтому они отдавали предпочтение хронологии, связывавшей Моисея с первым аргосским царем Инахом и делавшей аргосскую династию отправной точкой греческой истории. Несколько иную задачу решали Юлий Африкан, Евсевий и позднее Августин. Они стремились создать универсальную историю и согласовать различные традиции, в том числе с библейскими пророчествами. Поэтому они сохраняли более древние сикионские и аттические генеалогии. Таким образом, христианская историография не отвергла античную мифографию, а включила ее в универсальную историю, создав несколько вариантов синхронизации мифологических и библейских генеалогий.

Ключевые слова: Раннее христианство, хронография, мифография, генеалогия, Юлий Африкан.

---

* Пересторонин Валентин Александрович — ассистент, Санкт-Петербургский государственный университет, perestoroninvalentin@yandex.ru

Valentin Alexandrovich Perestoronin — assistant, St. Petersburg State University, perestoroninvalentin@yandex.ru

V. A. Perestoronin

HISTORYZATION OF MYTHOLOGICAL GENEALOGIES IN EARLY CHRISTIAN CHRONOGRAPHY

The paper argues that, paradoxically, the Hellenistic mythographic tradition played a significant role in the systematization of Early Christian historical tradition and the formation of universal history. While the closest biblical sources for early Christian authors were the works of such historians as Manetho and Berossus, their chronologies often contradicted the biblical chronology. Therefore, Christian historians turned to Greek mythography, using genealogies and lists of ancient kings to critique Egyptian and Near Eastern chroniclers. Early Christian authors Theophilus of Antioch, Tatian, and Clement of Alexandria used chronological constructs primarily for apologetic purposes: to prove the antiquity of Moses and the Jewish tradition compared to Greek culture and pagan cults. Therefore, they favored a chronology that linked Moses with the first Argive king, Inachus, and established the Argive dynasty as the starting point of Greek history. Julius Africanus, Eusebius, and later Augustine pursued a somewhat different goal. They sought to create a universal system of history and reconcile various traditions, including biblical prophecies. Therefore, they retained the more ancient Sicyonian and Attic genealogies. Christian historiography did not reject ancient mythography, but included it in universal history, creating several options for synchronizing mythological and biblical genealogies.

Keywords: Early Christianity, Chronography, Mythogrphy, Genealogy, Julius Arficanus.

В формировании раннехристианской исторической литературы большую роль сыграли образцы античной историографии, в том числе мифографии. Исследования раннехристианской исторической традиции, к началу III в. систематизированной раннехристианским историком Юлием Африканом, подтверждают факт преемственности [14, с. 3–16; 4, с. 17–42]. При более детальном рассмотрении данная преемственность представляет собой сложную проблему, так как она развивалась на фоне острой религиозной полемики: христиане, с одной стороны, находились в пространстве античной риторической культуры и пользовались ее образцами для привлечения новых адептов, с другой — противопоставляли себя греческой традиции. Чтобы очертить направление развития раннехристианской хронографии, необходимо учитывать те возможности, которые предоставляла развитая греческая мифографическая традиция. Для этого следует рассмотреть тексты раннехристианских апологетов II—III вв. на предмет сопоставления мифологических генеалогий. Задачей такого исследования является сравнительный анализ практик использования генеалогических построений в аргументации философских и религиозных концепций у античных и раннехристианских писателей.

Примеры античной хронографии в чистом виде дошли до нас только в Паросской хронике и, что характерно, в произведениях христиан — в Хронике Ипполита (II—III вв.) и Хронологических канонах Евсевия (III—IV вв.), сохранившихся в армянском и латинском переводах [2, с. 27–33, 52–112]. Тексты крупнейшего раннехристианского историка и хронографа Юлия Африкана («Хронография» и «Кесты») дошли до нас лишь во многочисленных фрагментах у более поздних авторов. При этом, в отличие от многих скептически настроенных эллинистических авторов, отсчитывающих начало истории с первой Олимпиады, Африкан включает мифографическое время в пространство универсального исторического времени (включая библейское), что может

указывать на большую лояльность греческой мифографии в сравнении, например, с Климентом и Феофилом [9, с. XXII].

Мифографические источники хоть и формируют аналогичную исторической хронологии последовательность сюжетов, имеют свою специфику, отличающую их от хронографии. Так, «Библиотека» Псевдо-Аполлодора построена по генеалогическому принципу и не содержит собственно хронографии — автор не указывает специально ни количество лет, ни количество поколений, разделяющих жизни героев. Абсолютные датировки не были предметом интереса автора «Библиотеки». Однако она дает пример синтеза «вертикальной» генеалогии, представленной в хронографических трактатах и царских списках эллинистического времени (Эратосфен, Аполлодор, Кастор).

Чтобы найти подтверждение священной истории евреев, иудейские и раннехристианские историки использовали доступные сведения о египетской и вавилонской хронологии. Основными источниками, доступными на греческом языке в то время, были хроники Манефона и Беросса — египетская и вавилонская соответственно. Отношение греков с одной стороны и иудеев и христиан с другой к восточным хроникам было разным — у первых история Египта и Вавилона представлялась скорее предметом художественного интереса, в то время как для последних Манефон и Беросс являлись наиболее достоверными источниками, свидетельствовавшими о древности священной истории евреев. По этой причине их значение было несравнимо выше именно в иудео-христианской хронографии [3, с. 29–30]. Тем не менее, христианские авторы зачастую отдавали предпочтение греческому летоисчислению, так как оно не превосходило библейскую хронологию. Августин приводит в качестве примера сведения египетского жреца из письма Александра к матери Олимпиаде, в котором «царство ассирийское… насчитывает более пяти тысяч лет; по греческой же истории оно имеет около тысячи трехсот лет со времени царствования Бела…» [1, с. 527]. Несоответствие египетской и вавилонской хронологий библейскому летоисчислению подрывало авторитет восточных хроник у христианских историков. Феофил отказывал египетской хронике в истинности: «Манефон, много наболтавший (πολλὰ φλυαρὴσας) в пользу египтян и к этому взведший клевету на Моисея и на бывших с ним евреев, <…> не мог дать верных хронологических показаний» (Пер. П. Преображенского) [13, с. 122]. Феофил, вслед за Иосифом Флавием, датирует Исход за 330 лет до прибытия Даная в Аргос, тем самым относя Исход за 900 или 1000 лет до Троянской войны. В источнике Флавия греческий герой Данай отождествляется с египетским царем, братом и соправителем Египта, царя-эпонима. Таким образом, Флавий, использовавший греческую традицию, и Феофил по необходимости прибегают к помощи уже греческой мифографии для уточнения египетских и вавилонских хронологий.

Одним из наиболее существенных моментов в полемике ранних христиан с язычниками был вопрос об историческом приоритете иудейской традиции над греческой [6]. Так, Феофил Антиохийский относил всю известную грекам историю, включая мифологический период, к периоду после всемирного потопа, произошедшего, согласно Библейскому тексту, при Ное [13, с. 80]. Вслед за Филоном он отождествляет Ноя с его греческим аналогом Девкалионом,

и в обоснование своей версии он объясняет этимологию имени Девкалиона из фразы «идите, призывает вас Бог к покаянию» (Δεῦτε, καλεῖ ὑμας ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν) [13, с. 119]. Более последовательно мифологическую хронологию потопа начал развивать другой раннехристианский апологет — сириец Татиан, который уже говорит о двух потопах, при Огиге и Девкалионе [12, p. 184]. Античная мифография, сообщающая о нескольких потопах, в целом не представляет проблемы для христианских авторов, поскольку мифы о многочисленных катаклизмах в Греции были широко известны и обосновывали старшинство других народов, например, египтян. Библейский рассказ о потопе говорит именно о Всемирном потопе, от которого выжили лишь несколько человек, положившие начало всем прочим народам. Потопы Огига и Девкалиона стали считаться в христианской хронографии более поздними локальными катаклизмами. Однако время, на которое они выпадают, представляет собой проблему, у которой не оказалось универсального решения. Татиан в своем Послании приводит первый раннехристианский хронологический синапсис мифологических царей древности, античной и библейской хронографии, используемой в христианской апологетике. Климент, следуя через Татиана иудейским историкам, относит Исход из Египта под предводительством Моисея ко временам аргосского правителя Инаха. В этом он опирается на синхронизацию Птолемея Мендосского. Ко времени второго правителя Аргоса Форонея он относит возникновение Сикионского государства. Аргос таким образом считается первым государством в Греции, и возникновение культов греческих божеств относится Климентом к последующему времени, и таким образом Моисей оказывается старше обожествления всех греческих божеств. Выясняется, что в первой книге Стромат одной из основных целей является доказательство того, что Моисей древнее «большинства» эллинских богов — в этом он опирается на Татиана и Кассиана [5, с. 64]. Таким образом, Татиан и Климент в своей синхронизации воспроизводят иудейскую апологетику, направленную на отражение критики египетского ритора Апиона. Очевидно, что цель такой хронологии — демонстрация того, что Моисей старше любого греческого законодательства и учреждения в области религии.

За этим решением стоит долгий процесс формирования мифологических генеалогий и определения их времени. В эллинистической хронографической науке ко времени возникновения христианства уже была произведена синхронизация греческой, римской, египетской, ассирийской и еврейской историй. Деметрием Хронографом (III в. до н. э.), написавшем сочинение «О царях в Иудее», была сделана попытка придать абсолютные датировки библейским событиям. Иудейские историки Псевдо-Эвполем, Артапан и Эвполем в целях апологетики приступают к поиску способов синхронизации историй разных народов [8, с. 93–244]. Одновременно это была первая «прививка» эвгемеризма иудейской эллинистической хронографии и истории (так, Псевдо-Эвполем отождествлял Еноха с Атлантом на том основании, что обоим приписывалось открытие науки о звездах) [7, с. 504]. Наиболее полную синхронизацию мифологического прошлого греков, римлян и народов Востока провел Кастор Родосский (60е гг. до н. э.), сопоставивший в синхронистических таблицах царские генеалогии [11]. Хроника Евсевия во второй книге содержала эти

синхронистические таблицы, благодаря чему можно судить о структуре и содержании его произведения [10, с. 36–37]. Работа Кастора также оказала влияние на Варрона, в произведениях которого, как и у Евсевия, были представлены династии греческих царств в сопоставлении с древневосточными монархиями. Татиан, писавший во II в., основывается в своих расчетах на синхронизации Инаха и Моисея и ссылается на египетского жреца Птолемея Мендесского (ок. 40 г. до н. э.) [12, с. 182]. Считается, что именно Птолемей был первым историком, поместившим Моисея и Инаха (через посредство египетского царя Амосиса) в одно время, и тем самым было заложено основание для последующей синхронизации истории греков и восточных народов на основе реконструируемого летоисчисления, которой в частности пользовался Апион [15, с. 470–471]. Другой вариант синхронизации представлен Александром Полигистором (ок. 40 г. до н. э.), который сопоставлял события Исхода евреев из Египта с началом правления Огига в Аттике и потопом Девкалиона. Две эти версии, как показал Вахолдер, имеют основание в двух более ранних «школах»: в классической историографии, скептически настроенной к мифологии, первым царем Афин считался Кекроп, в то время как в другой мифографической школе первым аттическим царем считался Огиг [15, с. 474]. Две эти мифографические версии по-видимому возникли из стремления разных авторов придать большую древность Аргосу или Афинам соответственно. Из первой версии исходил Птолемей Мендесский, в то время как из второй Александр Полигистор. Однако в произведениях христианских апологетов нет разграничения между этими двумя синхронизациями, в результате чего возникают хронологические путаницы. Так, Климент признает Инаха современником Моисея, а Огига называет современником Форонея, преемника Инаха (эта связь установлена Акусилаем), и началом аттической истории считает правление Кекропа, а не Огига [5, с. 65]. Но с другой стороны потоп Девкалиона он относит ко времени Кекропа, от которого до произошедших в одно время с одной стороны основания Аргоса и с другой потопа Огига 4 и 15 поколений соответственно! По свидетельству Синкелла, Евсевий в «Канонах» поддерживает хронологию Африкана, при этом эта версия опирается как на авторитет христианских авторов Татиана, Климента и Африкана, так и на иудеев Юста Тивериадского и Иосифа [9, с. 124–129].

Однако христианские хронографы тем самым отвергают одну из хронографических традиций, которую использовал Полигистор, и по-своему развил Варрон, датировавший правление и потоп Огига почти на 400 лет раньше, чем это представлено у Евсевия (Вахолдер предполагает, что Варрон соотносил потоп Огига с Великим потопом, и следовательно, с Ноем) [15, с. 473]. Критику этой версии дает Августин в XVIII книге своего трактата «О граде Божием», однако современником Инаха там представлен не Моисей, но Исаак, живший во времена восьмых по счету ассирийских и сикионских царей [1, с. 232]. Тем самым он не следует хронологии иудейских апологетов, а пытается защитить христианскую хронографию Юлия Африкана перед лицом прежде всего грекоримских историков. Августин утверждает, что христианские историки (Евсевий и Иероним) в своей оценке древности Огига опираются на «каких-то более ранних историков», чем Варрон [1, с. 237]. Кроме того, перед христианскими

историками стояла проблема включения в хронику Сикионского царского списка, согласно которому государственность в Греции возникла в одно время с Ассирией, и таким образом гораздо раньше Моисея и Исхода. Варрон следовал традиции, считавшей древнейшим греческим государством Сикион, а не Аргос, что делало историю правления в Греции на несколько столетий более древней. Однако Климент становление Сикиона относит ко времени после правления Инаха [5, с. 66]. Татиан и Климент не упоминают и не используют хронографическую традицию, связывающую возникновение государственности и культуры в Греции со временем, предшествующем правлению Инаха и, следовательно, Исходу (Эгиалей таким образом у этих авторов появляется после Инаха). Но в отличие от них Юлий Африкан и Евсевий используют хронологию правления Сикионской династии, относя ее ко времени патриарха Иакова, то есть прежде Инаха и Моисея [9, с. 138–145]. Причины такой разницы могут лежать в особенности подхода отца христианской хронографии (принципиально «научные», в противоположность эсхатологической тенденции Ипполита, как полагает Валльраф) [16], в опоре на традиционные методы эллинистической хронографии, прежде всего использование летоисчисления. Африкан сохраняет хронологическую синхронизацию Кастора в более полной форме, в отличие от апологетов, поскольку задача, которую раннехристианские апологеты унаследовали от иудейских историков, в его труде отступает на второй план. Организация генеалогий у Феофила, Татиана, Климента подчинена принципу приоритета Моисея, который подтверждается версией Птолемея Мендесского. В то же время Африкан, Евсевий и Августин преследуют чисто хронографическую задачу (возможно связанную с исчислением времен по пророчеству Даниила о семидесяти седмиц, но не в первую очередь) и большая древность родословий Аргосских и Сикионских царей не мешает выполнению этой задачи.

Античная историческая и мифографическая традиция в эллинистическую эпоху систематизировала генеалогии мифологических героев и древних царей и при помощи эвгемеризации конструировала мифологическое прошлое в исторических категориях. Раннехристианская историческая литература формировалась под влиянием этих принципов, что обусловило как включение античной мифологической истории в христианскую хронологическую систему, так и отбор версий этой хронологии. Руководящим принципом согласования греческой и библейской хронологий у раннехристианских апологетов является воспринятая от эллинистического иудаизма теория хронологического культурного приоритета закона Моисея. В генеалогическом исследовании это приводило к тому, что в раннехристианских хронографиях получила признание преимущественно версия первенства в Греции аргосской генеалогии Инахидов. Для некоторых апологетов руководящим принципом хронологического исследования была концепция божественного Провидения и откровения в виде пророчеств о Спасителе и о семидесяти седмицах, в соответствии с которыми согласовывались мифические генеалогии. Тем не менее в работе Юлия Африкана и авторов, следовавших за ним, были включены в согласование списки Сикионских царей, превосходивших древностью аргосскую генеалогию, что лишало силы аргумент о преимуществе Моисея над греческой культурой. Более

того, параллельная мифографическая традиция, на которой Варрон основывал свою хронологию, по видимому, повлияла на Августина, у которого греческие генеалогии становятся еще старше. Мифографический материал, таким образом, не только не был отвергнут христианской историографией как недостоверный, но и был включен в универсальную историю. В раннехристианской хронографии сформировалось несколько вариантов синхронизации античных и библейских генеалогий, обусловленное как опорой на разные эллинистические и восточные источники, так и апологетическими и исследовательскими задачами авторов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Аврелий.* О граде Божьем / пер. с лат. Т. 1–2. СПб.: Алетейя, 1998.
2. *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы. История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М., 2014.
3. *Adler W.* Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus. Dumbarton Oaks Studies, 26. Washington, D. C., 1989.
4. *Burgess R. W.* Apologetic and Chronography. The Antecedents of Julius Africanus // Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, ed. M. Wallraff (TU 157). Berlin, 2006, p. 17–42.
5. *Clemens Alexandrinus* Werke / Hrsg. O. Stählin e. a. Lpz. Bd. 2: Stromata, Buch I–VI. (GCS; 17). Leipzig, 1906.
6. *Droge A. J.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Mohr Siebeck, 1989.
7. Eusubius Werke. Die Praeparatio evangelica / Hrsg. Karl Mras, Édouard des Places. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I–X. Berlin: Academie-Verlag, 1982.
8. *Holladay C. R. Fragments from Hellenistic Jewish Authors: Volume I: Historians*. Chico: Scholars Press, 1983.
9. *Iulius Africanus*. Chronographiae: the extant fragments / Wallraff M. (ed.) Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge, Vol. 15. Berlin: De Gruyter, 2007.
10. *Mosshammer A.* The Chronicle of Eusebius and Greek Chronogralphic Tradition. Lewisburg, PA, 1979.
11. *Schwartz E.* Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Excursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios. Göttingen, 1894.
12. *Tatian.* Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen / Tatianos; herausgegeben und neu übersetzt von Jörg Trelenberg. Mohr Siebeck, 2012.
13. *Theophilus Antiochenus.* Ad Autolycum / Marcovich, M. (ed.). Patristische Texte und Studien 44. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
14. *Roberto U.* Julius Africanus und die Tradition der hellenistischen Universalgeschichte // Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, ed. M. Wallraff (TU 157). Berlin, 2006. P. 3–16.
15. *Wacholder B. Z.* Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles // The Harvard Theological Review, Vol. 61, No. 3. P. 451–481. Harward, 1968.
16. *Wallraff M.* The Beginnings of Christian Universal History. From Tatian to Julius Africanus // Zeitschrift für antikes Christentum. Vol. 14. No. 3. P. 540–555 Berlin: Walter De Gruyter, 2010.

REFERENCES

1. Avgustin Avrelij (1998). About the City of God. (Vol. 1–2). (trans.) Saint Petersburg: Aletejya (in Russian).

2. Kuzenkov, P. V. (2014). *Christian Chronological Systems. History of Chronology in the Patristic tradition and Eastern Christianity*. Moscow (in Russian).

3. Adler, W. (1989). *Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus*. Dumbarton Oaks Studies, 26. Washington, D. C.

4. Burgess, R. W. (2006). Apologetic and Chronography. The Antecedents of Julius Africanus. *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (*ed. M. Wallraff) (TU 157) (pp. 17–42). Berlin.

5. Clemens Alexandrinus (1906). *Werke*. Hrsg. O. Stählin. Bd. 2: Stromata, Buch I–VI. (GCS; 17). Leipzig.

6. Droge, A. J. (1989). *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Mohr Siebeck.

7. Eusubius (1982). *Werke. Die Praeparatio evangelica*. Hrsg. Karl Mras, Édouard des Places. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I—X. Berlin: Academie-Verlag.

8. Holladay C. R. (1983). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors: (Vol. I): Historians*. Chico: Scholars Press.

9. Iulius Africanus (2007). *Chronographiae: the extant fragments*. (Wallraff M., ed.). Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge (Vol. 15). Berlin: De Gruyter.

10. Mosshammer, A. (1979). *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronogralphic Tradition*. Lewisburg, PA.

11. Schwartz E. (1894). *Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Excursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios*. Göttingen.

12. Tatian (2012). *Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen*. Hrsg. und neu übersetzt von Jörg Trelenberg. Mohr Siebeck.

13. Theophilus Antiochenus (1995). *Ad Autolycum*. (Marcovich, M., ed.). Patristische Texte und Studien 44. Berlin: Walter de Gruyter.

14. Roberto, U. (2006). Julius Africanus und die Tradition der hellenistischen Universalgeschichte. *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (ed. M. Wallraff) (TU 157) (pp. 3–16). Berlin.

15. Wacholder, B. Z. (1968). Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles. *The Harvard Theological Review*, *61*, 3, 451–481. Harward.

16. Wallraff, M. (2010). The Beginnings of Christian Universal History. From Tatian to Julius Africanus. *Zeitschrift für antikes Christentum*, *14*, 3, 540–555. Berlin: Walter De Gruyter.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.3.3.021
УДК: 130.2+141.319.8

Н. С. Ищенко*

РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ, ИДЕОЛОГИИ В ПОПУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ: ТРАНСЛЯЦИЯ ПРАКТИК И КОНЦЕПЦИЙ

В работе исследуются возможности популярной культуры сохранять и транслировать две составляющие мировоззрения — практики и концепции. В религиях, философиях и идеологиях практики представлены культом, методами рационального мышления и общественно-политической деятельностью соответственно. Показано, что религиозный культ и философские методы передаются с помощью институций — религиозный культ в практике церкви, а философский метод — в академических учреждениях. Идеологические практики реализуются в любой общественной и политической деятельности, поскольку такая деятельность требует символической легитимации. Концепции в популярной культуре представлены образами и сюжетами, в том числе образами основателей религий, философских школ, политических учений и сюжетами из их жизни. Идеологии транслируются в виде рациональных и псевдорациональных концепций, описывающих общество как действующий субъект истории и воздействующих на эмоции реципиента, что позволяет включить их в эстетическую коммуникацию наряду с философскими и религиозными концепциями. Эстетическая коммуникация есть пространство интерпретаций и конкуренции разных групп за право интерпретации. Рассредоточенные религиозные группы мобилизуются в связи с религиозными праздниками и события в церковной среде, рассредоточенные группы, для которых значимы философские концепции, мобилизуются в связи с философскими мероприятиями, а также любыми событиями общественной жизни, требующими рационального осмысления. Мобилизующими для рассредоточенных идеологических групп служат политические события и высказывания политиков. Преимущественное воздействие на эмоции способствует эстетизации идеологии, как и религии, и философии. Так в популярной культуре происходит артизация философских, религиозных

* Ищенко Нина Сергеевна — канд. филос. наук, Луганский государственный аграрный университет имени К. Е. Ворошилова, ninaofter@yandex.ru

Nina Sergeevna Ishchenko — Cand. Sci. in Philosophy, Lugansk State Agrarian University named after K. E. Voroshilov, ninaofter@yandex.ru

и идеологических концепций, которые транслируются в разных жанрах с помощью различных произведений, востребованных разными социокультурными группами в конкуренции за сильные позиции в обществе.

Ключевые слова: религиозные практики, философский метод, идеология, концепция, популярная культура, артизация, эстетическая коммуникация.

N. S. Ishchenko

RELIGIONS, PHILOSOPHIES, AND IDEOLOGIES IN POPULAR CULTURE: THE TRANSMISSION OF PRACTICES AND CONCEPTS

The paper explores the possibilities of popular culture to preserve and broadcast two components of the worldview — practices and concepts. In religions, philosophies and ideologies, practices are represented by cult, methods of rational thinking and socio-political activity, respectively. It is shown that religious cult and philosophical methods are transmitted through institutions — a religious cult in the practice of the church, and the philosophical method in academic institutions. Ideological practices are implemented in any social and political activity, since such activities require symbolic legitimation. Concepts in popular culture are represented by images and plots, including images of the founders of religions, philosophical schools, political teachings and plots from their lives. Ideologies are translated in the form of rational and pseudo rational concepts that describe society as an active subject of history, and affect the recipient's emotions, which allows them to be included in aesthetic communication along with philosophical and religious concepts. Aesthetic communication is a space of interpretations and competition between different groups for the right to interpret. Dispersed religious groups are mobilized in connection with religious holidays and events in the church environment, dispersed groups for which philosophical concepts are significant are mobilized in connection with philosophical events, as well as any events in public life that require rational reflection. Political events and statements of politicians serve as mobilizers for dispersed ideological groups. The predominant effect on emotions contributes to the aestheticization of ideology, as well as religion and philosophy. This is how in popular culture there is an artization of philosophical, religious and ideological concepts, which are broadcast in different genres with the help of various works demanded by different sociocultural groups in competition for strong positions in society.

Keywords: religious practices, philosophical method, ideology, concept, popular culture, artization, aesthetic communication.

Введение

В современных обществах наряду с институтами традиции и модерна для трансляции мировоззренческих идей используется и популярная культура. Религиозные, философские, идеологические концепции впервые встречаются многим людям современного секулярного общества в популярной культуре. Актуальным является изучение того, может ли популярная культура адекватно сохранять и передавать во времени религии, философии, идеологии.

Данное исследование исходит из представления о том, что полноценная религия, философия и идеология состоят из практик и концепций. Целью исследования является анализ процесса трансляции обеих составляющих в популярной культуре.

Религиозные и философские концепции в текстах популярной культуры исследованы в данной работе на основе достижений таких авторов, как С. Булгаков, М. А. Васильева, А. А. Поздеева, Т. С. Позднякова, И. А. Тульпе.

Социальная и религиозная роль церкви изучена в работах таких философов, как С. В. Алексеев, Е. В. Семенов, К. Д. Скутин, П. А. Флоренский, А. В. Юрикова. Философская традиция, метод философии и способ трансляции философского метода исследуются на основе работ Р. Коллинза, Г. В. Черкасова. Анализ идеологий в современном российском обществе провели такие авторы, как Ю. В. Балакина, Н. Н. Морозова, А. В. Логинов, И. Ю. Роготнев, Н. К. Радина, Д. В. Руденкин, В. Струков, А. В. Тупаев.

Религиозные образы и сюжеты в популярной культуре

Как отмечают исследователи, для трансляции религиозных идей в современном обществе используется слово печатное и слово виртуальное, реализуемое в виде книжных магазинов и интернет-сайтов, а также публичные выступления и массовая культура, в частности, кино [1, с. 275–276].

В возникновении и распространении религии можно выделить два аспекта: культ как литургическая практика и содержание религиозных образов и сюжетов. Философию культа развивает в своих работах П. А. Флоренский. Так, в цикле «Философия культа. Опыт православной антроподицеи» (1918) философ пишет, что во всех религиях, включая христианскую, культ занимает центральное место, и попытки постижения культа философски не имеют смысла для того, кто не участвует в обрядовой и культовой стороне богослужения [19, с. 50–55].

Трансляция культа происходит в церкви. С. В. Алексеев, Е. В. Семенов и К. Д. Скутин изучают церковь как социальный институт и показывают, что, будучи отделена от государства, церковь в современных обществах играет заметную политическую роль [2, с. 84–85]. Это является возможным за счет высокого духовного авторитета церкви, основанного на сохранении религиозной традиции.

Взаимодействие религии и искусства проявляется в современных обществах в форме взаимодействия церкви и разных институтов трансляции традиции. Эту проблему исследовала А. В. Юрикова, предложившая типологию взаимодействий и указавшая наиболее продуктивные его формы: взаимодействие церкви с музеями и кинематографом [21, с. 12]. Наряду с этими новыми формами трансляции религиозной традиции в ризомной культуре постмодерна функционируют и традиционные формы религиозного искусства. И. А. Тульпе в результате исследования религиозного искусства делает вывод, что произведение религиозного искусства — самодостаточный эстетический объект, наряду с религией расширяющий границы наличного бытия путем конструирования другого [16, с. 245]. Таким образом, религиозное искусство в разных формах участвует в трансляции религиозных идей, создавая разные интерпретации в разных социокультурных группах.

Религия формирует определенный тип человека, способного включаться в религиозную коммуникацию и осмыслять мир в религиозных категориях. Поэтому религии сохраняются в культурной памяти и транслируются в новые среды в виде сюжетов из жизни мифологических или религиозных персонажей, выраженных в религиозных образах.

К религиозным образам исследователи относят сверхъестественных существ политеистических религий и святых, ангелов, духов в монотеистических религиях. К религиозным атрибутам принадлежит церковная утварь, составляющая внутреннее устройство и убранство храма, необходимая также для проведения священных таинств [11, с. 623–624]. Образы и атрибуты реализуются в религиозных сюжетах, образующих полноценную легенду как систему социокультурных групп, конкурирующих за интерпретацию экзотерического текста.

Трансляция религиозных сюжетов существует во всех традиционных обществах, и сама мифология как таковая понимается как сюжеты о богах. А. Ф. Лосев пишет, что в сюжете разворачиваются потенции, заложенные в имени персонажа, то есть образ вместе с сюжетом, где действует этот персонаж, дают миф, у которого есть своя диалектика, отличная от рациональной логики [9, с. 171 и сл.]. Итак, диахронная трансмиссия религиозного сюжета, равно как и его синхронная трансляция через границы групп, является древнейшим и простейшим способом передачи религиозного содержания.

Возможности массовой культуры для передачи религиозных концепций на примере аниме изучает А. А. Поздеева. Теоретический анализ процессов трансляции религиозного опыта в массовой культуре может быть полезен в настоящей работе. А. А. Поздеева изучает трансформации категории священного в процессе взаимодействия религии и массовой культуры и показывает, что искусство способно отражать те моменты в культуре, которые выражают собственно культурный аспект религиозного переживания трансценденции. В искусстве может подчеркиваться и усиливаться стремление конкретной культуры к религиозной реальности [10, с. 224].

Исследовательница показывает, что в аниме трансляция религиозных идей происходит с помощью показа религиозных объектов и атрибутов (храмов, статуй, культовых предметов) и включения в повествование религиозных сюжетов, где действуют духи [10, с. 225], а также показ отношений людей с духами как равноправных субъектов, не разделенных онтологической границей иной реальности, что свойственно синтоизму [10, с. 228]. Таким образом, аниме становится каналом трансляции религиозной концепции синтоизма, причем трансляция происходит с помощью символов религии, образов персонажей, их мировоззрения и сюжетов, реализующих мировоззрение в виде поступков. Использованная для получения этого результата методология культурологического анализа будет применена к другим пространствам популярной культуры в данном исследовании.

Артизация философских концепций

Рассмотрим способы трансляции философских концепций. Философию как таковую определить крайне сложно, поскольку это базовое понятие, объединяющее множество идейных структур и практик. Для наших целей можно определить философию как систему теоретических идей и метода получения знаний.

Исследователь современной аналитической философии Г. В. Черкасов приводит определение рационального философского метода как такового,

включающего концептуальный анализ, обращение к интуициям, аргументацию и рефлективное равновесие [20, с. 306]. Трансляцию рационального философского метода обеспечивают философские институты и протоинституты, которые исследует Р. Коллинз в своей программной работе «Социология философий» (1988). К таким институтам относятся школы, академии, университеты, сети ученичества. Р. Коллинз демонстрирует, что становление философа как профессионала, владеющего методом, невозможно вне сетей ученичества в той или иной форме [7, с. 71–88].

Для трансляции же философских концепций как идейных систем, без метода их получения, можно использовать эстетическую коммуникацию и произведения искусства. Так, философские концепции часто передаются в виде сюжетов, разыгранных разными персонажами. Диалоги Платона показывают конституирующее значение этого способа передачи знаний. Кроме того, существуют символические образы, передающие скрытый смысл философских концепций, которые тоже могут олицетворяться и действовать в сюжете. Наряду с такими аллегорическими сюжетами философская концепция может транслироваться в виде ее основных идей, организующих поведение персонажей в разном контексте.

Что касается религиозно-философских концепций, существующих на ином уровне абстракции, то они могут транслироваться тем же способом, что и философские концепции, — как символы, передающие содержание основных категорий философской системы, в виде образов или как динамические принципы оформления художественного или интеллектуального материала.

Сосуществование разных подпространств в популярной культуре позволяет функционировать разным группам, открывающим новые философские или религиозные концепции независимо от общего источника. Для анализа таких концепций продуктивным является когнитивный подход. Когнитивный подход блестяще применен румынским философом Й. Кулиану (1950–1991) в анализе гностицизма. Автор показал, что когнитивный подход является продуктивной альтернативой теории заимствования мифов, идей и образов из некоего общего источника. Когнитивный подход основан на предположении о единстве человеческой природы и утверждает, что из одних и тех же посылок разные люди делают одни и те же выводы в силу единого устройства человеческого ума и общих для всех законов логики. Синхрония идей таким образом сочетается с диахронным их развитием в конкретных историко-культурных контекстах, а трансформация идейных комплексов определяется как способностью людей мыслить, так и их способностью совершать логические ошибки, одинаковые при одинаковых исходных посылках [8, с. 15–34].

Наряду с когнитивным подходом, анализирующим философские концепции как системы, не зависящие от способов передачи идей, конкретные философемы могут распространяться в разных культурных группах в виде образов философов.

Иконографию образов античных философов в христианском искусстве изучает М. А. Васильева. В своем исследовании она констатирует, что трансляция образов философов в религиозном искусстве становится предметом научного изучения с 1990-х гг. Причину этого исследовательница видит в том,

что для постсекулярного мира характерен особый взгляд на религиозный опыт. Феномен религиозного оказывается связан с эстетическим и потому обнаруживается во многих является массовой культуры, где происходит его артизация. Литературные, фантастические миры и киновселенные оказались полны переживаний религиозного порядка. Религиозное мировоззрение может более не связываться с конкретной религией, а стать элементом эстетической коммуникации. В этом случае образы античных философов в контексте религиозного искусства имеют собственную ценность, сохраняя и передавая христианский взгляд на античную философию [6, с. 102–103]. Так образы философов превращаются в канал трансляции не только античной философии, но и христианской религии, а использование их в популярной культуре позволяет подключить подпространства ризомной культуры постмодерна к распространению как религиозной, так и философской традиции.

На всех трех уровнях — образа, сюжета и философской концепции — могут существовать как экзотерические, так и эзотерические тексты, то есть формируется динамический континуум текстов в форме легенды. Экзотерические тексты знакомят внешний круг непосвященных с новым для них образом, сюжетом или концепцией. Эзотерические тексты рассчитаны на круг лиц, уже знакомый с материнской историей, и описывают дальнейшее ее применение в новых ситуациях, в других условиях новых культурных групп. Этот механизм работает и в случае религиозных, и в случае философских концепций. Культура модерна и постмодерна открывает здесь новые возможности и становится полем взаимодействия разных социокультурных групп.

Религия и философия в эстетической коммуникации

Таким образом, религиозные и философские концепции функционируют в популярной культуре как предмет эстетической коммуникации. Механизм их распространения определяется легендой как системой эзотерических текстов, возникающих в результате интерпретаций экзотерического текста. Экзотерические тексты сохраняются и передаются по своим институциональным каналам трансляции. В случае религии это организованная тем или иным способом церковь, в случае философии — школы, академии, университеты. В популярной культуре с помощью искусства транслируются неинституциональные элементы религиозных концепций: образы, атрибуты, сюжеты и идеи религиозного, мировоззренческого и философского плана.

На основе экзотерических текстов создаются две группы эзотерических интерпретаций, отражающих разную степень близости группы к институциям. Одна группа интерпретаций функционируют в институциональной среде, отличаются большей строгостью, точностью, соответствием традиции и являются в общем случае семантическими. Таковы эзотерические интерпретации канонических текстов в церковной, монашеской, богословской среде в случае религии и в академических кругах в случае философии. Вторая группа интерпретаций функционирует на границе и за границами институций, в гибридных маргинальных пространствах, в культурных группах с иной культурной памятью и социальной практикой. В этой среде образы, атрибуты, сюжеты

и идеи религиозного и философского плана могут включаться в герметические интерпретации, обладающие, однако, собственной логикой: развивающиеся согласно диалектике мифа или, в соответствии с когнитивным подходом, по независимо открытым логическим законам.

Философия стремится к рациональному познанию мира, и поэтому философские концепции создаются как рациональные, связывая разные идеи в логические системы. Критика этих систем и входящих в них идей заставляет философию развиваться, искать и реализовывать другие возможности, усложняться. Философские концепции, рациональные по преимуществу, при трансляции в популярной культуре с трудом могут сохранить свой рациональных характер, поскольку он заключается прежде всего в методе, который передается с помощью институций, а не искусства. Тем не менее системная взаимосвязь идей может сохраниться в разных группах без метода их получения, что обедняет философию как систему, но в некоторых случаях пробуждает у индивида интерес к философии и показывает возможности дальнейшего философского роста как в профессиональных, так и в популярных и публичных средах.

Религия изначально не носит рационального характера, поскольку ее предельные основания лежат за пределами рациональности. В то же время на основе принятых трансцендентных оснований вполне может выстраиваться рациональная система религиозных идей, как показал С. Н. Булгаков в исследовании философии Я. Бёме [4, с. 154–155]. Наряду с такими рациональными религиозными системами существуют и мифологические системы, исторически возникшие первыми и развивающиеся согласно логике мифа. В таких системах образ и сюжет играют гораздо более важную роль, чем в рациональных. Именно такие мифологические концепции легко распространяются в популярной культуре в цифровых, виртуальных и аудиовизуальных подпространствах, где происходит их артизация, воплощение в формах искусства.

Артизация идеологий в популярной культуре

Наряду с философскими и религиозными концепциями в популярной культуре распространяются также идеологические концепции, претендующие на рациональность. Распространение идеологических концепций в популярной культуре тесно связано с позицией государства как субъекта культурного производства.

Идеологии в современных обществах изучают Д. В. Руденкин и А. В. Логинов. Исследователи отмечают, что в современных обществах идеология представляет собой систему фундаментальных взглядов на развитие общества, которая может реализоваться как некий проект глобальных общественных трансформаций или как система ценностей, легитимизирующих существующий социальный порядок [13, с. 200]. Таким образом, идеологию можно понимать как ориентированную на социальное действие систему убеждений [13, с. 201].

Критику идеологий проводит И. Ю. Роготнев в монографии «Ёрш и Левиафан. Введение в политическую историю русской литературы» (2025). В своем исследовании И. Ю. Роготнев дополняет идеи С. Н. Зенкина о предрассудке, мифе и симулякре как формах существования идеологии, и показывает, что

идеология является наиболее фундаментальной причиной возникновения в общественном сознании устойчивых иллюзий и регулярных логических сбоев [12, с. 257]. Рассмотрим выделенные исследователями формы существования идеологии и особенно вклад И. Ю. Роготнева в определение места идеологии в общественном сознании.

Предрассудок представляет собой безрефлексивное убеждение. На разоблачение предрассудков направлена философская критика, и в случаях, когда она бывает успешной, предрассудок уступает рациональным аргументам. Идеология использует также и мифы, которые включаются в обыденное мышление и не поддаются рациональному опровержению. Формой критики здесь может выступить своеобразная мифопоэтика политического. Симулякр существует как подобие, не имеющее оригинала. Автор концепции Ж. Бодрийяр противопоставляет симуляцию идеологии, полагая, что за идеологией стоит реальный интерес конкретной группы, за симулякром же такой реальности нет. И. Ю. Роготнев справедливо указывает, что симулякр также является симптомом идеологии, указывая на интересы групп, но в превращенной форме [12, с. 257–260].

Важнейшим приемом идеологии является произвольная генерализация — придание некоторому особенному статуса всеобщности. Так, феминистки борются за права женщин, подразумевая под женщинами бездетных горожанок, а под правами женщин — интересы этой группы [12, с. 260–261]. Подмена тезиса нарушает законы рациональной логики, но существует в рамках диалектики мифа и псевдорациональности, что помогает соответствующим концепциям распространяться в среде популярной культуры.

Рассмотренные моменты идеологического дискурса позволяют представить идеологическое сознание как состояние угнетенного разума. В связи с этим И. Ю. Роготнев предлагает новую концепцию — Большую Идеологию, которая отличается от идеологий в привычном смысле теоретизирующего дискурса, например, либерализма, гегельянства и так далее. Большая Идеология — это идеологическое изменение символической вселенной, в которой пребывают субъекты, то есть политическое бессознательное и его симптоматика в культуре [12, с. 266–267]. Большая Идеология как отражение идеологий в популярной культуре и будет интересовать нас в дальнейшем исследовании. Большая Идеология может распространяться в виде как рациональных, так и псевдорациональных или мифологических концепций.

П. Бурдьё в исследовании государства и его символической власти отмечает, что системность, внутренняя согласованность идеологии, — одна из ее сильных черт. Внутренняя согласованность может быть как рациональной, так и псевдорациональной. Эта согласованность символического порядка является принципом символической действенного всего, что производит государства, включая системы образования, правила дорожного движения, языковые правила, орфографии и т. д. [5, с. 330–331]. Используя инструменты символической власти, государство создает условия для коллективного признания каких-то явлений само собой разумеющимися, не вызывающими вопросов [5, с. 328]. Система идей, обосновывающих символический порядок в конкретном государстве через сакральность общества, и называется идеоло-

гией. Современные государства, обосновывающие свою власть идеологически, называются идеократиями.

Современные исследователи определяют идеократию как политическую систему, реализующую единую идеологию, которая обосновывает легитимность политической власти, вписывая ее в универсальную систему ценностей. Идеократии используют монистические идеологии, идентифицирующие собственное сообщество как сакральную коллективность, и исходящие из представления о низшем положении других обществ в воображаемой иерархии развитых социальных систем [17, с. 405].

Подводя итоги исследованию идеократий, А. В. Тупаев выделяет два их типа: тоталитарный и популистский. Тоталитарная идеократия использует механизмы физического контроля и политического террора, созданные в государствах модерна. Популистская идеократия легитимизирует свою власть через распространение и одобрение ценностей монистической идеологии, обосновывающей сакральность общества [18, с. 177].

Монистические идеологии идеократий строятся как метанарративы. Метанарратив представляет собой систему идеологем вместе с механизмом трансляции и репрезентации этой системы. Метанарратив связывает для пользователя прошлое и будущее, объединяя исторические нарративы и их смыслопорождающие мифы [14, с. 15]. Так метанарратив позволяет человеку как части социума осмыслить прошлое своей общности и спроектировать свое будущее в актуальном обществе. Метанарратив является эффективным и действенным тогда, когда может соединить все элементы исторической памяти в единую сюжетную линию. Пространство и время, события и исторические персонажи объединяются в сюжет, который подменяет собой причинно-следственные механизмы и дает объяснения всему, с чем сталкивается человек [14, с. 12]. Такая псевдорациональность способствует широкому распространению метанарратива.

Метанарративы проводят отбор политически пригодного прошлого. Механизмом такого отбора становятся публичные дискуссии с активным участием ученых, политиков, деятелей культуры. В ходе таких дискуссий отбираются элементы культурной памяти, позволяющие обществу адекватно реагировать на внутренние и внешние угрозы, проводить внутреннюю мобилизацию сообщества в кризисной ситуации [14, с. 14]. Разные группы общества включаются в дискуссии как в форме групп-коллективов, через своих активистов, так и в форме рассредоточенных групп как аудитория дебатов.

Важным фактором при отборе элементов культурной памяти для включения в метанарратив является характер политического режима и организации власти [14, с. 12]. Значительную роль при закреплении в общественном сознании какого-то метанарратива также играют проблемы формирования государства и нации, а также степень консолидации общества [14, с. 13]. Решающим фактором оказывается позиция государства, которое может создавать и поддерживать универсальные институты социальной коммуникации, обеспечивающие продуктивную дискуссию, включающую разные группы общества, либо насаждать с помощью механизмов модерна единый метанарратив, не отражающий интересы ряда акторов политического пространства [14, с. 15]. В этом случае историческая политика государства направлена на отбор истори-

ческих фактов и создание метанарратива, обеспечивающего как солидарность общества перед лицом угроз, так и легитимность власти, транслирующей соответствующую идеологию, формирующую и идентичность, и коллективную память разных групп общества.

В современной культурологии популярная культура осмысляется не как проводник существующих идеологий, а как поле, в котором идеологии создаются и транслируются в другие дисциплины. Пространственный и политический анализ популярной культуры изучает новая дисциплина — популярная геополитика. Предмет ее исследования — национальные стереотипы, символы, бренды, с помощью которых формируется представление о мире, национальных государствах, международных организациях, их возникновении и функционировании [15, с. 242].

Термин «популярная геополитика» введен в научный обиход во второй половине 1990-х гг. К популярной геополитике относятся формы производства идентичности, ориентированные на массовое потребление. Взаимодействие популярной геополитики и культурологии обусловлено пониманием того, что массовая культура конструирует представления о себе и о других, что влияет на все сферы общественной жизни [3, с. 41]. Ключевым понятием популярной геополитики является национальный образ [3, с. 42]. Популярная геополитика работает изучает конструирование стереотипов, образов себя и других, а также изменение ценностей зрителя в результате присвоения продуктов геополитической массовой культуры [3, с. 44].

В пространстве массовой и популярной культуры идеологии трансформируются и приобретают следующие черты, исследованные Д. В. Руденкиным и А. В. Логиновым: дробление и диверсификация коммуникативного пространства, пригодного для оформления идеологий; концептуальная размытость и гибридность; узкая локализация риторики идеологий [13, с. 204–205].

Как показывают исследователи, дробление коммуникативного пространства вызвано развитием цифровой экономики, виртуального пространства, социальных сетей. Роль политических партий в современных обществах падает, а над идеологическими проектами работает множество субъектов коммуникации. В результате идеология формируется и обсуждается в различных группах, к которым можно применить анализ групповой динамики, проведенный в данной работе. Идеология транслируется с помощью легенды, как спектр экзотерических и эзотерических текстов, функционирующих в рассредоточенных группах и группах-коллективах.

Идентичности таких групп могут быть ризомными, то есть мифологическими и псевдорациональными, а могут строиться на системе логически взаимосвязанных идей. Это явление Д. В. Руденкин и А. В. Логинов описывают как концептуальную размытость и гибридность современных идеологий, включающих самые разные элементы, не сводимые к перечню позиций. На основе гибридных ризомных идеологий могут создаваться группы-коллективы и рассредоточенные группы, как и в любых подпространствах популярной культуры. Узкая локализация риторики идеологий подчеркивает множественность групп и конкуренцию их интерпретаций происходящего, что выражается в возрастании количества эзотерических текстов, интерпретируемых теми,

кто знаком с базовыми концептами идеологии и той версией интерпретации, которую предлагает актив группы.

Механизм мобилизации идеологических групп одинаков в разных сферах популярной культуры. Группа-коллектив активистов формирует идеологическую и политическую повестку, а рассредоточенная группа мобилизуется для конкретного общественного или политического события, как это происходит в ходе протестных акций в разных современных странах.

Выводы

Таким образом, для трансляции идеологии в современном диверсифицированном коммуникативном пространстве культуры постмодерна используются образы себя и другого, а также псевдорациональные концепции, описывающие современное состояние общества, его предысторию, вектор его развития и направление желаемых трансформаций. Политика, геополитика, экономика и история функционируют в популярных идеологиях как симулякры: носители идеологий редко утруждают себя чтением программных документов политических партий или научных трудов по экономике и истории, даже написанных основателями определенных идеологий. Идеологии в популярной культуре размножаются в разных средах, генерируя множество псевдорациональных интерпретаций каких-то политических событий или высказываний политиков, причем эти интерпретации в результате их оторванности от реальности и научного дискурса также носят эмоциональный характер и редко выражаются в осмысленном политическом действии. Участие в протестах или голосованиях в качестве мобилизуемого объекта — это вершина политической активности носителей идеологий, распространенных в популярной культуре.

Итак, в популярной культуре происходит артизация не только философий и религий, но и идеологий. Идеологии включаются в произведения искусства, литературы и кино как оформляющий принцип или в виде национальных образов себя и других, образов прошлого и желаемого будущего.

Как показало проведенное исследование, религиозные и философские концепции в популярной культуре представляют собой предмет эстетической коммуникации, то есть создают пространство интерпретаций и конкуренцию разных групп за это право. Религиозные и философские практики передаются по институциональным каналам трансляции: религии — в церковной организации, философии — в академический институциях. В популярной культуре сохраняются и транслируются другие элементы концепций — образы, атрибуты, сюжеты, идеи религий и философий. Трансляции идеологий в современных обществах происходит в разных группах с помощью псевдорациональных концепций, которые описывают современное состояние общества, причины его возникновения, ход его развития и возможное будущее для членов разных групп. Мобилизующими для рассредоточенных идеологических групп служат политические события и высказывания политиков. Преимущественное воздействие на эмоции способствует эстетизации идеологии. Так в популярной культуре происходит артизация философских, религиозных и идеологических концепций, которые транслируются в разных жанрах с помощью различных произведений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Александрова Е. А.* Культурологический анализ особенностей трансляции идей и ценностей в контексте современной религиозной ситуации // Религия и Коммуникация: Материалы VI Международной научно-практической конференции, Минск, 18–20 апреля 2019 года / под ред. С. И. Шатравского. Минск: Издательский дом «Ковчег», 2019. С. 274–278.

2. *Алексеев С. В., Семенюк Е. В., Скутин К. Д.* Христианская церковь как социально-политический институт // Политика и общество. 2024. № 3. С. 77–89.

3. *Балакина Ю. В., Морозова Н. Н., Радина Н. К.* Медиа, культура и популярная геополитика: как создаются воображаемые пространства и идентичности // Полис. Политические исследования. 2024. № 6. С. 40–53.

4. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999. 416 с.

5. *Бурдье П.* О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) / ред.-сост. П. Шампань, Р. Ленуар, Ф. Пупо, М.-К. Ривьер; пер. с фр. Д. Кралечкина и И. Кушнарёвой; предисл. А. Бикбова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. 720 с.

6. *Васильева М. А.* Иконография античных философов в христианской живописи: российские и зарубежные исследования // Визуальная теология. 2020. № 2. С. 95–104.

7. *Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 1282 с.

8. *Кулиану Й.* Древо гнозиса: гностическая мифология от раннего христианства до современного нигилизма. М.: Касталия, 2019. 314 с.

9. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.

10. *Поздеева А. А.* Боги и аниме: японская анимация в поисках категории священного // Terra Aestheticae. 2022. № 1(9). С. 222–234.

11. *Позднякова Т. С.* Образы и атрибуты религий в контексте массового искусства // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире, Краснодар, 09–12 ноября 2020 года / Редактор-составитель С. И. Хватова. Том 1. Выпуск 4. Краснодар: Магарин Олег Григорьевич, 2020. С. 620–636.

12. *Роготнев И. Ю.* Ёрш и Левиафан. Введение в политическую историю русской литературы: монография. Пермский государственный национальный исследовательский университет. Пермь: Perm University Press, 2025. 308 с.

13. *Руденкин Д. В., Логинов А. В.* Идеология в обществе позднего модерна: исчезновение или трансформация? // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 197–220.

14. Советское прошлое в политической риторике современной России: монография / В. С. Авдонин, А. Ю. Долгов, Д. В. Ефременко, Ю. Г. Коргунюк, Е. Ю. Мелешкина, О. А. Толпыгина, И. В. Фомин / под ред. Ю. Г. Коргунюка, Е. Ю. Мелешкиной; ИНИОН РАН. М., 2024. 236 с.

15. *Струков В.* Популярная геополитика в предметном поле memory studies: метод и перспективы // Новое прошлое. 2020. № 1. С. 240–244.

16. *Тульпе И. А.* Религиозное искусство: проблема взаимоотношения религии и искусства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 4. С. 245–254.

17. *Тупаев А. В.* Идеократия: операционализация понятия // Траектории политического развития России: институты, проекты, акторы: материалы всероссийской научной конференции РАПН с международным участием, Москва, 06–07 декабря 2019 года. М.: Московский педагогический государственный университет, 2019. С. 405–406.

18. *Тупаев А. В., Пилюгина К. П.* Проблематизация концепта идеократии // IX Южнороссийский политологический конвент «Лидеры, группы, массы: российская полития и вызовы современности»: Материалы Всероссийской конференции с международным участием, Ростов-на-Дону, 28–29 октября 2019 года. Ростов-на-Дону: Перо, 2019. С. 176–178.

19. *Флоренский П. А., священник.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. 685 с.

20. *Черкасов Г. В.* Аналитическая философия как интерактивный вид: руководство пользования (осторожно, может не работать) // Analytica. 2025. № 10. С. 264–322.

21. *Юрикова А. В.* Культурное наследие Русской православной церкви: практики взаимодействия церковных и художественных институтов: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии. Челябинск, 2019. 22 с.

REFERENCES

1. Aleksandrova, E. A. (2019). Cultural Analysis of the Features of the Transmission of Ideas and Values in the Context of the Modern Religious Situation. In *Religiya i Kommunikaciya: Materialy VI Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Minsk, 18–20 aprelya 2019 goda* (ed. by S. I. Shatravskij) (pp. 274–278). Minsk: Izdatel`skij dom "Kovcheg" (in Russian).

2. Alekseev, S. V., Semenyuk, E. V., Skutin, K. D. (2024). The Christian Church as a Socio-Political Institution. *Politika i obshhestvo*, 3, 77–89 (in Russian).

3. Balakina, Yu. V., Morozova, N. N., Radina, N. K. (2024). Media, Culture, and Popular Geopolitics: How Imagined Spaces and Identities Are Created. *Polis. Politicheskie issledovaniya*, 6, 40–53 (in Russian).

4. Bulgakov, S. N. (1999). The Evening Light. In Bulgakov, S. N. *The Original and the Image: Writings in Two Volumes*. (Vol. 1). Saint Petersburg: Inapress; Moscow: Iskusstvo, 416 p. (in Russian).

5. Burd'e, P. (2016). On the State: A Course of Lectures at the Collège de France (1989–1992] (compiled by P. Shampan`, R. Lenuar, F. Pupo, M.-K. Riv'er;translated from French by D. Kralechkin, I. Kushnaryova; Bikbov A.,preface). Moscow: Izdatel'skij dom "Delo" RANXiGS, 720 p. (in Russian).

6. Vasil'eva, M. A. (2020). Iconography of Ancient Philosophers in Christian Painting: Russian and Foreign Research. *Vizual`naya teologiya*, 2, 95–104 (in Russian).

7. Kollinz, R. (2002). *A Global Theory of Intellectual Change*. Novosibirsk: Sibirskij xronograf, 1282 p. (in Russian).

8. Kulianu, J. (2019). *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. Moscow: Kastaliya, 314 p. (in Russian).

9. Losev, A. F. (2001). *Dialectics of Myth*. Moscow: Mysl', 558 p. (in Russian).

10. Pozdeeva, A. A. (2022). Gods and Anime: Japanese Animation in Search of the Category of the Sacred. *Terra Aestheticae*, 1(9), 222–234 (in Russian).

11. Pozdnyakova, T. S. (2020). Images and Attributes of Religions in the Context of Mass Art. In *Bogosluzhebnye praktiki i kul'tovye iskusstva v sovremennom mire, Krasnodar, 09–12 noyabrya 2020 goda / Redaktor-sostavitel` S. I. Xvatova. Tom 1, Vy`pusk 4* (pp. 620–636). Krasnodar: Magarin Oleg Grigor'evich (in Russian).

12. Rogotnev, I. Yu. (2025). *Yorsh and Leviathan. Introduction to the Political History of Russian Literature: Monograph*. Perm`: Perm University Press, 308 p. (in Russian).

13. Rudenkin, D. V., Loginov, A. V. (2018). Ideology in Late Modern Society: Disappearance or Transformation? *Sociologicheskoe obozrenie*, *17*, 3, 197–220 (in Russian).

14. *The Soviet Past in the Political Rhetoric of Contemporary Russia: A Monograph* (2024). Edit. by Yu. G. Korgunyuk, E. Yu. Meleshkina; INION RAN. Moscow, 236 p. (in Russian).

15. Strukov, V. (2020). Popular Geopolitics in the Subject Field of Memory Studies: Method and Prospects. *Novoe proshloe*, 1, 240–244 (in Russian).

16. Tul'pe, I. A. (2018). Religious Art: The Problem of the Relationship between Religion and Art. *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii*, *19*, 4, 245–254 (in Russian).

17. Tupaev, A. V. (2019). Ideocracy: operationalization of the concept. In *Traektorii politicheskogo razvitiya Rossii: instituty, proekty, aktory: materialy vserossijskoj nauchnoj konferencii RAPN s mezhdunarodnym uchastiem, Moskva, 06–07 dekabrya 2019 goda* (pp. 405–406). Moscow: Moskovskij pedagogicheskij gosudarstvenny`j universitet (in Russian).

18. Tupaev, A. V., Pilyugina K. P. (2019). Problematicization of the Concept of Ideocracy. In *IX Yuzhnorossijskij politologicheskij konvent "Lidery, gruppy, massy: rossijskaya politiya i vyzovy sovremennosti": Materialy Vserossijskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem, Rostov-na-Donu, 28–29 oktyabrya 2019 goda* (pp. 176–178). Rostov-na-Donu: Pero (in Russian).

19. Florenskij, P. A., svyashhennik. (2004). *Collected Works. Philosophy of the Cult (An Orthodox Anthropodicy Experience)*. (Igumen Andronik (Trubachev),compiler; igumen Andronik (Trubachev), editor). Moscow: Mysl', 685 p. (in Russian).

20. Cherkasov, G. V. (2025). Analytical Philosophy as an Interactive Form: A User Manual (Caution: May Not Work). *Analytica*, 10, 264–322 (in Russian).

21. Yurikova, A. V. (2019). *Cultural heritage of the Russian Orthodox Church: practices of interaction between church and art institutions*: Specialty 24.00.01 "Theory and History of Culture": abstract of a dissertation for the degree of Candidate of Cultural Studies. Chelyabinsk, 2019, 22 p. (in Russian).

Учредитель журнала
Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Бильченко Евгения Витальевна — доктор культурологии, доцент, профессор, РХГА

Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА;

Егоров Владимир Александрович — кандидат философских наук, директор Центра религиоведческих и этноконфессиональных исследований, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики РХГА

Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики РХГА;

Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук, ведущий специалист отдела сопровождения научных проектов РХГА;

Пронина Татьяна Сергеевна — доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Центра религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А.С. Пушкина.

Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики РХГА;

Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики РХГА;

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич — директор издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

Данилевская Мария Юрьевна — редактор

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Контрольный список подготовки материала к отправке

В качестве одного из этапов процесса отправки авторы должны проверить соответствие их материала всем следующим пунктам, материалы могут быть возвращены авторам, если они не соответствуют этим требованиям.

- Индекс УДК;
- Аннотация на русском языке (не менее 200 и не более 250 слов);
- Ключевые слова на русском языке;
- Аннотация на английском языке (не менее 200 и не более 300 слов);
- Ключевые слова на английском языке;
- Объем для статей — 30000–40000 знаков с пробелами (включая метаданные и список литературы);
- Список литературы на русском языке, оформленный согласно требованиям журнала (только для русскоязычных статей);
- Список литературы на английском языке (References), оформленный согласно требованиям журнала;
- ФИО полностью, должность, место работы, адрес работы, электронный адрес на русском и английском языках.

Рекомендованный объем публикации — до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырех строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

Полный список требований можно найти по адресу https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik@rhga.ru

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

UDC-index;

Author's full name, academic degree, position (title), place of employment, institutional mailing address, personal email;

Abstract (In Russian) - the recommended length for the abstract is 200–250 words;

Abstract (in English) - the recommended length for the abstract is 200–300 words;

The length of the articles (including metadata, footnotes, and references) is 30 000 to 40 000 characters including spaces;

References

Keywords (Russian);

Keywords (English);

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not ecxeed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

A complete list of requirements can be found at https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik@rhga.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru , vestnik@rhga.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России
и Российский индекс научного цитирования.

ISSN 1819-2777

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2026. Том 27, вып. 3

Подписано в печать __.__.2026. Формат 70 × 100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,5. Тираж ___ экз. Заказ № 381

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134