ISSN 2408-932X

# НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

## СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

## RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

8(4) 2022

16+

Сайт журнала:
rrhumanities.ru
сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal

# НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ.
# СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
# *RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES*

*Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)*
*Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-67557 от 31 октября 2016 г.*
*Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК*

*The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)*
*Mass media registration certificate El. № FS 77-67557 of October 31, 2016*
*The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications recommended by the Higher Attestation Commission*

**Том 8. № 4. 2022**

*СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ*
*Издается с 2014 г.*
*ISSN 2408-932X*

**Volume 8. № 4. 2022**

*ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL*
*First published online: 2014*
*ISSN 2408-932X*



**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

**Главный редактор: Ольхов П.А.**, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н.,** доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Редактор английских текстов: Ляшенко И.В.**, кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Ответственный секретарь: Ряпухина В.Н.,** кандидат экономических наук, доцент, директор Института сербского языка и коммуникаций Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, Россия

***

**Пружинин Б.И.**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН (Москва), Россия – ***председатель редакционной коллегии***

**Антанасиевич И.,** доктор филологических наук, профессор кафедры славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

**Аронов А.А.,** доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Института культурологии и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

**Атлагич С.,** доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики и коммуникации Факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

**Болгов Н.Н.,** доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Борисов С.Н.**, доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Боянич Петар,** доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

**Быкова М.Ф.,** доктор философских наук, профессор, Университет Северной Каролины, США

**Быстрянцев С.Б.,** доктор социологических наук, профессор кафедры международных отношений, медиалогии, политологии и истории гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

**Вересов Н.Н.,** доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, доцент педагогического факультета, университет Монаша, Австралийский Союз

**Винчигуэрра Лоренцо,** профессор философии и эстетики, Пикардийский университет имени Ж. Верна (Амьен), директор Центра искусствоведения и эстетики, Франция

**Волкова О.А.,** доктор социологических наук, кандидат педагогических наук, главный научный сотрудник Института демографических исследований, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Москва), Россия

**Денич (Михаилович) Сунчица М.,** доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой языка и литературы Педагогического факультета во Вранье государственного Нишского университета, Республика Сербия

**EDITORIAL BOARD**

**Editor-in-chief: Pavel A. Olkhov**, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Deputy chief – make-up editor: Elena N. Motovnikova**, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**English text editor: Igor V. Lyashenko**, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

**Executive Secretary: Victoria N. Ryapukhina,** PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Institute of Serbian Language and Communications, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Russia

***

**Boris I. Pruzhinin,** Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Sector of Philosophy of Natural Sciences, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Russia – ***Chairman***

**Irina Antanasijević,** Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

**Arkady A. Aronov,** Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Institute of Cultural Studies and Museum Management Studies of Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

**Siniša Atlagić,** Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Journalism and Communication, Faculty of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

**Nikolai N. Bolgov,** Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of General History, Belgorod State National Research University, Russia

**Sergey N. Borisov**, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

**Petar Bojanic**, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

**Marina F. Bykova,** Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

**Sergey B. Bystryantsev,** Doctor of Sociology, Professor, Department of International Relations, Medialogy, Political Science and History, Faculty of Humanities, St. Petersburg State University of Economics, Russia

**Nikolai N. Veresov,** Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, Associate Professor, Faculty of Pedagogy, The Monash University, Commonwealth of Australia

**Lorenzo Vinciguerra,** Professor of Philosophy and Aesthetics at Picardy University named after Jules Verne (Amiens), director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

**Olga A. Volkova,** Doctor of Sociology, Professor, Chief Researcher, Institute for Demographic Research, Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Russia

**Sunčica M. Denić (Mikhailović),** Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Language and Literature, Faculty of Education in Vranje, State University of Nis, Republic of Serbia

**Mikhail S. Zhirov,** Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Faculty of Music, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Russia

**Ilya F. Isaev,** Doctor of Education, Professor, Department of Pedagogy, Belgorod National Research University, Russia

**Жиров М.С.,** доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения факультета музыкального творчества Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

**Исаев И.Ф.,** доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Капицын В.М.,** доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

**Кожемякин Е.А.,** доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Короченский А.П.,** доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Липич Т.И.,** доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Майданский А.Д.,** доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Максимович Г.,** доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

**Маркович Д.,** доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

**Микешина Л.А.,** доктор философских наук, профессор, Почетный профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

**Ойтинен Веса,** доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

**Окладникова Е.А.,** доктор исторических наук, профессор кафедры социологии и религиоведения Факультета социальных наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Россия

**Пенской В.В.,** доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры российской истории и документоведения, историко-филологический факультет педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Полонский А.В.,** доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Порус В.Н.,** доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия

**Романова А.П.,** доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

**Фёдорова М.М.,** доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

**Хамидов А.А.,** доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

**Харченко В.К.,** доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Чжу Цзяньган,** доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

**Шаповалов В.А.,** доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории и документоведения Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

**Шувакович У.,** доктор политических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Педагогического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

**Щедрина Т.Г.,** доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

**Юбара Анет,** доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

**Vladimir M. Kapitsyn,** Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Comparative Political Science, Lomonosov Moscow State University, Russia

**Eugene A. Kozhemyakin,** Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Alexander P. Korochensky,** Doctor of Philology, Professor, Department of Journalism, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Tamara I. Lipich,** Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Andrey D. Maidansky,** Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Goran Maksimović,** Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

**Dejan Marković,** Ph.D., Professor, Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

**Lyudmila A. Mikeshina,** Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of the Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

**Vesa Oittinen,** Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

**Elena A. Okladnikova,** Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Sociology and Religious Studies, Faculty of Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

**Vitaly V. Penskoy,** Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Documentation, Historical and Philological Faculty, Pedagogical Institute; Belgorod National Research University, Russia

**Andrey V. Polonsky,** Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Journalism, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

**Vladimir N. Porus,** Doctor of Philosophy, Professor, School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia

**Anna P. Romanova,** Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

**Maria M. Fedorova,** Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

**Alexander A. Khamidov,** Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

**Vera K. Kharchenko,** Doctor of Philology, Professor, Department of Philology, Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

**Zhu Tszyangan,** Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

**Vladimir A. Shapovalov,** Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Russian History and Documentation, Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

**Uros Suvakovic,** Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Faculty of Education, State University of Belgrade, Republic of Serbia

**Tatiana G. Shchedrina,** Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

**Annett Jubara,** Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

*Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»*
*Издатель: НИУ «БелГУ». Адрес издателя: 308015 г. Белгород, ул. Победы, 85.*
*Журнал выходит 4 раза в год*

*Founder: Federal state autonomous educational establishment of higher education «Belgorod National Research University»*
*Publisher: Belgorod National Research University*
*Address of publisher: 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia*
*Publication frequency: 4 /year*

© Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2022
© Belgorod National Research University, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

## CONTENTS

### ИССЛЕДОВАНИЯ

### RESEARCHES


| | | | |
|---|---|---|---|
| **Человенко Т. Г.** Доверие субъекту в дискурсе религиозного опыта (герменевтика границы) | 5 | **Chelovenko T. G.** Trust in the subject in the discourse of religious experience (boundary hermeneutics) | 5 |
| **Киселёв П. Н.** Проблема применения социокультурного подхода в современной теологии | 15 | **Kiselev P. N.** The problem of applying the socio-cultural approach in modern theology | 15 |
| **Петрунин В. В.** Социальные доктрины Константинопольского патриархата и Русской православной церкви: сравнительный анализ политических положений | 27 | **Petrunin V. V.** Social doctrines of the Ecumenical patriarchate of Constantinople and The Russian orthodox church: a comparative analysis of political positions | 27 |
| **Кислин К. Б.** Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации | 35 | **Kislin K. B.** The Medieval reception of Ancient mythology: the experience systematization | 35 |
| **Брук Е. Г.** Античная мифология и светский моральный дискурс во Франции XVIII века (по материалам графического искусства) | 48 | **Bruk E. G.** Ancient Greek and Roman mythology and the secular moral discourse in the eighteenth-century France (based on graphic arts) | 48 |
| **Мальцев Я. В.** Чистое бытие как нулевой меридиан культуры | 62 | **Maltsev Y. V.** Pure being as the prime meridian of culture | 62 |
| **Хен Ю. В.** Гуманитарная экспертиза в перспективе геномных исследований | 73 | **Khen J. V.** Humanitarian expertise and prospective genomic research | 73 |
| **Лобанова Ю. В.** Гиперинфляция чувств в обществе сингулярностей | 83 | **Lobanova Yu. V.** Hyperinflation of senses in the society of singularities | 83 |
| **Григорьев С. Л., Волкова П. С., Щеглова Л. В., Цзехуань Хуан** Протеизм в кинематографическом портрете женщины-философа | 91 | **Grigoryev S. L., Volkova P. S., Shcheglova L. V., Zehuan Huang** Proteism in a cinematic portrait of a woman-philosopher | 91 |
| **Даценко П. А.** Феликс цу Шварценберг и Людвиг фон дер Пфордтен – два взгляда на великогерманский путь объединения Германии в 1848-1849 гг. | 106 | **Datsenko P. A.** Felix zu Schwarzenberg and Ludwig von der Pfordten: two views on the Greater German way of the unification of Germany in 1848-1849 | 106 |


### АРХИВ

### ARCHIVE


| | | | |
|---|---|---|---|
| **Макарова Е. Ю.** Кан Ювэй. «Наставление на отказ от бинтования ног» (опыт краткого культурно-исторического комментария) | 116 | **Makarova E. Yu.** Rejection of foot-binding, 1883 (some short commentaries to the article by K'ang Yu-wei "Instruction on the refusal of foot-binding") | 116 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **Антонова Ю. В.** Благотворительность в сфере образования в Тульской губернии на рубеже XIX – XX вв. (к истории вопроса) | **127** | **Antonova Yu. V.** Charity in the field of education in the Tula province at the turn of the 19th – 20th centuries. (background) | **127** |
| **РАЗНОЕ: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ** | | **MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS** | |
| **Юрченко Е. А.** Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани | **136** | **Yurchenko E. A.** Spiritual Kinship and the Phenomenon of Trust in the Sociological Studies of Guido Alfani | **136** |
| **Ванг Сияо Ю** Общий дух мифических героев и особенности образов Йи и Геркулеса | **146** | **Wang XiaoYu** The General Spirit and Characteristics of the Images of the Mythical Heroes Yi and Hercules | **146** |
| **Степанова О. И.** Рецензия на книгу Н. А. Громовой «Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович в письмах и документах» (Москва: АСТ, 2021) | **158** | **Stepanova O. I.** Review of the book by N. A. Gromova ‘An Otherworldly Friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents’ (Moscow: AST, 2021) | **158** |

**ИССЛЕДОВАНИЯ**
**RESEARCHES**

**УДК 130.3** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1**

**Человенко Т. Г.**

# Доверие субъекту в дискурсе религиозного опыта (герменевтика границы)

Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева,
ул. Комсомольская, д. 39а, г. Орел, 302001, Россия; *chelovenko@inbox.ru*

**Аннотация.** В статье автор показывает важность возрождения внимания к религиозному опыту не только как к практике личного спасения, но и как к дискурсу, способному максимально аутентично включить его в научную парадигму современности, а значит повлиять на преодоление отчуждения религиозной традиции от личной и общественной жизни, от науки, привычно «закрывшейся» классическими формулировками достоверности, объективности, истинности и пр. добываемого знания. Автор дает свое представление о дискурсе, способном раскрыть герменевтику границы и удовлетворить исследовательский интерес к единству понимаемого смысла и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события», то есть к такому пониманию религиозного опыта, которое будет максимально приближено к религиозной традиции. Возникающая тема границы познания, его предельных оснований рассматривается через призму изменения методологического статуса «субъект-объектных отношений», трансформирующегося сегодня благодаря все большей актуализации принципа доверия субъекту.

**Ключевые слова**: экзистенциально-феноменологический дискурс; религиозный опыт; субъект-объектные отношения; предельное понятие

**Для цитирования**: Человенко Т.Г. Доверие субъекту в дискурсе религиозного опыта (герменевтика границы) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 5-14. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1

**T. G. Chelovenko**

# Trust in the subject in the discourse of religious experience (boundary hermeneutics)

Turgenev Orel State University, 39a Komsomolskaya St., Orel, 302001, Russia;
*chelovenko@inbox.ru*

**Abstract.** In the article, the author shows the importance of reviving attention to religious experience not only as a practice of personal salvation, but also as a discourse. Religious experience, if viewed this way, can be authentically included into the scientific paradigm of modernity, and therefore contribute to overcoming the alienation of religious tradition from personal and public life, from science, which results from classical formulations of authenticity, objectivity, truth, etc. of the knowledge obtained. The author presents his idea of a discourse that can reveal the boundary hermeneutics and satisfy the research interest in the unity of the interpreted meaning and the over-

meaningful "experience", "word" and "event", i.e., to such an understanding of religious experience that will be as close as possible to the religious tradition. In this article, the emerging topic of the boundaries of cognition, its ultimate foundations is viewed through the prism of changes in the methodological status of "subject-object relations", which is being transformed today due to the increasing actualization of the principle of trust in the subject.

**Keywords:** existential-phenomenological discourse; religious experience; subject-object relations; ultimate concept

**For citation:** Chelovenko T. G. (2022), “Trust in the subject in the discourse of religious experience (boundary hermeneutics)”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 5-14, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1

«Тот, кто постиг недостаточность рационализма,
всегда должен пытаться обрести познание …
невыводимого остатка в опыте»
*(Виндельбанд, 2007: 397)*

Представление о религиозном опыте как явлении преимущественно субъективном – некоем экзистенциальном избытке жизненного мира человека, отчужденного от подлинности своего бытия, – очевидно неполно. В этом избытке религия оказывается ошибкой познания, искренним, но и ложным нравственным укрытием человека. Примечательно, что это представление, укорененное в романтической парадигме, центрированной на рациональности человеческого познания, содержит в себе и некоторое предельное доверие к субъекту познания, определяющему себя самое в своем предельном самопонимании. Это доверие не является специфической предпосылкой понимания религиозного опыта; оно дискурсивно уточнено и продолжает уточняться в современной эпистемологии и философии науки; в исследования дискурса научной рациональности включаются проблемы, связанные с «проницаемостью границы» (Касавин, 1996). В пространстве этого пограничья возникают новые стимулы к исследованию предельных оснований религиозного опыта, экзистенциально-феноменологических измерений субъекта познания, которому имплицитны когнитивные установки веры. Экзистенциальная феноменология обращается, во-первых, к «целостному человеку познающему» (Л.А. Микешина) и, во-вторых, к допредикативному уровню сознания, где есть «следы» религиозной веры и переживаний, всего того, что можно называть «личностным знанием» (М. Полани), или, иначе, обращением к исходным концептам дискурсивности (Йоргенсен, Филипс, 2008: 18). В этой связи методологически важно уточнить экзистенциально-феноменологический дискурс религиозного опыта, который мы будем понимать не в его психологической эмпирике, а в его когнитивной феноменальности, некотором допредикативном устроении его предельных личностных оснований, то есть как единство понимаемого «смысла» и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события».

Экзистенциально-феноменологическое изучение религиозного опыта предлагает свой инструментарий для восприятия и понимания религии как явления, «живущего» на пересечении человеческого сознания и Бытия. В тоже время, изучение особенностей самообоснования и специфики религиозного знания – это пространство для междисциплинарных исследований, где с необходимостью будут задействованы

и теологические коннотации, как необходимые контексты, благодаря которым человек различает, с одной стороны, видение себя и, с другой стороны – Иного, на которое направлено его внимание.

В научно-философской традиции всегда актуален вопрос субъекта религиозной мысли и Бытия, говорим ли мы только о человеке или о человеке и Ином, Которое открывается ему в опыте. Эта проблематика развивалась по мере изменения акцентов в традиционной для науки связке «субъект-объект», составные части которой мы понимаем как «максимально общую констатацию познавательно-действенных отношений человека с противостоящей ему реальностью» (Соколов, 1999: 5; Соколов, 1995: 135).

Для теологической (прежде всего христианской) мысли, стремящейся сохранить опытную специфику религиозного знания, проблема его субъекта – также одна из самых дискурсивно сложных. Если первоисточником религиозного знания можно называть откровение как всю совокупность проявлений Бога, то первоисточником религиозного опыта мы называем переживания опыта Христа. Это значит, в качестве субъекта религиозного опыта мы признаем человека и Иное, что открывается ему в непредметном опыте сознания[1]. Оставаясь в рамках восточно-христианской традиции, для прояснения такого познавательного акта мы обращаемся к экзистенциальной феноменологии и персоналистической онтологии, способным «работать» в ситуациях непредметного познавательного отношения к опыту. Известно, что для так понятого первоисточника (как некоего Иного) человек всегда стремится подобрать некое «предельное понятие» (Виндельбанд, 2007: 361), которое, в зависимости от философско-методологических традиций, можно либо «сконструировать» логически-интеллектуалистским образом, либо означить через рефлексию «предельного опыта». Здесь важно, во-первых, прояснить вопрос о существе опыта вообще, поскольку религиозный опыт затрагивает всего человека в целом, и, во-вторых, рассматривать его в контексте той онто-гносеологии, как она сложилась в определенной религиозной традиции, где речь и идет о субъекте религиозного опыта, но не сконструированном отвлеченным образом, а на основе рефлексии Иного, открывшегося человеку в опыте.

Исследуя религиозный опыт как предельный, то есть пограничный опыт, мы сталкиваемся с экзистенциальными и когнитивными проблемами соотношения «смысла» и «переживания», «слова» и «события». Эти соотношения также свойственны любому опыту. И здесь две проблемы имеют для нас существенное значение. Во-первых, изучение разных подходов к пониманию достоверности получаемого знания в контексте исследования проблемы связанности человеческого опыта. А во-вторых, изучение трансформаций субъект-объектного принципа понимания отношения человека к миру, способного учитывать и специфику религиозного знания. В нововременном контексте это, прежде всего, интерпретации соотношения субъекта и объекта, особенно в «философии тождества», имеющей важное теоретико-методологическое значение для обоснования религии и развития теологического дискурса.

Знаковым явлением в этом процессе становится идеалистическая философия. Кант был убежден, что достоверность познания не может зависеть от понятий, данных опытом, поэтому он сосредоточился на поисках возможностей теоретического обоснования абсолютной достоверности.

[1] Сознание мы понимаем самым широким образом, то есть вместе с бессознательным. Вопрос происхождения сознания заслушивает самостоятельного изучения, и не только в силу особенностей его рефлексии верующим разумом, но и в силу его неразрешимости научными средствами. Поэтому в перспективе мы вполне можем провести, так сказать, «археологические раскопки» происхождения отдельных значений, связанных с этим понятием, а именно, исследовать восточно-христианскую метафизическую традицию, их породившую. См., например: (Сокулер, 2007; Сокулер, 2017).

Он строил свою гносеологию на том, что познание не является «зеркальным» отражением действительности, поэтому нет необходимости в таком связующем «инструменте» материального и идеального миров, как интеллектуальная интуиция / интеллектуальное созерцание. Созерцание, как мысленное наблюдение умом идеальных сущностей, утрачивает свой гносеологический статус; знание интуитивное, непосредственное отделяется от знания опосредованного, а достоверность истины теперь обосновывается ее логическим происхождением. Познание возможно, по мысли Канта, только через понятия, а значит, оно конструируется сознанием, включая и определенные представления о его достоверности. Это и послужило в дальнейшем формированию мейнстрима предметно-объектного знания и критериев его достоверности. Действительно, Кант в теории познания выдвигает на первый план субъекта познания. В то же время, придав человеку, и как субъекту познания, и как творцу ноуменального мира, статус автономности, он выносит за скобки теоретического разума всю традиционную метафизическую проблематику. Познающий субъект теперь рассматривался как «трансцендентальный субъект», который не претендует на созерцание умопостигаемой сущности предмета, а занимается *деятельностью по его конструированию, опираясь на собственный разум и сознание*, а «трансцендентальная логика» стала служить основным инструментарием в достижении недостижимого «высшего идеала всякой человеческой науки» (В. Виндельбанд), заключавшегося в таком обосновании и понимании разума и его общих форм, из которых можно было бы вывести все определения эмпирической действительности. При таком подходе познающий субъект преобразовывал сверхчувственный мир в феноменальный, ориентируясь не на идею докантовского понимания целостности, а на идею необходимости и всеобщности (априорности) знания.

Изменилось и отношение к достоверности получаемого знания: если в докантовской философии было принято считать научно достоверными знания, полученные аналитическим и логическим путем, так называемые «истины разума», сверяемые с Божественной предустановленной гармонией (Лейбниц, 2020: 173), то теперь достоверность знания можно проверять сознанием, используя логико-эмпирическую верификацию. Но это в формате феноменального, эмпирического мира. В «Критике чистого разума» Кант «открывает» умопостигаемый мир как необходимый принцип завершенности опыта, а в «Критике практического разума» он говорит о моральном опыте как удостоверяющем реальность ноуменального/умопостигаемого мира. Для Канта важно, что поведение человека детерминируется не только окружающей эмпирикой, но и ноуменальным миром, то есть совестью, долгом, моральным законом. Свидетельством существования ноуменального мира у него является присутствие в человеке такого неотъемлемого свойства, как свобода. Мыслитель подчеркивает ее безусловный характер, ее независимость от обстоятельств, от условий эмпирического мира (Кант, 1997: 423). Здесь уже совсем близко до понимания истины, которая удостоверяет сама себя в экзистенциальном опыте и живом знании, на чем мы остановимся специально в другой статье.

Таким образом, Кант не вычеркивает из своего поля зрения такие безусловные целостности, как Бог, душа, мир. Они являются у философа объектами даже более возвышенных исследований, чем рассудочные, потому что занимается ими наш разум. Разум, согласно Канту, направлен за пределы эмпирического опыта, он не исследует мир явлений, его цель – вышеназванные законченные единства, а его принципы – трансцендентальные идеи, которые могут превратиться в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее, следуя на зов «небесного голоса» (Кант, 1997: 361).

Таким образом, кантовское «возвышение» субъекта, несомненно, имело известное положительное значение для методологического обоснования развивавшегося естествознания. Более того, поставленный и обоснованный Кантом вопрос о «двух мирах» - феноменальном и умопостигаемом – опять заострил внимание к проблеме единства опыта. Но его действительное решение находится, как со временем стало понятно, не в «логицистско-интеллектуальных аберрациях» (Т.А. Кузьмина), в том числе неокантианцев, а в возможностях новой экзистенциальной философии, сосредоточенной не на предметах, а на «отношении нашей воли к этим предметам» (Кузьмина, 2014: 43). И открытие этой перспективы несомненно принадлежит Канту, хотя разделение «двух миров» имело и отрицательные последствия: в науке надолго утвердилось понимание разума как «сознания вообще», доступного для познания исключительно в его логицистско-рассудочных формах. За пределы научного познания на долгое время был вынесен разум в его возможностях исследовать целостность всех вещей и явлений. Горнее и дольнее, преобразованные понятийно в трансцендентное и имманентное, все больше отдалялись друг от друга, а «нелогический остаток» (Виндельбанд, 2007: 360), никуда не девшийся и оставшийся в нас в наших переживаниях, был вынесен за пределы «официального» философского дискурса.

Но интерес к пограничному, к синтезу «двух миров» не угасает. Продвижение к нему носит уже онто-гносеологический характер (Аршинов, 2001). Например, преодолению разрыва «теории» и «практики» посвятил свое наукоучение Фихте. Трансцендентное рассматривается им уже в онто-гносеологической парадигме. Философ исходит не из «cogito ergo sum», а из методологического принципа «сознание само себя видит». Разум у Фихте превращается в тождество субъекта и объекта, в абсолютное «Я» и становится безусловным разумом. Ноуменальное он понимает в виде абсолютного Я, рассматривая его как существующее до и вне всяких пределов и субъект-объектных отношений. Мыслитель исходит из тождества абсолютной субъективности и абсолютной объективности, допуская тождество человеческого и божественного, что, как справедливо отмечают исследователи, роднит его учение с религиозным мистицизмом (Д.М. Аршинов). И здесь нельзя не отметить, что с Фихте в классической философии начинается направление, допускающее бессознательное как особую категорию, из которой выводится сознание.

В то же время осознание границы, согласно Фихте, происходит только тогда, когда ты ее пересекаешь, то есть когда ты действуешь. И наше познание происходит потому, что человек предназначен действовать. Это значит, что для Фихте практический разум есть корень всякого разума. И достоверность имеет прежде всего субъективную, практическую значимость, а не теоретическую, как у Декарта и у Канта с его пониманием трансцендентности исключительно в гносеологическом формате. «Законы действия разумных существ, - пишет Фихте, - непосредственно достоверны, их мир достоверен лишь потому, что достоверны эти законы» (Фихте, 1993: 167). Таким путем, рассматривая субъект в духе радикального общефилософского субъективизма как абсолютный источник сущего, как надиндивидуальное образование, Фихте стремится преодолеть разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом, оставаясь в парадигме абстрактно-всеобщей трактовки субъективности.

Своеобразным поворотом в этой теме стала философия тождества Шеллинга, который также стремился выйти за пределы субъективного характера кантовского мышления, преодолеть дуализм мышления и бытия, обращаясь к Абсолюту. Основной проблемой вновь становится отношение бесконечного к конечному, а основным гносеологическим вопросом - трансцендентная реальность. Но в этой системе ко-

ординат понятие Абсолюта рассматривается как тождество субъекта и объекта (см.: Шеллинг, 1987).

Надо отметить, что существенной особенностью послекантовской философии является понимание необходимости обращения к онто-гносеологии, к экзистенции. В качестве первоосновы мира уже не рассматривается исключительно мышление. Сознание, как отмечал Шеллинг, не может постигать трансцендентное, но оно осознаёт трансцендентальное, то есть пограничное. В философию вводится в качестве предельного понятия интеллектуальная интуиция / интеллектуальное созерцание (см.: Шеллинг, 1987; Фихте, 1993), придавшая концепции субъекта и объекта Фихте и Шеллинга некоторую религиозность. Если Шеллинг обращается к «философии откровения», ищущей истину не «в пределах только разума», а в религиозном опыте, то Фихте свое центральное понятие «абсолютное “Я”» рассматривает как становящуюся духовную субстанцию, говорящую о том, что «человек не есть порождение чувственного мира», что конечная цель его существования находится не в этом мире, а за пределами всего чувственного и пространственно-временного (см.: Фихте, 1993: 212).

Стремясь достигнуть высшего идеала всякой науки, о котором мы ранее говорили, в «пограничное» пространство выходит и Гегель. Современные авторы справедливо отмечают, что «по сравнению с предшествующими философами Гегель существенно продвинулся вперед в исследовании познавательной стороны взаимодействия субъекта и объекта» (Любутин, Пивоваров, 1993: 63), феноменологически обосновывая тождество мышления и бытия. Но целостность оставалась для него по-прежнему в пределах понятия и объективности (Гегель, 2018: 808). «Жизнь, – говорил мыслитель,– есть непосредственная идея, иначе говоря, идея как ее еще не реализованное в себе самом понятие» (Гегель, 2018: 828).

Мыслитель вполне в духе времени пытается преодолеть понимание Абсолюта как «*безразличного равновесия* (курсив мой. – *Т.Ч.*) всех явлений» (Виндельбанд, 2007: 322), всех его отличительных свойств. Он стремится придать ему определенность, но делает это в духе панлогизма, не выходя за пределы исторического и антропоцентрического мировоззрения. «Сама субъективность, будучи диалектична, – говорит философ, – прорывает свой предел, и пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность» (Гегель, 1974: 379). Другими словами, абсолютный дух остался человеческим духом, для понимания которого нет необходимости обращаться даже к такому предельному понятию, как «интеллектуальная интуиция». «Прорыв к трансцендентному» не состоялся. Но мыслитель вынужден признать другое определение в качестве предельного понятия, как отмечает Виндельбанд. Это – «случайность природы». Поэтому, на наш взгляд, основной недостаток Гегеля в его философии тождества заключается в том, что он стремился разрешить противоречие между субъектом и объектом, между мышлением и бытием, опираясь, в духе своего понимания целостности, только на одну из составляющих этой дихотомии – на мышление. Тем самым он как бы завершает философию немецкого идеализма, признанное кредо которой – «в пределах только разума». Понимая тождество субъекта и объекта в логико-гносеологической парадигме, он абсолютную (логическую) идею делает истиной. И это еще раз подтверждает актуальную для развития теологического дискурса в условиях современной методологии идею о том, что любая рационалистическая система имеет некий «нелогический остаток», недоступный познанию, основанному исключительно на разуме (Виндельбанд, 2007: 360-362).

Обоснование Фейербахом единства субъекта и объекта «страдало» известной метафизической ограниченностью. Но мы отмечаем некоторые позиции мыслителя, продвинувшие исследования в интересующей нас теме. Во-первых, его критику культа абстрактного человека в идеалистической философии, особенно пиетета перед

мышлением и логикой, во-вторых, его обращение к конкретному человеку, связанному с культурой и историей, и в-третьих, его справедливую уверенность в том, что религиозное и нравственное сознание есть отражение человеческой сущности, хотя формирование последней, по его мнению, и происходит исключительно в процессе взаимоотношения между людьми.

В дальнейшем попытки объединить теоретический и практический разум предпринимает неклассическая философия. Уже неокантианцы пытались переосмыслить кантовское понимание субъект-объектного отношения. Они исходили из признания дуализма имманентного бытия и трансцендентного смысла, что стало их несомненной заслугой. Одни из них пытались снять противостояние субъекта и объекта, обосновывая новое понимание логических структур разума, другие исходили из приоритета опыта и явлений (в кантовском смысле), обращаясь к ценностям как полностью трансцендентным по отношению к бытию и к познающему субъекту. Продолжался поиск объективных оснований разума. Ими становились либо Бог (Г. Коген), либо Логос как вселенский разум (П. Наторп). Но разум при этом превращался в «мистическую величину» (Семушкин, 2009: 483), поскольку истина стала рассматриваться не как согласованность представлений с действительностью, а как согласованность представлений между собой (Г. Риккерт).

Такая двойственность ситуации объясняется тем, что, вводя разум в то самое «пограничье» субъекта и объекта, снимая дуализм «вещи в себе» (сущности) и опыта (явления), неокантианцы оставались в пределах понятийно-аналитического подхода, справедливо критикуемого русскими религиозными философами за «отвлеченность мышления». Это было их особенностью и в тоже время слабой стороной в исследованиях религиозного опыта. Поэтому, на наш взгляд, они и не смогли решить действительно сложную проблему теоретического обоснования связи имманентного и трансцендентного, требующего иного подхода, но в тоже время важного и для понимания предельных оснований познания.

Особенностью неклассической философии стало стремление уйти от отождествления деятельности субъекта с мышлением, поэтому она по-иному подошла к ценностному истолкованию основной гносеологической проблемы, хотя и актуализировала тем самым тему иррационализма в философии. В то же время тема «пограничья» все больше захватывала философию. Стремление объединить теоретический и практический разум – теории интуиции, ценности, бессознательного, феноменология, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая психология – присутствовало и в создании синтеза философии и религии.

В целом, иррационалистическая философия XIX века (Шопенгауэр, Якоби, Шеллинг и др.) сумела снять раздвоение трансцендентного и имманентного. Она вернула исследовательское внимание в философском дискурсе к метафизическому объекту, которым вновь становится подлинная / метафизическая реальность - трансцендентное, а не реальность обыденного опыта. Казалось бы, субъективистский подход Канта преодолен: в иррационализме подлинная реальность имеет либо Божественную, либо космогоническую суть, которую он включает в свои онто-гносеологические дискурсы.

Но в отношении религии осталась внутренняя неудовлетворенность достоверностью получаемых не только предметных знаний, но и непредметных, того экзистенциального опыта, который «случился» и который мы должны и можем опознать и описать как религиозный. Нельзя не привести здесь две цитаты как два взгляда с разных полюсов отношения к проблеме, но одинаковых в своем главном выводе. Ф.М. Мюллер, один из основоположников научного изучения религии, размышляя о том, как возможна религия, пришел к заключению, что нам, как ее исследователям, не будет и не может быть покоя до тех пор, пока мы не

признаем наличия в человеке «способности постижения Бесконечного» (Мюллер, 2002: 21, 22). А вот известная фраза блж. Августина Иппонийского, так сказать, с другой стороны, со стороны ученого-богослова: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Аврелий, 2013: 5). Они схожи не только интенционально, но и по смыслу, который говорит нам о важности познания первофеномена для пытливого сознания человека, открывающегося ему в опыте-переживании. Не это ли имел в виду Ильин, когда наставлял, что «человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той "субъективной" глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует»? (Ильин, 1993: 51).

Им. Кант говорил о метафизике как «естественной способности нашего разума» (Кант, 2022: 104), той метафизике, которая спасает наш разум от натурализма, от научного (прежде всего в его классическом понимании) познания сверхчувственного. Не дискриминируем ли мы религиозность как таковую, все время стремясь избавиться от нее, как недоступной нашему познанию, либо подходя к ней с познавательным инструментарием, ей не адекватным? Но если есть религиозная вера, значит мы должны и можем рефлексировать по поводу той «Сущности» / «вещи в себе», которая является ее причиной. Известное суждение Канта о соотношении причины и следствия опять возвращает нас к этой проблеме: «рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, т. е. чистых мысленных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно» (Кант, 2022: 66). Но решать эту проблему надо, на наш взгляд, в рамках синтеза логической и антропологической традиций или, по-другому, логико-методологической и экзистенциально-антропологической традиций.

Дальнейшее развитие неклассической методологии актуализирует экзистенциально-феноменологическую аналитику человеческого бытия, исходящую из принципа абсолютной достоверности переживаемого в опыте (в сознании). К категориям достоверности и опыта не применяется более абсолютность «субъект-объектных» отношений классического философствования. Теперь «субъект» и «объект» рассматриваются как стороны *одного события, одной ситуации, единого отношения, взаимно определяющие друг друга,* что заслуживает, конечно, специальных исследований в развитие философского и теологического дискурсов. Вопрос о способах проявления «субъективной реальности» в жизни и действиях конкретного человека, ставший знаковым в XX-XXI вв., позволяет по-новому рассмотреть проблему субъекта религиозной мысли, исходя из его единства с религиозным опытом, что требует специального изучения.

**Литература**

Августин Аврелий. Исповедь / в пер. М.Е. Сергиенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. 371 с.

Аршинов, Д.М. Трансцендентное в рациональном и мистическом познании. Дис. … на канд. филос. наук. Саратов, 2001. 175 с.

Виндельбанд, В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А. Введенского. М: Гиперборея: Кучково поле, 2007. 512 с.

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. М.: Изд-во АСТ, 2018. 912 с.

Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.

Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Т. 1-2. Т. 1. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 239 с.

Йоргенсен, М.В., Филипс, Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008. 350 с.

Кант, И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277-733.

Кант, И. Пролегомены / пер. В.С. Соловьев. М.: «Юрайт», 2022. 135 с.

Касавин, И.Т. К понятию предельного опыта // Научные и вненаучные формы мышления. М.: ИФРАН: Центр по изучению нем. философии и социологии, 1996. То же. [Электронный ресурс] URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000057/index.shtml (дата обращения: 21.03.2021).

Кузьмина, Т.А. Экзистенциальная философия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.

Лейбниц, Г.В. Монадология. М.: РИПОЛ классик, 2020. 200 с.

Любутин, К.Н., Пивоваров, Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 416 с.

Медова, А.А. Уместно ли понятие «феноменологический дискурс?» // Порядки дискурса в философии и культуре. Алешинские чтения – 2020. Материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. Москва, 10-12 декабря 2020 г. Барнаул, 2020. С. 105-109.

Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочит. в Лондон. Королев. Ин-те в февр.-марте 1870 г. / под общ. ред. А.Н. Красникова; пер. с англ., предисл. и коммент. Е.С. Элбакян. М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. 264 с.

Сёмушкин, А.В. Избранные сочинения. Т. 2. М.: РУДН, 2009. 629 с.

Соколов, В.В. От философии античности к философии нового времени. Субъект-объектная парадигма. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 336 с.

Соколов, В.В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 134–147.

Сокулер, З.А. Историческая эпистемология и судьба философской теории познания // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 29-33.

Сокулер, З.А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? // Философия сознания: классика и современность: Материалы II Грязновских чтений. М.: Издатель Савин, 2007. С. 173-185.

Фихте, И.Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте, И.Г. Сочинения: в двух томах. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 477-546.

Фихте, И.Г. Назначение человека / Фихте И.Г. Сочинения: в двух томах. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-224.

Шеллинг, Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х томах / сост., ред. авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 с.

**References**

Augustine Aurelius (2013), *Ispoved'* [Confessions], Transl. bySergienko, M.E.; edited by Kazansky, N.N., Nauka, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Arshinov, D. M. (2001), “Transcendental in Rational and Mystical Cognition”, Ph.D. Thesis in philosophy, Saratov, Russia (in Russ.).

Windelband, W. (2007), *Istoriya novoy filosofii v ee svyazi s obshchey kul'turoy i otdel'nymi naukami: V 2 t. T. 2: Ot Kanta do Nietzsche* [The History of New Philosophy in its Connection with General Culture and Individual Sciences: In 2 vols. Vol. 2: From Kant to Nietzsche], in Vvedensky, A. (ed.), Giperboreya & Kuchkovo pole, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (2018), *Nauka logiki* [Science of logic], AST Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1974), *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. V. 1 Science of logic], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Ilyin, I. A. (1993), *Aksiomy religioznogo opyta: Issledovaniye. T. 1-2. T. 1.* [Axioms of Religious Experience: A Study. Vols. 1-2. V. 1.], TOO “Rarog", Moscow, Russia (in Russ.).

Jorgensen, M. W. & Phillips, L. J. (2008), *Diskurs-analiz. Teoriya i metod* [Discourse Analysis as Theory and Method], Gumanitarnyy tsentr, Kharkov, Ukraine (in Russ.).

Kant, I. (1997), “Critique of Practical Reason”, *Kant, I. Works in German and Russian. In 4 vols. Vol. 3.*, Moskovskiy filosofskiy fond, Moscow, Russia, 277-733 (in Russ.).

Kant, I. (2022), *Prolegomeny* [Prolegomena], Transl. by Solovyov, V. S., Yurayt, Moscow, Russia (in Russ.).

Kasavin, I. T. (1996), K ponyatiyu predel'nogo opyta [On the Concept of Ultimate Experience], in *Scientific and non-scientific forms of thinking*, IFRAN: Center for the Study of German philosophy and sociology, Moscow, [Online]

URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000057/index.shtml (Accessed 21 March 2021), (in Russ.).

Kuzmina, T. A. (2014), *Ekzistentsial'naya filosofiya* [Existential Philosophy], "Kanon+", ROOI "Reabilitaciya", Moscow, Russia (in Russ.).

Leibniz, G. W. (2020), *Monadologiya* [Monadology], RIPOL klassik, Moscow, Russia (in Russ.).

Lyubutin, K. N. & Pivovarov, D. V. (1993), *Dialektika sub'ekta i ob'ekta* [Dialectics of Subject and Object], Publishing House of the Ural University, Yekaterinburg, Russia (in Russ.).

Medova, A. A. (2020), "Is the Concept of 'Phenomenological Discourse' Appropriate?", in: *Orders of discourse in philosophy and culture. Alyoshin's readings-2020*, Moscow, Barnaul, 105-109 (in Russ.).

Müller, F. M. (2002), *Vvedenie v nauku o religii* [An Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution of London in February-March 1870 / ed. by Krasnikova, A. N.; transl. from English, foreword and comments by Elbakyan, E. S.], Knizhnyy dom "Universitet", Vysshaya Shkola, Moscow, Russia (in Russ.).

Syomushkin, A. V. (2009), *Izbrannye sochineniya* [Selected Works] in 2 volumes. V 2., RUDN, Moscow, Russia (in Russ.).

Sokolov, V. V. (1999), *Ot filosofii antichnosti k filosofii novogo vremeni. Sub'ekt-ob'ektnaya paradigma* [From the Philosophy of Antiquity to the Philosophy of Modern Times. Subject-object paradigm], Editorial URSS, Moscow, Russia (in Russ.).

Sokolov, V. V. (1995), "Philosophy in Historical Perspective", *Voprosy filosofii*, 2, 134–147 (in Russ.).

Sokuler, Z. A. (2017), "Historical Epistemology and the Fate of the Philosophical Theory of Knowledge", *Epistemology & Philosophy of Science*, 52 (2), 29-33 (in Russ.).

Sokuler, Z. A. (2007), "How to Get Rid of the Power of the 'Cartesian Paradigm'?", *Filosofiya soznaniya: klassika i sovremennost': Materialy II Gryaznovskikh chteniy* [Philosophy of Consciousness: Classics and Modernity: Materials of the II Gryaznov Readings], Publisher Savin, Moscow, Russia, 173-185 (in Russ.).

Fichte, J. G. (1993), *Vtoroe vvedenie v naukouchenie, dlya chitateley, uzhe imeyushchikh filosofskuyu sistemu* [The Second Introduction to Wissenschaftslehre, for Readers Who Already Have a Philosophical System. In 2 vols. V. 1.], Mifril, St. Petersburg, Russia, 477-546 (in Russ.).

Fichte, J. G. (1993), *Naznachenie cheloveka* [The Vocation of Man (Die Bestimmung des Menschen) Works in 2 volumes. Vol. II.], Mifril, St. Petersburg, (in Russ.).

Schelling, F. W. J. (1987), *Sistema transcendentalnogo idealizma* [System of Transcendental Idealism. Works in 2 vols. V. 1.], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Человенко Татьяна Григорьевна***, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности, Юридический институт, Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева, ул. Комсомольская, д. 39а, г. Орел, 302001, Россия; *chelovenko@inbox.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Tatiana G. Chelovenko***, PhD in Pedagogy, Associate Professor, Head of the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security, Law Institute, Turgenev Orel State University, 39a Komsomolskaya St., Orel, 302001, Russia; *chelovenko@inbox.ru*

**УДК 2-67** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2**

**Киселёв П. Н.**

# Проблема применения социокультурного подхода в современной теологии

Духовно-просветительский центр имени святителя Николая,
Православная гимназия «Логос», Христиновский пр., д. 29, г. Всеволожск,
Ленинградская обл., 188641, Россия; *varjak@bk.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема применения социокультурного подхода в теологии. До сих пор эта проблема не была предметом рассмотрения, поскольку исследователями предполагалось, что между религиоведческим и теологическим подходом нет ничего общего: первый опирается на позитивистские методы анализа, тогда как второй на религиозную традицию. Однако в процессе исследования данной темы было обнаружено, что между религиоведческими и теологическими исследовательскими стратегиями существуют не только различия, но и сходства. Применяя сравнительно-исторический, герменевтический и феноменологический методы, мы пришли к следующим результатам. Можно констатировать высокую востребованность социокультурного подхода не только в религиоведении, но и в современной теологии. Во многом это обусловлено адаптацией персонализма и феноменологии богословами и церковными авторами. Иначе говоря, воспринимается не столько сам историзм (объективность которого ставится под вопрос даже в светской философии истории), сколько именно социокультурный метод, подразумевающий уникальность той или иной культуры, роль и значение нравственных ценностей и особый интерес к личности в истории. Таким образом, применение социокультурного метода при исследовании церковно-исторических событий значительно усовершенствовало теологический метод (или трансцендентальный метод, по Лонергану), позволило теологам в более широкой перспективе рассматривать проблему взаимоотношений человека и Бога, а также осуществить частичный синтез богословия и достижений современной исторической науки.

**Ключевые слова:** социокультурный подход; теология; персонализм; трансцендентальный метод; религиоведение

**Для цитирования**: Киселёв П.Н. Проблема применения социокультурного подхода в современной теологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 15-26. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2

**P. N. Kiselev**

# The problem of applying the socio-cultural approach in modern theology

St. Nicholas Spiritual and Educational Center, Logos Orthodox Gymnasium,
29 Khristinovsky Ave., Vsevolozhsk, Leningrad region 188641, Russia; *varjak@bk.ru*

**Abstract.** The article examines the problem of applying the socio-cultural approach in theology. This problem until now has not been the subject of consideration, since it was assumed, that there is nothing in common between the religious studies and the

theological approach: the first one relies on positivist methods of analysis, while the second one relies on the religiosity. However, in the process of researching this topic, it was found, that there are not only differences, but also similarities between religious studies and theological research strategies. Applying comparative-historical, hermeneutical and phenomenological methods, we have come to the following results. It can be stated, that the sociocultural approach is in high demand not only in religious studies, but also in modern theology. This is largely due to the adaptation of personalism and phenomenology by theologians and church authors. In other words, it is not so much historicism itself that is perceived, but rather the sociocultural method, which implies the uniqueness of a particular culture, the role and significance of moral values and a special interest in personalistic history. Thus, the use of the sociocultural method in the study of church-historical events significantly improved the theological method (or according to the Lonergan's transcendental method), allowed theologians to consider the problem of the relationship between man and God in a broader perspective, and also to carry out a partial synthesis of theology and the achievements of modern historical science.

**Keywords**: sociocultural approach; theology; personalism; transcendental method; religious studies

**For citation:** Kiselev P. N. (2022), "The problem of applying the socio-cultural approach in modern theology", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 15-26, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2

Социокультурный подход был разработан в XX веке для комплексного исследования исторических процессов. Он подразумевает изучение общества и культуры как единого целого, развивающегося и меняющегося в контексте истории. Этот подход, как известно, был основан на различении наук о духе и наук о природе, которое предложили философы-неокантианцы XIX в. (Г. Риккерт, В. Виндельбандт). С их точки зрения, науки о духе изучали личности, а не законы мира вещей, и поэтому, имея дело с субъектами, историкам следовало не объяснять их поведение (используя принцип общих законов), но стремиться к пониманию, ориентируясь на уникальность и диалогичность. Сама идея объединить социальную и культурную сферы связана с тем, что эти сферы находятся в изначальном единстве: действительно, в истории индивиды и присущая им культура не отделены от социальных институтов, в рамках которых они существуют (см.: Гидденс, 1993: 15). Сам по себе этот подход не является методом, но он послужил основанием для формирования новых методов в гуманитарных науках. Так, он применяется при использовании антропологического и феноменологического методов, экзистенциального и событийного анализов, а также в рамках междисциплинарных гуманитарных исследований, особенно включающих взаимодействие социологии и истории культуры.

Социокультурный подход основан на анализе исторических процессов. В основе исторического процесса лежит некоторое событие, которое, будучи вписанным в научный исторический контекст, становится фактом (Мазур, 2010: 445). Событие отличается единичным характером, тогда как исторический процесс характеризуется длительностью во времени. События складываются в процесс, а изучение процесса позволяет определить причины и следствия того или иного исторического события. Таким образом, при социокультурном подходе принцип историзма дополняется принципом целостности исторического про-

цесса. Кроме того, стоит учитывать, что история тесно связана с историческим сознанием общества в определенные временные промежутки, и представления о ней утверждают в общественном сознании «представление о неразрывной связи времен» (Могильницкий, 1989: 109).

Исторические процессы изучаются посредством специальных методов: историко-генетического, историко-типологического, сравнительного и системного. Остальные методы обладают частным характером (как, например, упомянутый выше антропологический подход). Историк получает информацию из исторических источников. Эту информацию он анализирует и классифицирует для того, чтобы реконструировать события, проверить их фактическую природу. Если события удостоверены и могут быть названы фактами, историк воссоздает исторические процессы в возможной целостности и затем ищет причины изучаемых событий и их последствия. Именно здесь и находит свое эффективное применение социокультурный подход, поскольку он позволяет вписать события частного характера в общее пространство-время той или иной социальной и культурной общности. При этом особое внимание уделяется индивиду как неотъемлемой части формирования исторического процесса, поскольку при социокультурном подходе «культура рассматривается как основная предпосылка или условие возникновения и существования институциональных (стандартизированных и нормативно узаконенных) структур социальной организации, а личность – как предпосылка формирования ее внеинституциональных структур» (Резник, 2008: 35-36).

Особый интерес представляет применение социокультурного подхода к анализу церковно-исторических событий. Этой проблеме до сих пор практически не было уделено внимания в исследовательской литературе. Проблема всегда рассматривалась либо с церковной точки зрения, либо со светской. Действительно, с одной стороны, церковь считается земной организацией, и светские историки изучают ее так же, как они изучают философские школы, академии ученых или политические институты. Иначе говоря, используются те же самые методы, которые мы перечислили выше, при этом предполагается, что события в церковной истории происходят по тем же земным законам причин и следствий, что и в светской истории. Разумеется, учитывается сложный характер человеческой реальности, включающей в себя множество элементов, в том числе не известных исследователю, и поэтому не следует впадать в редукционизм и все сводить к событийному ряду. Тем не менее, в рамках светской парадигмы не признается существование каких-либо внеисторических законов, влияющих на земную историю. Совсем другую позицию занимают теологи, изучающие церковную историю. Для них существует некоторая логика в развитии этой истории, и весь вопрос заключается в том, реализуется ли эта логика по обычным историческим законам или нет. Церковь, согласно христианскому учению, не только земная организация, но и небесная. То, что античные авторы называли провидением в истории, христианские авторы называют Промыслом Божиим. Однако не стоит понимать «Промысел» как нечто исключительно потустороннее истории. Такой упрощенный взгляд скорее мешает анализу исторических событий, чем открывает их смысл и значение. В данной статье мы ставим цель показать, что социокультурный метод может применяться и в теологии, несмотря на те различия, которые существуют между его применением в богословских исследованиях и в религиоведческих. Для достижения этой цели мы рассмотрим по отдельности применение социокультурного метода в религиоведении и в теологии, а затем сравним их и выявим сходства и различия. На основе этого сравнительного анализа мы и обнаружим, насколько востребованным сегодня в теологии может быть социокультурный подход при анализе церковно-исторических событий.

Религиоведение как наука сформировалось во второй половине XIX в. на волне позитивизма, когда гуманитарные науки стремились выстроить свои методы по образцу подходов, которые применялись в естественных науках. Во времена Гегеля и Фейербаха изучение истории религии строилось либо в рамках апологетики, либо в качестве критики тех или иных религиозных воззрений. Макс Мюллер, который первым сделал шаг к объективному методу в изучении религий, положил в основу своего подхода идею сравнительного описания различных религий в контексте истории. Свои идеи он сформулировал в статье «Очерк сравнительной мифологии», опубликованной в 1856 г. Он старался находить не только общность между религиозными воззрениями, но и различия. При этом он максимально отстранялся от своей субъективной позиции протестанта. Саму теорию такого изучения религий он изложил в своей фундаментальной работе «Введение в науку о религии» (1873), которая и положила начало собственно религиоведческим исследованиям. Характерно, что этот труд основывался на принципе историзма, предполагающем рассмотрение всех явлений в контексте тех закономерностей, которые составляют основу исторических процессов. Мюллер взял сравнительный метод из языкознания (куда он попал из естественных наук), и адаптировал его для изучения религиозных представлений. Задачей религиоведа он считал сравнение и систематизацию всех религий, подобно тому, как лингвисты систематизируют языки (см.: Мюллер, 1996: 33-35). Отсюда требование быть выше своей собственной религии: кто знает одну религию, тот не знает ни одной. Однако еще более резкое отделение религиоведения от теологии произошло благодаря трудам нидерландского ученого Корнелиуса Тиле, который сместил акцент в изучении религий на поиск истоков и закономерностей развития всех форм религиозного чувства (см.: Тиле, 1996: 146-147). В то же время историзм должен был основываться на единстве социокультурного анализа материала. «Истинный метод, – писал Тиле, – может быть обозначен только как чисто исторический <…> однако наука о религии должна также принимать во внимание результаты антропологии, психологии, социологии и в особенности сравнительного исследования религий» (Тиле, 1996: 146). Таким образом, Тиле предлагает религиоведению опираться на метод, являющийся общим для всех наук о духе (которые в отличие от наук о природе стремятся больше к пониманию, нежели чем к объяснению). При этом Мюллер и Тиле использовали материалы, собранные этнографами и путешественниками, то есть, по сути, стояли у истоков культурной антропологии, которая сама была основана на социокультурном подходе. Иными словами, уже у самых своих истоков религиоведение было связано с социокультурным методом, который, в свою очередь, также основан на историзме.

Для того чтобы избежать субъективности в своих интерпретациях, религиоведы последующего времени выдвинули идею, согласно которой полевыми исследованиями должны были заниматься сами религиоведы. Таким образом, включенное наблюдение стало основой применения социокультурного подхода в религиоведении. Особенно поддерживали такой синтетический подход функционалисты (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, Ф. Боас и др.), поскольку, согласно их взглядам, существование человека в социуме – это продолжение его биологии, и те способы, с помощью которых человек существует, представляют собой единство социального и культурного, а значит, за человеком можно наблюдать, как биологи наблюдают за животным миром. Способы существования человека функционалисты называли «жизненными формами» и включали сюда быт, различные проявления культуры, идеи, ценности и прочее. Конкретно-исторические «жизненные формы» проявляются в виде каких-либо артефактов, организован-

ных действий и так называемых символических ценностей (идей и принципов, которыми руководствуется та или иная религиозная община). Все эти три вида «жизненных форм» осуществляются в итоге в социальной, политической и культурной жизни, сохраняются и передаются в виде законов и обычаев, формируют традицию (см.: Малиновский, 1997: 683-684). При этом все три вида находятся в функциональной зависимости друг от друга, представляя собой нечто целое, жизненное поле.

Следует подчеркнуть, что при таком подходе религия осмысляется как часть культурного творчества человека и поэтому рассматривается во времени и пространстве. История религии подчиняется тем же объективным закономерностям, что и история литературы или политических учреждений, потому что и то, и другое, и третье являются проявлением «жизненных форм». Здесь использование социокультурного метода реализуется в том, что религии рассматриваются в диахронии в рамках исследования исторических процессов. Исследователь признает, что ценности и идеи меняются, меняются и религиозные установления, подчиняясь общей динамике истории. В качестве основы для общественных преобразований отмечал изменение господствующего типа культуры П. Сорокин. При изучении религии социолог апеллирует к понятию «истина», соотнося его с тремя сверхсистемами культуры и рассматривая его изменения в диахроническом срезе (см.: Сорокин, 1992: 463-464).

Наконец, в основе применения социокультурного метода в религиоведении лежит идея объективности, которая подразумевает в том числе минимальную вовлеченность субъекта исследования в сам процесс исследования. Субъективность вела бы к сужению горизонта познания, именно поэтому традиционный теологический подход в рамках религиоведческого исследования является неуместным.

Кроме функционализма существовали, разумеется, и другие школы в религиоведении, которые в том или ином виде использовали социокультурный подход. Так, например, историческая феноменология, основанная на философских идеях Э. Гуссерля и Г. Гадамера, повлияла на формирование феноменологической школы в религиоведении, прославленной именами Р. Отто и М. Элиаде. В основе исторической феноменологии лежит идея обособления социальной (или феноменологической) реальности, так называемого «жизненного мира» от реальности физического мира. То, что мы называем социальной картиной мира, с их точки зрения представляет собой конструкт нашей собственной социальности в качестве образа, который включает в себя множество элементов, в том числе религию. Согласно феноменологам, понимание этого образа невозможно при объективном познании, поскольку это закрывает возможность приобщения к жизненному миру тех, кого феноменолог изучает. Единственным способом преодолеть эту бездну является метод вживания, разработанный немецкими философами Ф. Шлейермахером и В. Дильтеем. Он заключается, прежде всего, в том, чтобы относиться к изучаемому религиозному человеку (homo religiosus) не как к объекту, а как к субъекту. С индивидом прошлого нужно наладить диалог, отчасти даже принять его ценности, воззрения и желания. Только так можно понять религиозные мотивы другого человека, а также социальные и культурные изменения, к которым они приводят. Феноменологический подход, несмотря на свое сходство с теологией (о чем мы скажем далее), существенно отличается от нее экспериментальным характером этого субъект-субъектного диалога. Если традиционный теолог всегда придерживается одной и той же веры, то феноменолог вынужден постоянно менять свои точки зрения, тем самым становясь своего рода актером, не имеющим собственного лица.

Повлиял социокультурный подход и на психологию религии, представители которой (У. Джеймс, З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм) активно использовали идеи

единства социального и культурного в их историческом изменении. Особенно ярко это видно в работе У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Здесь, в отличие от феноменологического религиоведения, объективность сохраняется, Джеймс стремится учесть все данные, которые дает история по вопросу психологии религиозного чувства (см.: Джеймс, 2017: 7-9). У других авторов, однако, эта объективность очень часто искажается вследствие уклона в субъективизм (например, в «Тотеме и Табу» Фрейда (Фрейд, 2005: 9-10).

В других религиоведческих направлениях мы наблюдаем усиление объективизма и историзма. В частности, характерными являются исследования представителей школы социологии религии (М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Бергера) и антропологии религии (Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса и др.). Наиболее значительной для разработки социокультурного метода в религиоведении была знаменитая работа Леви-Стросса «Структурная антропология» (1958), которая сама по себе стала основанием нового направления в гуманитарных исследованиях – структурализма. Леви-Стросс, предложив анализировать не эмпирический материал, а соотношение между фактами мышления, называл это соотношение «структурами», в том числе для всех частных случаев религиозного сознания. Так, например, оппозиции «верх/низ» или «добро/зло» – это структурные оппозиции, а в различных мифах они проявляются в том или ином виде (например, в том, что Сатана был свержен с небес (верха-добра) на землю (низ-зло)). Исследование соотношения тех или иных религиозных концепций согласно своим структурам (которые рождались, как выяснил Леви-Стросс, из древних родословных) может помочь понять сущность и закономерности развития той или иной религии (см.: Леви-Стросс, 2001: 145-146).

Таким образом, применения социокультурного подхода в религиоведении чрезвычайно многообразны, и их объединяют две идеи: идея единства социального и культурного и идея исторического изменения религиозных форм. Что же касается объективности и фактичности, то здесь обнаруживаются разные варианты: от субъективного вживания в рамках феноменологического религиоведения до анализа религиозных воззрений через абстрактные структурные оппозиции в структурализме.

Если же обратиться к традиционной теологии, то первое, что следует отметить, это ее основание на догмате той религии, в рамках которой она создавалась, и в этом отношении она строилась не на научной объективности и историзме, а на религиозных традициях и представлениях субъекта исследования. Тем не менее, социокультурный подход находил свое применение и в рамках традиционной теологии. Так, например, несмотря на традиционные упоминания «премудрого плана Промысла» (Булгаков, 1883), митрополит Макарий (Булгаков) в своей знаменитой двенадцатитомной «Истории русской Церкви» в основном руководствуется идеей единства общественной и культурной сфер, которые находятся в сложном взаимодействии с духовной жизнью общества, выраженной в церковной истории, и тем самым предвосхищает применение социокультурного метода в теологии при анализе церковно-исторических событий. В XX в. мы находим активное применение социокультурного подхода в трудах церковных историков, но также и в работах современных византинистов, которые активно используют методы и научный инструментарий, созданные на основе указанного подхода, так что порой сложно отличить на первый взгляд церковно-историческую работу от светского, например, византологического исследования.

Вообще говоря, сегодня само представление об объективном, как и понимание роли историзма в научных исследованиях, существенно изменились. Поэтому современная теология переосмыслила свое отношение к объективным религиоведческим исследованиям, вследствие чего мы можем говорить, что социокультурный ме-

тод получает все больше прав на существование в теологических исследованиях. Связано это, прежде всего, с теми изменениями, которые произошли в самой теологии. В первую очередь, речь идет о персонализации истории. Так Христос Яннарас, рассуждая о догматическом богословии, отмечает, что «личность предшествует природе» (см.: Яннарас, 1992: 62), а затем применяет концепт личности к церковной истории. Истина в Церкви – это не абстрактное учение или схема, это личности святых подвижников (см.: Яннарас, 1992: 92), именно в них Бог как Личность проявляет себя в истории. Яннарас не отходит от традиционной концепции божественного плана, но совмещает ее с персоналистическим видением истории. Боговоплощение он прямо называет божественным «вмешательством» в историю (см.: Яннарас, 1992: 13). История, таким образом, по Яннарасу, обладает двумя составляющими: историческим потоком времени и духовной стороной, которая определяет логику и смысл развития истории. Светский историк учитывает только первую сторону исторического процесса, и поэтому многие явления истории для него остаются необъяснимы. Так, например, пишет Яннарас, светский историк не может объяснить, почему победило меньшинство, ведь ереси (например, арианство) часто представляли собой подавляющее большинство, которое к тому же принималось на уровне государства. И вопреки всей исторической логике все равно побеждало православие. Церковный историк обладает знанием о второй, «божественной» стороне истории, и поэтому может объяснить данное событие, исходя из понимания неотмирности церковного организма. При этом Яннарас не отрицает социокультурный метод. Так, говоря об историческом контексте Боговоплощения, он обращает внимание на то, что Христос родился в определенную эпоху, и изучение этой эпохи помогает многое понять. Кроме того, исторический метод помог в свое время отстоять перед гиперкритицистами реальность исторического существования Христа. Однако социокультурный метод ограничен в своем применении: он может прояснить контекст истории Церкви, но не может объяснить, почему история Церкви развивалась так, а не иначе. Для такого объяснения социокультурный подход обязательно требует дополнения в виде теологического подхода. Таким образом, у Яннараса социокультурный метод применяется только для изучения одной, исторической стороны церковной истории, и он подчиняется теологическому подходу.

Несколько сложнее обстоит дело в работе Б. Лонергана «Метод в богословии» (1971). Лонерган создал новую концепцию теологии, представив последнюю в качестве медиатора, соединяющего культуру и религию. Он пишет, что историю следует понимать как развертывающийся процесс (см.: Лонерган, 2010: 212), и при этом из нее невозможно вывести какие-то универсальные закономерности, поскольку те или иные личности попадают в историю в различных контекстах. Эти контексты требует специального метода, который бы отличал установление исторических фактов от понимания их взаимосвязи, которая в каждом случае будет уникальной (см.: Лонерган, 2010: 222-223). Лонерган обращает внимание на то, что такое понимание осуществляется как субъективная процедура и во многом зависит от мировоззрения и избранной позиции исследователя. Кроме того, эта процедура происходит в настоящем и уже тем самым радикально отличается от того исторического процесса, который она реконструирует. Сами исторические факты оказываются в зависимости от понимания, которое возникает в результате этой процедуры (см.: Лонерган, 2010: 224). В этом выражается субъективная сторона исторического познания. Сами по себе факты ничего сказать не могут, история пишется как череда интерпретаций. Именно поэтому «объективная» история – это утопия. Другой вопрос: на чем должна основываться интерпретация, чтобы приблизить нас к объективному пониманию истории, и насколько

вообще возможно такое приближение, учитывая все вышесказанное? Объективная сторона исторической работы заключается во внутренней и внешней критике источников. В частности, когда речь идет о церковной истории, важно устранить все поддельные документы, чтобы дальнейшая интерпретация основывалась только на аутентичных текстах. Но, разумеется, критика не может дать цельной картины, которая возможна только с учетом множества факторов, в том числе социального и культурного контекста исследуемой эпохи. Понимание движения истории, с точки зрения Лонергана, это «некий таинственный, интуитивный процесс» (Лонерган, 2010: 231). В связи с этим он рассматривает неокантианскую школу и концепцию вживания, с одобрением отзываясь о методологии, предлагавшейся Ф. Шлейермахером и В. Дильтеем. Главной идеей, на которой основана герменевтика, Лонерган считает концепцию истолкования: история не дана нам, она создается через интерпретацию. Более того, мы наблюдаем здесь герменевтический круг: «Как интерпретация происходит от понимания выражения, так само выражение происходит от понимания того, что значит быть человеком» (Лонерган, 2010: 235). Эта важная мысль станет основой для использования социокультурного подхода в богословии: он зависит от субъекта, и если субъект видит божественный план в истории, то его интерпретация будет неизбежно включать этот план в понимание исторического процесса. Историк не существует вне истории своего времени, он неизбежно обладает некоторой перспективой, свойственной его собственной культуре. Поэтому история каждую эпоху переписывается (см.: Лонерган, 2010: 239). Это делает историческую науку относительной, но в то же время дает свободу интерпретаций, в том числе – право на существование теологической интерпретации исторических процессов. Примером этому является отношение к чудесам. Для богослова никаких сомнений в возможности чудес не существует. Однако современный историк будет их отрицать, поскольку «они противоречат тем законам природы, которые в поколении этого историка считаются установленными» (Лонерган, 2010: 245). Однако, замечает Лонерган, если физики и биологи вдруг найдут место в своих работах концепту чуда, то историки вслед за ними также «восстановят» чудо в истории (см.: Лонерган, 2010: 246).

Основываясь на анализе современного состояния методологии истории, Лонерган предлагает использовать в качестве основания применения историзма в теологии так называемый трансцендентальный метод (см.: Лонерган, 2010: 250). Описание этого метода он дает в начале своей работы (см.: Лонерган, 2010: 28-35). Суть метода состоит в том, что историк должен учитывать не только те идеи, которые находятся внутри «исторического знания», но и трансцендентальные идеи. Только обращение к последним обеспечивает кумулятивность исторического знания, создавая дополнительные возможности для интерпретаций (Лонерган, 2010: 29). Иначе, собственно, и невозможно, считает Лонерган, поскольку фундаментом теологического исследования служит субъект «с его сознательной, необъективированной внимательностью, с его умом, разумностью, ответственностью» (Лонерган, 2010: 35). В рамках такого метода невозможно избежать нормативности, критичности, диалектизма, систематизации, непрерывности, эвристичности, фундирования и уникальности для теологии (см.: Лонерган, 2010: 35-37). Вообще метод, который разрабатывает Лонерган, существует в том или ином виде и в гуманитарных науках, но в теологии он обладает спецификой, которая кардинально отличает теологический подход от религиоведческого, поскольку ориентируется на субъективность религиозного человека. Итак, согласно Лонергану, социокультурный подход наиболее приемлем в своем герменевтическом, феноменологическом аспекте, при этом он должен быть вписан в трансцендентальный метод и учитывать субъективность исследователя. Таким образом,

если Яннарасу близка экзистенциалистская и персоналистская интерпретация социокультурного подхода при изучении истории, то для Лонергана социокультурный подход должен быть вписан в феноменологическую парадигму трансцендентального подхода.

Еще дальше Лонергана пошел греческий философ и богослов Дж.П. Мануссакис, переосмысляя традиционный язык теологии в свете философских исследований последнего столетия. Он не занимался специально вопросом применения социокультурного метода в теологии, но создал концепцию, в рамках которой этот метод может быть рассмотрен. Мануссакис уходит от метафизики и абстракции к конкретности чувств восприятия мира: зрению, слуху и осязанию. В этом смысле это шаг в сторону от неокантианской и феноменологической идеи понимания, на которой было основано само разделение наук о духе и наук о природе (Мануссакис, 2014: 21), хотя Мануссакис и утверждает, что он остается «в основных чертах» верен феноменологии и использует терминологический аппарат Гуссерля (см.: Мануссакис, 2014: 26). Для Мануссакиса социокультурный метод приобретает актуальность благодаря тому, что он стремится избавиться от навязывания Богу «метафизической трансцендентности». Более того, он считает, что в основе познания Бога (Который не является собственностью одной только теологии) лежит идея распознавания «образов Его прикосновения к нашей имманентности» (Мануссакис, 2014: 27), а это напрямую выводит нас на проблему познания и интерпретации исторических фактов и событий как проявления божественного. Так церковная история соединяет в себе видимую сторону и невидимую, видимая исследуется в рамках социокультурного анализа, но она не отделена непереходимыми границами от невидимой стороны, потому что сама культурность и сама социальность пронизаны проявлениями Бога. Поэтому социокультурный подход в рамках феноменологической оптики становится частью теологического изучения церковной истории и истории вообще. Тогда история наполняется символами, которые через зрение, слух и осязание становятся частью богословской интерпретации.

Важным дополнением феноменологической традиции может служить опыт русской религиозной философии, которая задолго до Яннараса и Лонергана предложила трансцендентальный метод, который, например, у П.А. Флоренского получил название «конкретной метафизики». Флоренский полагал, что догмат можно постигнуть только из живого религиозного опыта, и поэтому церковная история не может быть изучена только в рамках историзма, необходимо понимание исходя из индивидуального духовного опыта, который личность может черпать только внутри Церкви (см.: Флоренский, 1914: 3-8). Эту же мысль он развил в методологическом этюде «Пути и средоточия» из работы «У водоразделов мысли». Флоренский выступает против систематичности мышления, поскольку считает его опасным для ткани мыслительного пространства. Предлагая «круглое мышление» (Флоренский, 2000: 35), Флоренский отмечает, что «метод познания определяется познаваемым» (Флоренский, 2000: 39), а значит, если речь идет о церковно-исторических событиях, мы не можем довольствоваться только социокультурным методом, но должны принять во внимание божественную природу Церкви, требующую иного подхода, который, хотя и может сочетаться с историзмом, но не может быть к нему редуцирован.

Итак, мы рассмотрели, как именно применяется социокультурный метод в религиоведении и в теологии, а теперь сравним эти способы применения друг с другом. Следует подчеркнуть, что во многом само сравнение возможно благодаря той тесной связи между религией и языком, которая обнаруживается в обоих подходах как на уровне методологии, так и на уровне онтологии. Феноменологические основания для религиоведения и теологии одни и те же, поэтому богословы и религиоведы

изучают одну и ту же реальность. И в религиоведении, и в теологии рассматривается история. При этом теология не изобретает свой собственный историзм, она заимствует его из исторической науки. Поэтому социокультурный метод применяется в теологии для анализа исторического контекста, как это, например, делает Х. Яннарас в главе о Воплощении Христа (см.: Яннарас, 1992: 62-92). В своем описательном варианте он ничем не отличается в теологии от религиоведения. В современной теологии, как и в религиоведении, имеет место персоналистический подход, в рамках которого разрабатываются концепции диалога и понимающего, инклюзивного собеседования с историческими личностями. Такой подход мы обнаруживаем как в религиоведении (например, у М. Элиаде), так и в богословии (у Яннараса, а также в смежных работах, например, у о. Александра Меня). Сходство обеспечивается феноменологическим основанием многих исследований церковной истории: феномены рассматриваются всегда с учетом индивидуального опыта исследователя, и в этом случае теолог может выступать религиоведом, и наоборот. Вопрос отличия задается здесь только точкой зрения, от которой зависит интерпретация.

Тем не менее, богословское применение социокультурного метода существенно отличается от подхода религиоведов. Различия можно свести к трем пунктам.

Во-первых, религиоведение применяет социокультурный метод, основываясь на имманентном понимании истории, претендующем на объективность. Иначе говоря, никакие факторы, лежащие вне подтверждаемых современной наукой явлений, не могут быть допущены в качестве элементов интерпретации исторических процессов. Совсем иное мы обнаруживаем в теологии, где всегда принимается «второй план», божественная реальность, так или иначе влияющая на исторические процессы вообще и на церковно-исторические в частности. Дело здесь не только и не столько в вере, которой принадлежит теолог, сколько в иной оптике, избранной теологом для интерпретации исторических событий и процессов. По своей сути она не отличается от светской оптики религиоведа, однако концептуальные отличия ведут к различным объяснениям.

Во-вторых, метод вживания в религиоведении совсем иначе реализуется, чем в теологии. Если религиовед, вживаясь, меняет свою идентичность, то теолог сохраняет ее на протяжении всего своего исследования. Например, религиоведу приходится воображать себя верующим, чтобы понять мотивы отцов того или иного собора, для теолога такой проблемы нет, потому что он остается верующим как до, так и во время своего исследования (и, как правило, после). Поэтому в рамках теологии феноменологический анализ сосредоточен более на понимающем диалоге, чем на процедуре погружения в новую идентичность. Именно поэтому церковные события истории будут скорее понятны теологу, чем светскому религиоведу, которому приходится прибегать к искусственным конструктам для понимания исторических процессов.

В-третьих, теолог исходит из церковного опыта и определенного образа жизни, без которого его интерпретация не может быть успешной. Знание истории культуры и общества несет также знание о ценностях и нормах, которые для религиоведа являются внешними элементами знания, а для теолога, благодаря его образу жизни, внутренним опытом. Отсюда будут разные точки зрения на один и тот же факт у религиоведа и у теолога. Это различие, пожалуй, является наиболее фундаментальным, однако даже оно не ограничивает возможности применения религиоведческого анализа в рамках теологического исследования: весь вопрос в приоритетах и конечных целях.

Религиовед ставит своей целью систематизацию, описание и определение историко-культурных истоков тех или иных церковно-исторических феноменов. Теолог

всегда имеет сверхзадачу свести разрозненные знания, полученные на основе социокультурного анализа, в единое целое, раскрывающее историю взаимоотношения человека и Бога. Для теолога социокультурный подход полезен лишь в рамках изучения земной стороны церковной жизни. Для исследования невидимых истоков истории требуется нечто большее, в частности духовный опыт и церковная жизнь, на основании которых возможно осмысление церковной истории как имеющего смысл, цель и значение целостного процесса.

Итак, как показывает наше исследование, социокультурный метод может применяться не только в религиоведении, но и в теологии. Конечно, существуют различия между тем и другим. Для теолога этот метод служит лишь введением в изучение проблемы взаимоотношения человека и Бога в истории. Религиовед просто не ставит себе таких задач, ограничиваясь «земной» составляющей исторического процесса.

В то же время можно констатировать высокую востребованность социокультурного подхода в современной теологии. Действительно, применение социокультурного метода при исследовании церковно-исторических событий значительно усовершенствовало теологический метод (трансцендентальный метод, по Лонергану), позволило в более широкой перспективе рассматривать проблему взаимоотношений человека и Бога, осуществить частичный синтез богословия и достижений современной исторической науки.

**Литература**

Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. М.: Наука, 2017. 415 с.

Леви-Строс, К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лонерган, Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

Мазур, Л.Н. Методы исторического исследования. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2010. 608 с.

Макарий (Булгаков), митр. История русской Церкви: В 12-ти томах. Т. 1. Вступление. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883 [Электронный ресурс]. URL: http://www.spsl.nsc.ru/history/makary/mak1001.htm (дата обращения: 25.06.2022).

Малиновский, Б.К. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 681-702.

Мануссакис, Дж.П. Бог после метафизики / пер. Д. Морозовой. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 416 с.

Могильницкий, Б.Г. Введение в методологию истории. М.: Высшая школа, 1989. 178 с.

Мюллер, М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1996. С. 31-143.

Резник, Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2. Вып. 1 (2). С. 305-328.

Сорокин, П.А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 425-504.

Тиле, К.П. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1996. С. 144-196.

Флоренский, П.А., свящ. Столп и Утверждение Истины. М.: Путь, 1914. 814 с.

Флоренский, П.А., свящ. У водоразделов мысли. Ч. 1 // Сочинения. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 27-372.

Фрейд, З. Тотем и табу / пер. с нем. М.В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005. 256 с.

Яннарас, Х. Вера Церкви. Введение в догматическое богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. 232 с.

**References**

Florenskiy, P. A. (1914), *Stolp i utverzhdeniye Istiny* [The Pillar and the Foundation of the Truth], Put', Moscow, Russia (in Russ.).

Florenskiy, P. A. (2000), “At the watersheds of thought”, *Sochineniya. T. 3 (1)* [Works. Vol. 3 (1)], Mysl', Moscow, Russia, 27-372 (in Russ.).

Freud, S. (2005), *Totem i tabu* [Totem und tabu], Transl. by Vulf, M. V., Azbuka-klassika, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

James, W. (2017), *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoy prirody* [The Varieties of Religious Experience. A study in human nature], Transl. by Malakhieva-Mirovich, V. G., Shik, M. V., in Lurie, S. V. (ed.), Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Lévi-Strauss, K. (2001), *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology], Translated by Ivanov, Vyach. Vs., EKSMO-Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Lonergan, B. (2010), *Metod v teologii* [Method in Theology], Publishing House of the Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, Moscow, Russia (in Russ.).

Makariy (Bulgakov) (1883), *Istoriya russkoy tserkvi: V 12 tomakh. T. 1. Vstuplenie* [The History of the Russian Church: In 12 volumes. Vol. 1. Introduction], Printing House of the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia [Online], available at: http://www.spsl.nsc.ru/history/makary/mak1001.htm (Accessed 25 June 2022).

Malinowski, B. K. (1997), "Functional Analysis", *Antologiya issledovaniy kultury* [Anthology of the cultural study], Universitetskaya kniga, St. Petersburg, Russia, 681-702 (in Russ.).

Manoussakis, J.P. (2014), *Bog posle metafiziki* [God after the methaphysics], Translated by Morozova, D., DUH I LITERA, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Mazur, L. N. (2010), *Metody istoricheskogo issledovaniya* [The Methods of historical study], Ural University Publishing House, Ekaterinburg, Russia (in Russ.).

Mogilnitsky, B. G. (1989), *Vvedeniye v metodologiyu istorii* [Introduction in the methodology of history], Vysshaya shkola, Moscow, Russia (in Russ.).

Muller, M. (1996), "Introduction to the Science of Religion", *Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya* [The classics of the religion studies. Anthology], Kanon+, Moscow, Russia, 31-143 (in Russ.).

Reznik, Ju. M. (2008), "Sociocultural approach as a research methodology", *Voprosy sotsial'noy teorii* [Questions of social theory], 2, 1 (2), 305-328 (in Russ.).

Sorokin, P. A. (1992). "Socio-cultural dynamics", *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshestvo* [People. Civilization. Society], Politizdat, Moscow, Russia, 425-504 (in Russ.).

Tiele, C. P. (1996), "Basic principles of the science of religion", *Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya* [The classics of the religion studies: Anthology], Kanon+, Moscow, Russia, 144-196 (in Russ.).

Yannaras, Ch. (1992), *Vera Tserkvi. Vvedeniye v dogmaticheskoye bogosloviye* [The Faith of the Church. Introduction to the dogmatic theology], Publishing House of the Center for the Study of Religions, Moscow, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Киселёв Павел Николаевич***, протоиерей, преподаватель «Основ православной культуры», Автономная некоммерческая организация «Духовно-просветительский центр имени святителя Николая», ССОП «Православная гимназия «Логос», Христиновский пр., д. 29, г. Всеволожск, Ленинградская обл., 188641, Россия; *varjak@bk.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Pavel N. Kiselev***, Archpriest, Teacher of "The Fundamentals of Orthodox culture", Autonomous non-profit organization "St. Nicholas Spiritual and Educational Center", Logos Orthodox Gymnasium, 29 Khristinovsky Ave., Vsevolozhsk, Leningrad region 188641, Russia; *varjak@bk.ru*

**УДК 261.7+281.911+281.93+291** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-3**

**Петрунин В. В.**

# Социальные доктрины Константинопольского патриархата и Русской православной церкви: сравнительный анализ политических положений

Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева, ул. Комсомольская, д. 95, г. Орёл, 302026, Россия; *petrunin@list.ru*

**Аннотация.** В статье анализируется православный взгляд на актуальные политические проблемы, представленные в социальных доктринах Константинопольского патриархата и Русской православной церкви. В рамках политологии религии изучение конфессиональных политических учений (религиозная политология) становится актуальной задачей для современного отечественного религиоведения. Автор обращается к политической теологии православного христианства с целью сравнительного изучения политических позиций двух крупнейших авторитетов в современном православии. Представлен анализ подходов Константинополя и Москвы к таким проблемам, как государство, государственно-конфессиональные отношения, гражданское неповиновение, свобода совести. На основе сравнительного анализа выявлено различие позиций Константинопольского патриархата и Русской православной церкви по целому ряду актуальных политических проблем современности.

**Ключевые слова:** политология религии; религиозная политология; политическая теология; православное христианство; социальная доктрина; Константинопольский патриархат; Русская православная церковь

**Для цитирования:** Петрунин В. В. Социальные доктрины Константинопольского патриархата и Русской православной церкви: сравнительный анализ политических положений // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 27-34. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-3

**V. V. Petrunin**

# Social doctrines of the Ecumenical patriarchate of Constantinople and The Russian orthodox church: a comparative analysis of political positions

Turgenev Orel State University, 95 Komsomolskaya St., Orel, 302026, Russian Federation; *petrunin@list.ru*

**Abstract.** The article analyzes the Orthodox view of current political problems presented in the social doctrines of the Patriarchate of Constantinople and the Russian Orthodox Church. The study of confessional political doctrines within the framework of political science of religion, is becoming an important task for modern Russian religious studies. The researcher turns to political theology of Orthodox Christianity to conduct a comparative study of political positions of the two main players in modern Orthodoxy. The article presents the analysis of the approaches of Constantinople and

Moscow to such problems as the state, state-confessional relations, civil disobedience, and freedom of conscience. The comparative analysis has revealed the difference between the positions of the Patriarchate of Constantinople and the Russian Orthodox Church on a number of acute political issues of our time.

**Keywords:** political science of religion; religious political science; political theology; Orthodox Christianity; social doctrine; Ecumenical Patriarchate of Constantinople; Russian Orthodox Church

**For citation:** Petrunin V. V. (2022), "Social doctrines of the Ecumenical patriarchate of Constantinople and The Russian orthodox church: a comparative analysis of political positions", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 27-34, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-3

В современном религиоведении актуальным остается осмысление политических учений религий мира (религиозной политологии) в рамках самостоятельного научного направления – политологии религии. Стоит отметить, что активное развитие политологии религии в западной науке способствует пониманию «позиции религиозных институтов по актуальным общественно-политическим проблемам в публичном пространстве (дебаты, публикации, заявления, обращения, официальные документы)» (Лункин, 2020: 40). Тематика нашей статьи очерчена рамками официальных документов Константинопольского патриархата и Русской православной церкви как религиозных институтов, которые активно транслируют в публичное пространство свою позицию по актуальным политическим проблемам современности. Особенный смысл политологии религии придает тот факт, что, по словам католического богослова Вальтера Каспера, современная политическая теология ясно указывает на то, что «религия должна быть одновременно политической и мистической» (Каспер, 2005: 78).

Обращаясь к методологии исследования, мы можем отметить, что в современном религиоведении актуальным остается сравнительное исследование религий, причем, как отмечает Жак Ваарденбург, «в последнее время резко вырос научный интерес к тем ответам, которые предлагали религии на основополагающие вопросы этики и человеческих отношений» (Ваарденбург, 2016: 124). Учитывая данное обстоятельство, представляется актуальным сравнение социальных доктрин Константинопольского патриархата и Русской православной церкви, которые как раз и представляют собой официальную позицию двух православных Церквей по актуальным проблемам современности.

Кроме того, мы можем отметить важность и продуктивность компаративистики для изучения конкретных проблемных областей в религиозной сфере на примере сравнительного изучения литургических традиций христианства Антоном Баумштарком, приведшего, в конечном итоге, к появлению целого научного направления – сравнительной литургики (см.: Баумштарк, 2014). Поэтому можно говорить о перспективах появления сравнительной религиозной политологии в рамках религиоведения или сравнительной политической теологии в рамках христианского богословия (теологии).

Стоит отметить, что автор исследует именно социальные доктрины двух православных Церквей, тем самым соглашаясь с мнением отечественного религиоведа Ф.Г. Овсиенко, заключающемся в необходимости различения таких понятий, как «социальное учение» и «социальная доктрина». Социальное учение «складывается как из церковных установлений, так и из сочинений многочисленных и не всегда единых в своих воззрениях церковных и около-

церковных авторов», а социальная доктрина есть «свод официальных документов церкви» (Овсиенко, 2001: 3). То есть исследовательская задача в рамках данной статьи предполагает экспликацию теоретических положений социальных доктрин православного христианства, оставляя за пределами исследования практическое воплощение обозначенных принципов в реальной жизни, что связано с пониманием того, что «декларируемые идеи не всегда соответствуют возможностям конфессиональной организации реально их осуществить» (О социальной концепции…, 2002: 8).

***

Православные социальные доктрины появились совсем недавно, если сравнивать время их возникновения с социальной доктриной католицизма, которая ведет свой отчет с энциклики Льва XIII “Rerum novarum” («О новых вещах», 1891 г.) (Овсиенко, 2021: 6). Московский патриархат – первым из православных Церквей – опубликовал свою социальную концепцию в 2000 г., в последующем дополняя этот программный документ другими официальными заявлениями. В настоящий момент существует огромное количество научных публикаций, как в России, так и за рубежом, посвященных анализу социальной доктрины русского православия (см.: О социальной концепции…, 2002; Петрунин, 2009; Штёкль, 2014).

Социальная доктрина Константинопольского патриархата появилась в 2020 г. на 12 языках мира. Этому предшествовала работа специальной комиссии, образованной в 2017 г. В состав данной комиссии вошли известные православные богословы, например, Дж. Демакопулос, А. Папаниколау, Д.Б. Харт и др. Формально данный документ был издан Американской архиепископией Константинопольского патриархата, но отражает позицию Фанара по современной социально-политической проблематике. Недавнее появление социальной доктрины Константинопольского патриархата еще только ставит перед исследователями задачу ее всестороннего изучения. Если говорить об отечественной рефлексии данного документа, то мы можем отметить анализ, проведенный научно-аналитическим центром Всемирного русского народного собора (см.: О социальном учении…, 2021). За рубежом стоит отметить серию видеообсуждений, проведенных на Украине Открытым православным университетом Святой Софии-Премудрости, в которых приняли участие известные украинские богословы, философы, религиоведы[1]. Особое внимание к социальной доктрине Константинополя на Украине вполне объяснимо в рамках предоставления Константинополем автокефалии Православной церкви на Украине.

Вместе с тем, в предисловии к социальной доктрине прямо говорится, что определенным фундаментом для выработки социальной доктрины Константинопольского патриархата стали решения Критского собора 2016 г., а именно документы, посвященные осмыслению позиции Православной церкви по актуальным проблемам современного мира. Стоит отметить, что документы Критского собора подписали представители десяти из 14-ти взаимно признанных православных Церквей (Константинопольский патриархат, Александрийский патриархат, Иерусалимский патриархат, Сербская православная церковь, Румынская православная церковь, Кипрская православная церковь, Элладская православная церковь, Польская православная церковь, Албанская православная церковь и Православная церковь Чешских земель и Словакии). От участия в Соборе отказались: Антиохийский патриархат, Московский патриархат, Грузинская и Болгарская православные церкви.

[1] Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/c/ВідкритийПравославнийУніверситетСвятоїСофії-Премудрості/featured (дата обращения: 28.06.2022).

В «Окружном послании» Критского собора идеология секуляризма рассматривается как главная проблема, с которой сталкивается Церковь в современном мире, что особенно ярко проявляется в политической сфере (Окружное послание, 2018: 17). Можно привести еще одну цитату из этого документа: «Церковь не вмешивается в политику в узком смысле этого слова. Тем не менее ее свидетельство является существенным образом политическим – как забота о человеке и его духовной свободе» (Окружное послание, 2018: 23). Стоит привести еще один отрывок из другого документа Критского собора: «Права человека в настоящее время находятся в центре внимания политики как ответ на современные социальные и политические кризисы и потрясения, ставя целью защиту граждан от произвола государства» (Послание…, 2018: 38-39). Важность этой цитаты проясняется в социальной доктрине Константинопольского патриархата, где проблематике прав человека уделено особое внимание. Русская православная церковь отразила свое отношение к проблеме прав человека в специальном документе, который является примером дальнейшего развития социальной доктрины русского православия[2].

Таким образом, мы можем утверждать, что политическая проблематика занимает центральное место в обеих социальных доктринах. Так, в документе Константинопольского патриархата политические вопросы затрагиваются в таких разделах документа, как «Церковь в общественной сфере», «Жизненный путь человека», «Война, мир и насилие», «Православие и права человека» и др.[3]

В социальной доктрине Московского патриархата они нашли свое отражение в разделах: «Церковь и нация», «Церковь и государство», «Христианская этика и светское право», «Церковь и политика», «Война и мир», «Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма» и др. (см.: Основы, 2000: 5-105).

В то же время оба документа являются политическими исходя из заявленной цели их появления – дать представление современному секулярному обществу о позиции православия по актуальным проблемам современности. Здесь мы можем отметить схожесть в причинах появления данных документов.

Рассматривая политическую проблематику социальных доктрин Константинополя и Москвы в сравнительном ракурсе, остановимся на следующих проблемах, нашедших свое освещение в соответствующих документах – это, прежде всего, проблема государства, патриотизма и государственно-церковных отношений, особое значение в рамках которых принимает проблема гражданского неповиновения. Вместе с тем, повторяя наш тезис о том, что эти документы являются политическими по своей сути, мы можем сказать, что любая проблема, затронутая в этих документах и формально не принадлежащая к политической сфере, приобретает политическое значение в современном мире, отдающем предпочтение секулярной этике.

Обращаясь к проблеме понимания государства в социальных доктринах, мы можем отметить следующие важные моменты. Константинопольский патриархат, говоря о проблеме государства, подчеркивает, что никакие формы политического устройства не могут быть сравнимы с Царствием Божием, более того, существующие формы политического правления имеют определенную иерархию, в рамках которой говорится о предпочтении демократической формы правления[4]. Еще более

[2] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616?ysclid=l6euheoi2w957570302 (дата обращения: 30.07.2022).

[3] За жизнь мира: на пути к социальному этосу Православной Церкви [Электронный ресурс] URL: https://predanie.ru/book/220026-za-zhizn-mira-na-puti-k-socialnomu-etosu-pravoslavnoy-cerkvi/ (дата обращения: 25.04.2022).

[4] Там же.

того, Фанар призывает христиан «активно их (демократические ценности. – *П.В.*) поддерживать и работать над сохранением и расширением демократических институтов и обычаев в правовых, культурных и экономических рамках своих обществ»[5].

Московский патриархат формулирует предпочтительную иерархию форм государственного правления. Наивысшей формой является теократия, за ней следует монархия, а потом современные политические устройства. Однако стоит отметить, что Русская православная церковь четко заявляет о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин» (Основы, 2000: 22). Кроме того, позитивно говорится об уникальном опыте церковно-государственных отношений, сложившихся в православной традиции в византийскую эпоху – симфоническом взаимоотношении Церкви и государства. Особенно подчеркивается, что в русской допетровской традиции симфонические отношения были более гармоничными, чем в Византийской империи (Основы…, 2000: 16).

Совершенно иное мы видим в социальной доктрине Константинопольского патриархата. Официальная позиция Фанара заключается в том, что сегодня «со стороны христиан было бы неразумно и немилосердно не испытывать искренней благодарности за особый демократический дух современной эпохи»[6]. Более критично осмысляется византийское наследство, при этом прямо указывается на то, что многие христиане ищут идеальную модель церковно-государственных отношений в византийской эпохе, что является, по словам авторов документа, проявлением «химерной ностальгии»[7].

Поэтому не удивительным становится разный подход в социальных доктринах Константинополя и Москвы к такому политическому явлению, как патриотизм. Фанар рассматривает патриотизм в русле негативного отношения к этнофилетизму, который был осужден на Константинопольском соборе 1872 г. Особенно осуждается христианский национализм, в то же время допускается, что «патриотизм может быть положительным и полезным чувством, если не принимать его за добродетель в себе или за моральное благо, даже когда страна становится глубоко несправедливой или разрушительной»[8]. Совершенно другой подход к проблеме патриотизма мы видим в социальной доктрине Московского патриархата. Русская церковь подчеркивает право христиан на национальную самобытность, несмотря на вселенский характер Церкви. Москва подчеркивает особую значимость земного отечества, а любовь к нему рассматривает в контексте исполнения заповеди о любви к ближнему (Основы…, 2000: 9-10). Кроме того, Русская православная церковь говорит о христианском патриотизме, который должен проявляться в активной деятельности человека на благо своего отечества (Основы…, 2000: 11).

Еще одним важным моментом в социальных доктринах представляется отношение Константинополя и Москвы к проблеме гражданского неповиновения. Фанар таким образом формулирует свое отношение к данной проблеме: «Церковь не настаивает на том, чтобы верующие во Христа граждане определенных государств в любой мыслимой ситуации подчинялись властям или соглашались с социальным и политическим порядком, в которых они находятся»[9]. Более того, возможны такие ситуации, в которых христиане могут не подчиняться власти, и это неподчинение может выражаться не только в гражданском неповиновении, но и в восстании против существующей власти.

Русская православная церковь говорит о лояльности государству в пределах своей канонической территории. Однако данная лояльность имеет свои границы:

[5] Там же.
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] Там же.

«Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении» (Основы…, 2000, 20). Кроме того, Московский патриархат подчеркивает мирный характер гражданского неповиновения, в отличие, например, от католичества или протестантизма. Таким образом, мы можем отметить, что в социальной доктрине Константинополя мы видим схожий с западно-христианским подход к гражданскому неповиновению – признание возможности активного сопротивления государственной власти, в то время как Русская православная церковь говорит исключительно о мирном гражданском неповиновении.

Общим местом для обеих социальных доктрин является критика секуляризма и ограничений религии в его рамках. Социальная доктрина Константинопольского патриархата прямо говорит о секуляризме как об одной из форм современной идеологии, которая направлена на вытеснение религии из публичной сферы. Документ осуждает подобное положение дел. В социальной доктрине Русской православной церкви мы видим схожее осуждение секуляризма, который стал центральной мировоззренческой ориентацией современного человека. При этом Московский патриархат особо выделяет свою задачу «признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как существенного фактора, который должен влиять на формирование (изменение) международного права и на деятельность международных организаций» (Основы…, 2000: 104-105).

***

Подводя итог, констатируем, что на сегодняшний момент социальные доктрины имеют две автокефальные православные Церкви – Константинопольский патриархат и Русская православная церковь. Фанар рассматривает свой документ как общеправославный, при этом, словами одного из авторов документа Аристотеля Папаниколау, – говорит о региональном характере социальной доктрины Московского патриархата[10]. Наличие двух социальных доктрин в мировом православии отражает неудачную попытку сформулировать общеправославный взгляд на актуальные проблемы современности, в том числе политические, предпринятую на Критском соборе в июне 2016 г.

Говоря о содержательном характере двух доктрин, мы можем отметить как общие (преимущественно теоретико-методологического плана), так и особенные характеристики, связанные с историческими условиями и контекстами существования двух Церквей.

Общие моменты отражают богословский характер обоих документов, что находит свое выражение в обращении к Священному Писанию и святоотеческому наследию в обосновании доктринальных положений. В то же время очевидным является различный подход ко многим политическим проблемам современности. Особенно стоит выделить отношение к современной демократии. Русская церковь с сожалением говорит о том, что современное государство не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами, что является проявлением светскости государства, а право на свободу совести становится одним из важнейших прав в современных демократиях, что также отражает превращение религии из «общего дела» в «частное дело» человека (Основы…, 2000: 20-21). Напротив, Константинополь рассматривает свободу совести не как результат секуляризации западного мира, а как результат развития западной демократии, гарантирующий

[10] ‘Orthodox Social Ethos’ aims to put Eastern Church spin on social issues. Charles C. Camosy [Электронный ресурс]. URL: https://cruxnow.com/interviews/2020/05/orthodox-social-ethos-aims-to-put-eastern-church-spin-on-social-issues/ (дата обращения: 31.07.2022).

соблюдение прав и свобод человека и гражданина, что однозначно делает свободу совести положительным явлением в современном мире[11]. Положительное отношение к демократии отражает и личную точку зрения Константинопольского патриарха Варфоломея, который считает, что сегодня религия «должна быть неразрывно соединена с идеологиями современного общества, настроена на условия демократии» (Варфоломей, 2008: 316).

Данное обстоятельство позволяет нам сделать вывод о том, что Константинополь, критикуя в своей социальной доктрине ностальгию у православных христиан по временам Византийской империи, продолжает традицию византизма. Только теперь церковной поддержки заслуживает не монархия, а демократия, в то время как Москва четко заявляет о равноудаленности Церкви от политических режимов на своей канонической территории.

Указанные нами расхождения в подходах Константинопольского патриархата и Русской православной церкви к политическим проблемам современности позволили некоторым авторам сделать вывод о том, что «документ “За жизнь мира” станет важной вехой для дальнейшего развития социальной и политической доктрины в русле секуляризации и дальнейшего сближения с католическими и протестантскими течениями политической теологии» (О социальном учении…, 2021: 51).

**Источники**

Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви // Документы Святого и Великого Собора Православной Церкви. Крит, Пятидесятница (16–27 июня) 2016 г. М.: Новое Небо, 2018. С. 32-40.

**Литература**

Баумштарк, А. Сравнительная литургика. Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения / пер. с фр. С. Голованова. Омск: Амфора, 2014. 256 с.

Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / пер. с нем. А.Г. Алексаняна, под ред. А.Ю. Рахманина. СПб.: Издательство РХГА, 2016. 216 с.

Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии. М.: Эксмо, 2008. 368 с.

Каспер, В. Бог Иисуса Христа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 462 с.

Лункин, Р.Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество. М.: ИЕ РАН; Нестор-История, 2020. 504 с.

О социальной концепции русского православия / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Республика, 2002. 399 с.

О социальном учении Константинопольского патриархата: Доклад научно-аналитического центра ВРНС / под ред. А.В. Щипкова. М.: Русская экспертная школа, 2021. 52 с.

Овсиенко, Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Религиоведение. 2001. № 2. С. 3-8.

Овсиенко, Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма: философский критический анализ. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2021. 256 с.

Окружное послание // Документы Святого и Великого Собора Православной Церкви. Крит, Пятидесятница (16-27 июня) 2016 г. М.: Новое Небо, 2018. С. 7-31.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 5-105.

Петрунин, В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной доктрине Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. 164 с.

Штекль, К. Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 146-165.

**Sources**

“Epistle of the Holy and Great Council of the Orthodox Church”, *Dokumenty Svyatogo i Velikogo Sobora Pravoslavnoy Tserkvi, Krit, Pyatidesyatnica (16-27 June) 2016* [Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church,

[11] За жизнь мира: на пути к социальному этосу Православной Церкви [Электронный ресурс] URL: https://predanie.ru/book/220026-za-zhizn-mira-na-puti-k-socialnomu-etosu-pravoslavnoy-cerkvi/ (дата обращения: 25.04.2022).

June 16–27, 2016] (2018), Novoe Nebo, Moscow, Russia (in Russ.), 32-40.

**References**

Baumstark, A. (2014), *Sravnitelnaya liturgika. Printsipy i metody istoricheskogo issledovaniya khristianskogo bogosluzheniya* [Comparative liturgics. Principles and methods of historical research of Christian worship], translated by Golovanova, S, Amfora, Omsk, Russia (in Russ.).

"District Message" (2018), *Dokumenty Svyatogo i Velikogo Sobora Pravoslavnoy Tserkvi Krit, Pyatidesyatnitsa (16-27 July)* [Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, June 16–27, 2016], Novoe Nebo, Moscow, Russia, 7-31 (in Russ.).

"Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church" (2000), *Informatsionnyy byulleten Otdela vneshnikh tserkovnyh svyazey Moskovskogo Patriarkhata* [Newsletter of the Moscow Patriarchate Department for External Church Relations], 8, 5-105 (in Russ.).

Kasper, W. (2005), *Bog Iisusa Khrista* [The God of Jesus Christ], Publishing House of the Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle, Moscow, Russia (in Russ.).

Lunkin, R. N. (2022), *Tserkvi v politike i politika v tserkvyah. Kak sovremennoe khristianstvo menyaet evropeyskoe obshchestvo* [Churches in politics and politics in churches. How modern Christianity is changing European society], Institute of Natural Science RAS; Nestor-Istoriya, Moscow, Russia (in Russ.).

Mchedlov, M. P. (ed.) (2002), *O sotsialnoy kontseptsii russkogo pravoslaviya* [About the social concept of Russian Orthodoxy], Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Ovsienko, F. G. (2001), "Features of the formation of social doctrines of Orthodoxy and Catholicism", *Religiovedenie* [Religious Studies], 2, 3-8 (in Russ.).

Ovsienko, F. G. (2021), *Evolyutsiya sotsialnogo ucheniya katolitsizma: filosofskiy kriticheskiy analiz* [The evolution of the social teaching of Catholicism: a philosophical critical analysis], LENAND, Moscow, Russia, 7-31 (in Russ.).

Petrunin, V. V. (2009), *Politicheskiy isikhazm i ego traditsii v sotsialnoy doktrine Moskovskogo Patriarkhata* [Political hesychasm and its traditions in the social doctrine of the Moscow Patriarchate], Aleteya, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Shchipkov, A. V. (ed.) (2021), *O sotsialnom uchenii Konstantinopolskogo patriarkhata: Doklad nauchno-analiticheskogo centra VRNS* [On the social teaching of the Patriarchate of Constantinople: Report of the Scientific and Analytical Center of the VRNS], Publishing House of the Russian Expert School, Moscow, Russia (in Russ.).

Stoeckl, K. (2014), "The approach of the Russian Orthodox Church to the issue of human rights", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 3, 146-165 (in Russ.).

Varfolomey, patriarch (2008), *Pri-obshchenie k tainstvu: Pravoslavie v tretem tysyacheletii* [Introduction to the Sacrament: Orthodoxy in the third millennium], Eksmo, Moskov, Russia (in Russ.).

Waardenburg, J. (2016), *Religiya i religii: sistematicheskoe vvedenie v religiovedenie* [Religion and Religions: A Systematic Introduction to Religious Studies], Translated by Aleksanyan, A. G., in Rahmanina, A. Yu. (ed.), RKHGA, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Петрунин Владимир Владимирович***, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности, Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева, ул. Комсомольская, д. 95, г. Орёл, 302026, Россия; *petrunin@list.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Vladimir V. Petrunin***, PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security, Orel State University, 95 Komsomolskaya St., Orel, 302026, Russia; *petrunin@list.ru*

**УДК: 2-28** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-4**

**Кислин К. Б.**

# Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации

Санкт-Петербургский государственный университет, Менделеевская линия, д. 5., г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; *kislin_k_rel@mail.ru*

**Аннотация**. Статья посвящена анализу многообразного феномена средневековой рецепции античной мифологии в исторической перспективе. Актуальность данной темы связана с интересом к данному феномену в современной отечественной и зарубежной историографии (В.Ю. Лукасик, Л.В. Евдокимова, J. Chance и др.). Новизна исследования обусловлена отсутствием в отечественной историографии обобщающей работы, предметом которой является средневековая рецепция античной мифологии. Автор ставил перед собой цель обозначить специфические особенности средневековой рецепции античной мифологии, обратив внимание на античные предпосылки этой рецепции. В задачи исследования входит: проследить влияние античной аллегорезы на мифографические сочинения средневековых авторов; уделить внимание соотношению «натуральной», «моральной», «исторической» (эвгемеризм) традиций интерпретации сюжетов античной мифологии и христианской экзегезы; указать на важность образовательной реформы Карла Великого и включения произведений Овидия в курс средневековой грамматики в XII веке; поставить вопрос о соотношении богословской и светской рецепций античной мифологии в Средневековье; затронуть тему ренессансного отношения к античному мифу. В заключении приводятся выводы по каждому из указанных пунктов. Научная значимость настоящей работы связана с широким кругом затрагиваемых в ней проблем, а также с её междисциплинарным характером. Исследование будет полезно всем интересующимся переосмыслением античного мифа в Средневековье. В статье показано, как унаследованные от Античности мифологические сюжеты, благодаря мифографическим сочинениям церковных авторов, продолжают жить в культуре Средневековья, становясь ее неотъемлемой частью.

**Ключевые слова:** средневековая рецепция античной мифологии; эвгемеризм; христианская экзегеза; мифографическая традиция; «Каролингское возрождение»; Петр Берхорий; «Ovidius moralizatus»

**Для цитирования:** Кислин К.Б. Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 35-47. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-4

**K. B. Kislin**

# The Medieval reception of Ancient mythology: the experience of systematization

Saint Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya Line, Saint Petersburg, 199034, Russia; *kislin_k_rel@mail.ru*

**Abstract.** The article is dedicated to the analysis of the diverse phenomenon of medieval reception of ancient mythology in historical perspective. The relevance of the topic is related to the interest in this phenomenon in modern historiography, both domestic and foreign (V.Yu. Lukasik, L.V. Evdokimova, J. Chance, etc.). The novelty of the research is due to the absence of a generalizing work in Russian historiography, the subject of which is the medieval reception of ancient mythology. The author's purpose was to identify the specific features of the medieval reception of ancient mythology, paying attention to the ancient prerequisites of this reception. The objectives of the research include: to trace the influence of ancient allegoresis on the mythographic works of medieval authors; to pay attention to the correlation of "natural", "moral", "historical" (euhemerism) traditions of interpreting the subjects of ancient mythology and Christian exegesis; to point out the importance of the educational reform of Charlemagne and the inclusion of the works of Ovid in the course of medieval grammar in the XII century; to raise the question of the correlation of the theological and secular receptions of ancient mythology in the Middle Ages; to touch upon the theme of the Renaissance attitude to ancient myth. The final part of the article contains conclusions on each of these points. The significance of this study is associated with a wide range of problems addressed in it, as well as with its interdisciplinarity. The study will be useful to anyone interested in the medieval reception of ancient mythology. The article shows how inherited from Antiquity mythological plots, thanks to the mythographic writings of the churchmen, continue to live in medieval culture, becoming an integral part of it.

**Keywords:** the medieval reception of ancient mythology; euhemerism; Christian exegesis; mythographic tradition; the Carolingian Renaissance; Petrus Berchorius; "Ovidius Moralizatus"

**For citation:** Kislin K.B. (2022), "The Medieval reception of Ancient mythology: the experience of systematization", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 35-47, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-4

Приступая к заявленной теме, прежде всего стоит оговориться, что термин «средневековая рецепция античной мифологии» – чрезвычайно широк. Начиная с образовательной реформы Карла Великого (конец VIII – начало IX вв.), итогом которой стало так называемое «Каролингское возрождение», и особенно после XII века, когда в перечень авторов, рекомендуемых для изучения грамматики, включается Овидий, античные сюжеты начинают повсеместно встречаться как в произведениях светских авторов, например, в поэзии труверов, так и в трактатах представителей церкви, считавших, что в сочинениях античных классиков в аллегорический форме содержится скрытый смысл, который согласуется с христианской верой и может быть извлечен оттуда умелым интерпретатором. Об этом мы скажем позднее. А сейчас перейдем к истории вопроса.

Итак, те принципы, согласно которым средневековые авторы понимают и интерпретируют античность, восходят к VI веку до н. э., когда метод аллегорической интерпретации текста впервые проявил себя в явном виде в рассуждениях Феагена Регийского (ряд исследователей относят возникновение аллегорической экзегезы к еще более раннему времени, но этот вопрос остается дискуссионным и в рамках данной статьи мы не будем его касаться) (Межерицкая, 2019: 14). Философ-неоплатоник III в. н. э. Порфирий сообщает, что Феаген первым защитил произведения Гомера от нападок философов, считавших чтение его сочинений недостойным добродетельного мужа (Фрагменты ранних греческих философов, 1989: 89-90). Главным аргументом противников Гомера, первоначально пифагорейцев и орфиков, а затем и прочих мыслителей, была та фривольность, с которой греческие боги описываются в творениях поэта. Ксенофан высказывается следующим образом: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман» (Лосев, 2006: 47). Платон, как известно, также исключает поэтов из своего идеального государства. Недолюбливал их и Эпикур (Лосев, 2006: 48).

В качестве ответа на обвинение поэта в нечестии почитатели Гомера говорят о том, что рассказанные им истории содержат в себе «двойное дно» – некий скрытый смысл, спрятанный от глаз непосвященных, который может быть открыт мудрецом при помощи аллегорической интерпретации той или иной истории. Упомянутый выше Феаген Регийский, например, трактует фигуры богов в так называемом «физическом» ключе, то есть говорит о том, что под божествами Гомера следует понимать элементы окружающего мира. Феаген, согласно Порфирию, заявляет, что Гомер подразумевает под битвами богов противостояние элементов, понимая под Аполлоном, Гелиосом и Гефестом – огонь, под Артемидой – Луну, под Герой – воздух и так далее (Фрагменты ранних греческих философов, 1989: 89-90).

С течением времени аллегорически понятый миф начинает использоваться платониками и особенно стоиками в качестве пропедевтики данных философских учений (Herren, 2017: 109; Щербаков, 2018: 201). Уже первое поколение стоиков сместило вопрос об аллегорической интерпретации мифа с края – в центр философского дискурса (Glenn, 2010: 27). «Стоицизм придал мифологической аллегории статус универсального метода, позволяющего толковать физическую реальность и превратить мифы в составную часть общефилософской конструкции» (Античная философия: Энциклопедический словарь, 2008: 707). Действительно, картина мира, описанная в произведениях поэтов, хорошо ложилась на стоическую космологию. Единственным божеством в собственном смысле этого слова для стоиков становится Зевс, понимаемый как логос или космос, а также как огненный эфир, который содержит в себе всех других богов, то есть элементы физического мира: Гера – воздух; Посейдон – вода; Гефест – земной огонь и прочее (там же). Таким образом, боги в интерпретации стоиков превращаются из антропоморфных существ со своими слабостями – в законы природы.

Зенон Китийский (ок. 334 до н. э. – ок. 262 до н. э.) идентифицирует Геру с воздухом, Зевса с эфиром, Посейдона с морем, Гефеста с огнем и так далее. Для Клеанфа (ок. 331/330 до н. э. – ок. 230 до н. э.) Зевс также является высшим эфиром, Аполлон – Солнцем и так далее. Хрисипп (ок. 281/278 до н. э. – ок. 206 до н. э.) объясняет физическую природу богов, трактуя их фигуры как явления природы (Glenn, 2010: 29-30). К сожалению, произведения указанных философов дошли до нас лишь фрагментарно (самый большой текст Древней Стои, дошедший до нашего времени – гимн Зевсу Клеанфа).

Дальнейшее развитие античной аллегорической традиции связано с именами философа-стоика Корнута и симпатизировавшего стоицизму Гераклита, называемого Грамматиком. Оба автора трудились в I веке н. э.

Гераклит Грамматик, о жизни которого практически ничего не известно, был автором сочинения «Гомеровские вопросы», в котором он вновь поднимает тему допустимости чтения Гомера и вновь, как и стоики до него, приходит к выводу о том, что такое чтение допустимо и даже полезно, но только при верном, аллегорическом понимании мифологических сюжетов. Трактат начинается следующим образом: «Огромную и опасную тяжбу небеса объявили Гомеру за его пренебрежительное отношение к божественному; ведь если у него нигде нет иносказания, то все безбожно» (цит. по: Гераклит, 2018: 141). Далее Гераклит трактует битву богов, изложенную у Гомера, в «физическом» ключе: «Зевс – самое могущественное вещество, против которого готовится заговор другими стихиями, Герой-воздухом, Посейдоном-влажным веществом и Афиной-землей» (там же: 164). Примечательно, что вопрос о том, является ли чтение поэтов достойным занятием для добродетельного мужа, еще не раз будет поднят на протяжении всего Средневековья. И ответ на него часто будет даваться один и тот же: да, читать классиков можно, и даже необходимо, но только затем, чтобы извлекать из их сочинений скрытый (а христианские авторы добавят: «моральный») смысл.

О Луции Аннее Корнуте известно, что он родился в Африканском городе Лепты. Затем он переехал в Рим и создал там кружок интеллектуалов, в который, в том числе, входили молодые поэты Персий и Лукан. Корнут считается их учителем (Корнут, 1998: 5). Сохранилось главное произведение Корнута «Греческое богословие». При написании данного трактата Корнут ставил перед собой цель дать подрастающему поколению начатки философского образования на примере известных каждому римлянину с детства мифов (Корнут, 1998: 7-8). В самом конце трактата в качестве заключения Корнут высказывает свое мнение относительно полезности изучения мифологии, утверждая, что «древние не только не были простецами, но оказались способными познавать естество мироздания и притом весьма склонными излагать свои мысли о нем, используя иносказания и символы. <…> Вообще же об этих вещах и о служении богам, об уместности их почитания в заключительном слове будет сказано только то, что всё это призывает юношу к благочестию, а не к суеверию…» (цит. по: Корнут, 1998: 67). Помимо интерпретации божественных фигур в качестве явлений природы, характерного для стоической аллегорезы («Подобно человеческой душе, управляющей нами, есть душа и у миропорядка-космоса, связывающая и удерживающая его. Имя душе этой – Зевс» (Корнут, 1998: 20)), трактат, как и упомянутые выше «Гомеровские вопросы», содержит многочисленные этимологии, то есть объяснения сути явления из трактовки его имени или названия. Пример – интерпретация имени Геракла: «Именем своим Геракл, по всей видимости, обязан тому, что он имеет отношение к героям, способствуя прославлению благородных людей. Ибо древние называли героями мужей могучих телом и величественных духом, и оттого казавшихся причастными божественному роду» (Корнут, 1998: 59). Подобные этимологические трактовки затем прочно вошли в культуру Средневековья с его символизмом, где считалось, что любой объект имеет внутреннюю связь со своим именем. Самый яркий пример – «Этимологии» Исидора Севильского (VII в.) (Курциус, 2021б: 147]).

Последнее замечание Корнута о том, что древние считали так называемых героев «причастными божественному роду», то есть обожествляли их, имеет отношение к еще одному способу интерпретации античной мифологии, который нельзя в полном смысле этого слова назвать аллегорическим. Речь идет об эвгемеризме – традиции, получившей свое название от Эвгемера, греческого философа из школы киренаиков, жившего в период IV-III веков до н. э. Согласно Эвгемеру, описанные в мифе персонажи представляют собой великих людей

прошлого (жрецов, правителей, философов), «обожествленных» современниками за свои заслуги. Эвгемер не пытался, подобно стоикам, отыскать «скрытый смысл» текста, но искал *исторические корни* того или иного культа или божества. С учетом многовековой традиции обожествления правителей, например, из династий Селевкидов и Птолемеев, эвгемеризм получает широкое распространение среди граждан Римской империи (Seznec, 1995: 11-12). В первые века нашей эры так называемые «исторические» интерпретации происхождения античных божеств были охотно восприняты христианскими апологетами, использовавшими их в качестве оружия против язычников. Климент Александрийский писал: «Those to whom you bow were once men like yourselves» (цит. по: Seznec, 1995: 12). Лактанций также писал в трактате «Божественные установления» о том, что все без исключения боги язычников были некогда смертными людьми, которые были подняты с земли на небо посредством идолатрии их современников. Имеются и иные примеры подобного рода в сочинениях Тертуллиана, Мицуния Феликса, Арнобия и других (Seznec, 1995: 12-13).

В дальнейшем полемический запал первых христианских апологетов теряется, а эвгемеризм в виде «исторической» аллегорезы передается Средневековью, особенно через комментаторов произведений Вергилия. Пожалуй, ярчайшим из таких посредников был римский грамматик второй половины IV века Мавр Сервий Гонорат, автор комментариев к «Буколикам», «Георгикам» и «Энеиде». Труды Сервия оказали большое влияние на средневековую рецепцию античной мифологии. Средневековые авторы охотно заимствовали из его сочинений этимологические и эвгемерические интерпретации. Так, у мифографов было популярно представление о том, что Зевс был некогда царем острова Крит, который был обожествлен благодарными потомками (Seznec, 1995: 13).

В первом веке нашей эры аллегореза начинает применяться к священным текстам иудаизма и христианства. Возникает экзегетический метод, предполагавший наличие в Писании нескольких пластов смысла, требующих истолкования. Зарождение метода связано с иудейским религиозным мыслителем Филоном Александрийским (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.). Согласно Филону, священные тексты имеют два пласта смысла: буквальный и аллегорический. Важно отметить, что мыслитель был хорошо знаком с произведениями самого Гомера, а также с существующими способами его интерпретации. В трактате «О провидении», близко к «физической» трактовке Феагена Регийского, он пишет: «If you apply the mythical story of Hephaestus to fire, and the account of Hera to air, and what is said about Hermes to reason <…>, then in fact you will become a praiser of the poets you have just been condemning, so that you will realize that they alone glorified the divine in a seemly manner» (цит. по: Herren, 2017: 151). При этом один и тот же фрагмент Писания может быть прочитан обоими способами сразу. Например, в своих «Вопросах и ответах на книгу Бытия» Филон говорит о том, что Райский сад может быть понят как буквально, как «a dense place full of all kinds of trees», так и аллегорически, как «wisdom or knowledge of the divine and human and of their causes» (Herren, 2017: 152).

Дальнейшее развитие экзегетического метода связано уже с именами христианских авторов II-III веков, трудившихся в рамках Александрийской богословской школы, члены которой настаивали на важности аллегорического понимания Писания. Прежде всего для нашей темы имеют значение Климент Александрийский и Ориген, возглавивший школу после Климента. Оба автора были хорошо образованы, что давало им возможность полемизировать с язычниками. Климент ставил своей задачей «разоблачение» мифа посредством доказательства того, что языческие басни являются плодом интеллекту-

альных ошибок: древние обожествляли явления природы (люди, собиравшие плоды с земли, называли их Деметра), абстрактные чувства (страх, любовь, надежда и прочее), великих людей (Herren, 2017: 158-159). Климент говорит о *духовном* прочтении Священного Писания («Кто из богатых спасется?»): «Спаситель ничему не учит Своих последователей человекообразно, но в Божественной Своей и таинственной мудрости внушает сказанное принимать не в чувственном смысле, а соответственным исследованием и вниманием проникать в сокровенный смысл слов и оный познавать. <…> …по причине беспредельной полноты сокрытого в оном содержания» (цит. по: Климент Александрийский, 2006: 242-243).

Другой представитель Александрийской школы, Ориген разрабатывает теорию о *троичном* смысле Священного Писания: «телесном» (буквальном); «душевном» (моральном) и «духовном» (философски-мистическом) (Herren, 2017: 156).

Христианское Средневековье получило экзегетический метод в несколько видоизмененном состоянии: в виде так называемой *квадриги* – четырехчастной схемы, известной средневековому автору по трудам Августина. Согласно данному принципу, существует четыре пласта смысла текста: буквальный (или «исторический»), моральный (Иерусалим – душа человека), аллегорический (Иерусалим – Церковь Христова) и анагогический (связанный с надеждой на посмертное воздаяние; Иерусалим как Небесное царство) (Chance, 2000: 338). Данный метод толкования является универсальным в рамках средневековой христианской экзегезы и вообще был хорошо знаком любому образованному человеку. В частности, о нем хорошо знал и пытался применять в своих сочинениях Данте (Chance, 2000: 338). Представление о четырехчастном смысле текста имели в виду и те авторы, которые занимались интерпретацией сюжетов античной мифологии в Средневековье.

Аврелий Августин был автором и другого важного принципа отношения к античной мифологии, который был охотно взят на вооружение христианскими мифографами; он писал в трактате «Христианская наука»: «Все лучшее в учении язычников есть как бы серебро и золото, не сотворенное ими самими, а только ископанное, так сказать, в рудниках Божественного всеисполняющего провидения <…>, есть драгоценность, которую христианин <…> должен исторгать у них для пользы Евангелия» (Августин, 2004: 154). Таким образом происходит поворот от неприятия мифа первыми апологетами к призыву поиска в античных «баснях» христианского смысла.

Начало средневековой рецепции античной мифологии связывают с именами Макробия и Фульгенция. Вопрос об их принадлежности к христианской традиции остается дискуссионным, однако оба автора, как подчеркивают исследователи, являются уже не хранителями живой мифологической традиции, но начинают смотреть на античную мифологию отстраненно, как на чужое наследие (см.: (Журбина, 2016: 317; Курциус, 2021б: 72)). Макробий известен своим неоплатоническим комментарием на шестую книгу трактата «О государстве» Цицерона, получившую название «Сон Сципиона». Говоря об античной мифологии, Макробий использует слово *fabula* (сказка/басня), что само по себе уже многое говорит о его отношении к своему материалу. Слово *fabula* по отношению к мифам станет общеупотребимым в Средние века. Все «сказки» Макробий подразделяет на те, которые развлекают, и на те, в которых содержится мораль, побуждающая к добродетели (Петрова, 2007: 123). Эта отсылка к добродетели так же будет важна для Средневековья, разработавшего свою собственную традицию «морализации» сюжетов античной мифологии.

Чрезвычайно популярной в Средние века станет и следующая цитата Макробия: «Философы не напрасно и не для забавы обращаются к сказочному, рассуждая о низ-

ших богах и Душе. Ведь известно, что Природе противно, когда ее выставляют открытой и обнаженной, она не дает познавать себя, прячась от чувств обычных людей за завесой и покровом многообразных вещей, и хочет, чтобы мудрые рассуждали о ее тайнах посредством сказочного» (цит. по: Петрова, 2007: 189). Макробий повторяет хорошо известный по стоической аллегорезе аргумент о том, что мудрые зашифровали в античном мифе некий тайный смысл, чтобы скрыть его от непосвященных.

Фабий Планциад Фульгенций в свою очередь известен как автор «Мифологий» или «Трех книг мифологии», в которых он последовательно комментирует мифологические сюжеты, такие как Суд Париса, мифы о Тантале, Актеоне и многие другие. Влияние Фульгенция на средневековых авторов было колоссальным, особенно в части морализации античных «басен». Он не просто констатирует полезность аллегорического прочтения мифа, но и повсеместно предлагает моральную интерпретацию той или иной истории. Например, Фульгенций предлагает понимать Минерву, Юнону и Венеру из мифа о Суде Париса как «созерцательный», «деятельный» и «полный удовольствий» тип жизни, отдавая предпочтение первому (Фульгенций, 2012: 324-325). В трактате постоянно встречаются бытовые рассуждения о нравах, о торговле, похоти (ее олицетворяет Сцилла) и подобных вещах. В этом смысле трактат Фульгенция отличается от всего, что мы рассматривали ранее; хотя и он не свободен полностью от натуралистических и этимологических трактовок. И это вообще будет характерно для Средневековья, где различные способы интерпретации соседствуют друг с другом.

Расцвет средневековой христианской рецепции античной мифологии в собственном смысле приходится на VIII-XIV века и проходит в два этапа: (1) «Каролингское возрождение» последней четверти VIII – начала IX вв.; (2) «Овидианское возрождение» XII века и его последствия. Именно в этот относительно короткий период времени было создано большинство наиболее значимых мифографических сочинений Средневековья, то есть таких сочинений, в которых содержится пересказ сюжетов античной мифологии с их возможной аллегоризацией или морализацией (The Mythographic Art…, 1990: ix).

Термин «Каролингское возрождение» связан с образовательной реформой Карла Великого конца VIII – начала IX веков. Этот правитель, распространивший свою власть на значительную часть Европы и претендующий на роль главы всего христианского мира, был обеспокоен недостаточным уровнем знания духовенства. Чтобы объединить под своей властью разрозненное кельто-романо-германское население Франкского государства, Карл Великий принял латынь в качестве официального языка церкви и государственной власти. Для обучения латыни и другим дисциплинам приглашались интеллектуалы со всей Европы, главным образом, Британии, Испании и Италии. В частности, большой вклад в проведение реформы внес англосакс Алкуин, создавший школу при королевском дворе. Карл Великий писал в одном из своих указов (составленном между 780 и 800 годами): «Раз в Библии обнаруживаются вставные фигуры речи, то, несомненно, любой читатель тем быстрее поймет её в духовном смысле, чем раньше он получит литературное образование и чем полнее оно будет» (цит. по: Курциус, 2021а: 130-131).

Средневековое образование начиналось с курса грамматики, изучение которой было невозможно без знакомства с произведениями латинских авторов. Грамматика, наряду с риторикой и диалектикой, как известно, входила в так называемый «тривиум» – составлявший первую ступень средневекового образования. Наряду с квадривиумом он образовывал *artes*, или «семь свободных искусств», известных Средневековью благодаря аллегорическому трактату латинского энциклопедиста первой половины V века Марциана Капеллы «О бракосочетании Филологии и

Меркурия», а также благодаря «Этимологиям» Исидора Севильского – христианского энциклопедиста второй половины VI – первой половины VII вв. О важности изучения грамматики, а соответственно и латинских авторов, писали такие видные деятели «Каролингского возрождения», как Рабан Мавр и Теодульф Орлеанский (VIII – нач. IX в.). Последний, в частности, утверждал: «Poets provide false stories; philosophers often turn these falsehoods into truth» (цит. по: Seznec, 1995: 90).

Таким образом, по меткому выражению Эрнста Роберта Курциуса, (начиная с реформы Карла Великого) «система образования стала носителем литературной традиции» (Курциус, 2021а: 116). В XII веке в круг авторов, пригодных для изучения грамматики, входит Овидий, что оказало колоссальное влияние на всю дальнейшую средневековую литературу (Nightingale, 1990: 50). Списки XII века рекомендованных для изучения грамматики авторов включают Сенеку, Катона, Стация, Горация, Овидия и других язычников (Курциус, 2021а: 132-133).

В период с XII по XIV вв. особенно остро встает вопрос о соответствии античных «басен» христианской морали. Часто предметом споров становился Овидий, чьи «Метаморфозы» были включены в школьный канон далеко не сразу. И тут на помощь средневековым клирикам снова приходит аллегорический метод. Овидия оправдывают точно так же, как когда-то «оправдывали» Гомера. Подразумевается, что античные «басни» содержат в себе скрытый моральный смысл, не противоречащий христианской вере. Общим местом становится термин *integumentum* («покров»). Иоанн Солсберийский, епископ Шартра, один из крупнейших реформаторов образования XII века, пишет в своем труде «Поликратик», что «вымыслы поэтов служат истине» (Курциус, 2021а: 324). Иоанн де Гарландия, преподававший в Парижском университете, пишет поэму «Покровы Овидия», в которой он ставит перед собой задачу объяснения «скрытого смысла» «Метаморфоз» (Chance, 2000: 234-235). Примеры подобного рода слишком универсальны и многочисленны, чтобы перечислять их все.

Получают распространение школьные комментарии, облегчавшие для учащегося знакомство с произведениями классиков. Это могли быть как записи на полях – маргиналии, так и специальные «прологи», образовывавшие самостоятельный жанр так называемых *accessus ad auctores* – «подступов к авторам» канонических текстов. Один из виднейших теоретиков образования XII века Конрад из Хирзау писал, что такие «введения» должны отвечать на следующий ряд вопросов о каждом авторе: на каком материале он работает; в чем его замысел; в чем его цель; к какой части философии относится его работа (Курциус, 2021б: 102).

Стоит отметить, что грамматические комментарии, помимо «этимологических» пояснений, часто довольно причудливых, впитали в себя весь спектр аллегорических интерпретаций, известных еще со времен античности. В качестве примера можно привести комментарии к Овидию Арнульфа Орлеанского (Арнульф преподавал в Орлеане в XII веке) и так называемую «Овидиеву Вульгату» – комментарии с введением анонимного автора из Орлеана, относящиеся ко второй половине XIII века. В «Вульгате» даны два объяснения истории Ликаона: (1) Это человек, презревший богов, который был наказан за свое невежество; характерна ссылка автора на Втор. 6:16: «Не искушайте Господа, Бога вашего»; (2) Интерпретация, которую автор называет «исторической» – известное нам представление о том, что Зевс был царем Крита, который разграбил царство Ликаона, то есть как бы превратил его в волка, «прячущегося по кустам» (The Vulgate Commentary…, 2015: 70-71). Само имя Овидия получает в трактате этимологическое толкование, которое было общеизвестно, от «Ovidius» – «ovum dividens» («разделяющий яйцо»), то есть говорящий нам о вещах, скрытых от нашего понимания; под

яйцом понимается мироздание: скорлупа – это внешний наружный слой, мембрана под скорлупой – воздух, белок – вода, желток – земля; как цыплёнок появляется из желтка, так и все живое происходит из земли (The Vulgate Commentary…, 2015: 23-24). Кроме того, встречаются и «физические» интерпретации богов как элементов окружающей действительности.

Особенно примечателен в рамках нашей темы трактат середины XIV века «Морализованный Овидий» за авторством монаха-бенедиктинца Петра Берхория (фр. Пьер Берсюир). Данный текст выходит за рамки школьного комментария и представляет собой, по предположению издателя трактата Бадия (первая половина XVI века), пособие для проповедников (Moss, 1982: 23; 25). Как и другие мифографы, автор заявляет о наличии в тексте нескольких пластов смысла: буквального, морального и аллегорического. Под «буквальным» смыслом «басен» он понимает «исторические» интерпретации в духе эвгемеризма. Кроме того, автор обнаруживает свое знакомство с традицией «натуральной» интерпретации, идущей от стоиков. Петр Берхорий намеревается опустить в своем сочинении «буквальный» смысл, имея дело только с моральными и аллегорическими интерпретациями, что, впрочем, не всегда удается (См.: Журбина, 2008: 257-258). Таким образом, имея в виду экзегетический метод четырехчастного смысла текста, средневековые мифографы в своих изысканиях ориентировались скорее на аллегорические практики, восходящие своими корнями к античности.

Отдельного внимания заслуживает тема соотношения церковной и светской рецепции античной мифологии после XII века. Как отмечают исследователи, средневековые поэты так же, как и клирики, обучались грамотности в христианских школах (Курциус, 2021а: 539-540). Часто тексты классиков, на которых они учились и на которые впоследствии опирались, были известны им уже в христианском переложении – в морализованном виде или с комментариями благочестивых учителей; античные сюжеты таким образом проникают в зарождающуюся европейскую поэзию. За неимением возможности остановиться на данном вопросе подробнее, отсылаем интересующихся к специальному исследованию (Лукасик, 2019). Упрощенно можно сказать что, с одной стороны, традиция морализации античного наследия оказала определенное влияние на светскую литературу. Это видно в двух частях «Романа о Розе» (XIII в.), по сути представляющих собой два разных произведения, написанных разными авторами (Курциус, 2021а: 226), а также это хорошо заметно в творчестве Кристины Пизанской XIV-XV вв. («Послание Офеи Гектору» и проч.) (Ehrhard, 1990: 125-126; Евдокимова, 2018: 83). По меткому выражению В.Ю. Лукасик: «Конфликт чувства разрешается в добродетели» (Лукасик, 2019: 136-137). С другой стороны, как отмечает исследователь Дж. Диммик, поэты (такие как Гийом де Машо, Джон Говер, Джефри Чосер и другие) часто рассматривали комментарии на классиков лишь в качестве репозитория античных сюжетов, не особенно интересуясь представленными в них аллегорическими интерпретациями (Dimmick, 2003: 280).

Вопрос о специфике рецепции античной мифологии в период Ренессанса является сложным для рассмотрения. С одной стороны, мы можем констатировать некоторое изменение в отношении к античному мифу в этот период. Главное отличие заключается в том, что для представителей Ренессанса (или «ренессансного мышления») миф становится самоценным, тогда как для Средневековья мифология выполняет чисто служебную функцию – является или учебным пособием, или материалом для «морализации». В этом смысле, как утверждает Э. Жильсон, Петрарка, лично знакомый с Петром Берхорием, уже является носителем ренессансных идей, а сам Берхорий – чисто средневековым автором (Жильсон, 2010: 562-563). В.Ю. Лукасик пишет: «Средневековье ищет в мифе истинности. Ренессанс же, начиная с Боккаччо,

будет восходить к самым истокам рождения “фабулы” и искать подлинности мифологического повествования» (Лукасик, 2019: 193). С другой стороны, как подчеркивает в своем исследовании Ж. Сезнек, заслуга Ренессанса состоит в попытке восстановления прежней поэтической и пластической формы, тогда как сами античные сюжеты продолжали существовать и подвергались переосмыслению на протяжении всего Средневековья (Seznec, 1995: 149).

Аллегорические и моральные интерпретации сюжетов античной мифологии были прямо запрещены Тридентским собором (1545–1563 гг.): католическая церковь более не намерена была терпеть публикации эротических историй под благовидным прикрытием их толкований, как и не допускала того, что истины Писания могут быть сокрыты внутри любовных похождений языческих богов (Seznec, 1995: 274-275). В частности, в 1559 году в Индекс запрещенных книг была внесена работа Петра Берхория (Moss, 1982: 27). Однако, несмотря на официальный запрет со стороны церкви, языческие мотивы продолжают появляться в изобразительном искусстве и литературе. Кроме того, как отмечает Ж. Сезнек, невозможно было при помощи формального запрета добиться того, чтобы церковный клир, обучавшийся на морализированных произведениях классиков, раз и навсегда отрекся от использования античных образов (Seznec, 1995: 264-266).

Морализации античной мифологии будут выпускаться на протяжении всего Ренессанса (Лукасик, 2019: 193) и с необходимостью будут присутствовать в библиотеке образованного человека XVI-XVII веков (Seznec, 1995: 318-319). Собственную программу обучения, включавшую интерпретации наследия язычников, разработали иезуиты (Seznec, 1995: 275-276). Чтобы иметь возможность работать с античными образами, скульпторы и художники XVI века нередко заявляли об аллегорическом смысле представляемых ими сюжетов, способном оказать благотворное воспитательное воздействие на зрителя или заказчика (Seznec, 1995: 269). Таким образом, после Тридентского собора аллегоризация снова, как и веками ранее, становится средством избежать цензуры (Seznec, 1995: 271).

В качестве выводов можно отметить следующее. (1) Существенное влияние на средневековую рецепцию античной мифологии оказали традиция «натуральной» аллегорезы стоиков (и платоников), эвгемерические «исторические» интерпретации мифа, традиция «моральной» интерпретации мифа, восходящая к античным «оправданиям» Гомера. (2) Принципы христианской экзегезы, заявляемые в качестве метода работы с античными сюжетами, на деле часто подменяются упомянутыми выше «исторической», «натуральной» и «моральной» трактовками, а также этимологическими комментариями на произведения классиков. (3) Расцвет средневековой христианской рецепции античной мифологии приходится на конец VIII–XIV вв. и связан с образовательной реформой Карла Великого и с включением произведений Овидия в курс школьной грамматики в XII веке. Поиск «морального» смысла античных басен связан с попыткой примирить произведения классиков с представлениями о христианской добродетели. (4) Начиная с XII века античные сюжеты проникают в светскую поэзию и литературу. (5) С наступлением эпохи Ренессанса античные образы продолжают жить в европейской литературе и изобразительном искусстве. После формального запрета аллегорических и моральных интерпретаций античных «басен» на Тридентском соборе аллегорический метод продолжает использоваться художниками и литераторами для обхода церковной цензуры.

Несмотря на интерес современных исследователей к теме средневековой рецепции античной мифологии, работа в этом направлении еще далека от завершения. С нашей точки зрения, заявляя в качестве объекта исследования ту или иную про-

блему или работу того или иного средневекового автора, исследователю будет полезно иметь в виду и общий контекст средневековой рецепции античной мифологии: ее предпосылки и основные этапы ее исторического развития, ее специфические особенности и основные проблемные поля. Надеемся, что наша работа будет способствовать более углубленному пониманию данной темы.

**Литература**

Августин. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия / пер. с лат. СПб.: Изд-во «Аксион эстин», 2004. 355 с.

Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. ред. М.А. Солопова; ред. П.П. Гайденко, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 896 с.

Гераклит. Гомеровские вопросы / пер. Е.А. Марантиди // Utrique Camenae. Исследования. Переводы / под ред. И.С. Смирнова. М.: Изд-во РГГУ, 2018. С. 127-207.

Евдокимова, Л.В. Две мифологические баллады из «ста баллад» Кристины Пизанской: опыт анализа // Studia Litterarum. 2018. № 1. С. 68-87. DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-1-68-87

Жильсон, Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века / пер. с фр. А.Д. Бакулова; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. М.: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.

Журбина, А.В. Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / пер. с лат., вступит. ст. и примеч. А.В. Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2008. № 12. С. 252-288.

Журбина, А.В. Позднеантичный Вергилий: Автор или авторитет? Казус Фульгенция // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. № 20-1. С. 310-319.

Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. 288 с.

Корнут Луций Анней. Греческое богословие / пер. с древнегреч. М.М. Позднева. СПб.: Издательство «Формика», 1998. 68 с.

Курциус, Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. 2-е изд. / пер., коммент. Д.С. Колчигина; под ред. Ф.Б. Успенского. М.: Изд. дом ЯСК, 2021а. 560 с.

Курциус, Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II. 2-е изд. / пер., коммент. Д.С. Колчигина; под ред. Ф.Б. Успенского. М.: Изд. дом ЯСК, 2021б. 624 с.

Лосев, А.Ф. Гомер. 2-е изд., испр. / предисл. А.А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.

Лукасик, В.Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. 224 с.

Петрова, М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности / Институт всеобщей истории РАН. М.: Кругъ, 2007. 464 с.

Межерицкая, И.С. Аллегория, аллегореза и античное ораторское искусство // Studia Litterarum. 2019. Т. 4. № 2. С. 10-29. DOI: 10.22455/2500-4247-2019-4-2-10-29

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И.Л. Рожанский; изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

Фульгенций, Фабий Планцидад. Мифологии (I. 1,3,4,7–11) / пер. с лат. Н.Н. Болгова, Д.В. Можеляна // Классическая и византийская традиция. 2012 / отв. ред. Н.Н. Болгов. Белгород: НИУ «БелГУ», 2012. С. 225-227.

Щербаков, Ф.Б. Значение аллегорической экзегезы в стоической школе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 2. С. 197-203.

Chance, J. Medieval Mythography, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon 1177-1350. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000. 517 p.

Dimmick, J. Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry // The Cambridge Companion to Ovid / ed. by P. Hardie. N.Y.: Cambridge University Press, 2003. P. 264-287.

Ehrhart, M.J. Christine de Pizan and the Judgment of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition // The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England / ed. by J. Chance. Gainsville: University of Florida Press, 1990. P. 125-156.

Glenn, W.M. Hellenistic Allegory and Early Imperial rhetoric // The Cambridge companion to

Allegory / ed. by R. Copeland, P. Struck. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 26-38.

Herren, M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. New York: Oxford University Press, 2017. 231 p.

Moss, A. Ovid in Renaissance France: A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600. London: Warburg Institute, 1982. 89 p.

Nightingale, J.A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's "Erec et Enide" // The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England / ed. by J. Chance. Gainsville: University of Florida Press, 1990. P. 47-82.

Seznec, J. The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art, 9th ed. / transl. from French by Barbara F. Sessions. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995. 376 p.

The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / ed. by J. Chance. Gainesville: University of Florida Press, 1990. 336 p.

The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses, Book 1 / ed., transl. from Latin by F. T. Coulson. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2015. 209 p.

**References**

Augustine (2004), *Khristianskaya nauka ili osnovaniya svyashchennoy germenevtiki i tserkovnogo krasnorechiya* [Christian Science or the Bases of the Sacred Hermeneutics and Church Eloquence], Transl. from Latin, Izdatel'stvo «Aksion estin», St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Bolgov, N. N. and Mozhelyan, D. V. (2012), "Fulgentius. The Mythologies (I. 1,3,4,7-11)", *Klassicheskaya i vizantiyskaya traditsiya* [Classical and Byzantine tradition. 2012], Belgorod, Russia, 223-225 (in Russ.).

Chance, J. (ed.) (1990), *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, University of Florida Press, Gainesville, USA.

Chance, J. (2000), *Medieval Mythography, Vol. 2: From the School of Chartres to the Court at Avignon 1177-1350*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, USA.

Clement of Alexandria (2006), *Uveshchevanie k yazychnikam. Kto iz bogatykh spasetsya* [Exhortation to the Pagans. Who is the Rich Man that is being Saved?], Transl. from Ancient Greek by Bratukhin, A. Yu, «Izdatel'stvo Olega Abyshko», St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Cornutus, Lucius Annaeus (1998), *Grecheskoye bogoslovie* [Greek Theology], Transl. from Ancient Greek by Pozdnev, M. M., Izdatel'stvo «Formika», St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Coulson, F. T. (ed.) (2015), *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses. Book 1*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, USA.

Curtius, E. R. (2021a), *Evropeyskaya literatura i latinskoe Srednevekov'e*. Tom 1 [European Literature and the Latin Middle Ages. Vol. 1], 2nd ed., Transl. from German by Kolchigin, D. S., Izdatel'skij dom YASK, Moscow, Russia (in Russ.).

Curtius, E. R. (2021b), *Evropeyskaya literatura i latinskoe Srednevekov'e*. Tom 2 [European Literature and the Latin Middle Ages. Vol. 2], 2nd ed., Transl. from German by Kolchigin, D. S., Izdatel'skij dom YASK, Moscow, Russia (in Russ.).

Dimmick, J. (2003), "Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry" in Hardie, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge University Press, New York, USA, 264-287.

Ehrhart, M. J. (1990), "Christine de Pizan and the Judgment of Paris: A Court Poet's Use of Mythographic Tradition", in Chance, J. (ed.), *The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, University of Florida Press, Gainesville, USA, 125-156.

Evdokimova, L. V (2018), "Reexamining Two Mythological Ballads from Christine de Pizan's Cent Balades", *Studia Litterarum*, 1, 68-87 (in Russ.). DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-1-68-87

Gilson, E. (2010), *Filosofiya v Srednie veka: Ot istokov patristiki do kontsa XIV veka* [Philosophy in the Middle Ages: From the Origins of Patristics to the End of the 14th Century], Transl. from French A. D. Bakulov, Kulturnaya revolyutsiya, Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Glenn, W. M. (2010), "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", in R. Copeland, P. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge University Press, N. Y., USA, 26-38.

Herren, M. (2017), *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to*

*the Church Fathers*, Oxford University Press, N. Y., USA.

Losev, A. F. (2006), *Gomer* [Homer], 2nd ed., Molodaya gvardiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Lukasik, V. Yu. (2019), *Mif do Renessansa: Antichnaya mifologiya vo frantsuzskoy poezii pozdnego Srednevekovya* [Myths Before the Renaissance: Classical Mythology in the French Poetry of the Late Middle Ages], Knizhnyy dom «Librokom», Moscow, Russia (in Russ.).

Marantidi, E. A. (2018), "Heraclites. Homeric Questions", in I. S. Smirnov (ed.), *Utrique Camenae. Issledovaniya. Perevody* [Utrique Camenae. Researches. Translations], Izdatel'stvo RGGU, Moscow, Russia, 127-207 (in Russ.).

Mezheritskaya, I. S. (2019), "Allegory, Allegoreza, and Ancient Oratory", *Studia Litterarum*, 4 (2), 10-29 (in Russ.). DOI: 10.22455/2500-4247-2019-4-2-10-29

Moss, A. (1982), *Ovid in Renaissance France: A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*, Warburg Institute, London, UK.

Nightingale, J. A. (1990), "From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's "Erec et Enide", in Chance, J. (ed.), *The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, University of Florida Press, Gainesville, USA, 47-82.

Petrova, M. S. (2007), *Makrobiy Feodosiy i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v pozdney antichnosti* [Macrobius Theodosius and Ideas About the Soul and the Universe in Late Antiquity], Krug, Moscow, Russia (in Russ.).

Rozhansky, I. L. (ed.) (1989), *Fragmenty rannikh grecheskih filosofov. Chast' 1. Ot ehpicheskih teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. P. 1: From epic theocosmogonies to the emergence of atomistics], Translated by Lebedev, A. V., Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Seznec, J. (1995), *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, 9th ed., Transl. from French by Sessions, Princeton University Press, Princeton, N. J., USA.

Shcherbakov, F. B. (2018), "Significance of the Allegorical Exegesis in the Stoic School", *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 19 (2), 197-203 (in Russ.).

Solopova, M. A. (ed.) (2008), *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Ancient Philosophy: An Encyclopedic Dictionary], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Zhurbina, A. V. (2008), "Pierre Bersuire. About the Appearance and the Meaning of the Gods", *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie*, 12, 252-288 (in Russ.).

Zhurbina, A. V. (2016), "Vergil of Late Antiquity: An Author or an Authority? Fulgentius' Problem", *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, 20 (1), 310-319 (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Кислин Константин Борисович***, аспирант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Менделеевская линия, д. 5., г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; *kislin_k_rel@mail.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Konstantin B. Kislin***, Postgraduate Student, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya Line, St.-Petersburg, 199034, Russia; *kislin_k_rel@mail.ru*

**УДК: 292** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-5**

**Брук Е. Г.**

# Античная мифология и светский моральный дискурс во Франции XVIII века (по материалам графического искусства)

Государственный музей истории религии, ул. Почтамтская, д. 14, Санкт-Петербург, 190000, Россия; *bruk97@list.ru*

**Аннотация.** В статье анализируется проблема рецепции античной мифологии в контексте становления светского морального дискурса во Франции XVIII века. Исследование проводится посредством комбинирования методов визуальных исследований и историко-философского анализа. На данный момент в русскоязычной литературе связь интеллектуальных процессов и изменений в визуальной сфере, происходивших в эпоху Просвещения, недостаточно изучена, поэтому целью статьи является частичное заполнение этого пробела. В XVIII веке во Франции складывается специфическая интеллектуальная ситуация, способствующая становлению светского морального дискурса как такового, а вместе с этим меняется и взгляд на античную мифологию. В течение долгого времени моральный дискурс был неразрывно связан с религией, а античные мифологические образы служили системой аллегорий для изображения добродетелей и пороков. В XVII-XVIII веках происходящие в интеллектуальной среде изменения способствуют раздвоению морального дискурса. С одной стороны, в комментариях ученых-клириков к текстам античных авторов на первый план выходит не символическое, а эвгемерическое толкование сюжетов сообразно общей «исторической» направленности мировосприятия того времени. При этом изобразительный ряд пытается сохранить остатки предшествующей традиции, где античная мифология служила обозначением добродетелей и пороков. С другой стороны, оставаясь в зарождающемся светском моральном дискурсе, где мораль отделена от религии, античная мифология меняет свое лицо. Это отражается и в графическом искусстве, прежде всего, в жанровых сценках – «истории нравов в картинках».

**Ключевые слова:** античная мифология; эпоха Просвещения; эвгемеризм; история нравов; светский моральный дискурс; графическое искусство

**Для цитирования:** Брук Е.Г Античная мифология и светский моральный дискурс во Франции XVIII века (по материалам графического искусства) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 48-61. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-5

**E. G. Bruk**

# Ancient Greek and Roman mythology and the secular moral discourse in the eighteenth-century France (based on graphic arts)

State Museum of the History of Religion, 14 Pochtamtskaya St., Saint Petersburg, 190000, Russia; *bruk97@list.ru*

**Abstract.** The purpose of this article is to analyze the problem of the reception of Ancient Greek and Roman mythology in the context of the formation of secular moral discourse in Eighteenth-Century France. The study is carried out by combining the methods of visual studies, historical and philosophical analysis. In the 18th century, there was a specific intellectual situation in France which evoked the formation of secular moral discourse as such. In this context, the view of Ancient Greek and Roman mythology also changed. For a long time, moral discourse was associated with religion, and mythological images served as a system of allegories for depicting virtues and vices. In the 17th-18th centuries, the situation changed. On the one hand, in the comments of clerical scholars to the texts of ancient authors a euhemeristic interpretation of the plots came to the fore in accordance with the general "historical" orientation of the worldview of that time. At the same time, the graphic series tried to preserve the previous tradition where Classical mythology served as a designation of virtues and vices. On the other hand, getting into the context of secular moral discourse, where morality is separated from religion, Ancient Greek and Roman mythology also was gradually changing. This process was also objectified in graphic arts, especially in genre scenes – "history of morals in pictures".

**Key words:** Ancient Greek and Roman mythology; Enlightenment; euhemerism; moral history; secular moral discourse; graphic arts

**For citation:** Bruk E. G. (2022), "Ancient Greek and Roman mythology and the secular moral discourse in the eighteenth-century France (based on graphic arts)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 48-61, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-5

Вплоть до начала XVIII века в европейской культуре моральный дискурс рассматривался, преимущественно, с точки зрения религии. Понятия «моральный человек», «религиозный человек», «христианин» были если и не полными синонимами, то близкими концептами. Античная мифология в сфере такого христианизированного морального дискурса служила системой аллегорий для сферы этического.

Французское Просвещение во многом способствовало возникновению нового взгляда на мораль: в конце XVII-XVIII вв. формируется светский моральный дискурс как таковой, а вместе с ним и новый взгляд на античную мифологию, которая становится не только инструментом дидактики, но и «предпосылкой понятности всего мира культуры» (Старобинский, 2002: 86). Во Франции этому способствует целый ряд факторов. Новый взгляд на религию вообще и на ее отношение к морали формируется в ситуации непрекращающихся религиозных и политических конфликтов и дискуссий: Тридцатилетняя война, Фронда, борьба с янсенизмом, отмена Нантского эдикта и другие события XVII-XVIII столетий становятся катализаторами развития нового взгляда на религию и ее роль в обществе.

Формирование светского морального дискурса неразрывно связано с новым типом публичности, воплощением которой становятся салоны. Здесь ведутся дискуссии, преимущественно о религии, литературе и искусстве, реже – о политике (Хабермас, 2017: 124), формируется заинтересованная публика, в которую входят и аристократы, и «интеллигенция», и буржуа (Хабермас, 2017: 86). Статус салонных дискуссий становится настолько велик, что редкий автор избегает обсуждений своей работы в салоне, поскольку последний «как бы владел монополией на первое опубликование» (Хабермас, 2017: 86). В этой связи постепенно происходит расщепление публики на две большие группы: с одной стороны, придворная аристократия, поддерживающая деятелей культуры из соображения собственного престижа, и ученые клирики, прежде всего иезуиты; с другой – смешанная салонная публика. Именно это разделение становится основанием для дробления морального дискурса в целом и взглядов на античную мифологию в частности.

Переводы и комментарии произведений античных авторов, сделанные учеными-иезуитами, принадлежавшими к первому типу, были, в основном, ориентированы на высшие круги общества. Их популярность нисколько не умалялась попытками сохранить античную мифологию как одну из составляющих системы христианского мировосприятия. Смена акцентов если и происходила, то целиком и полностью подчинялась религиозным установкам, продолжая существовавшую до эпохи Просвещения традицию.

Так в XVII веке наиболее популярной была моральная трактовка античных образов, генетически восходящая к многовековой практике адаптации мифологических сюжетов для нужд церкви. Одним из ярких примеров такого подхода можно считать переводы и комментарии М. де Мароля, который хотя и пытается достигнуть «читаемости» (lisibilité) текста широким кругом людей (Caigny, 2019), все же не выходит за рамки «знатной» целевой аудитории, что видно, например, из его посвятительной речи в издании «Картины храма муз» (Tableaux du Temple des Muses, 1655), адресованной королеве Польши и Швеции Марии Луизе де Гонзага. Его комментарии к мифологическим сюжетам этого издания, сохраняя присущую начитанному человеку энциклопедичность, служат лишь одной цели – наглядно показать человеческие добродетели и пороки. Каждый сюжет сопровождается гравюрой, сделанной по рисунку А. ван Дипенбека, которая детально расшифровывается комментатором сообразно поставленной им цели.

В XVIII веке те же иллюстрации, но с небольшими изменениями, попадают в издание «Храм муз» (Le Temple des Muses, 1733) уже не с дидактико-аллегорическими, а эвгемерическими комментариями. Восполнение утраченного морального подтекста частично производится посредством прибавления орнаментальной рамки с хорошо читающимися смысловыми составляющими. Например, сюжет о падении Икара рассматривается теперь в тексте не как аллегория падения гордеца, а с точки зрения возможных реальных событий, которые могли послужить основой для мифологического сюжета. При этом добавленная к основному изображению орнаментальная рамка (рис. 1) изобилует различными символами, так или иначе соотносящимися с сюжетом: четыре ветра – стихия, причина постоянного движения, солнце – сфера божественного, павлин – гордость. То есть, в данном случае иллюстративный ряд частично берет на себя функцию сохранения морально-эмблематической трактовки, в то время как текст пытается найти наиболее приемлемые для того времени способы объяснения мифологических сюжетов.

Рис. 1. Б. Пикар. Падение Икара. По мотивам А. ван Дипенбека.
Иллюстрация из сборника «Храм Муз», Амстердам, 1733 г.
Fig. 1. Bernard Picart inspired by Abraham van Diepenbeeck. “The Fall of Icarus” from “The Temple of Muses”, Amsterdam, 1733

Такой поиск нового объяснения, отвечающего времени, внутри старой системы характерен для «клерикально-аристократической» части публики, поскольку, с одной стороны, постепенно вырабатывается «новый тип самосознания, который можно назвать “историческим” в полном смысле слова» (Тейлор, 2017: 281), и ему надо соответствовать, с другой стороны – инструментов, с помощью которых можно удержать античную мифологическую систему в рамках христианства, не так уж много. Этим объясняется такая популярность эвгемерических комментариев в изданиях XVIII века. Наиболее известным и популярным французским автором, трактовавшем античную мифологию с такой точки зрения, был аббат А. Банье, без комментариев которого не обходилось ни одно французское издание «Метаморфоз» Овидия того времени.

Светский моральный дискурс, напротив, пытается решить проблему существования морали вне религии, опираясь на труды философов того времени. Еще в конце XVII века П. Бейль говорит о возможной нравственности вне религии, аргументируя это тем, что и внутри последней существует разительная разница между тем, что человек делает и общими правилами, ему навязанными (Бейль, 1968: 212), а значит, мораль и религия – две независимые друг от друга сферы. В XVIII веке многие философы затрагивают проблему соотношения морали и религии, высказывая различные точки зрения. Например, для Ф.-М. А. Вольтера «в морали гораздо больший смысл имеет признавать бога, нежели не допускать его существования» (Вольтер, 1988: 622). Философ призывает не впадать в крайности фанатизма и неверия, подчеркивая, однако, что последнее с точки зрения морали является предпочтительнее первого. Но магистральным в то время становится мнение о том, что гарантом нравственности становится естественная природа человека. Так, апологию морали вне религии можно найти в «Системе природы» П.А. Гольбаха, который доказывает добродетельность неверующего, поскольку он является человеком, «знающим» природу (Гольбах, 1963: 625). Его нравственность осознана и покоится на понимании своей природы и природы ближних, из чего вытекает осознание обязанностей по отношению к себе и другим (Гольбах, 1963: 626). Идея сближения нравственности и естественности, представленная в трудах Ж.-Ж. Руссо (Руссо, 1981), П.С. Марешаля (Марешаль, 1958) и других авторов XVIII века, становится определяющей для процессов становления светского морального дискурса.

Система античных мифологических образов, попадая в сферу светского морального дискурса, претерпевает определенные изменения, которые ярко просматриваются на примере жанровых сценок, «истории нравов в картинках» - особом явлении французской культуры XVIII века, которое является своего рода зеркалом интеллектуальных процессов. Мифологические сюжеты на таких гравюрах максимально унифицируются, упрощаются и уходят на второй план, становясь «комментарием» основного действия. Чаще всего гравюры этого жанра представляют собой серию изображений, повествующих о распорядке дня и жизни дамы или кавалера и их любовных похождениях. Важной частью подобных серий является комментарий автора, который оценивает поступки героев с моральной точки зрения. В. Гаузенштейн очень точно перечисляет возможные сюжеты этого жанра (текст дан с учетом современной орфографии – *Е.Б.*): «Как определенная книга получала определенные иллюстрации, так и неписаная типика судеб влюбленных находила своих иллюстраторов: общая эротика 1750 г. была текстом к иллюстративному паспарту. Здесь всегда дело шло об одном и том же: le lever, le midi, le coucher, le soir, le minuit, l’amant curieux, le carquois épuisé, les amusements dangereux, l’innocence en danger, le billet-doux и т. п.: о всевозможных профилях феодального дендизма эпохи» (Гаузенштейн, 1914: 52-53).

Здесь следует подчеркнуть особо, что несмотря на наличие сопроводительного текста, изображение, созданное в этом жанре, является первичным, а комментарий – вторичным.

Формирование «истории нравов в картинках» можно считать наследием Ф. Буше. Его зять П.-А. Бодуэн является одной из важнейших и влиятельнейших фигур среди художников, сыгравших ключевую роль в становлении этого жанра (Гаузенштейн, 1914: 54). На тему распорядка дня у П.-А. Бодуэна есть серия, состоящая из четырех гуашей, по которым в 1765 году были сделаны гравюры на меди: «Утро», «Полдень», «Вечер» и «Ночь». Медальоны с изображениями двух Амуров сопровождают «Утро» и «Вечер», где молодой человек подглядывает за дамой, а на гравюре «Ночь» над счастливыми любовниками возвышается статуя грозящего Амура. Подобные «античные» комментарии получают свое наивысшие развитие в творчестве младших современников П.-А. Бодуэна.

Наиболее известными гравюрами на эту тему являются изображения, вошедшие в книгу «Памятное свидетельство об укладе жизни, материальном и нравственном, в конце XVIII века, или Картины жизни, представленные в изображениях, нарисованных и награвированных М. Моро-Младшим, рисовальщиком Его христианнейшего Величества, и другими прославленными художниками» (Monument du costume physique et moral de la fin du dix-huitième siècle, 1789). Данное издание представляет собой публикацию гравюр из трех сюит эстампов, две из которых сделаны по рисункам Ж.-М. Моро-Младшего, а одна – по З. Фрейденбергеру (Colette, 1983: 389). Иллюстративный ряд сборника 1789 года содержит двадцать четыре гравюры Ж.-М. Моро-Младшего и два листа, предположительно принадлежащие З. Фрейденбергеру (Heller-Greenman, 2002: 67).

Общая идея создания «эталонного портрета обычаев и нравов своего времени» принадлежала заказчику Ж.-А. Эберу (Monument du costume. Картины из жизни конца XVIII столетия, 2020: 28), который заказал З. Фрейденбергеру первую серию гравюр под названием «Сюита эстампов, служащая для [иллюстрации] истории нравов и уклада жизни» (Suite d'estampes, pour servir à l'histoire des mœurs et du costume) (Suite d'estampes,1775). Каждая гравюра «Первой сюиты», как ее теперь принято называть в исследовательской литературе, сопровождалась небольшим стихотворением на изображенный сюжет и объяснением происходящего с нравственной точки зрения. В качестве инвентора в подписях к изображениям упоминается Ж.-А. Эбер, автором рисунков является З. Фрейденбергер. В предисловии к Первой сюите Ж.-А. Эбер подробно рассказывает о замысле всего издания. С одной стороны, сюиты стремятся показать моду в отношении одежды, мебели того времени, с другой – служат анналами нравов, причем не нравов всего французского общества в целом, но обычаев определенного круга светских лиц: «Здесь мы должны засвидетельствовать наши сожаления по поводу необходимости выбирать сюжеты среди тех людей, по которым нельзя судить об общих нравах народа. Франция, и сам Париж, полны людей добродетельных и семей честных, среди которых мы тщетно пытались извлечь сюжеты, подходящие для нашей цели» (Suite d'estampes, 1775: 2). Гравюры каждой из трех сюит посвящены определенной теме: в первой повествуется о жизни и ключевых моментах дня молодой дамы, вторая посвящена теме материнства, третья повествует о жизни модного кавалера.

Если «Первая сюита» была сделана по рисункам З. Фрейденбергера, то «Вторая» («Seconde suite d'estampes, pour servir à l'histoire des modes et du costume», 1776) (Seconde suite d'estampes, 1776) и «Третья» («Troisième suite d'estampes, pour servir à l'histoire des modes et du costume», 1783) сюиты выгравированы по рисункам Ж.-М. Моро-Младшего. В серии 1776 года первоначально, также, как и в первой сюите З. Фрейдебергера, изображения были про-

комментированы краткими стихотворениями, однако в ее «официальной» версии они не были напечатаны. Их отсутствие кардинально не поменяло замысла Ж.-М. Моро-Младшего, поскольку серия имела близкий к первоначальному смыслу прозаический комментарий-разъяснение (Heller-Greenman, 2002: 69). Третья сюита, предположительно, не имела комментария до издания 1789 года, прокомментированного Н. Ретифом де ла Бретонном (Colette, 1983: 390). Последний объединил две последние серии Ж.-М. Моро-Младшего, прибавив к ним еще два листа, и написал на каждый сюжет небольшой рассказ, который скорее отталкивается от изображения, чем его трактует. Рассказы о модных гостиных сменяются в сборнике 1789 года изображением «Подлинного счастья» в деревенском домике, что отсылает читателя к популярному в то время представлению об «естественном человеке». Отсылки к философии и теории воспитания Ж.-Ж. Руссо существуют в текстах и изображениях в явном и завуалированном виде как в комментариях к сюитам, так и в рассказах Н. Ретифа де ла Бретонна.

Согласуясь с требованиями жанра, художник (и З. Фрейденбергер, и Ж.-М. Моро-Младший) помещает в интерьер несколько деталей, чаще всего несложных с точки зрения интерпретации аллегорических античных мотивов, которые комментируют основной сюжет бытовой сценки с моральным подтекстом. Например, на гравюре «Занятие» (рис. 2), события, предвещающие долгую обременительную связь, комментируются миниатюрной модной статуэткой грозящего Амура. В раме почти по центру композиции изображен портрет женщины, которой крылатый Купидон шепчет что-то на ухо. Это действие прекрасно согласуется с тем, что именно дама в данном случае являлась инициатором любовной связи. Тот же комментарий в виде грозящего бога любви появляется в «Да или нет» Ж.-М. Моро-Младшего (рис. 3). И поскольку изображение принадлежит к той группе гравюр, которая, возможно, не имела никакого комментария до выхода сборника 1789 года, то здесь наиболее показательным становится текст Н. Ретифа де ла Бретонна. Автор комментирует изображение следующим образом: действие происходит «около статуи Амура, который своим жестом проповедовал молчание и скромность…» (Картинки из жизни XVIII века, 1913: 65). Однако, здесь следует учесть, что Н. Ретиф де ла Бретонн сам является комментатором и его восприятие визуального комментария – это восприятие a posteriori.

Подавляющее большинство визуальных комментариев появляется на изображении либо в виде скульптуры, что было показано выше, либо в виде медальона на стене. Примером последнего может служить гравюра «Изысканный ужин» (рис. 4), сюжет которой комментируется медальоном с Амурами, играющими с театральной маской, что, в свою очередь, согласуется с описанием изменчивости чувств в тексте Н. Ретифа де ла Бретонна и с заключительным пассажем о мимолетности любви и вечности дружбы. На столе стоит модная статуэтка трех граций, спутниц Венеры, поддерживающих ананас, что также намекает на тему беседы четырех друзей. Однако, есть и другое объяснение этой миниатюрной скульптурной группе, поддерживающей ананас: «“Число гостей должно быть не меньше числа граций и не больше числа муз” (то есть девяти), – эти слова древнеримского писателя Марка Теренция Варрона были хорошо известны в XVIII веке и воплощались в жизнь. Во второй половине столетия вместо пышных пиров со множеством приглашенных вошли в моду интимные ужины для узкого круга избранных лиц», – пишет В.М. Успенский (Monument du costume. Картины из жизни конца XVIII столетия, 2020: 186).

Рис. 2. Ш. Л. Линжи. По рисунку З. Фрейденбергера. Занятие. 1775 г.
Fig. 2. Charles Louis Lingée inspired by Sigmund Freudenberger. “The Occupation”, 1775

Рис. 3. Н. Тома. По рисунку Ж.-М. Моро-Младшего. Да или нет. 1781 г.
Fig. 3. N. Thomas inspired by Jean-Michel Moreau the Younger. “Yes or No”, 1781

Рис. 4. Э. И. Станислас. По рисунку Ж.-М. Моро-Младшего. Изысканный ужин. 1781 г.
Fig. 4. Isidor Stanislas inspired by Jean-Michel Moreau the Younger. “Elegant Dinner”, 1781

Рис. 5. Э. И. Станислас. По рисунку Ж.-М. Моро-Младшего. Радости материнства. 1777 г.
Fig. 5. Isidor Stanislas inspired by Jean-Michel Moreau the Younger.
“Delights of Motherhood”, 1777

Гравюра «Радости материнства» (рис. 5) интересна как с точки зрения комментария, так и с точки зрения самого изображения. В тексте Второй сюиты комментарий к изображению фактически является парафразом одного из мест романа Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или о воспитании» (Руссо, 1981: 35-37), где говорится о том, что мода (в том числе и мода на кормилиц) не должна вмешиваться в естественные материнские обязанности женщины, которые нисколько не являются постыдными, но напротив, становятся основой для прочной внутренней связи матери и ребенка, источником материнских радостей. Обыгрывается в тексте и место происходящего: природа приветствует молодую героиню Сефизу, не отказавшуюся от дарованного ей тихого счастья в угоду блеску ложных удовольствий светских гостиных. Происходящее визуально комментируется статуей Венеры, наказывающей Амура. Именно описанием этой скульптуры и начинается текст Н. Ретифа де ла Бретонна (цитируется с учетом современной орфографии. – *Е. Б.*): «Среди прекрасного сада, где Флора и Помона щедро делились своими богатствами, была статуя Венеры, секущей Амура розами…» (Картинки из жизни XVIII века, 1913: 31). После такого вступления начинается диалог героев о супружестве и материнстве как естественном предназначении. Нравственность снова сводится к естественности, к человеческой природе.

Таким образом, происходящие в XVII-XVIII веках социальные процессы, зарождение исторического сознания способствуют обострению вопроса о возможности существования морали вне религии. С опорой на философские труды того времени появляется светский моральный дискурс, внутри которого нравственность определяется не через принадлежность к религии, а через концепт «естественного состояния», «природы человека». Отражением интеллектуальных процессов становится графическое искусство, а именно – книжная графика, в силу своей изначальной связи с текстом. Появляется жанр «истории нравов в картинках». Трансформации, происходящие в интеллектуальной среде, способствуют изменению взгляда эпохи на античную образную систему. В комментариях ученых-иезуитов акцент смещается с моральной христианской трактовки сюжетов в сторону эвгемерической, все также не покидающей конфессиональных рамок. В светском моральном дискурсе, разделившем мораль и религию, античная мифология присутствует как упрощенный и понятный всем оценочно нейтральный комментарий, что полностью отражается в жанре «истории нравов в картинках».

**Литература**

Бейль, П. Исторический и критический словарь в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1968. 510 с.

Вольтер, Ф.М. Философский словарь // Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1988. С. 620-716.

Гаузенштейн, В. Искусство рококо: Французские и немецкие иллюстраторы восемнадцатого столетия. М.: Современные проблемы, 1914. 128 с.

Гольбах, П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 53-686.

Картинки из жизни XVIII века. Рассказы Ретиф де-ла Бретонна, гравюры Моро-младшего. М.: Издание Московского Товарищества, 1913. 78 с.

Марешаль, С. Словарь древних и новых атеистов // Марешаль С. Избранные атеистические произведения. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. С. 193-261.

Monument du costume. Картины из жизни конца XVIII столетия / Сост. В. Успенский. М.: Арт Волхонка, 2020. 304 с.

Руссо, Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. С. 19-592.

Старобинский, Ж. «Мифы» и «мифология» в XVII –XVIII веках // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 85-109.

Тейлор, Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. XIV+967 с.

Хабермас, Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Издательство «Весь мир», 2017. 344 с.

Caigny, F. Les Remarques de Marolles dans ses traductions en prose de l'Énéide : un regard de Moderne sur une œuvre antique ? // Exercices de rhétorique, 2019 [Online] URL: http://journals.openedition.org/rhetorique/884 (дата обращения: 03.08.2022).

Colette, B. «Le monument du costume» de Rétif de la Bretonne // Dix-huitième Siècle. 1983. № 15. P. 389-306.

Heller-Greenman, B. Moreau le Jeune and the Monument du Costume // Athanor XX. Florida. 2002. P. 67-75.

Monument du costume physique et moral de la fin du dix-huitième siècle, ou Tableaux de la Vie, Orné de figures dessinées et gravées par M. Moreau le jeune, dessinateur du Cabinet de S. M. T. C. et par d'autres célèbres Artistes, Paris. 1789.

Le Temple des Muses, orné de LX, où sont représentés les événemens les plus remarquables de l'antiquité fabuleuse; Dessinés & gravés par B. Picart le Romain, & autres habiles Maitres; et accompagnés d'explications et de remarques, Qui découvrent le vrai sens des Fables, & le fondement qu'elles ont dans l'Histoire. Amsterdam. 1733. 156 p.

Seconde suite d'estampes, pour servir à l'histoire des modes et du costume. Paris. 1776. 24 p.

Suite d'estampes, pour servir à l'histoire des mœurs et du costume. Paris. 1775.

Tableaux du Temple des Muses: Tirez du Cabinet de Feu Mr. Favereau, Conseiller du Roy en Sa Cour de Aydes, Et Gravez en Tailles-Douces par les Meilleurs Maistres de Son Temps, pour Representer les Vertus Et les Vices, sur les Plus Illustres Fables de l'Antiquité. Paris: Antoine de Sommaville. 1655. 477 p.

**References**

Bayle, P. (1968), *Istoricheskiy i kriticheskiy slovar' v dvukh tomakh* [Historical and Critical Dictionary in two volumes], vol. 2, Transl. by Boguslavskiy, V.M. and Shern-Borisova, I.S., Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Caigny, F. (2019), "The Remarks of Marolles in his prose translations of the Aeneid: a modern look at an ancient work?", *Exercices de rhétorique*, [Online] available at: http://journals.openedition.org/rhetorique/884 (Accessed 03 August 2022) (in French).

Colette, B. (1983), "'The Costume Monument' by Rétif de la Bretonne", *Dix-huitième Siècle*, 15, 389-306 (in French).

Habermas, Ju. (2017), *Strukturnoe izmenenie publichnoy sfery: Issledovaniya otnositel'no kategorii burzhuaznogo obshchestva* [The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society], Transl. byIvanov, V.V., "Ves' mir", Moscow, Russia (in Russ.).

Hausenstein, W. (1914), *Iskusstvo rokoko: Frantsuzskie i nemetskie illyustratory vosemnadtsatogo stoletiya* [The Art of Rococo: French and German Illustrators of the Eighteenth Century], Sovremennye Problemy Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

Heller-Greenman, B. (2002), "Moreau the Younger and the Costume Monument", *Athanor XX*, 67-75.

Holbach, P.A. (1963), *Sistema prirody, ili O zakonah mira fizicheskogo i mira dukhovnogo* [The System of Nature: Or Laws of the Moral and Physical World] in Holbach, P. A. Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh [Selected essays in two volumes], Vol. 1. Transl. by Yushkevich, P.S., Sotsekgiz Publ., Moscow, Russia, 53-686 (in Russ.).

*Kartinki iz zhizni XVIII veka. Rasskazy Retif de-la Bretonna, gravyury Moro-mladshego* [Pictures from the life of the 18th century. Stories by Retief de la Bretonne, engravings by the Moreau the Younger] (1913), transl. by Bosse, K., Izdanie Moskovskogo Tovarishchestva, Moscow, Russia (in Russ.).

*Le Temple des Muses, orné de LX, où sont représentés les événemens les plus remarquables de l'antiquité fabuleuse; Dessinés & gravés par B. Picart le Romain, & autres habiles Maitres; et accompagnés d'explications et de remarques, Qui découvrent le vrai sens des Fables, & le fondement qu'elles ont dans l'Histoire* [The Temple of the Muses, adorned with LX, where are represented the most remarkable events of fabulous antiquity; Drawn & engraved by B. Picart Romain, & other skillful Masters; and accompanied by explanations and remarks, Which discover the true meaning of the Fables, and the foundation they have in History], (1733), Amsterdam, The Netherlands (in French).

Mareshal, S. (1958), *Slovar' drevnikh i novykh ateistov* [The Dictionary of Ancient and Modern Atheists] in Mareshal, S. Izbrannye ateisticheskie proizvedeniya [Selected atheistic essays], transl. by Sheinman, S.Ya., Izdatel'stvo Akademii nauk USSR, Moscow, Russia, 193-261 (in Russ.).

*Monument du costume. Kartiny iz zhizni kontsa XVIII stoletiya* [Monument du costume. Pictures from the life of the end of the 18th century] (2020), in Uspenskiy, V. (ed.), Art Volhonka Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

*Monument du costume physique et moral de la fin du dix-huitième siècle, ou Tableaux de la Vie, Orné de figures dessinées et gravées par M. Moreau le jeune, Dessinateur du Cabinet de S. M. T. C. et par d'autres célebres Artistes* [Monument of the Physical and Moral Costume of the End of the Eighteenth Century, or Tables of Life, Decorated with Figures Drawn and Engraved by M. Moreau the Younger, Draftsman of the Cabinet of S. M. T. C. and by other Celebrated Artists], (1789), Paris, France (in French).

Russo, J.-J. (1981), *Emil', ili O vospitanii* [Emile, or On education] in Russo, J.-J. Pedagogicheskie sochineniya [Pedagogical essays]. Vol. 1. Pedagogika, Moscow, Russia, 19-592 (in Russ.).

*Seconde suite d'estampes, pour servir à l'histoire des modes et du costume* [The Second suite of prints, to serve in the history of fashions and costume], (1776), Paris, France (in French).

Starobinski, J. (2002), *"Mify" i "mifologiya" v XVII – XVIII vekah* ["Myths" and "Mythology" in the 17th - 18th Centuries] in Starobinski, J. Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury [Poetry and Knowledge: History of Literature and Culture]. Vol. 1. Transl. by Vasil'eva, E.P., Dubin, B.V., Zenkin, S.N, Mil'china, V.A., Neklyudova, M.S., Smolyarova, T.I. and P.P. Shkarenkov, Yazyki Slavyanskoy Kul'tury Publ., Moscow, Russia, 85-109 (in Russ.).

*Suite d'estampes, pour servir à l'histoire des mœurs et du costume* [Suite of prints, to serve in the history of manners and costume], (1775), Paris, France (in French).

*Tableaux du Temple des Muses: Tirez du Cabinet de Feu Mr. Favereau, Conseiller du Roy en Sa Cour de Aydes, Et Gravez en Tailles-Douces par les Meilleurs Maistres de Son Temps, pour Representer les Vertus Et les Vices, sur les Plus Illustres Fables de l'Antiquité.* [Paintings from the Temple of the Muses: Taken from the Cabinet of the Fire Mr. Favereau, Advisor to the King in His Court of Aydes, And Engraven in etchings by the Best Masters of His Time, to Represent the Virtues and Vices, on the Most Illustrious Fables of Antiquity], (1655), Paris, France (in French).

Taylor, Ch. (2017), *Sekulyarnyy vek* [A secular age], transl. byVasilyev, A., Kolkner, L. and Lukianov, A., BBI Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

Voltaire, F. (1988), *Filosofskiy slovar'* [Philosophical Dictionary] in Voltaire. Filosofskie sochineniya [Philosophical Essays], transl. by Sheinman-Topshein, S. Ya., Nauka Publ., Moscow, Russia, 620-716 (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Брук Елизавета Григорьевна***, научный сотрудник отдела Научного проектирования экспозиции и выставок, Государственный музей истории религии, ул. Почтамтская, д. 14, г. Санкт-Петербург, 190000, Россия; *bruk97@list.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Elizaveta G. Bruk,*** Researcher, Department of Scientific Design of Exhibitions and Expositions, State Museum of the History of Religion, 14 Pochtamtskaya St., Saint-Petersburg, 190000, Russia; *bruk97@list.ru*

**УДК 11; 14; 141.3** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-6**

**Мальцев Я. В.** **Чистое бытие как нулевой меридиан культуры**

Тюменский государственный университет, ул. Володарского, д. 6, Тюмень, 625003, Российская Федерация; *maltsevyaroslav@gmail.com*

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка применить гегелевский термин «чистое бытие» к феномену культуры, использовать понятие для более и емкого понимания сущности культуры, ее связанности с человеком и универсумом, а также непосредственно человека (носителя и условия культуры) и универсума (условия культуры). Статья актуальна, во-первых, в рамках призыва С. Жижека вернуться к Гегелю и «терроризироваться» Гегелем для лучшего постижения настоящего, во-вторых, в контексте происходящего очередного онтологического поворота в философии, связанного, в том числе, с так называемой объектно-ориентированной онтологией, объединяющей концепции ряда авторов (К. Мейясу, Г. Харман, Л. Брайант и др.). Работа неизбежно основывается на трудах Г.В.Ф. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Бубера, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, а также Ж. Лакана и А.В. Павлова. Размышление над сущностью и значением чистого бытия как феномена ведется в контексте ситуации перманентной современности, являющейся особым отношением человека и бытия, пребывающих в постоянном диалоге, сотворчестве и созидании культуры как Воображаемой (Лакан) сцены действия времени/истории.
В результате делается вывод о чистом бытии как условии формирования культуры и человека, где человек – носитель разума – необходимое звено эволюции чистого бытия самого в себе и для себя ради познания себя в моменте своего разворачивания.

**Ключевые слова:** современность; перманентная современность; бытие; диалог; объектно-ориентированная онтология; субъект; философия культуры

**Для цитирования:** Мальцев Я. В. Чистое бытие как нулевой меридиан культуры // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 62-72. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-6

**Y. V. Maltsev** **Pure being as the prime meridian of culture**

Tyumen State University, 6 Volodarsky St., Tyumen, 625003, Russian Federation; *maltsevyaroslav@gmail.com*

**Abstract.** The article attempts to apply the Hegelian term «pure being» to the phenomenon of culture, to use the concept for a broader and more capacious understanding of the essence of culture, its connection with man and the universe, as well as directly man (carrier and condition of culture) and the universe (conditions of culture). The article is relevant, firstly, within the framework of S. Zizek's call to return to Hegel and be terrorized by Hegel in order to better comprehend the present, and secondly, in the context of the ongoing ontological turn in philosophy, associated, among other

things, with the so-called an object-oriented ontology that combines the concepts of a number of authors (K. Meillassoux, G. Harman, L. Bryant, etc.). The work is inevitably based on the works of G.W.F. Hegel, E. Husserl, M. Buber, M. Heidegger, J.-P. Sartre, as well as J. Lacan and A.V. Pavlova. Reflection on the essence and meaning of pure being as a phenomenon is carried out in the context of a situation of permanent modernity, which is a special relationship between man and being, in constant dialogue, co-creation and creation of culture as an Imaginary (Lacan) scene of the action of time/history.
As a result, a conclusion is made about pure being as a condition for the formation of culture and man, where man, the bearer of reason, is a necessary link in the evolution of pure being in and for himself for the sake of knowing himself at the moment of his unfolding.

**Keywords:** modernity; permanent modernity; being; dialog; object-oriented ontology; subject; philosophy of culture

**For citation:** Maltsev Y.V. (2022), “Pure being as the prime meridian of culture”, *Research Result. Social Studies and Humanities,* 8 (4), 62-72, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-6

В сегодняшней философии наряду со множеством «проблем эпохи», касающихся, к примеру, искусственного интеллекта и биоэтики, существуют вопросы спорного статуса, разделяющие философов по лагерям, позволяя им заниматься интеллектуальной гимнастикой, «оттачивать и шлифовать свой ум об умы других» (Монтень). К таковым относится вопрос о субъекте, актуальный, по меньшей мере, с момента его отчетливой, сведенной к постулату, к формуле, к афоризму, постановки Р. Декартом, и вопрос о современности, возникший, по всей видимости, с Кассиодора, ассоциировавшего современность (modernity*)* с христианством и отличавшим ее от языческой эпохи. Вопрос о современности миновал Средние века, нашел свое отражение в трудах Иоанна Солсберийского, Фомы Аквинского и Альберта Великого; прочно вошел в философско-исторический лексикон с XV века; получил развитие в споре о древних и новых; был использован Гегелем, а к 1850 году стал прочно ассоциироваться с определенной исторической эпохой. Сегодня историки (У. Мак-Нил, Э. Хобсбаум, И. Валлерстайн), социологи (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Э. Гидденс, Б. Латур, Ж. Бодрийяр, А. Турен, У. Бек, З. Бауман), политологи (Б.Г. Капустин, Дж. Грей, Э. Саид) и философы (К. Маркс, Ф. Ницше, Т. Адорно, Ф. Лиотар, Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, Ф. Джеймисон, С. Жижек, А. Бадью) соотносят современность с хронологическими рамками (с 1500/1850 г. до сейчас). При этом в настоящий момент авторы большого числа работ пытаются помыслить современность (модерн, постмодерн, постпостмодерн) через наблюдаемые характерные изменения культуры: Л. Хатчеон (Hutcheon, 2002), Д. Тот и Н. Брукс (Brooks, Toth, 2007), Р. Эшельман (Eshelman, 2008), Ж. Липовецкий (Липовецкий, 2001, 2012), Н. Буррио (Буррио, 2016), Т. Вермюлен и Р. Ван ден Аккер (Вермюлен, Аккер, 2015), Д. Нилон (Nealon, 2012), К. Морару (Moraru, 2001), Д. Ритцер (Ритцер, 2002, 2011), Т. Тернер (Turner, 1995), А. Кирби (Kirby, 2006) предлагают термины неомодерн, альтермодерн, трансмодерн, космодерн, ремодерн, метамодерн etc., но размышляют о современности в историко-темпоральных категориях. Как и их российские коллеги: И.П. Ильин (Ильин, 1998, 1996), Ю.А. Кимелев (Кимелев, Полякова, 1996), А.В. Павлов (Павлов, 2019), Л. Стародубцева (Стародубцева, 2010), О.П. Беспалая

(Беспалая, 2014), С.Ф. Черняховский (Черняховский, 2013), А.Н. Тормахова (Тормахова, 2016), А.А. Пелипенко (Пелипенко, 2016), В.А. Кутырев, Г.А. Каржина (Кутырев, Каржина, 2017), В.И. Спиридонова (Спиридонова, 2017). В этой связи интересной представляется оригинальная концепция А.В. Павлова, который предложил мыслить современность как Я-субъективность (Павлов, 2013, 2012), то есть в привязке времени к бытию конкретного человека, со всей его сложностью, проблемностью, историчностью и культурными влияниями (на человека и от человека). Такая поставка вопроса вызвала полемику на страницах журнала «Социум и власть» в 2013 году (Борисов, 2013; Ершов, 2013; Тульчинский, 2013; Чупров, 2013) и привела к появлению теории *перманентной современности*, развиваемой автором данной статьи и используемой в данной работе в качестве исследовательской рамки.

Под перманентной современностью предлагается понимать сложную совокупность отношения Времени (физических процессов, процессов культуры, разворачиваемых вне человека и независимо от человека, но обладающих возможностью *оказаться под* влиянием человека) и человека (живого человеческого индивида, по Марксу), воспринимающего Время в качестве проблемы *собственного* бытия-в-мире, то есть как некий экзистенциал. Перманентная *со*-временность подразумевает длящийся диалог между человеком и Временем, человеком и человеком, Человеком и Временем, где, карабкаясь *на плечи гигантов,* человек/Человек осуществляет постижение, передачу, трансформацию и создание культуры как *воображаемой* (Лакан) сцены собственного существования, где и существуют *символические* правила, где и сам человек (субъект), и культура - регистр Воображаемого, создающийся человеком, работающий как механизм Большого Другого (цепочка символических взаимодействий, по Лакану), функционирующий как поля (П. Бурдье) микровласти (М. Фуко), но скрывающий Реальное универсума: неопределяемую пустоту МакГаффина, к которой любит апеллировать С. Жижек; дырку от бублика, как ускользающую основу бублика. Если А.В. Павлов предлагал нам понять современность как диалог Я и Времени, Я и Я, человека с человеком и человека со Временем, то в данной статье читателю предлагается подумать о субъект-субъектных основаниях отношений человека и бытия, бытия как Реального, на основании которых и возникает, и длится диалоговая ситуация перманентной современности.

Итак, основными дефинициями, представляющими собой краеугольные камни теории перманентной современности, являются *бытие, феномен, интерсубъективность, субъект, воображение (фантазм), истина.* В конечном счете вся философия есть беспрерывное размышление и разговор об истине и субъекте. Но все эти понятия невозможны без внятного осмысления того, что есть *бытие* как *чистое бытие,* как праоснова, как некий «первичный бульон». Для конкретизации этого разговора кажется правильным изначально привести тезис, вокруг которого и будет выстраиваться дальнейшие рассуждение: *бытие равно изначальная пустота равно ничто*.

Концептуализация обозначенного тезиса происходит через работу с мыслью Гегеля, Гуссерля, Бубера, Хайдеггера, Сартра, Лакана и Камю. Это основной пласт. Потому что эти философы учили нас, что любое тотальное размышление о человеке и культуре следует начинать с вопроса о бытии. Потому что культура - это и часть бытия, и существующее в бытии, и форма реализации бытием самого себя, и единственное бытие, данное человеку и создаваемое им. Бытие изначально и начально. Потому оно абсолютно и неизбежно. Можно одухотворять бытие (и поэтизировать его подобно А. Бадью и М. Хайдеггеру), можно оставаться в материалистическом ключе его понимания (как общее поле и общая воля человечества). Но бытие – то, что есть. И то, чего нет. Бытие, как его определял Гегель, – пустое место, место без определения

и наполнения, не нуждающееся ни в обосновании, ни в определении, ни в представлении (Гегель, 2019: 72-85). Бытие есть начало и основание, представляющее собой пустоту. Вместе с тем, в этой пустоте мы оказываемся изначально. Мы неожиданно застаем себя, осознаем себя как себя уже в бытии. Бытие оказывается привязанным к нам, мы к бытию, и все это увязывается лингвистически присущей нам способностью мыслить временными формами глаголов. Даже не задаваясь вопросом о бытии, мы оказываемся связанными с бытием априорно. И свое вопрошание к бытию, свою связь с бытием мы чувствуем особенно остро в иные периоды жизни, в тех или иных условиях: одиночество, горы, игра света, мгновенная смена дня и ночи – все вместе чрезвычайно обостряет чувство восприятия бытия и собственной экзистенции. «Бытие есть то, что кажет себя в чистом созерцающем внимании, и лишь это видение открывает бытие» (Хайдеггер, 2015: 171). Итак, бытие есть фактор изначальности. Хайдеггер указывал на это, когда писал, что: а) «бытие есть само собой разумеющееся понятие», б) «мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой» (Хайдеггер, 2015: 4).

Гегель решал вопрос о бытии радикально. Он выделял *чистое бытие* как бытие само по себе, как некоторого рода *прасостояние,* в котором находится все, которое невозможно ни определить, ни понять, ни ухватить посредством какой-либо рациональной интеллектуальной операции, но которое, тем не менее, чувствуется, с одной стороны, и необходимо учитывается разумом, с другой. Чистое бытие как прасостояние суть начало. Как начало всего оно абсолютно, абстрактно, непознаваемо, неопределимо (Гегель, 2019: 71-72). Хайдеггер указывал, что: «Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие» (Хайдеггер, 2015: 10). Иными словами, мы не можем сформулировать бытие иначе, как через признание его *есть (это есть, оно есть)*, наличности и неопределенности.

Гегель показывал, что как исходный пункт всякого размышления о данном нам мире, то есть о культуре, чистое бытие берется в силу своей всеобщности, в которой знание об объекте сливается с ним и исчезает в этом единстве (Гегель, 2019: 75), следовательно, не оставляя о себе никакого определения, ибо последнее всегда лишь часть. Состояние чистого бытия суть состояние мира до момента поименования вещей и животных Адамом. «”Раньше” всякого присутствия размерного предпосылания и поведения лежит “априори” бытийного устройства в бытийном образе заботы» (Хайдеггер, 2015: 206). Это состояние ноуменального мира до момента прихода в него человека с его cogito, с его попыткой обустроить мир под себя, осмыслить его и привнести в него смысл. «Человеческая реальность является тем, посредством чего ценность приходит в мир» (Сартр, 2000: 183). Ситуация чистого бытия есть данность предметов самим себе, есть бытие мира без рефлексии об этом бытии. Чистое бытие суть наличность. Чистое бытие суть фактичность, в терминах Мейясу (Мейясу, 2015: 52-55), то есть ситуация, связанная с наличием структурных инвариантов мира, недоступных человеческому сознанию. Эти инварианты фиксированы (согласно им развивается бытие внутри самого себя), и они могут быть только описанными, а не обоснованными, потому как не нуждаются в последнем, существуя сами для себя и как исходная данность. Исходная данность без человека, без обосновывающего. Чистое бытие суть *без-человечность*.

Признание чистого бытия как *без*-человечности решает проблему соотношения *начала* и *ничто*. Гегель писал, что начало вынуждено содержать в себе бытие, потому что из ничто обязано произойти нечто: «Оно небытие, которое есть в то же время бытие, и бытие, которое есть в то же время небытие» (Гегель, 2019: 76). Сложный пассаж, элегантно разрешаемый признанием бытия как ситуации *без*-человечности.

В ситуации *без*-человечности мы получаем форму начала или бытия как форму феноменально существующего мира, данного самому себе. Мир без рефлексии, без ума воспринимающего, без ума размышляющего. Мир, взятый в скобки относительно человека (*эпохэ*). Суть подобной ситуации в том, что исчезает нужда погружаться в дебри метафизических размышлений об основании мира: из какого ничто (и как) происходит нечто. Отсылки к Богу как первопричине (в чем причина Бога и как, почему, Бог есть без причины?), к Большому взрыву (те же вопросы) лишаются необходимости: и то, и другое – ситуации *без*-человечности, то есть существования чистого бытия как ноумена, как *нечто*, что не дано даже само себе и, будучи таковым, не дано никому (разве что Богу, если признать Его бытие, но для полноценного бытия Бог Сам должен быть кому-то дан, в чем и причина *создания* человека как мыслящего). Наличие мира как универсума *без*-человечности суть начало, содержащее бытие, и суть *ничто* (неопределенное), из которого возникает *нечто* (определяемое). «Ты нуждаешься в Боге, чтобы быть, а то, что Он нуждается в тебе, – как раз и составляет смысл твоей жизни» (Бубер, 1995: 61-62).

В этой связи кажется удивительно подходящей интерпретация мира как морального семантически организованного универсума Ю.М. Федоровым, по мысли которого бытие представляет собой феномен, «свернутый» в виде «семантического вакуума» (непроявленного «семантического поля») (Налимов, Дрогалина, 1984: 111-112) и разворачиваемый посредством творческой деятельности человека, достраивающего космос до ноосферы, созидающего собственную экзистенцию и включающего природу в измерение культуры (Федоров, 1992: 31). С точки зрения Федорова, бытие равнозначно знаку. Оно существует как знак, как символ и в таком зашифрованном виде являет себя человеку. Два Больших взрыва привели к созданию современной культуры: взрыв материального рождения космоса и взрыв Логоса, отвечающего за расшифровку космического. Эта мысль философа Федорова пересекается с мнением физика Д. Дойча, писавшего, что «хотя вся жизнь основана на репликаторах, в действительности она строится вокруг одного явления – знания». С точки зрения Дойча, жизнь фундаментальна, потому что «состоит в физическом воплощении знания» (Дойч, 2021: 302). Итак, чистое бытие превращается в чистый знак, символ, в вопрос – все то, что требует своей расшифровки, требует *осмысления* человеком. Чистое бытие есть *без*-человечность, ситуация отсутствия диалога. Чистое бытие – «мир без мышления – мир без данности мира», как К. Мейясу определяет *доисторическое* (Мейясу, 2015: 35). Чистое бытие суть Оно без Я. Как отмечал Гегель, речь идет о ситуации, когда «то, что начинается, уже *есть*, но в такой же мере его еще и *нет*» (Гегель, 2019: 76). Нет, потому как нет связки Я–Оно.

Гегель писал: «То, с чего следует начинать, не может быть чем-то конкретным, чем-то таким, что содержит некое соотношение *внутри самого себя»* (Гегель, 2019: 77). То есть начало вычеркивает из себя отношение Я–Оно как мир-отношение, говоря терминами М. Бубера. Начало не определяется отношением. Чистое бытие не определяется отношением. Чистое бытие являет себя как знак, чем бы оно не являлось. Но этот знак еще лишен всякого смысла. Этот знак лишен воспринимающего. Этот знак не соотносится ни сам с собой, ни с чем-то внешним относительно себя. Именно потому чистое бытие, чем бы оно фактически ни являлось – ничто (отсутствие всего возможного присутствовать) или нечто (что-то потенциально воспринимаемое) – оказывается пустотой: оно не наполнено и не наполняет; не воспринимаемое оно не есть. Бытие равно самому себе, Я=Я / Оно=Оно, неопределимо в условиях отсутствия определяющего. Каким бы ни было изначальное бытие (безвидным и пустым, с тьмой над бездною (Быт. 1:2), или материальной оформленностью экосистемы), но без воспринимающего оно суть

пустота, суть *ничто*. Ничто как «простое равенство с самим собой», «отсутствие определений и содержания; неразличенность в самом себе» (Гегель, 2019: 84).

Ничто как чистая *фактичность*, как непроницаемое «в-себе», относительно которого сложно делать положительные утверждения о существовании (Мейясу, 2015: 54) в связи с его принципиальной *неданностью*, его *онтологическим ускользанием* от попытки любой целостной рациональной концептуализации. Любые мистические озарения в данном случае остаются лишь индивидуальным объяснением, не раскрывая нам истинности, но донося до нас какую-то ее часть.

Вместе с тем бытие есть отношение внутри самого себя. Бытие движется. Парменид ошибался, говоря про неподвижность и неизменность бытия. Бытие неизменно как таковое, как некоторая *пра*форма, как изначальный набор неких элементов (атомов; волн; единиц информации, которые, как нам сегодня говорят физики, сохраняются даже проходя через черную дыру), о которых мы сегодня, возможно, еще ничего не знаем. Бытие неизменно в качестве того, что есть, не имея начала. В качестве некоего Пра-Кода. Но внутри своей собственной формы бытие изменчиво. Оно находится в постоянном движении и саморазворачивании. Бытие остается неизменным в своих базовых элементах и как само себе данное нечто, но внутри самого себя принимает разные формы. Так песок дюн подвижен, а барханы отличны друг от друга, и все же песок остается песком. Мы видим постоянную изменчивость форм бытия, последовательность их развития, но перед нами и их преемственность, и их взаимосвязь, и взаимозависимость, и единство внутренних структур, и подчиненность единым законам – все формы есть результат творческого бурления бытия в самом себе. «Сама материальность является творческим агентом» (Беннетт, 2018: 93). Бытие изменчиво, потому как оно непокой; потому как мы сталкиваемся с многообразием форм единого бытия; потому как иногда у нас складывается ощущение (оправданно или нет), что *само бытие мыслит* (отсюда теории про мир как часть Бога; это же мышление сегодня косвенно подтверждается теорией хаоса, теорией сложности, теорией систем, динамикой потоков, молекулярной химией – все они говорят о самоорганизации неорганических миров).

Как подмечал Аристотель, «Существует что-то, что вечно движется безостановочным движением» (Аристотель, 2006: 330), и еще: «Движение всегда было и во всякое время будет» (Аристотель, 1981: 258). Гераклит отмечал: «Ничто не постоянно», – и уточнял: «Нет ничего постоянного (устойчивого). Я – поток мутной реки, вечно притекающий, не имеющий ничего стоящего на месте» (Лебедев, 2014: 164). Основой бытия является движение. Бытию скучно внутри самого себя. Движение есть изменение. Бытие разворачивается внутри самого себя через законы взаимодействия. Через то, что физики обозначают предметом своего исследования – физическими законами. Бытие развивается через разворачивание множества, формирование отношений, установление взаимодействий, усложнение элементарного. Происходит пифагорейское исчисление мира от единицы к десятке при перманентности двоичных отношений. Двоичность требуется для установления множественности. Бытие суть движение от точки к сфере, образуемой множественностью расходящихся линий как отношений двоичности. Движение как предикат бытия обуславливает развитие культуры на ее самом онтологическом уровне. Движение бытия образует внутри него самого категорию времени (как отмечал Хайдеггер, «бытие уловимо всегда лишь в виду времени» (Хайдеггер, 2015: 19), а центральная проблематика всей онтологии сводится к вопросу о времени (Хайдеггер, 2015: 18), которая изначально не дана, так как находится вне восприятия, вне человеческого рефлексирующего разума, но уже есть как качество пребывающего в движении бытия. Время – необходи-

мая составляющая изменчивости. Изменчивость – результат движения. Движение – характеристика бытия. Бытие существует в движении. Потому любые формы бытия оказываются движущимися формами. Потому культура – движущаяся форма.

Движение осуществляется благодаря наличию противовесов. Любое движение есть слаженная или борющаяся работа сил. Любовь и Вражда (Эмпедокл), тезис и антитезис (Гегель), буржуазия и пролетариат (Маркс), модерн и постмодерн (Лиотар). Движение осуществляется само по себе, хотя человеческому разуму удобно рассматривать его как некое развитие. Бытию безразлично развитие. Оно двигается исходя из собственных оснований и само по себе как чистое бытие. Иллюзия развития – фантазм человеческого сознания. Движение и временность – характеристики чистого бытия. «Вещи находятся в пространственной, а процессы во временной сети мира» (Бубер, 1995: 34). Но время – уже плод человеческой попытки идти в ногу с бытием. Время всегда *феноменальное время*, как замечал Р. Ингарден (см.: Штыков, 2019: 24-25), оно всегда наполнено, не является пустым, как временность. Попытка человека ухватить чистое бытие и превратить его в данное бытие, наличное бытие, определенное бытие, бытие рефлексируемое – это и есть *со*-временность. «Толкующую себя актуализацию, т. е. истолкованное, которое задействовано в “т е п е р ь”, мы именуем “время”» (Хайдеггер, 2015: 408). Постоянность, из века, борьбы человека и ускользающего от него бытия наделяет современность качеством перманентности. Перманентная современность – длящийся разговор человека и бытия, Я и Оно. «Именно в повседневно озабочивающей “текучке” присутствие никогда не понимает себя бегущим вдоль непрерывно длящейся череды чистых “теперь”» (Хайдеггер, 2015: 409), – этот фрагмент Хайдеггера следует понимать не только в контексте единичной жизни, но на широком фоне существования человека вообще: вся человеческая культура существует в конкретности *теперь* индивидов и абстрактности *теперь* культурного времени, тесно взаимосвязанных и взаимозависимых. Все прошлое, как Я в силах его объять и представить, это мое *теперь,* сотканное из бесчисленного числа *теперь* как моих собственных (моя жизнь), так и тех, кто был до меня. Я формализует бытие, вводя элементы времени и историчности.

**Выводы**

Итак, чистое бытие есть нулевой меридиан, ситуация, когда вещи предоставлены сами себе в своей объективности, когда они суть ничто. Лишенное восприятия нечто есть ничто. Ничто суть лишенное определения. Чистое бытие – бытие без определяющего разума. При этом оно то, что существует. Чистое бытие – то неопределенное, находящееся в постоянном движении, из которого рождается все. Стартовая точка существования. Что-то неданное, неопределяемое, непознаваемое. Выведенное за пределы человеческого понимания.

Чистое бытие есть ситуация *без*-человечности, объективность и феноменальность мира без вопрошающего, движение без диалога. Вместе с тем, чистое бытие суть условие; оно суть *достаточное основание* (см.: Лейбниц, 1982). Достаточное основание для человека, но при этом лишено достаточного основания для самого себя. Как указывает Мейясу: «Ничто на самом деле не имеет основания быть и оставаться таким же, а не другим» (Мейясу, 2015: 74). Чистое бытие не имеет основания в самом себе как абсолютная сама себе данная данность и *без*-причинность. При этом в своем движении, в своем саморазворачивании оно действительно может принимать и принимает любые формы, в том числе порождая разум (человека) изнутри себя как часть себя и как нечто для себя.

Все формы сущего принадлежат чистому бытию. Бытие тождественно самому себе (см.: Жильсон, 2004: 337), формы бытия тождественны самим себе внутри бытия, тождественны бытию как его части. И человек, как справедливо отмечал Сартр,

оказывается вброшенным в это чистое бытие, в это условие. Чистое бытие обосновывает само себя относительно воспринимающего его формы вброшенного в него человека, как отмечает Мейясу, самим фактом *наличия* мира, фактом, что есть мир, «о котором можно говорить, который можно воспринимать и который структурирован определенными инвариантами» (Мейясу, 2015: 54). При добавлении в чистое бытие человека конфигурация изменяется.

**Литература**

Аристотель. Метафизика. М.: Изд-во Эксмо, 2006. 608 с.

Аристотель. Сочинения. В 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 613 с.

Беннетт, Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей / пер. с англ. А.А. Саркисьянца. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.

Беспалая, О.П. После постмодерна: альтермодерн, трансмодерн, постпостмодерн… // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 3. С. 1-5.

Борисов, С.В. Что значит быть современным (в контексте статьи А.В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // Социум и власть. 2013. № 3. С. 123-126.

Бубер, М. Два образа веры / вступ. ст. Г.С. Померанца. М.: Республика, 1995. 464 с.

Буррио, Н. Реляционная эстетика. Постпродукция / пер. с фр. А. Шестаков. М.: Ад Маргинем Пресс, сор. 2016. 216 с.

Вермюлен, Т., Аккер ван, ден Р. Заметки о метамодернизме / пер. А. Есипенко // METAMODERN – Журнал о метамодернизме [Электронный ресурс] URL: http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/ (дата обращения: 23.07.2022).

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. М.: Издательство АСТ, 2019. 912 с.

Дойч, Д. Структура реальности: Наука параллельных вселенных. М.: Альпина нонфикшн, 2021. 614 с.

Ершов, Ю.Г. Современность как проблема // Социум и власть. 2013. № 5. С. 131-136.

Жильсон, Э. Избранное: Христианская философия. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 704 с.

Ильин, И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 356 с.

Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 256 с.

Кимелев, Ю.А., Полякова, Н.Л. Социологические теории модерна, радикализированного модерна и постмодерна. ИНИОН РАН Москва, 1996. 66 с.

Кутырев, В.А., Каржина, Г.А. Сознание цивилизации эпохи трансмодерна // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 1. С. 5-12.

Лебедев, А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.

Лейбниц, Г.-В. Монадология // Сочинения в четырех томах: Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 413-429.

Липовецкий, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. 331 с.

Липовецкий, Ж. Империя эфемерного. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 336 с.

Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

Налимов, В.В., Дрогалина, Ж.А. Вероятностная модель бессознательного. Бессознательное как проявление семантической вселенной // Психологический журнал. 1984. Т. 5. № 6. С. 111-122.

Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5-14.

Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5-11.

Павлов, А.В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2019. 560 с.

Пелипенко, А.А. Манифест неомодерна // Личность. Культура. Общество. 2016. Т. XVIII. Вып. 3-4 (№ 91-92). С. 40-49. DOI: 1606951X.2016.2.2148

Ритцер, Д. Современные социологические теории / пер. с англ. А. Бойков, А. Лисицына. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002. 688 с.

Ритцер, Д. Макдональдизация общества 5 / пер. с англ. А. Лазарева. М.: Праксис, 2011. 592 с.

Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

Спиридонова, В.И. «Новая современность» и традиционные ценности // Философские науки. 2017. № 6. С. 35-49.

Стародубцева, Л.В. Альтермодерн // Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост…модернизма. Колл. монография, посвящ. 70-летнему юбилею д. филос. н., проф. А.А. Мамалуя. В 2 т. / под. ред. Л.В. Стародубцевой. Т. 1. Харьков: ХНУ имени В.Н. Каразина, 2010. С. 316-339.

Тормахова, А.Н. Искусство в теориях пост-постмодернизма // Studia Culturae. 2016. Вып. 1 (27). С. 18-26.

Тульчинский, Г.Л. Современность и субъективность // Социум и власть. 2013. № 3. С. 116-122.

Федоров, Ю.М. Универсум морали. Тюмень: СО РАН, Тюменский научный центр, 1992. 417 с.

Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. 460 с.

Черняховский, С.Ф. Традиция, модерн и сверхмодерн. Перелом. Сборник статей о справедливости традиции. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2013. С. 16-25.

Чупров, А.С. Современность постмодерниста, или «Некуда бежать» // Социум и власть. 2013. № 2. С. 129-131.

Штыков, Д.Р. Феноменологическая онтология Романа Ингардена: автореф. дисс. … канд. философских наук. М.: 2019. 34 с.

Brooks, N., Toth, J. *The Mourning After. Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam – New York: Rodopy. 2007. 318 p.

Eshelman, R. *Performatism, or the End of Postmodernism.* Aurora, CO: Davies Group. 2008. 288 p.

Hutcheon, L. *The Politics of Postmodernism.* New York; London: Routledge. 2002. X, 222 p.

Kirby, A. The Death of Postmodernism and Beyond // *Philosophy Now.* 2006. Vol. 58. Pp. 34-37.

Moraru, C. *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*. Albany: SUNY Press. 2001. 248 p.

Nealon, J.T. *Post-postmodernism, or, The logic of just-in-time capitalism.* Stanford: Stanford University Press. 2012. 241 p.

Turner T. *City as Landscape: A Post Postmodern View of Design and Planning.* London: Taylor & Francis. 1995. 248 p.

**References**

Aristotle (2006), *Metafizika* [Metaphysics], Izd-vo Eksmo, Moscow, Russia (in Russ.).

Aristotle (1981), *Sochineniya* [Essays] in 4vols. V. 3, Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Bennett, Ja. (2018), *Pulsiruyushhaya materiya: Politicheskaya ekologiya veshhey* [Pulsating Matter: The Political Ecology of Things], Gile Press, Perm', Russia (in Russ.).

Bespalaya, O. P. (2014), “Posle postmoderna: altermodern, transmodern, postpostmodern…”, *Gumanitarnye, sotsialno-ekonomicheskie i obshhestvennye nauki*, 3, 1-5 (in Russ.).

Borisov, S. V. (2013), “What it means to be modern (in the context of the article by A.V. Pavlov "Notes on modernity and subjectivity")”, *SOCIUM and POWER*, 3, 123-126 (in Russ.).

Brooks, N. and Toth, J. (2007), *The Mourning After. Attending the Wake of Postmodernism*, Amsterdam, New York: Rodopy.

Buber, M. (1995), *Dva obraza very* [Two Types of Faith], Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Burrio, N. (2016), *Relyatsionnaya estetika. Postproduktsiya* [Esthétique relationnelle. Postproduction], Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Chernyahovskiy, S.F. (2013), *Traditsiya, modern i sverkhmodern. Perelom. Sbornik statey o spravedlivosti traditsii* [Tradition, modern and supermodern. A fracture. Collection of articles on the justice of tradition], PROBEL-2000, Moscow, Russia (in Russ.).

Chuprov, A. S. (2013), “The modernity of the postmodernist, or ‘Nowhere to run’”, *Society and Power*, 2, 129-131 (in Russ.).

Deutsch, D. (2021), *Struktura realnosti: Nauka parallelnyh vselennyh* [The Structure of Reality: The Science of Parallel Universes] Alpina non-fikshn, Moscow, Russia (in Russ.).

Ershov, Yu. G. (2013), “Modernity as a problem”, *Society and Power*, 5, 131-136 (in Russ.).

Eshelman, R. (2008), *Performatism, or the End of Postmodernism*, Aurora, CO: Davies Group.

Fedorov, Yu. M. (1992), *Universum morali* [The Universe of Morality], SO RAS, Tyumen Scientific Center, Tyumen, Russia (in Russ.).

Gilson, E. (2004), *Izbrannoe: Hristianskaja filosofija*, «Rossijskaja politicheskaja entsiklopedija» [Favorites: Christian Philosophy], ROSSPEN, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G.W.F. (2019), *Nauka logiki* [The Science of Logic], Izdatelstvo AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (2015), *Bytie i vremya* [Being and Time], Akademicheskiy proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Hutcheon, L. (2002), *The Politics of Postmodernism*, New York; London: Routledge.

Ilyin, I. P. (1998), *Postmodernizm ot istokov do kontsa stoletiya. Evolyutsiya nauchnogo mifa* [Postmodernism from its origins to the end of the century. The Evolution of the scientific myth], Intrada, Moscow, Russia (in Russ.).

Ilyin, I. P. (1996), *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism], Intrada, Moscow, Russia (in Russ.).

Kimelev, Ju. A. and Poljakova, N. L. (1996), *Sotsiologicheskie teorii moderna, radikalizirovannogo moderna i postmoderna* [Sociological theories of modernity, radicalized modernity and postmodernity], INION RAN, Moscow, Russia (in Russ.).

Kirby, A. (2006), "The death of postmodernism and beyond", *Philosophy now*, 58, 34-37.

Kutyrev, V. A. and Karzhina, G. A. (2017), "Consciousness of the civilization of the transmodern era", *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 1, 5-12 (in Russ.).

Lebedev, A. V. (2014), *Logos Geraklita. Rekonstruktsija mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [The Logos of Heraclitus. Reconstruction of thought and word (with a new critical edition of fragments)], Nauka, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Leibniz, G.-W. (1982), "Monadology", *Sochineniya v chetyreh tomah: Tom I* [Essays in four volumes: Vol. I], Mysl, Moscow, Russia, 413-429 (in Russ.).

Lipovetsky, G. (2001), *Era pustoty. Esse o sovremennom individualizme* [The era of emptiness. Essays on modern individualism], Vladimir Dal, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Lipovetsky, G. (2012), *Imperiya efemernogo* [Empire of the Ephemeral], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Meillassoux, Q. (2015), *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finiteness: An Essay on the necessity of contingent], Kabinetnyy uchenyy, Ekaterinburg; Moscow, Russia (in Russ.).

Moraru, C. (2001), *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*, SUNY Press, Albany, US.

Nalimov, V. V., Drogalina, Zh.A. (1984), "Probabilistic model of the unconscious. The unconscious as a manifestation of the semantic universe", *Psikhologicheskiy zhurnal* [Psychological Journal], 5, 6, 111-122 (in Russ.).

Nealon, J. T. (2012), *Post-postmodernism, or, The logic of just-in-time capitalism*, Stanford University Press, Stanford, US.

Pavlov, A. V. (2013), "Notes on modernity and subjectivity. Criteria of modernity", *Society and Power*, 1, 5-14 (in Russ.).

Pavlov, A. V. (2012), "Notes on modernity and subjectivity. Modernity and plasticity", *Society and Power*, 6, 5-11 (in Russ.).

Pavlov, A. V. (2019), *Postpostmodernizm: kak sotsialnaya i kulturnaya teorii obyasnyayut nashe vremya* [Post-Postmodernism: How Social and Cultural Theories explain Our time], Publishing house "Delo" RANEPA, 2019, Moscow, Russia (in Russ.).

Pelipenko, A. A. (2016) "Neomodern Manifesto", *Personality. Culture. Society*, 18 (91-92), iss. 3-4, 40-49 (in Russ.).

Ritzer, G. (2002), *Sovremennye sotsiologicheskie teorii* [Modern sociological theories], Piter, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Ritzer, G. (2011), *Makdonaldizatsiya obshhestva 5* [The Mcdonaldization of society 5], Praksis, Moscow, Russia (in Russ.).

Sartre, J.-P. (2000), *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: The Experience of Phenomenological Ontology], Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Shtykov, D. R. (2019), "The Phenomenological ontology of Roman Ingarden", Abstract of Ph.D. dissertation, Moscow, Russia (in Russ.).

Spiridonova, V. I. (2017), “"New modernity" and traditional values”, *Filosofskie nauki*, 6, 35-49 (in Russ.).

Starodubtseva, L. V. (2010), “Altermodern”, *Kakoy modern? Filosofskie refleksii nad situatsiej post/nedo/after-post/post-post…modernizma. Tom 1* [What is modern? Philosophical reflections on the situation of post/under/after-post/post-post...of modernism. Vol. 1.], V. N. Karazin Kharkiv National University, Harkov, Ukraine (in Russ.).

Tormakhova, A. N. (2016), “Art in the theories of post-postmodernism”, *Studia Culturae*, 1, 18-26 (in Russ.).

Tulchinsky, G. L. (2013), “Modernity and subjectivity”, *Society and Power*, 3, 116-122 (in Russ.).

Turner, T. (1995), *City as Landscape: A Post Post-modern View of Design and Planning*, London: Taylor & Francis.

Vermeulen, T., Akker van, den R. *“*Notes on Metamodernism”, *METAMODERN* [Online], available at: http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/ (Accessed: 23.07.2022) (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Мальцев Ярослав Владимирович,*** кандидат философских наук, доцент кафедры истории и мировой политики, Тюменский государственный университет, ул. Володарского, д. 6, Тюмень, 625003, Россия; *maltsevyaroslav@gmail.com*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Yaroslav V. Maltsev,*** Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of History and World Politics, Tyumen State University, 6 Volodarsky St., Tyumen, 625003, Russian Federation; *maltsevyaroslav@gmail.com*

**УДК 101.1** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-7**

**Хен Ю. В.**

# Гуманитарная экспертиза в перспективе геномных исследований

Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Россия; *hen@iph.ras.ru*

**Аннотация.** В статье анализируется влияние «гуманитарной» экспертизы на процесс получения нового знания в области генной инженерии. Отмечается, что комплекс этических проблем современной генетики в основном сформировался уже в рамках классической биомедицинской этики и в полной мере сохраняет не только ее достоинства, но и недостатки. Наиболее значимым из них на нынешнем этапе является создание искусственных препятствий на пути развития науки (казус Генриетты Лакс). В статье отмечается, что традиционно задачей этической экспертизы считалось представление интересов «лабораторного объекта» (человека, эмбриона, подопытных животных), но сегодня, когда этот важный аспект достаточно хорошо проработан и ожидать серьезных новаций на этом направлении не приходится, на передний план выходит задача обеспечения оптимальных условий для биомедицинских исследований, нацеленных, в конечном счете, на достижение общечеловеческого блага. В связи с введением нового «объекта защиты» экспертам по этике науки предстоит точнее определить границы допустимости биомедицинского вмешательства, исходя не только из интересов человека, но и из принципа достижения оптимального баланса рисков и пользы, получаемой в ходе эксперимента.

**Ключевые слова:** биоэтика; гуманитарная экспертиза; генетика; эпигенетика; проект «Геном человека»; технология CRISPR/Cas9; «молекулярный гомункул»

**Для цитирования:** Хен Ю. В. Гуманитарная экспертиза в перспективе геномных исследований // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 73-82. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-7

**J. V. Khen**

# Humanitarian expertise and prospective genomic research

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; *hen@iph.ras.ru*

**Abstract.** The article analyzes the influence of the so-called "humanitarian" expertise on research conducted in the field of biology of individual development. It is noted that the complex of ethical problems accompanying modern genetic developments has been formed within the framework of biomedical ethics, and fully preserves not only its advantages, but also disadvantages**.** The most unpleasant of them is the creation of artificial obstacles to the development of science. The most significant of these at the current stage is the creation of artificial obstacles to the development of science (the

Henrietta Lacks case). The article notes that until now, the main task of ethical expertise was considered to be the protection of the patient's rights (humans, laboratory animals, etc.), but today in order to ensure optimal conditions for biomedical research aimed, ultimately, at achieving the universal human good, it is necessary to more accurately determine the limits of permissible intervention in the autonomy of the individual.

**Keywords:** bioethics; humanitarian expertise; genetics; epigenetics; the project "Human Genome"; CRISPR/Cas9 technology; "molecular homunculus"

**For citation:** Khen J. V. (2022), “Humanitarian expertise and prospective genomic research”, *Research Result. Social Studies and Humanities,* 8 (4), 73-82, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-7

Американский исследователь Роберт Вич еще на заре биоэтики подметил, что «большая часть моральных проблем возникает в медицинской практике там, где ни состояние здоровья больного, ни назначаемые ему процедуры сами по себе их не порождают» (Вич, 1992: 36). В известной степени это высказывание может быть отнесено ко всему комплексу «гуманитарных» проблем, сопровождающих современные разработки в области генетики человека. Очевидно, что проблемы современной биоэтики порождаются не столько научно-техническим прогрессом, сколько эволюцией представлений об автономии личности и ее правах на самоопределение, информированное согласие (или отказ) на манипуляции с собственным геномом.

Однако прогресс науки, несомненно, играет ключевую роль в процессе формирования нового видения места и роли человека в геномных исследованиях. Это происходит по мере того, как совершенствование медико-технологического инструментария открывает новые возможности изменения человеческого тела. Новые технологии, ориентированные на исследование человеческой природы и использующие людей как лабораторные объекты, порождают новое восприятие человека, для которого П.Д. Тищенко вводит оригинальный термин – «молекулярный гомункул» (Тищенко, 2021). Отношение к человеку как к лабораторному объекту (пусть даже речь идет всего лишь об эмбрионе, который, в соответствии со многими юрисдикциями, не является полноценным существом) обнажает многие проблемы, рождаемые иллюзией, будто современный уровень развития технологий позволяет произвольно менять природу человека, избежав при этом негативных последствий, довлевших над исследователями прошлых времен. Научный и технологический прорыв, создающий ощущение, что техногенная цивилизация вышла в своем развитии на новый уровень, дает толчок к ревизии старых этических решений. Как отмечал А.П. Огурцов, «в настоящее время общепризнано, что биоэтика является одной из точек роста современной философии вообще и этики в частности. Формирование биоэтики обусловлено, прежде всего, теми грандиозными изменениями, которые произошли в технологическом перевооружении современной медицины, кардинальными сдвигами в медико-клинической практике, которые нашли свое выражение в успехах генной инженерии, трансплантации органов, биотехнологии, поддержании жизни пациентов. Все эти процессы невиданным образом обострили моральные проблемы…» (Огурцов, 1992: 5).

Для нашего исследования важнее всего то, что данная цитата относится к началу 90-х гг. прошлого века, когда основной прорыв в геномных исследованиях еще только намечался, но могла бы и сегодня украсить собой любую публикацию по биоэтике. Но, в соответствии с высказыванием

Роберта Вича, с которого мы начали наши рассуждения о значении этической экспертизы в геномных исследованиях, развитие гуманитарной составляющей следует собственной, внутренней логике, которой не всегда требуются технологические прорывы. Самые значимые достижения долго не теряют своей значимости. Поэтому наработки ученых и философов, стоявших у истоков биоэтики, во многом сохраняют свою актуальность и, разумеется, являются фундаментом для всего того, что делается в этой области сегодня.

Под биоэтикой принято понимать исследовательское направление междисциплинарного характера, оформившееся к концу шестидесятых годов прошлого столетия (принято считать, что сам термин «биоэтика» был введен в 1969 г. американцем В.Р. Поттером). В сферу биоэтики вошли, прежде всего, проблемы медицинской деонтологии, а также ряд социальных проблем здравоохранения, этика отношения к животным и проблемы из области экологической этики. «Кроме того, термин биоэтика указывает на то, что она ориентируется на исследование живых существ независимо от того, находят они свое применение в терапии или нет. Иными словами, биоэтика ориентируется на достижения современной биологии при обосновании или решении моральных коллизий, возникающих в ходе научных исследований» (Огурцов, 1992: 5-6).

Следует заметить, что изначальное назначение биоэтики состояло в поиске этического консенсуса по важнейшим, «смысложизненным» вопросам, таким как отношение к смерти (допущение эвтаназии) или рождению (нравственная оценка практики абортов). Цель дискуссий не была только академической, она заключалась в разрешении конфликтов, возникающих между представителями различных диаспор, рас и культур. В послевоенном мире с его очевидной установкой на демократические принципы и идею равенства всех людей это было особенно важно. Такое видение «современности» логически вытекало из декларации о том, что ни одна культура не является эталонной для остальных и не может рассматриваться как образец принятия решений для представителей иных социумов, сколь бы малы или «слаборазвиты» они ни были. Однако, вполне предсказуемо, осуществить эту задачу не удалось, и вожделенный консенсус не был достигнут. Именно потому, что речь шла о таких фундаментальных для каждого социума и религии представлениях, как отношение к жизни и смерти. В этой сфере консенсуса не может существовать в принципе, поскольку, отступая от любого догмата, составляющего костяк вашего кредо, вы отрекаетесь от собственной культуры в целом. Вы либо разрешаете милосердное «прекращение страданий» безнадежного пациента, либо квалифицируете это как убийство; либо допускаете аборты (например, потому, что до определенного времени эмбрион считается неодушевленным), либо, опять же, называете это убийством и объявляете вне закона. Никакого срединного пути в решении таких вопросов не существует, и консенсус не будет достигнут никогда.

Но просто прекратить обсуждение проблемы, признав ее неразрешимость, было невозможно. Поэтому биоэтики двинулись по пути формализации проблемы и разбиения ее на части, поскольку такой подход создает иллюзию, что решение в принципе возможно, и мы к нему постепенно приближаемся. Так были сформулированы четыре базисных принципа и три правила биоэтики. К ним относятся принципы «справедливости», «делай благо», «не навреди» и принцип «автономии личности». Три основных моральных правила требовали быть правдивым, соблюдать конфиденциальность и придерживаться в отношении пациента правила информированного согласия. Очевидно, что данные принципы и правила были выведены из устоявшейся веками медицинской практики. За исключением принципа «информированного согласия», конечно. Но по его поводу

существует серьезное возражение, согласно которому информировать должным образом пациента, не имеющего медицинского образования, невозможно. Нетрудно заметить, что и сегодня перечисленные правила и принципы составляют основу отношений врача и пациента, и теперь они воспринимаются как нечто самоочевидное. Основной недостаток этого врачебного «кредо» состоит в том, что в практической жизни придерживаться его невозможно. Ответственность за принятие итогового решения по процедуре лечения (особенно, если случай нестандартный) полностью лежит на враче, в том числе потому, что только он способен адекватно оценить картину недуга и возможности (или невозможность) его излечения. Но создание этих схем позволило на заре биоэтического движения четче обозначить проблемы. Ожидаемым образом активное обсуждение проблем медицинской деонтологии породило обширный корпус литературы, анализирующей недостатки и противоречия, заключенные в этих регулятивах. Например, применительно к практике вмешательства в геном человека наибольшее количество вопросов вызывает требование «делать благо», поскольку оно ничего не говорит о том, чье благо имеется в виду: отдельного человека или общества в целом. Кроме того, встает вопрос о том, что такое благо и кому решать, что им является, а что нет. Причем история расово-гигиенических мероприятий в фашистской Германии наглядно показала, что проблемы такого рода легко переходят рамки чисто академических обсуждений.

Оценить напряженность дискуссий позволяет обращение к работам Б.Г. Юдина и П.Д. Тищенко, И.К. Лисеева, Л.В. Фесенковой, В.Г. Борзенкова, В.С. Эфроимсона – и это только отечественные авторы. Западный кластер хорошо представлен в сборнике, вышедшем под редакцией признанного корифея движения Э. Пеллегрино (Bioethik in den USA…, 1988). В этом издании (переведенном на многие языки), хотя оно и носит название «Биоэтика в США», представлены также и статьи, анализирующие специфику европейской и американской школ биоэтики, проистекающую из различия юридических систем, практикуемых «по разные стороны океана» (нормативная и прецедентная соответственно).

Генная инженерия, аккумулировавшая в себе не только передовые достижения молекулярной биологии, но и многочисленные проблемы евгенического дискурса (на смену которому она явилась), сначала довольно смело заявила о намерении произвести радикальную перестройку в области этического регулирования научных исследований. Кстати сказать, на определенные размышления наводит и само употребление слово «инженерия» применительно к старым евгеническим идеям. Оно, с одной стороны, как бы переводит дело усовершенствования человека на более низкий, «технический» уровень, а с другой – является отражением веры в то, что ученые действительно имеют в своем распоряжении работающий инструмент, позволяющий переделывать геном по своему усмотрению. Не хочется, чтобы это выглядело как «злопыхательство», но нелишним будет напомнить, что во все времена авторы программ оздоровления нации считали, что техническая сторона процесса им понятна и подвластна.

С другой стороны, эйфория, вызванная весьма впечатляющим прорывом в области генной инженерии, понятна. Как писал немецкий философ П. Вайнгарт, один из соавторов скрупулезного исследования по истории евгеники, всякому великому прорыву в познании, благодаря которому открываются новые сферы деятельности или новые возможности преобразовать старые сферы, всегда сопутствуют политическая наивность и технократическая заносчивость. Успехи генетики – не исключение, они тоже стали объектом совершенно неоправданных надежд и поводом для раздачи преждевременных обещаний, о чем свидетельствует, в частности, симпозиум «Человек и его будущее», проходивший в Лондоне в 1962 году. Ученые использовали

трибуну этого симпозиума для того, чтобы обнародовать свое видение будущего генетики человека. Впрочем, идеи оказались настолько смелыми, что впоследствии многим докладчикам пришлось стыдливо открещиваться от собственных слов. К великому сожалению участников симпозиума, пишет П. Вайнгарт, сам ход дискуссии и то обстоятельство, что научная и популярная пресса всего лишь *обнародовала* произнесенные там речи, не позволяет сделать вид, что это была просто шутка, или что симпозиум был всего лишь одним из тех «сборищ», где ведутся рассуждения на тему будущего человечества. Кроме того, немаловажно, что там собралась элита генетики, эволюционной биологии, биохимии и медицины, в том числе пятеро нобелевских лауреатов (среди них Герман Дж. Мюллер и Френсис Крик) и два величайших государственных деятеля от науки – Дж. Хаксли и Дж. Б.С. Холдейн. И эта элита самым недвусмысленным образом выразила свое отношение к евгенической табели о рангах, определив свое место в ней. Так, обращаясь к участникам симпозиума, Дж.Б.С. Холдейн заявил, что генетическая элита – это, «выражаясь без обиняков», «такие люди, как мы» (Weingart, Kroll, Bajertz, 1988: 646).

С точки зрения темы, которой посвящена данная статья, а именно, роль гуманитарной экспертизы в научных исследованиях, наибольший интерес представляет тот факт, что в дискуссиях, развернувшихся на IV Международном симпозиуме генетиков, совершенно не был учтен недавний (для того времени) опыт евгенических работ. При том, что урок, преподанный исторической реальностью поборникам расовой гигиены, был весьма жестким. Как пишет П. Вайнгарт, в основе новых проектов усовершенствования человека, техническая реализация которых оставалась делом неопределенного будущего, лежало старое евгеническое наследство вперемежку с новыми приобретениями, и в евгенике уже обозначился переход от старых *социальных* практик к новым генетическим. «Больше всего поражает параллелизм новых технократических установок и “старых” евгенических, а также практически лишенные исторической рефлексии предложения по проведению евгенических мероприятий» (Weingart, Kroll, Bajertz, 1988: 647). Разница состояла лишь в том, пишет П. Вайнгарт, что, в отличие от 20-х гг. XX века, упор делался не на физическую конституцию (т. е. физическое здоровье), а на интеллектуальные способности и такой туманный признак, как «эффективность действий» (термин Дж. Хаксли). Поскольку социальная организация общества постоянно усложняется, для управления им требуется все больше людей, способных быстро оценивать ситуацию и принимать адекватные решения.

Следующий по времени всплеск интереса к делам ученых-генетиков и, следовательно, усиление общественного контроля за их работой связан с проектом «Геном человека», выросшим из амбициозной идеи *тотального* секвенирования (описания последовательности) нуклеотидов ДНК человека.

Этот проект во многих отношениях был уникальным, хотя в итоге никакой «расшифровки генома», как это нередко называли журналисты, не получилось, только секвенирование (как, собственно, и было заявлено). Функциональные связи до сих пор полностью не описаны. Но это было поистине масштабное начинание, участие в котором приняли ученые со всего мира. А главное, как считают Б. Юдин и П. Тищенко, «впервые осуществление столь грандиозного естественнонаучного исследования производилось одновременно с проработкой моральных и правовых проблем, возникающих или могущих возникнуть в процессе исследования или в связи с практическими приложениями его результатов» (Этико-правовые аспекты…, 1998: 9). В практическом смысле это означает, что в проекте «Геном человека» было выделено финансирование не только для проведения собственно биохимических исследований, но и для гуманитарной экспертизы.

Результатом экспертизы стала так называемая «Декларация Бильбао», принятая на встрече международной рабочей группы по правовым аспектам проекта «Геном человека» (Испания, 1993 г.). В декларации перечисляются конкретные угрозы, скрытые в евгенических программах. При этом употребляются такие эпитеты («отвратительный», «драгоценный»), которых не ожидаешь встретить в программных документах, но которые, видимо, призваны передать высокую степень эмоциональной вовлеченности: «Идея монохромного генетического “совершенства” и элиминации драгоценного разнообразия человечества генетическими средствами отвратительна с социальной точки зрения и несет огромный риск для человека как вида, который выжил и развился в ходе эволюции в результате бесчисленных индивидуальных генетических различий» (Этико-правовые аспекты…, 1998: 43).

«Всеобщая декларация о геноме человека и о правах человека»[1], принятая ЮНЕСКО в ноябре 1997 г. (Париж) – документ еще более интересный тем, что в нем содержится попытка вывести понятие «человеческое достоинство» непосредственно из факта существования генома:

«Статья 1. Геном человека лежит в основе изначальной общности всех представителей человеческого рода, а также признания их неотъемлемого достоинства и разнообразия. *Геном человека знаменует собой достояние человечества.*

Статья 2. а) Каждый человек имеет право на уважение его достоинства и его прав, вне зависимости от его генетических характеристик;

б) Такое достоинство непреложно означает, что личность человека не может сводиться к его генетическим характеристикам и требует уважения его уникальности и неповторимости» (Этико-правовые аспекты…, 1998: 102).

Откровенно говоря, документы больших международных организаций, таких как ООН, ЮНЕСКО или ВОЗ, критиковать легко (трудно их не критиковать). Они словно сами «напрашиваются» на критику, так как изобилуют несообразностями, вроде использования неуместных эпитетов, или логическими натяжками, как, например, тот пассаж, который одновременно и возвышает геном (фактически приравнивая его к человеческому достоинству) и принижает, утверждая, что он никак не может характеризовать человеческую самобытность. Причина не столько в несовершенстве перевода, сколько в том, что желание охватить все точки зрения и удовлетворить все требования толерантности не может привести к разумному и, главное, конструктивному результату. Синтеза не получается. С этой проблемой столкнулась в свое время классическая биомедицинская этика, о чем уже было сказано. История движения изобилует описанием «кейсов», реальных и воображаемых, которые, подобно апориям Зенона, только фиксируют проблему, но не указывают пути к ее решению. Аналогичным образом работают и многочисленные этические комиссии и комитеты, документы которых по мере устрожения требований политкорректности становятся все более обтекаемыми и все менее содержательными.

Тем не менее, как считает П.Д. Тищенко, знакомиться с документами ВОЗ необходимо и полезно, поскольку, ориентируясь на темы, которые в них освещаются, можно многое узнать об исследовательских планах ученых и готовящихся законодательных актах, призванных регулировать эти исследования (выражаясь современным языком, «быть в тренде»). Так, например, «судя по опубликованным ВОЗ 12 июля 2021 г. двум докладам, так или иначе касающимся проблем редактирования генома эмбрионов человека, начало масштабных

[1] https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/human_genome.shtml

экспериментов в этой области – дело ближайшего времени. Запреты и призывы к мораториям уходят в прошлое. Необходимо признать неизбежность этого события и начать серьезный междисциплинарный анализ социогуманитарных рисков использования технологий редактирования генома эмбрионов человека, возможных этико-правовых норм их практического применения и, что не менее важно, стереотипов мысли, которые работают в контексте этих практик» (Тищенко, 2021b: 67).

Разрешение на эксперименты с эмбрионами человека ознаменует снятие (или, по меньшей мере, ослабление) одного из наиболее принципиальных ограничений ныне действующей этической экспертизы. Забегая вперед, позволю себе сделать предположение, что в конечном счете будут сняты все запреты на проведение исследований, которые так или иначе препятствуют их продвижению. Но это вопрос будущего. Сегодня речь идет только о зародышах и, как отмечает П.Д. Тищенко, даже это не особенно революционное нововведение (в конце концов, во многих сообществах разрешены аборты, и судьба изымаемого эмбриона при этом никак не отличается от судьбы прочих медицинских отходов) связано со значительной перестройкой сознания, причем не только «широкой общественности», но и научного сообщества. Предстоит переосмысление многих стереотипов, населяющих наше сознание. К их числу относится представление об эмбрионе как о некоем «молекулярном гомункулусе». П.Д. Тищенко считает, что это один из наименее продуманных и вместе с тем почти универсально воспроизводящихся стереотипов мысли, восходящий ко временам конфронтации преформизма и эпигенеза, когда считалось, что в яйцеклетке или сперматозоиде содержится полная копия человека, только маленькая. И сегодня, два века спустя, «благодаря инсталлированию в массовое сознание, в том числе и научное, центральной догмы генетики (Ф. Крик), предполагается, что в геноме в своеобразном свернутом виде содержится человек в целом» (Тищенко, 2021b: 67). Такое видение экспериментального объекта предстоит изжить, поскольку в действительности человек в «чашке Петри» (молекулярный гомункул) не тождествен человеку в его реальной жизни. Значит, исследователь должен быть готов к тому, что далеко не всякое «редактирование» генотипа однозначным образом выразится в фенотипе. Изучение этих эффектов относится уже к сфере эпигенетики, которая сегодня приобретает все большее влияние, по мере роста количества исследований, показывающих, что не все фенотипические особенности кодируются генами и что центральная догма Ф. Крика не является столь уж непреложной.

От себя добавлю, что данный стереотип вреден современному генетику еще и потому, что изначальный (алхимический) гомункул был чисто лабораторным, рукотворным объектом. Мысль о какой-либо нравственной оценке осуществляемых с ним манипуляций даже не рассматривалась. Этот мотив вседозволенности (предметности) сохраняется и среди коннотаций современного понятия «гомункулус». В наше время, время уважения любых мировоззрений, это недопустимо, так как для многих людей, руководствующихся определенными религиозными или гуманистическими представлениями, эмбрион – это фактически человек, а не гомункулус, не искусственно созданное (значит, лишенное души) лабораторное нечто.

Расширение технических возможностей генетики, инструментарий которой с каждым годом становится все более изощренным и, что важнее, прецизионным, неизбежно порождает множество спекуляций на тему посягательств на божественную прерогативу. В этом ключе в последнее время наиболее активно обсуждается технология CRISPR/Cas9. Это очень интересная разработка, выросшая из исследования иммунной системы бактерий. CRISPR – аббревиатура, которая в переводе с английского расшифровывается как «короткие палиндромные кластерные повторы» бактериальной ДНК. По сути своей

эти участки – транспозоны, или «прыгающие гены», которые в соединении с Cas-белками образуют своеобразные молекулярные ножницы, позволяющие в буквальном смысле «вырезать» участки хромосом и заменять их на другие. Предполагается, что это должен быть инструмент точечной коррекции ДНК, средство замены поврежденных или нежелательных генов на здоровые или предпочтительные. Пока это только перспективная разработка, ученые еще не научились толком управлять этими «ножницами» (помимо ожидаемого воздействия выявляется множество побочных эффектов). Но уже делается масса устрашающих прогнозов, причем авторами их нередко являются люди науки. Так, например, утверждается, что генетики «играют в Бога», потому что CRISPR/Cas9 дает возможность сконструировать любую химеру, буквально создавать чудовищ, в том числе и на базе человеческих особей. Возражая этим пророкам, можно сказать, что создать *любого* монстра не получится: далеко не всякая химера будет жизнеспособна, хотят того генетики или нет. Кроме того, аналогичную тягу к производству монстров можно заподозрить и у простых хирургов. Разве им не под силу отрезать пациенту какой-либо орган и пришить его другому человеку? Нас ведь не пугают сообщения об операции, в ходе которой на лбу человека выращивалось ухо с целью последующей трансплантации оного в традиционную область. Обычные хирурги, а не генные инженеры, самыми простыми инструментами способны сотворить такие химеры, до которых генетикам еще работать и работать. Просто они этого не делают, и никто не отшатывается в ужасе при чтении материалов какого-нибудь медицинского симпозиума, хотя возможности современной хирургии порой просто поражают воображение…

Дебаты, развернувшиеся вокруг технологии CRISPR/Cas9, это лишь один из множества примеров влияния генетических разработок на ход этических дискуссий в научном сообществе. Как пишет О.В. Попова, «появление новой технологии редактирования генома оказалось связано не только с многообещающими перспективами развития клинической практики, но прежде всего с формированием широкого биоэтического дискурса, в рамках которого происходит обсуждение социальных, правовых и этических проблем, раскрывающих потенциальные риски, связанные с использованием данного инструмента. Общественный запрос на биоэтическое истолкование применения CRISPR/Cas9 во многом обусловлен самой сущностью биоэтики, появление которой может рассматриваться как следствие вторжения “конструирования” в человеческую природу» (Попова, 2021: 79-80).

Так проявляется двойственность генезиса биоэтики, о чем уже говорилось в начале статьи. С одной стороны, сложно отрицать очевидность того факта, что появление самой этой проблематики связано с развитием биомедицинских технологий и расширением возможностей медицины вообще и генной инженерии в частности. Но с другой стороны, как подметил Роберт Вич, стоявший у истоков биоэтического дискурса, самые совершенные технологии сами по себе не несут нравственной нагрузки и не создают этических проблем. Эти проблемы возникают вследствие того, что открывающиеся возможности манипуляций с человеческим телом вынуждают постоянно пересматривать наше представление о том, что есть человек и каковы границы его свободы и самоопределения. Особенно когда в ход идут соображения общечеловеческого блага, усовершенствования человеческой природы и иже с ними. Таким образом, говоря о современном состоянии гуманитарной экспертизы в геномных исследованиях, мы ориентируемся не столько на высокий уровень развития биомедицинских технологий, сколько на определенное состояние общества, которое требует, чтобы каждый неравнодушный к проблеме человек имел возможность высказать свое мнение и рассчитывать на то, что его мнение будет учтено. О.В. Попова называет это

«открытой средой» и считает ее создание ключевым фактором редактирования генома человека. Речь идет о своеобразной зоне обмена, «где представители различных заинтересованных групп смогут обсуждать разные аспекты редактирования генома и сообщать о происходящих нарушениях в данной области. Такая цель соответствует идее продвижения культуры открытой науки с характерными для нее ценностями справедливости, добросовестности, инклюзивности и солидарности» (Попова, 2021: 94).

Завершая данное небольшое исследование, хочу подчеркнуть, что в настоящее время с защитой прав человека в области геномных исследований проблем нет. Это старая тема, хорошо проработанная уже в классической биоэтике. На мой взгляд, настоящей проблемой современного этапа является защита исследований и исследователей от чрезмерно активных борцов за права всего, подающего признаки жизни, вопреки принципу сохранения баланса между риском и пользой (выгодой). Лучше всего пояснит мою мысль обращение к казусу Генриетты Лакс, о котором прекрасно осведомлены все, кто так или иначе соприкасался с биоэтикой. Суть казуса состоит в том, что в 1951 году, когда пациентка по имени Генриетта Лакс скончалась от рака шейки матки, клетки ее опухоли были изъяты и стали основой «бессмертной» культуры HeLa, до сих пор используемой во множестве биологических и медицинских исследований. На первый взгляд, никто не пострадал, а наука выиграла, а значит, в конечном счете, выиграло и человечество. Но наследники Генриетты Лакс в течение многих лет судились с лабораторией, изъявшей клетки, поскольку официального согласия на проведение этой процедуры ныне покойная пациентка не давала.

Учитывая общую тенденцию расширения и усложнения правовой базы, я считаю, что должны быть разработаны некие сдерживающие механизмы, которые не позволят полностью застопорить исследовательский процесс. Тем более, что, как легко предположить, результатом будет не остановка экспериментов, а переход легальных лабораторий в «подполье», что, в свою очередь, приведет к многократному удорожанию биотехнологического продукта, будь то лекарства или органы для трансплантации. Иными словами, исследовательский процесс продолжится, сколь бы аморальным и опасным он ни был, но заплатить за это придется, и гораздо больше, чем предполагает нынешний уровень этических и юридических запретов.

**Литература**

Биоэтика: проблемы и перспективы: Сб. ст. М.: ИФ РАН, 1992. 210 с.

Борзенков, В.Г. Биофилософия в преодолении раскола культуры // Биология и культура / под ред. И.К. Лисеева. М.: Канон+, 2004. С. 179-201.

Вич, Р. Модели моральной медицины в эпоху революционных изменений // Биоэтика: проблемы и перспективы: Сб. ст. М.: ИФ РАН, 1992. С. 36-46.

Лисеев, И.К., Шаров, А.Я. Генетика человека, ее философские и социально-этические проблемы (Круглый стол «Вопросов философии») // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 106-115; 1970. № 8. С. 125-134.

Огурцов, А.П. Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы // Биоэтика: проблемы и перспективы: Сб. ст. М.: ИФ РАН, 1992. С. 5-27.

Попова, О.В. Человек как артефакт биотехнологий / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: Канон+, Реабилитация, 2017. 336 с.

Попова, О.В. Редактирование генома человека в этико-нормативном поле // Социогуманитарные контуры геномной медицины. М.: ИНИОН РАН, 2021. С. 79-101.

Тищенко, П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФ РАН, 2001. 177 с. (a)

Тищенко, П.Д. Эмбрион как молекулярный гомункул и эпигенетическое существо // Социогуманитарные контуры геномной медицины. М.: ИНИОН РАН, 2021. С. 67-78. (b)

Фесенкова, Л.В. Теория эволюции и ее отражения в культуре. М.: ИФ РАН, 2003. 174 с.

Этико-правовые аспекты проекта «Геном человека» = Ethical and leagal issues of the

Human genome project: Междунар. док. и аналит. материалы / ред.-сост. акад. РАМН В.И. Иванов, д. филос. н., проф. Б.Г. Юдин. М., 1998. 190 с.

Эфроимсон, В.П. Социальное и биологическое в демографических процессах // Вопросы философии. 1975. № 1. С. 63-64.

Юдин, Б.Г. Биотехнология и общество: итоги 80-х, перспективы 90-х // Биотехнология и общество: Реф. сб. ИНИОН. М.: ИНИОН, 1991. С. 5-17.

Bioethik in den USA: Metoden. Themen. Positionen. Berlin-New York: Springer-Verlag, 1988. 284 p.

Weingart, P., Kroll, J., Bajertz, K. Rasse, Blut und Gene. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. 746 p.

**References**

*Bioethik in den USA: Metoden. Themen. Positionen* (1988), Springer-Verlag, Berlin-New York (in Germ.).

*Bioetika: problemy i perspektivy: Sbornik statey* (1992) [Bioethics: problems and prospects: Collection of articles], IF RAN, Moscow, Russia (in Russ.).

Borzenkov, V. G. (2004), "Biophilosophy in overcoming the split of culture", *Biologiya i kul'tura* [Biology and culture], in Liseev, I. K. (ed.), Kanon+, Moscow, Russia, 179-201 (in Russ.).

Efroimson, V. P. (1975), "Social and biological in demographic processes", *Voprosy filosofii*, 1, 63-64 (in Russ.).

*Etiko-pravovye aspekty proekta "Genom cheloveka": Mezhdunarodnye dokumenty i analiticheskie materialy* (1998) [Ethical and leagal issues of the Human genome project: International documents and analytical materials)], in Ivanov, V. I., Yudin, B.G. (ed.), Moscow, Russia (in Russ.).

Fesenkova, L. V. (2003), *Teoriya evolyutsii i ee otrazheniya v kul'ture* [Theory of evolution and its reflection in culture], IF RAN, Moscow, Russia (in Russ.).

Liseev, I. K. and Sharov, A. Ya (1970), "Human genetics, its philosophical and socio-ethical problems (Round table of 'Questions of Philosophy')", *Voprosy filosofii*, 7, 106-115; 8, 125-134 (in Russ.).

Ogurtsov, A. P. (1992), "Ethics of Life or Bioethics: Axiological Alternatives", *Bioetika: problemy i perspektivy: Sbornik statey* [Bioethics: problems and prospects: Collection of articles], IF RAN, Moscow, Russia, 5-27 (in Russ.).

Popova, O. V. (2017), *Chelovek kak artefakt biotekhnologii* [Man as an artifact of biotechnology], Kanon+, Reabilitatsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Popova, O. V. (2021), "Editing the human genome in the ethical and normative field", *Sotsiogumanitarnye kontury genomnoy meditsiny* [Sociohumanitary contours of genomic medicine], INION RAN, Moscow, Russia, 79-101 (in Russ.).

Tishchenko, P. D. (2001a), *Bio-vlast' v epokhu biotekhnologii* [Bio-power in the era of biotechnology], IF RAN, Moscow, Russia (in Russ.).

Tishchenko, P. D. (2021b), "Embryo as a molecular homunculus and epigenetic being", *Sotsiogumanitarnye kontury genomnoy meditsiny* [Sociohumanitary contours of genomic medicine], INION RAN, Moscow, Russia, 67-78 (in Russ.).

Veatch, R. M. (1992), "Models for Ethical Medicine in e Revolutionary Age", *Bioetika: problemy i perspektivy: Sbornik statey* [Bioethics: problems and prospects: Collection of articles], IF RAN, Moscow, Russia, 36-46 (in Russ.).

Weingart, P., Kroll, J. and Bajertz, K. (1988), *Rasse, Blut und Gene* [Race, blood and genes], Suhrkamp, Frankfurt a. M. (in Germ.).

Yudin, B. G. (1991), "Biotechnology and society: results of the 80s, prospects of the 90s", *Biotekhnologiya i obshchestvo: Referativnyi sbornik INION* [Biotechnology and society: Abstract collection INION], INION, Moscow, Russia, 5-17 (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ***:

***Хен Юлия Вонховна***, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра био- и экофилософии Института философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Россия; *hen@iph.ras.ru*

***ABOUT THE AUTHOR***:

***Julia V. Khen,*** DSc in Philosophy, Lead Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; *hen@iph.ras.ru*

**УДК 130.122; 130.2** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-8**

**Лобанова Ю. В.** **Гиперинфляция чувств в обществе сингулярностей**

Московский политехнический университет, ул. Большая Семёновская, д. 38, г. Москва, 107023, Россия; *lobanova_diss@mail.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается концепция «общества сингулярностей» немецкого социолога Андреаса Реквица, сформулированная им по результатам анализа исторического генезиса общества позднего модерна, а также наиболее значимых его компонентов в их социальном измерении. Особое внимание уделено изучению феномена «гиперинфляции чувств», массово манифестированного в социальном пространстве «общества сингулярностей», а также исследованию причин его возникновения, проявлений данного феномена, действующих механизмов. По результатам исследования выделены и проанализированы истоки антагонизма социальной логики прежнего общества массового потребления и новой логики общества сингулярностей, породившего целых ряд новых проблем, которые возникли вследствие радикального изменения подходов к организации самой структуры культурной системы и приоритетов в рамках базисных социальных практик. В качестве перспектив исследования обращается внимание на социальные и культурные противоречия структурно-функционального характера, разрешение которых внутри «общества сингулярностей» пока не представляется возможным.

**Ключевые слова**: эмоции; эмоциональный капитализм; общество сингулярностей; гиперинфляция чувств; кризис самореализации

**Для цитирования:** Лобанова Ю.В. Гиперинфляция чувств в обществе сингулярностей // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 83-90. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-8

**Yu. V. Lobanova** **Hyperinflation of feelings in a singularity society**

Moscow Polytechnic University, 38 Bolshaya Semyonovskaya St., Moscow, 107023, Russian Federation; *lobanova_diss@mail.ru*

**Abstract**. The article examines in detail the concept of the "society of singularities" formulated by the German sociologist Andreas Reckwitz based on the analysis of the historical genesis of the late modern society, as well as its most significant components in their social dimension. Particular attention is paid to the study of the phenomenon of "hyperinflation of feelings", which massively manifested in the social space of the "society of singularities" – its causes, its manifestations, its operating mechanisms. The results of the study identify and analyze the origins of the antagonism of the social logic of the former society of mass consumption and the new logic of the society of singularities, which gave rise to a number of new problems that arose as a result of a radical change in approaches to the organization of the very structure of the cultural system and priorities within the frames of basic social practices. As a prospective

study, attention is drawn to social and cultural contradictions of a structural and functional nature, the resolution of which within the "society of singularities" is not yet possible.

**Keywords**: emotions; emotional capitalism; society of singularities; hyperinflation of feelings; crisis of self-realization

**For citation:** Lobanova Yu. V. (2022), “Hyperinflation of senses in the society of singularities”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 83-90, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-8

В 2017 году в берлинском издательстве Suhrkamp Verlag увидела свет книга немецкого социолога Андреаса Реквица “Die Gesellschaft der Singularitäten” («Общество сингулярностей» – нем. (Реквиц, 2022)), содержательно представляющая собой исторический обзор особенностей развития общества позднего модерна (70-е годы прошлого века и позже. – *Ю. Л.*) с особым упором на анализ изменяющейся логики его социального поведения, самым впечатляющим эффектом формирования которой становится феномен гиперинфляции чувств. Интегрированный в концепции «экономики эмоций» Канемана – Пейна (Angry Workers) и «общества впечатлений» Г. Шульце (Schulze, 1992), этот социальный парадокс возникает на пересечении процессов психологизации экономики и деуниверсализации системы кодов прежней культурной семиотики.

В рамках единого процесса формирующихся и происходящих в истории и культуре современного А. Реквицу общества изменений заслуживает особого внимания преемственность идей и представлений, высказанных, например, П. Бурдьё в его лекциях в Коллеж де Франс в конце прошлого века, о связанном и несвободном положении современной журналистики и современных ему СМИ вообще. Эта же преемственность позволяет несколько по-иному взглянуть на истинные причины и последующий культурный генезис феномена гиперинфляции чувств, концепцию З. Баумана об отказе современного социума от части имеющейся у него свободы ради безопасности, сопровождающемся определенной эмоциональной редукцией, соединенной с ослаблением эмоционального ради доминирования безэмоционального (рационального) и следующим за тем прогрессирующим неверием на фоне инспирированной ангедонии. Обращает на себя внимание и самая беспощадная по уровню своего критицизма общества потребления книга Г. Дебора «Общество спектакля», в рамках авторской концепции которой эмоции, по существу, предстают необходимой иммерсивной средой, позволяющей принудительным путем моделировать нейтральное эмоциональное отношение индивидов к происходящему вокруг, тем самым также редуцируя индивидуальные эмоции, обращая их в средство, и, как следствие, обесценивая их.

«Гиперинфляция» – категория традиционно финансово-экономическая, употребляемая для обозначения особенно высоких темпов динамики обесценивания денежной массы, сопровождаемых прогрессирующей утратой традиционными деньгами своей финансово-экономической роли и функций. Причины гиперинфляции – рост денежной массы на фоне снижения ее товарного обеспечения, существенное превышение расходов над доходами, несбалансированность бюджета, неразумная кредитно-денежная политика финансово-экономического руководства и т. д. То есть деньги есть – но ни одной из своих функций, включая регуляторные, они не выполняют по ряду причин. Самой известной исторической иллюстрацией ситуации гипе-

ринфляции является экономика поверженной после Первой мировой войны Германии. Темпы той гиперинфляции – миллионы процентов; каждые три дня цены удваивались, а за месяц вырастали в тысячу раз. В такой ситуации любой здравомыслящий человек, раз получив зарплату, немедленно спускал ее всю целиком на покупку самого необходимого, что при масштабировании разгоняло маховик гиперинфляции еще сильнее.

Анализируя историю, Реквиц приходит к неожиданному выводу, что в числе факторов, принимающих участие в процессах выработки и обусловливания экономических процессов, и в частности подверженных гиперинфляции, могут оказаться не только платежные средства, но и эмоции субъектов экономической деятельности, также способные играть роль факторов экономического регулирования и, тем самым, имеющие свое собственное экономическое измерение, что и позволило сформулировать проблему настоящего исследования.

Цель исследования определяется как изучение и анализ целого ряда аспектов концепции «общества сингулярностей» А. Реквица со стороны формируемых правил логики социального поведения его субъектов, в процессе реализации которой чувства последних, встраиваясь в систему данных правил, вынужденно претерпевают определенную трансформацию[1], обесценивающую их значение и роль.

Методология исследования основывается на текстовом и контент-анализе материала первоисточников, а также кросс-факторном анализе описываемых в этих материалах процессов по параметрам, имеющим существенное значение для достижения заявленной цели исследования.

По существу, основной вопрос, который ставит программный труд А. Реквица, относится к возможности рационального оценивания и последующего использования иррациональных составляющих и сторон целого ряда процессов, формально относимых к сфере производства, обмена и потребления. Иначе: методом анализа особенностей функционирования современных экономических структур является целевое включение в это же функционирование феноменологии эмоций экономического субъекта (Торстен). Соответствующие большинству сложившихся подходов тенденции и цели рациональной оптимизации процессов, происходящих в традиционной экономике, в новой экономике уступают свое место психологическим средствам обеспечения всех тех же самых процессов в направлении формирования соответствующего эмоционального отношения экономического субъекта к их результатам. Факторы производства, обмена, потребления с этого момента тем самым должны получить свою фелицитарно-опосредованную оценку, что соответствует трансформации исходных начал логики социального поведения эпохи позднего модерна от стремления к универсализации и обобщениям к противополагаемым ему тенденциям к персонализации и обособлению.

Эмоции, равно как и связанные с ними чувства и переживания, в конкретных проявлениях становятся полноценными компонентами межсубъектных отношений внутри новой экономики, а функционально – столь же самостоятельным объектом факторного экономического анализа: «Мы живем в эпоху эстетизма, когда все больше людей руководствуются в своих поступках не моральными убеждениями, а чувственными предпочтениями, когда интересы личности сосредоточены на ней самой и это сопровождается упадком любви и доверия в межчеловеческих отношениях» (Щеглова, 2003: 3). Производители большинства товаров и услуг стремятся увязать

[1] Конфликт эмоциональных режимов, который приводит к обозначенной трансформации, П.Я. Аронсон называет противостоянием выбора и судьбы (Аронсон, 2020: 25). Ср.: (Сложные чувства…, 2021). Режим выбора соответствует типу общества, который обоснованно называют «обществом впечатлений» (Schulze, 1992); «эмоциональным капитализмом» (Иллуз, 2022a; Иллуз, 2022b, Сувалко, 2013).

эмоции, порождаемые у потенциального потребителя, с актом приобретения, обладания данным продуктом (Афанасов, 2022). Это многообразно проявляется в маркетинговых и рыночных стратегиях, в упаковке, в маркировке, в наименовании, в рекламе[2] и деятельности промоутеров. Столь активное апеллирование к эмоциям, а затем и использование их во множественных моделях и схемах новой экономики не может не отражаться на их значении и ценности при переходе от общесоциальных и межличностных контекстов их проявления к частно-экономическим, встраивание в которые почти всегда ведет к тому, что их постигает участь прагматизации: «Не дай себе засохнуть!», «Утоли жажду!», «Будь достойным лучшего!», «Верь в себя!», «Поднимись на новый уровень!» и т. п. Активная и детальная вербализация эмоциональных переживаний современным человеком во время приема у специалиста, врача или психолога парадоксальным образом сочетается с неспособностью апелляции к своим же собственным чувствам во время установления отношений с другими (Саенко, 2004).

Смайлик как символ этого кратного обесценивания, выдающийся во всех отношениях, поистине становится визитной карточкой этого процесса и в то же время столь же универсальной субституцией выражения практически любой эмоциональной комбинаторики. Однако, интегрируясь в массовую культуру современного социума, он также становится самым распространенным по широте своего использования символом не только эмоциональной редукции, но и упрощения, содержательного выхолащивания матрицы культурной семиотики, сложность и многообразие которой современному масскульту, также фундирующему целый спектр экономических отношений субъектов, просто без надобности (Лидин, 2008: 150), поскольку все это многообразие для массово редуцированного восприятия может быть без ущерба заменено набором удачно подобранных клише и слоганов.

Напротив, с точки зрения «общества сингулярностей», этот прежний «потребитель всего» прицельно подозревается во всеядности и конформизме. Новый подход стремится перенести вектор общественного интереса на единичное и уникальное, провозглашая тем самым все массовое как малопривлекательное (Реквиц, 2022: 127). Однако у этого смещения приоритетов обнаруживается и обратная сторона, в которой можно найти генеративы собственных неустранимых парадоксов, новых видов неравенства, новых критериев демаркации[3] на лидеров и неудачников. Тем временем эпоха этой новой экономики становится полем исторической конкуренции между прежней рациональной логикой социального-общего, и новой эмоциональной логикой социального-частного (Реквиц, 2022: 127).

Институционализированная рационализация как внутренняя логическая тенденция актуализируется через ряд базисных социальных практик, реализуемых с целью достижения максимума эффективности и предсказуемости поведения социальной системы. Однако, согласно Реквицу (Реквиц, 2022: 127), в эпоху общества позднего модерна все меняется, и прежняя рациональная логика всеобщего начинает сдавать свои позиции новой логике сингуляризации: не исчезая полностью, прежняя логика социального поведения постепенно трансформируется во все более пассивный фон набирающих силу процессов созидания

[2] Рекламный слоган 90-х годов «*Мы стали чувствовать острее»* фактически описывает аромат и вкус растворимого кофе, но концептуально обращает внимание не на продукт, а на заострение способности потребителя. Данную рекламу можно толковать как лозунг эпохи позднего модерна, общества впечатлений, эмоционального капитализма.

[3] Рекламный слоган автоматической стиральной машины 90-х незавуалированно заявляет обладание данным прибором как признак элитарности: «Если вы любите изящные вещи, значит Маргарита Кашемир у вас уже есть или обязательно будет!».

соц7иальных сингулярностей. Апеллируя к эмоциям, вызываемым особенным и частным, эта логика становится основой процессов реструктуризации и обновления культурной матрицы социума преобразованного типа, возводимой на принципиально новых началах. Это приводит к тому, что ценность чего-либо уже не обосновывается лишь потребительской полезностью или функциональностью артефакта, а формируется в рамках возможных социальных практик, связанных с ним.

Такой же по характеру становится и вся культура общества сингулярностей, вследствие чего культурная макросреда превращается в пространство валоризации (Verwertung – нем. (Реквиц, 2022: 19)) и девалоризации (т. е. фактически – обесценивания) сингулярностей посредством приложения новой системы культурно-прагматических критериев, объективируемых через практики сингуляризации (производства, присвоения, наблюдения, оценки (Реквиц, 2022: 128)), и тем самым полностью от них зависимых. Генерализация этого процесса на все многообразие компонентов социальной реальности приводит к тому, что весь социокультурный контекст общества сингулярностей преобразуется и затем становится соотносимым с этими новыми доминирующими подходами, в то же самое время соответствующими «экономике впечатлений» Г. Шульце (Schulze, 1992: 14), где приобретается не столько сам продукт, сколько впечатления и переживания события его приобретения. К числу генеративов данной трансформации социально-экономических и культурных установок Реквиц относит возникновение постиндустриальной (главным образом цифровой) экономики нового типа, а также противоположение «истинности» сингулярностей массовости продукта экономики прежнего типа, неспособной в такой же мере затронуть эмоции потенциального потребителя.

Перенос значительной части процессов продвижения товаров и их потребления в цифровую среду накладывает свой отпечаток на процессы девалоризации эмоций и деперсонализации их носителя, поскольку дискурс потребительских предпочтений в цифровой среде не предполагает той же меры ответственности за демонстрацию сопровождающих его эмоций. Процесс общения в цифровой среде происходит между виртуальными сторонами: образом, брендом, аватаром – поэтому возникающие там конфликты не могут представлять угрозы для физического здоровья сторон, а вот про потенциальный ущерб для их душевного здоровья утверждать то же самое, с равной уверенностью и по тем же основаниям, не представляется возможным.

Проникновение сформировавшихся внутри экономики сингулярностей подходов к сфере культуры приводит к расширению поля конкурентного противоборства в сфере искусства и последующего тиражирования творческих достижений формирующего структурную матрицу культуры капиталистического типа для общества сингулярностей эпохи позднего модерна. Последняя характеризуется избыточным тиражированием культурных форматов на фоне невозможности пользователей охватить их все (дефицит внимания (Кайл, 2022: 11)); иммерсией потребителя культурного продукта против прежней его демаркации с производителем; визуальной конкуренцией множественных культурных форматов; синхронизацией (или темпорализацией (Reinhart and Savastano, 2003)) множественности культурных форматов; доминированием в культурогенезе рекомбинаций и ремейков (Cantor, 2010).

Усилия, направленные на поддержание культурной аутентичности, становятся средством решения проблемы «окультуривания» социального неравенства потребителей, его культурной перекодировки и легитимации в составе общей структуры. Последнее также помогает сгладить остроту кризиса признания между теми, кто занят высоко-креативными видами деятельности, и теми, кто занят ремеслом (рутиной (Williams, 2021)), а также кризиса самореализации, возможности которой оказываются «зашиты» в условный «социальный

корсет», а потому часто становятся источниками личного разочарования. С выходом на надындивидуальный уровень особое внимание обращает на себя кризис политической культуры, поскольку из-за цифровых медиа дискурс обсуждения политических проблем массово смещается и локализуется в пространстве ограниченных социальных групп пользователей этих медиа, малочисленность которых ставит под вопрос уровень репрезентативности и референтности их мнения. Внутри последнего вследствие этого, будучи массово не представленными, неизбежно девальвируются его эмоциональные составляющие, что в итоге приводит к омассовлению процесса гиперинфляции (Cascio, 2009). Сам Реквиц выделяет это несоответствие как одно из онтологических противоречий самоформирующейся политической системы общества сингулярностей, поскольку нормой обсуждения проблем в сфере политики остается выражение наиболее общего мнения (Реквиц, 2022: 67).

В этом отношении политическая деятельность, требующая публичности, представительности и универсальности, противостоит тенденциям сингулярности, возможности встраивания которых в систему политической культуры остаются переменными и обнаруживают некоторую собственную ограниченность (Rectenwald, 2013). Помимо этого, зачастую политический дискурс в цифровой среде превращается в инструмент привлечения интереса к конкретной персоне и становится средством борьбы за заметность, что прямого отношения к поискам лучших, оптимальных решений сложных политических вопросов, конечно же, не имеет.

Выводы:

1. Преобладающей культурной тенденцией общества позднего модерна становится переход от прежней социальной логики общего к логике сингулярности, т. е. логике единичности, неповторимости.

2. В числе экономических регулятивов могут оказаться не только материальные, но и нематериальные факторы, например, эмоции человека, также подверженные гиперинфляции.

3. Эмоции, равно как и связанные с ними чувства и переживания, в конкретных проявлениях своих становятся полноценными компонентами полей интерсубъективности внутри новой экономики.

4. Поддержание культурной аутентичности становится средством решения проблемы «окультуривания» социального неравенства, его культурной перекодировки и легитимации в составе общей структуры.

5. Устойчивые тенденции сингуляризации остаются одним из онтологических противоречий формирующейся политической системы общества сингулярностей, внутренне тяготеющей к публичности.

**Литература**

Аронсон, П. Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. М.: Individuum, 2020, 192 с.

Афанасов, Н.Б. Любовь. Эмоциональный капитализм – крафтовая экономика? // Galactica Media: Journal of Media Studies. 2022. Т. 4. № 2. С. 183-194.

Иллуз, Е. Почему любовь ранит? Социологическое объяснение / пер. С.В. Сидоровой. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2022. 401 с. (a)

Иллуз, Е. Почему любовь уходит? Социология негативных отношений / пер. с нем. С.В. Сидоровой. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2022. 352 с. (b)

Кайл, М.К. Между хейтом и хайпом. Экономика эмоций в действии. М.: Эксмо, 2022. 240 с.

Лидин, К.Л. Поведенческие финансы и экономика эмоций // Современные технологии. Системный анализ. Моделирование. 2008. № 4 (20). С. 148-153.

Реквиц, А. Общество сингулярностей. О структурных изменениях эпохи модерна / пер. с нем. Т.Ю. Адаменко, И.Г. Соколовской. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2022. 400 с.

Саенко, Н.Р. Судьба принципа удовольствия в эпоху постсовременности // Современное культурное пространство: Философия. Искусство. Технология. Информация / науч. ред.

В.Х. Разаков. Волгоград: Волгоградское региональное отделение Молодежного союза юристов РФ, 2004. С. 22-28.

Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности / Полина Аронсон, Илья Будрайтис, Елизавета Великодворская и др.; под ред. П. Аронсон. М.: Individuum, 2021. 288 с.

Сувалко, А.С. Эмоциональный капитализм: коммерциализация чувств. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2013. 48 с.

Торстен, Я. Вполне возможно, что мы немного уменьшим градус наших эмоций // dekoder [Электронный ресурс]. URL: https://www.dekoder.org/ru/article/rekvic-emocii-singulyarnost (дата обращения: 12.07.2022).

Щеглова, Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2003. № 2 (03). С. 3-9.

Angry Workers of the World. A Plague on Both Your Houses – The Position of the Working Class in the Current Crisis // Insurgent Notes. 2021. Iss. 22 [Online]. URL: http://insurgent-notes.com/2021/04/a-plague-on-both-your-houses-the-position-of-the-working-class-in-the-current-crisis/#comment-293282 (дата обращения: 11.07.2022).

Cantor, P. A. Hyperinflation and Hyperreality: Mann's “Disorder and Early Sorrow” // Mises Institute. 18/03/2010 [Online]. URL: https://mises.org/library/hyperinflation-and-hyper-reality-manns-disorder-and-early-sorrow (дата обращения: 14.07.2022).

Cascio, J. The Singularity and Society // Fast Company. 29/09/2009 [Online]. URL: https://www.fastcompany.com/1381985/singular-ity-and-society (дата обращения: 18.07.2022).

Rectenwald, M. The Singularity and Socialism // Insurgent Notes [Online]. URL: http://insur-gentnotes.com/2013/10/the-singularity-and-social-ism/ (дата обращения: 13.07.2022).

Reinhart, C., Savastano, M. The Realities of Modern Hyperinflation // Finance and Development. 2003. No. 40 (2). P. 20-23 [Online]. URL: https://www.researchgate.net/publica-tion/24115535_The_Realities_of_Modern_Hyper-inflation (дата обращения: 14.07.2022).

Schulze, G. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1992. 756 S.

Williams, M. Technological Singularity: An Impending “Intelligence Explosion” // Interesting Engineering. 2021. No. 8 [Online]. URL: https://interestingengineering.com/technological-singularity-an-impending-intelligence-explosion (дата обращения: 19.07.2022).

**References**

Afanasov, N. B. (2022), “Love. Emotional Capitalism – Craft Economy?”, *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 4 (2), 183-194 (in Russ.).

Angry Workers of the World (2021), “A Plague on Both Your Houses – The Position of the Working Class in the Current Crisis”, *Insurgent Notes*, 22 [Online], available at: http://insurgent-notes.com/2021/04/a-plague-on-both-your-houses-the-position-of-the-working-class-in-the-current-crisis/#comment-293282 (Accessed 11 July 2022).

Aronson, P. (2020) *Lyubov`. Sdelaj sam. Kak my` stali menedzherami svoikh chuvstv [Love. Do it yourself. How we became managers of our feelings]*. M.: Individuum, 2020, 192 s.

Aronson, P., Budraytis, I., Velikodvorskaya E. et al. (2021), *Slozhnye chuvstva. Razgovornik novoy real'nosti: ot ab'yuza do toksichnosti* [Complex feelings. Phrasebook of the new reality: from abuse to toxicity], in Aronson, P. (ed.), Individuum, Moscow, Russia (in Russ.).

Cantor, P. A. (2010) “Hyperinflation and Hyperreality: Mann's ‘Disorder and Early Sorrow’”, *Mises Institute* [Online], available at: https://mises.org/library/hyperinflation-and-hyper-reality-manns-disorder-and-early-sorrow (Accessed 14 July 2022).

Cascio, J. (2009) “The Singularity and Society”, *Fast Company* [Online], available at: https://www.fastcompany.com/1381985/singular-ity-and-society (Accessed 18 July 2022).

Illuz, E. (2022a), *Pochemu lyubov' ranit? Sotsiologicheskoe ob'yasnenie* [Why does love hurt? Sociological explanation], Transl. by Sidorova, S. V., Direktmedia Pablishing, Moscow; Berlin (in Russ.).

Illuz, E. (2022b), *Pochemu lyubov' ukhodit? Sotsiologiya negativnykh otnosheniy* [Why is love leaving? Sociology of negative relations], Transl. by Sidorova, S. V., Direktmedia Pablishing, Moscow; Berlin (in Russ.).

Kayl, M. K. (2022), *Mezhdu kheytom i khaypom. Ekonomika emotsiy v deystvii* [Between hate and hype. The Economics of Emotions in Action], Eksmo, Moscow, Russia (in Russ.).

Lidin, K. L. (2008), "Behavioral Finance and the Economics of Emotions", Modern Technologies System Analysis Modeling, 4 (20), 148-153 (in Russ.).

Rectenwald, M. (2013), "The Singularity and Socialism", *Insurgent Notes* [Online], available at: http://insurgentnotes.com/2013/10/the-singularity-and-socialism (Accessed 13 July 2022).

Reinhart, C. and Savastano, M. (2003), "The Realities of Modern Hyperinflation", *Finance and Development*, 40 (2), 20-23 [Online], available at: https://www.researchgate.net/publication/24115535_The_Realities_of_Modern_Hyperinflation (Accessed 14 July 2022).

Rekvicz, A. (2022), *Obschestvo singulyarnostey. O strukturnykh izmeneniyakh epokhi moderna* [Society of Singularities. On structural changes of the Modern era], Transl. by Adamenko, T. Yu. and Sokolovskaya, I. G., Direktmedia Pablishing, Mocsow; Berlin (in Russ.).

Saenko, N. R. (2004), "The fate of the pleasure principle in the Postmodern era", *Sovremennoe kul'turnoe prostranstvo: Filosofiya. Iskusstvo. Tekhnologiya. Informatsiya*, in Razakova, V. Kh. (ed.), Publishing House of the Volgograd regional branch of the Youth Union of Lawyers of the Russian Federation, Volgograd, Russia, 22-28 (in Russ.).

Schulze, G. (1992), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* [The adventure society. Cultural Sociology of the present], Campus, Frankfurt am Main; New York (in Germ.).

Shcheglova, L. V. (2003), "The meaning of ethics in the era of aestheticism", *Ivzestia of the Volgograd State Pedagogical University*, 2 (03), 3-9 (in Russ.).

Suvalko, A. S. (2013), *Emotsional'ny kapitalizm: kommertsializatsiya chuvstv* [Emotional capitalism: commercialization of feelings], Publishing House of the Higher School of Economics, Moscow, Russia (in Russ.).

Torsten, Ya., "It is quite possible that we will slightly reduce the degree of our emotions", *Dekoder* [Online], available at: https://www.dekoder.org/ru/article/rekvic-emocii-singulyarnost (Accessed 12 July 2022) (in Russ.).

Williams, M. (2021), "Technological Singularity: An Impending 'Intelligence Explosion'", *Interesting Engineering*, 8 [Online], available at: https://interestingengineering.com/technological-singularity-an-impending-intelligence-explosion (Accessed 19 July 2022).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Лобанова Юлия Владимировна,*** кандидат философских наук, доцент кафедры «Гуманитарные дисциплины», Московский политехнический университет, ул. Большая Семёновская, д. 38, г. Москва, 107023, Россия; *lobanova_diss@mail.ru*

ORCID 0000-0003-2970-7520

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Yuliya V. Lobanova,*** PhD in Philosophy, Associate Professor of the Humanities Disciplines Department, Moscow Polytechnic University, 38 Bolshaya Semyonovskaya St., Moscow, 107023, Russian Federation; *lobanova_diss@mail.ru*

ORCID 0000-0003-2970-7520

**DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-9**

**S. L. Grigoryev[1], P. S. Volkova[2], L. V. Shcheglova[3], Zehuan Huang[4]**

# Proteism in a cinematic portrait of a woman-philosopher

[1] Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy, 49 Timiryazevskaya St., Moscow 127550, Russian Federation; *grigoryevdiss@gmail.com*
[2] Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika River Emb., St. Petersburg 191186, Russian Federation; *polina7-7@yandex.ru*
[3] Volgograd State Socio-Pedagogical University, 27 Lenin Ave., Volgograd 400005, Russia; *kirka1958@yandex.ru*
[4] Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., St. Petersburg 191186, Russia; *1310217714@gg.com*

**Abstract.** The article analyzes the image of a woman philosopher, created by modern culture, on the material of feature cinematography. Revealing a set of characteristics that belong to a woman-philosopher in the collective representations that are broadcast in motion pictures allows performing a double research vision: 1) analysis of the cultural era to which the heroine of the biopic belonged; a specific philosophical concept created by her; 2) diagnostics of the culture that created the cinematic portrait of a woman-philosopher. The authors of the article express a hypothesis of a proteistic nature of both philosophical concepts and personal characteristics of women-thinkers. Proteism (permanent changeability, fluidity, incompleteness, uncertainty, fundamental inexpressibility) is found by film artists as the main characteristic of a woman-philosopher. Proteism, coinciding with the features of postmodernity as such, makes a woman-philosopher an attractive type of a famous person, a hero of a biopic. The authors conclude that by choosing to portray women-philosophers, cinema reveals another of its functions – the futurological one, and predicts the development of culture.

**Keywords**: screen culture; personality of a philosopher; gender; feminism; biopic; proteism

**For citation**: Grigoryev S. L., Volkova P. S., Shcheglova L. V., Zehuan Huang (2022), “Proteism in a cinematic portrait of a woman-philosopher”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 91-105, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-9

**Григорьев С. Л.[1], Волкова П. С.[2], Щеглова Л. В.[3], Цзехуань Хуан[4]**

# Протеизм в кинематографическом портрете женщины-философа

[1] Российский государственный аграрный университет – МСХА им. К. А. Тимирязева, ул. Тимирязевская, д. 49, г. Москва, 127434, Россия; *grigoryevdiss@gmail.com*
[2] Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; *polina7-7@yandex.ru*
[3] Волгоградский государственный социально-педагогический университет, пр-кт им. В. И. Ленина, д. 27, г. Волгоград, 400005, Россия; *kirka1958@yandex.ru*
[4] Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; *1310217714@gg.com*

**Аннотация.** В статье на материале художественного кинематографа анализируется образ женщины-философа, созданный современной культурой. Выявление набора характеристик, принадлежащих женщине-философу в коллективных представлениях, которые транслируются в кинокартинах, позволяет осуществить двойное исследовательское видение: 1) анализ культурной эпохи, которой принадлежала героиня байопика; конкретной философской концепции, созданной ею; 2) диагностика культуры, создавшей кинематографический портрет женщины-философа. Авторы статьи высказывают гипотезу протеистического характера как философских концепций, так и личностных особенностей женщин-мыслителей. Протеизм (перманентная изменяемость, текучесть, незаконченность, неопределенность, принципиальная невыразимость) обнаруживается кинохудожниками в качестве основной характеристики женщины-философа. Протеизм, совпадая с чертами постсовременности как таковой, делает женщину-философа притягательным типом известного человека, героя байопика. Авторы делают вывод о том, что, выбирая для изображения женщин-философов, кино вскрывает еще одну свою функцию – футурологическую – и прогнозирует развитие культуры.

**Ключевые слова**: экранная культура; личность философа; биография; кинематограф; гендер; феминизм; байопик; протеизм

**Для цитирования**: Григорьев С. Л., Волкова П. С., Щеглова Л. В., Цзехуань Хуан. Протеизм в кинематографическом портрете женщины-философа // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С.91-105. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-9

"Can a woman be a thinker?
Yes, today I can say that a woman
can be a thinker!"
*A. F. Losev*

## Introduction

The epigraph marks the beginning of a novel by one of the most profound researchers of the Antiquity, written in the 1930s, which became known to the general public, giving rise to many rumors and speculations (Kibalnik,

2014: 24–30; Samsonova, 2018: 106–115). In this context, the recognition of the professional domestic philosopher Losev, put into the mouth of his alter ego – the central character of the novel *The Woman-Thinker*, on whose behalf the narration is conducted, is worth a lot, since such a confession from a man is a rare thing. Evidence of this is the entire world's artistic culture, in which a woman most often appears as a mother, a lover, even a warrior, but not a thinker.

For the sake of fairness, it is noted that the appeal to the image of a male thinker by representatives of creative professions also does not happen often. The most famous works here are the portrait *Senecio* by Paul Klee (Volkova, Kochubey, 2019: 8–20), the spiritual opera *Christ* by Anton Rubinstein (Sirichenko, 2007: 77–87), the art canvas *What is Truth?* by Nikolay Ge[1], the opera and symphony *The Harmony of the World* by Paul Hindemith, the title of which corresponds to the title of Kepler's central work as a scientist and thinker, the triptych *Three Pictures of Paul Klee* by Edison Denisov (meaning the play *Senecio*) (Nevskaya, 2013: 199–206 ), the rock opera *Jesus Christ – Superstar* by Lloyd Webber (Zhukova, Fedorenkova, 2018: 37–48), the feature film by Sergei Parajanov *The Color of Pomegranates*, revealing the spiritual world of Sayat-Nova, the Medieval poet, the opera *Giordano Bruno* written at different times by composers Sergei Cortez and Francesco Filidei, the opera *Qu Yuan* by the composer Shi Guangnan, dedicated to the dramatic moments of the life of a Chinese philosopher and poet, the dance drama *Confucius* (directed by Kong Desin, scriptwriter Liu Chun, composer Zhang Qu). A special place in this row is occupied by Eric Satie's opera *Socrates*. It is significant that the order for this work was received from a woman – Princess Winaretta de Polignac, who intended to perform Socratic dialogues in her own salon. Therefore, in fact, the parts of the dialogues are performed by female voices, including two sopranos and two mezzo-sopranos. As for the orchestra, it included exactly as many instruments as the princess's home orchestra had – wood and brass, percussion and strings in the amount of twenty-five (Tashlykova, 2016: 64–66).

From this point of view, the above-mentioned novel *The Woman-Thinker* is of particular interest in the context of the cinematic works of modern directors who turned their attention to the woman-philosopher (Table shows a selection of fictional cinematic biographies of famous women-philosophers). Realizing that philosophy is a highly individualized knowledge, one cannot but admit that, in pursuit of the goal of arousing interest in history, in the center of which is the fate of a woman-thinker, authors are often forced to focus not so much on philosophy as on the cultural context, in which the formation of a woman-thinker takes place, as well as on the people included in her inner circle. At the same time, the interest in the artistic biography of the woman-thinker is due to the fact that, referring to this topic, the author broadcasts at least two concepts – the thinker portrayed by him or her and the culture depicting him or her.

The authors examine several cinematic images of women-thinkers, trying to reveal the cultural universals of their reception by the modern viewer.

Table

Biopics about women-philosophers

| **Philosopher** | **Feature film, director, place and time of creation** |
|---|---|
| Hypatia of Alexandria | *Agora*, Amenabar, Spain, 2009 |
| Rosa Luxemburg | *Rosa Luxemburg*, Margarethe von Trotta, Czechoslovakia, Germany (FRG), 1986 |
| Lou Andreas-Salomé | *Lou Andreas-Salomé*, Cordula Kablitz-Post, Germany, Austria, Italy, Switzerland, 2016 |

[1] It is specially stated that in this context the authors are focusing not so much on the depiction of the passions that the world artistic culture is full of, as on the image of Christ the thinker.

| Philosopher | Feature film, director, place and time of creation |
|---|---|
| | *When Nietzsche Cried*, Pinchas Perry, USA, 2007 |
| Simone de Beauvoir | *Les Amants du Flore*, Ilan Duran Cohen, France, 2006 |
| | *Sartre, Years of Passion*, Claude Goretta, Switzerland, France, Italy, Belgium, 2006 |
| Ayn Rand | *The Passion of Ayn Rand*, Christopher Menaul, USA, Canada, 1999 |
| Edith Stein, St. Teresa Benedicta of the Cross | *The Seventh Room*, Márta Mészáros, Hungary, 1995 |
| Jean Iris Murdoch | *Iris*, Richard Ira, UK, USA, 2001 |
| Hannah Arendt | *Hannah Arendt*, Margarethe von Trotta, Germany, Luxembourg, France, Israel, 2012 |
| Susan Sontag | *Germany 09* (collective project, in the episode "Unfinished", directed by Nicolette Krebitz), Germany, 2009 |

**Problem statement and research questions**

As if anticipating the problematic field of this article, the hero of the novel by Losev reflects on the fact that people are accustomed (and art contributed a lot to this) to associate "instability and fluidity, capriciousness and faint-hearted flexibility" with femininity (Losev, 2002: 4-5). Asserting that femininity is not necessarily helpless, empty, and weak in anticipation of something unknown, Losev recalls women such as Aphrodite, Cybele and Astarte, Wagner's Brunhild, and finally Gaia. Therefore, being, as it were, the very masculinity, the heroine of the novel – the pianist Radina – remains a woman, being "a living, fearless flesh of truth where truth itself seems to be ready to move and hesitate" (Losev, 2002: 5). It is not accidental that the philosopher, through the lips of his character, confesses that he fell in love with Radina just as it is with Hegel and Schelling, exclaiming in the end: "learn not from Hegel, but from Radina!" (Losev, 2002: 3).

In addition to the mentioned female names, the author of the novel compares Radina with the resurrected ancient Pythia, calls her a friend of Moiram, sees in her the signs of ancient Parka or even Erinia, as well as Wagner's Erda, guesses in her the features of Furia, Artemis, likening her to the embodied wisdom of Prometheus, "but only without protest, but only with his titanism" (Losev, 2002: 2). At the same time, the novel character sees in Radina sometimes a sorceress, sometimes a witch, sometimes a very young woman, tall and slender, sometimes a dry and crooked hundred-year-old woman, in a word, a werewolf (in the concept, she has proteism as an essential feature).

Trying to understand his love for Radina, knowing nothing about her personal life, the narrator comes to the conclusion that there is "a secret connection between the revelations of thought and inner rejection of oneself, asceticism" (Losev, 2002: 4). As if addressing the readers of the novel, he writes: "You, married, and you who know women through legal and illegal relationships, cannot comprehend the secrets of gender, you do not know the clever secret of love, you are not involved in the marriage mystery of the spirit... Only a monk has access to the beauty of a mind..." (Losev 2002: 4). At the same time, the hero reminds us that "… there are times when, it is said, those who are married will be like those who are not married…" (Losev, 2002: 4).

Reflecting on what wisdom is, the hero states that it "is not innocence ..." (Losev, 2002: 4). According to the narrator, the woman-thinker "knows great falls, she knows all the secret temptations of life, she is also attracted by sins, attracted by the sweetness of crime, the captivating delight of fiery-gloomy passions. But she may not fall. It is not necessary to fall to know the secret of falling. A monk knows the secret of gender better than married people and better than cheating people" (Losev, 2002: 4).

It is significant that anticipating the hero's personal acquaintance with his deity – he calls Radina the best of the European Olympians (Losev, 2002: 1) – the narrator's words lose their pathos in the situation of direct communication with the pianist. Shaking the listener's imagination with the depth of thought that is born in the process of performing the music of Bach and Beethoven[1], Radina eventually appears, in the hero's eyes, to be a tearful petty bourgeoise who shares her life with her three former husbands, demonstrating slovenliness, stupidity, and pettiness. In other words, everything that was allowed in relation to a woman-thinker at the level of an idea in real life became an unbearable burden for her admirer. Why are the traits of a woman-thinker, which led the hero of the novel to disappointment, are guessed in the tendency characteristic of the modern socio-cultural situation to depict women's life in cinema in a melodramatic way: to focus on a love story, suffering, vulnerability of a woman by society, a man, etc.? The search for an answer to this question is the main intrigue of this article.

## Purpose of the study

The analysis of the cinematic image of women-philosophers of different eras pursues the goal of understanding the proteistic nature of the coming (or is it already present?) postmodern culture and describing the type of a postmodern person, since the synthesis of the feminine principle and reflexive essence, shown by artistic means, in the authors' opinion, is a model of a person living "after morality", "after beauty", "after the death of art", "after the death of religion", and finally, "after the death of a human". This research goal was formed within the boundaries of the concept of cinema as an effective ideological resource (Shcheglova, & Saenko, 2019; Shcheglova, & Saenko, 2016).

## Methods

The authors rely on the ideas of Dilthey that in the "sciences of the spirit" experiences are important as the basis of individual experience, biography. The biography of a physicist is interesting, but it will not have such a significant impact on the content of his or her discoveries that the biography of a philosopher will have on his or her concept, his or her construction of a picture of the world. According to Dilthey, social models must be reconstructed from the individual, but, on the other hand, historicity is important – it is necessary to embed each concept into the historical stream. "This is how a separate area of experience arises, acquiring its independent source and its material in inner experience and therefore, naturally, is the subject of some special experimental science. And until no one claims that he or she is able to deduce the entire set of passions, poetic images, creative invention, which we call the life of Goethe, from the structure of his or her brain and from the properties of his or her body, thus making it more accessible to understanding, the independent status of such a science will not be contested" (Dilthey, 2000: 21).

The second methodological aspect of the authors' research is the concept of proteism by Epstein (in all meanings and senses, the author names five, including methodological one). "Proteism as a humanitarian methodology studies emerging, not yet formed phenomena in the embryonic, fluid stage of their development, when they portend and signify more than they are in the proper sense" (Epstein, 2003: 331).

## Results and discussion

It is not the history of philosophy that is studied in biographical feature films, but the characteristics of the culture that produced those feature films. First, not all significant philosophers were filmed, the choice of per-

[1] Losev writes: "She does not peer into the depths, it pierces her ... Female passivity is alien to her feelings. In her music, she is not a contemplator – contemplation is characterized by something weak, sluggish, feminine – but an imperious, powerful thinker... Her thought is her being; it is a thought that is equal to power, power, creativity" (Losev, 2002: 1–3).

sonalities is symptomatic for an era that generates a fictional biography, reflecting itself in it. A feature film is a child of its cultural era, it is created reflecting the aspirations of *its* time, and not the culture into which the portrayed thinker was immersed. Second, a feature film primarily has a recreational function, which means that it is aimed at entertainment, intrigue, arousing feelings, therefore the screenwriter and director, and most importantly, the viewer will be interested not so much in the philosophical concept as in life circumstances, conflicts, dramas, and scandals that filled the life of a philosopher.

Nevertheless, resorting to the biopic genre (choosing the biography of a philosopher), modern culture gets acquainted with philosophical teachings. Philosophy is a type of worldview that cannot be separated from the actions, manners, political views, and the fate of the author of the concepts. Therefore, a biographical film about a philosopher is not just an idle interest in his or her personal life, his or her fears, successes and mistakes, the peculiarities of his or her character, but also an appeal to the active, applied side of his or her teaching, to his or her practical reason. In addition, it is very important for the subject of the on-screen visual culture of the modern time to see a portrait (literally) of the legendary philosopher.

Art cinematography, which synthesized almost all types of art, concentrated their "Cassandra origin" in itself. Cinema is ahead of culture, predicts its development, in part provoking or programming it[2]. Cinema, being a form of sensuality, in many ways intuitively determines ("gropes") the future of the world, which is associated with permanent transformation, the so-called "proteism". Defining proteism as a type of worldview that had developed by the beginning of the 21st century, Epstein writes: "… this is a humble realization that we live at the very beginning of an unknown civilization; that we have touched some unknown sources of strength, energy, knowledge that can ultimately destroy us; that all our glorious achievements are only weak prototypes, timid beginnings of what is fraught with both info- and biotechnologies of the future" (Epstein, 2003: 330-331). Art cinema has been broadcasting this humble awareness or premonition for several decades, which, in the authors' opinion, is connected with the emergence of biopics about women-philosophers. Art senses the exhaustion of the masculine type of culture, manifested in politics, economics, science, and philosophy. It is not exclusively about the emergence of women in the sphere of male activity, a deep transformation seems more significant to the authors – the spread in the 20th century of the female type of worldview, and in the 21st century – androgynous one, characterized exactly by proteism.

Therefore, art cinematography initially depicts a woman-philosopher as a woman, but gradually this image becomes a sign of future ethics, not male and not female, but protean.

The third wave of feminism, which paradoxically included criticism of the first two, gave rise to the complex concept of a free woman who possesses all the characteristics of a suffragist of the late 19th century and a feminist of the 1960s. Since modern feminism has dissolved in the values generally accepted today and is not a vivid protest movement, its sound can be heard in popular culture, including in art cinematography. Therefore, the heroines of biographical films about women-philosophers are bright freedom-loving personalities, seemingly obliged to be self-sufficient, but in the portrayal of the 20th century cinema, they suffer from loneliness, jealousy, parting, underestimation, and other troubles – components of women's drama.

For example, in the film *Les Amants du Flore*, the focus is on Simone de Beauvoir, although the title claims two philosophers[3]. The

[2] Even mass cinema is sensitive to changes in society that have just begun. Thus, today there is a tendency to turn male franchises into female ones. The examples include *Ghostbusters*, The Hustle, *Ocean's Eight* and others.

[3] The authors would also like to draw the attention to the artistic picture *Radioactive* (dir. Marjane Satrapi, 2019), which lies outside the boundaries of this study. The title of the film speaks of the discovery that won the Nobel Prize in Physics. The discovery of polonium and radium,

biographical plot is built precisely on the basis of the female drama. It is surprising that in the scenario of the film, the growth trajectory of a new wave of feminism (the formation of the idea of a woman's self-sufficiency) and the intensification of feelings inherent in the traditional female destiny (love, jealousy, the desire to be loved, the desire to create a family) coincide. The authors have to agree with the researcher Koretskaya, who believes that cinematography refers to historical (and it is added – biographical) material primarily with the aim of "convincingly synthesizing modern mythologies in response to a pressing question" (Koretskaya, 2016: 15). In addition, this is due to the specificity of the biopic cinematic genre, in which the female biography is a special subgenre. The researcher of biographical cinema Morozova writes about the fundamental difference between the film biographies of a man and a woman: "... the traditions and conventions of the female biopic turned out to be much more unshakable than those existing within the male biopic, which is explained by the presence of stable patriarchal stereotypes in the mass consciousness, as well as the specificity and ambiguity of the cultural perception of the very theme of active female presence in the public sphere. Traditionally, women's biographies have been more focused on describing and analyzing events in private rather than public life. This stereotype, typical for literature, was fully inherited by the cinematography. Within the framework of this stereotype, social life and success were interpreted as a coincidence in the life of a woman, and ambition and enterprise were regarded as qualities that were not appropriate for her" (Morozova, 2016: 111).

This tradition is also noticeable in studies of the place of the female person in the history of philosophy: "From the majestic Hypatia of Alexandria to the aristocratic Simone de Beauvoir – what determines the fate of women in the history of philosophy: the role, character, direction or touches to the portrait of personal and historical tragedies?" (Stein, 2015: 252).

*Features of a cinematic portrait of a woman-philosopher in the cinema of the 20th century*. The authors analyze several films, which are very different from each other. First, the heroines of the plots are philosophers (or philosophines[4]) of different eras. Second, the examined films were made in the last forty years. Third, these are the works of directors dissimilar to each other. However, it is impossible not to reveal the universals of female film biography.

*Sexuality*. This characteristic is paradoxical and difficult to construct a portrait of a woman-philosopher. The viewer should be interested in the intellect of the philosopher, his or her concepts, and this has little to do with the external attractiveness of the authors, whose ideas have changed the culture. Nevertheless, the female image on the screen continues to be an object of desire, even if it is a real biography. Therefore, external attractiveness is certainly included in the screen portrait of a woman-philosopher. Historical evidence, memoirs, and biographical descriptions, or simply photographs, often reveal to us the absence of the brilliant beauty of real women-philosophers. In some cases, on the contrary, exceptional external attractiveness, combined with intelligence and efficiency, turned these women into a legend or mythologeme. How-

radioactivity belongs equally to Pierre Curie and Marie Skladovskaya-Curie. However, the biopic focuses on the figure of Marie Curie, her character, fate, the sexual scandal that erupted around her, her relationship with her daughter. Apparently, one should also pay attention to the fact that Marjan Satrapi, the filmmaker who created this film, is a French writer and artist of Iranian origin, the author of the feminist novel in the comics *Persepolis*.

[4] The well-known struggle of feminism against sexism in the names of professions and statuses makes the authors think about the choice of the word "philosophine" for the name of a woman-philosopher. In the article by Koretskaya (Koretskaya 2016: 19), the feminitive "philosophine" is used without irony and quotation marks in the process of listing ancient female thinkers: Aspasia, the wife and daughters of Pythagoras, the students of Plato, Hipparchia. In addition, see about this research by Fufaeva (2020).

ever, both the former and the latter are portrayed in films as possessing beautiful features. Actresses who play the roles of philosophines, at least in the youth of their heroines, shine with beautiful eyes, brush their thick hair, and have thin wrists. An explanation for this paradox is found in the concept of simulation of sex by Baudrillard, who writes: "The shift of the center of gravity of sexual mythology to the feminine coincides with the transition from determination to general indetermination. The feminine replaces the masculine, but this does not mean that one gender takes the place of the other according to the logic of structural inversion. The substitution of the feminine signifies the end of the definable representation of gender, the translation into a balanced state of the law of sexual distinction. The exaltation of the feminine corresponds with the climax of sexual pleasure and the catastrophe of the principle of the reality of gender. And femininity burns in this deadly whirlwind of hyperreality of gender, as it once did, but in a completely different way, it burned in irony and temptation" (Baudrillard, 2000: 32).

In the film *Agora*, Hypatia is played by the English actress Rachel Hannah Weiss, who has a very attractive appearance, her heroine with portrait characteristics resembles the women portrayed by the Pre-Raphaelite John William Waterhouse or the neoclassicist John William Godward. The heroine of the film is the object of love of several men who want her and suffer because of it. The plot of the film includes a large share of the description of the political and religious conflict, which again forces the authors to turn to the ideas by Baudrillard. The French philosopher is surprised that feminism denies the sexuality and seductiveness of the feminine as something that humiliates women. However, the meaning of the feminist movement is the equality of women and men, including in power. "Seduction represents dominance over the symbolic universe, while power is just dominance over the real one" (Baudrillard, 2000: 36).

He discovers the feminine, the nature of temptation in modern civilization, thereby affirming the repression of the masculine type of culture by the feminine one. In addition, temptation as a state of overflowing forms is akin to proteism. Thus, approaching seduction as a special mode of behavior that most clearly manifests itself in the form of a feminine way of existence, Baudrillard finds a new way of seeing the human world. The latter appears as a world of signs, masks, caused not by the sublimation of libido, but by the desire to provoke the Other to a response, by the desire to transform reality, to give it a meaning that, in turn, will require an answer.

However, even if Baudrillard did not succeed in replacing Freud's libido universe by the universe of seduction, he was able to open a cosmos in which the charm of women reigns.

If one agrees with Baudrillard, it appears that the directors of the biopic, endowing the image of a woman-philosopher with a seductive appearance, guess the essence of feminist ideas. Another researcher, considering another phenomenon (neo-paganism), also called such a synthesis "proteism" – internal ambiguity, "easy turnover". "In different sociocultural contexts, it can be turned to us by one or the other of its side. Its ability to join the most diverse and even polar counterparties is striking" (Krutous, 2000: 83). It is believed that it is not possible to explain the obsessive sexuality of the heroines of biopics solely by the inertia of cinema aesthetics and the concept of simulation, therefore the authors turn to the concept of proteism to interpret the strange sexuality of cinema images of women-philosophers. For example, Murdoch (*Iris*) and Rand (*The Passion of Ayn Rand*) are shown in the films in adulthood, at the end of their lives. However, in the first case, young Iris is seen in her memories of her sexual experiments, scandalous (for England in the early 20th century) behavior, betrayal of her husband. Ayn Rand appears in the film as the heroine of an ambiguous love story, in which a married couple is involved, 24 years younger than the heroine. Even the political scandal provoked by the concept of

Hannah Arendt (*Hannah Arendt*[5]), which became the basis of the script for the feature film, included several hints of the heroine's connection with Heidegger, whose feelings in the past supposedly forced the heroine to make just such a choice in the present.

The article by Koretskaya describes the historical details of the eroticization of philosophical activity and the concept of "logos". In this context, "... when the role of the bearer of the logos is played not by Socrates or Plato, but by necessity by a scrupulous virgin of Balzac's age, a failure in the program was almost inevitable" (Koretskaya, 2016: 28). The philosophical logos has a force and power, originally akin to the erotic. Philosophical discourse, by its very nature, is intended to fertilize, sow. Surely, it is understandable from this perspective why people find themselves at a loss during two millennia of the development of philosophy, when a woman acts as a thinker[6]. To get out of frustration, a woman-thinker is endowed with masculine qualities (assertiveness, power, strength) or sexual influence is searched for in her behavior and actions. To show that her ideas permeate someone else's consciousness, an erotic effect on others is attributed to her. This is the law of the screen; this is an easy (false or correct?) way of visuality.

*Eccentricity* is another indispensable feature of the image of a woman-philosopher on the screen. The heroines bathe in the river naked, sing songs at an official reception, in every possible way violate the established framework of decency with their own behavior, or shock readers or listeners of their speeches, lectures, provoking a private or public scandal.

A fragment of the plot, in which Hypatia publicly hands a handkerchief with her own menstrual blood to her admirer and requestor of her hand, has a very controversial idea. On the one hand, the heroine with this shocking act wants to show that she is not a woman, but a philosopher. On the other hand, the opposite is true, the act is very feminine.

The eccentricity of behavior, consciously or unconsciously, is compared by directors with holiness or with foolishness, unworldliness, transcendence. In many biopics about women-philosophers, certain features of hagiographies are manifested:

- they teach, selflessly, disinterestedly carry the truth to the masses;
- "passions", suffering, torment during life are depicted;
- emphasis is placed on violent death (Hypatia, Luxembourg, Stein).

The image of a saint in medieval culture seems to be the foundation for creating the character of a hero in modern culture. "… It is possible to compare a feminine feat in science with asceticism. Many of these women resemble holy fools. They accepted offences, direct insults and indirect sidelong glances, condemnations and accusations – of abnormality. They really were not the norm, as they moved away from immediate natural and social purpose, giving maternal instincts and feminine love to science" (Stein, 2015: 254).

One should not exclude a simple reason for the directors' appeal to the eccentricity of heroines-philosophers, associated with the fact that modern cinema has made the recreational function its main one.

This is one of the reasons for the choice for the plot and script of special scandalous, intimate facts of the biography of a great person,

[5] "... the film by Margarethe von Trotta tells not only about one of the greatest minds, the first woman to be awarded a professorship at Princeton, but also about the most courageous woman of the 20th century. Margarethe von Trotta herself is known for her courage, and therefore she shot films about women who think freely and are not afraid to fight for their convictions – the brutally murdered Rosa Luxemburg and the medieval mystical thinker Hildegard of Bingen. Both were played by Barbara Zukova, in tandem with whom the director has been working for over thirty years. Now she played Hannah Arendt: her fearlessness, her intellect, her independence and loneliness" (Tsyrkun, 2013: 66).

[6] "Meanwhile, in the history of philosophy, one can list about 57 female names. For 27 centuries of development of philosophy – if one starts counting from Thales of Miletus (640–562 BC) – there is one woman-philosopher for half a century – not so little. The fate of a whole generation" (Stein, 2015: 252).

which flatter the modern mass audience. Thus, exploring the nature of film perception, Metz connects cinema with fetishism and voyeurism, reveals the identity of "film work" and "dream work" (Metz, 2010). Indeed, the mutual aspiration of the contemporary recipient and the artistic screen has a kinship with peeping. Cinema provides the viewer with a keyhole that secretly reveals both the private world of the family, love relationships, and the inner world of the character. For example, the "Valkyrie of the Revolution" Rosa Luxemburg in the film has a subtle sense of nature, listens to the singing of tits, dreams of a family, home, children and constantly asks the question: "Why do I always live not the way I want and dream?!" Researchers of the image of a scientist in American cinema offer expectations of a mass consumer society as an explanation for the mythological features of film portraits (Losev *et al*., 2019: 222). The authors do not fully agree with this formulation of the question, since it is believed that the process is of a dialogical nature. Cinema images provoke the viewer's expectations and then correspond to them.

*Childlessness, sacrifice.* The rejection of a woman's maternal destiny, trying on masks and roles – a special emphasis on this form of sacrifice of famous women-philosophers is made by the researcher Stein. In her article, it is argued that the pursuit of philosophy for a woman is always associated with sacrifice: "Usually we do not raise this issue in relation to men, but women's fate is different. To what extent do you need to sacrifice or elect, displace or beg, close or defend, mourn or protest, go against the public in order to embody your own beliefs?" (Stein, 2015: 263).

Koretskaya writes: "... the brave and sharp-tongued Hipparchia, who shared with her chosen one all the delights of cynical praxis, looked more like a talking trophy than a subject of philosophizing" (Koretskaya, 2016: 19–20). In the film *Les Amants du Flore*, Simone de Beauvoir is depicted as an autonomous subject of philosophizing, and Sartre is portrayed as an ambitious, albeit talented, thinker who wants to see de Beauvoir ("Beaver") as his trophy, as evidenced by numerous remarks of the hero, but especially the ending a film in which Sartre practically takes de Beauvoir away from her love for the sake of photography "for eternity."

The feeling (hers or for her) becomes the source or catalyst of philosophical thought for a woman-thinker in a feature film.

A woman-philosopher is portrayed without fail in connection with a man, his love. Even the revolutionary, thinker Rosa Luxemburg in the film of the same name (in the seventh minute, lyric music sounds, and in the ninth minute – the kiss of the heroine and her lover). Rosa is directly put by a loved one before a choice:

— *Rosa, you have to choose who to be: a mother or a revolutionary.*

— *Both.*

— *It's impossible. A child will make you vulnerable. You have to bring ideas to the world. They are your children.*

Stories about love affairs and personal dramas of Rosa Luxemburg are confidently woven into the plot of the film. In the authors' opinion, the concept of the film contains a justification for these inclusions. The heroine should really act as a "Valkyrie of the revolution", that is, emotional, passionate, active, and this is impossible if she is cold in love (Freudianism has dissolved in universal ideas). The leitmotif of the whole picture is the heroine's activity: she is the locomotive of revolutionary activity in Germany; she needs to "push", "stir up", "inspire" party comrades.

For example, the film *Hypatia* directed by Amenabar depicts the Alexandrian philosopher as a thinker who devoted her life to science and philosophy. However, the researcher Koretskaya quite rightly notes: "... the main philosophical achievement of Hypatia is not even a certain teaching, but her own life and death..." (Koretskaya, 2016: 23).

The protean image of a woman-philosopher deprives her of the stereotypical features of a woman's biography (the central role of love, suffering from loneliness, suffering from unrealized motherhood, etc.), but it highlights

in this image the deep feminine, metaphysical feminine, which was not connected with a woman-human, but with the feminine principle of the Universe.

Thus, Hypatia remains, as it were, unharmed, inviolable for the love of men, surrounding her. The researcher notes the paradox of Amenabar's film, associated with a kind of gender opposition: "... while men share power in the most dubious ways, the only parresiast capable of "the courage of truth" is a woman who has remained faithful to herself, her own (somehow very progressive-humanistic) principles" (Koretskaya, 2016: 15).

After the death of the English writer and philosopher Iris Murdoch (1919-1999), her husband, critic and writer, Professor John Bailey, wrote a memoir *Elegy for Iris*. Many people criticized Professor Bailey for the fact that in his memoirs he spoke about the details of their marriage, which are not accepted to be voiced, and about her illness, and in a rather naturalistic way. Based on Bailey's book, in 2001 Richard Eyre directed the film *Iris*. The peculiarity of the creation of the film portrait of the philosopher and writer Murdoch in the film *Iris*, first, is that she is seen through the eyes of a man, a loving husband, a literary critic, a teacher. Second, the film is dedicated to the last, very difficult, years of Murdoch's life, when she was struggling with Alzheimer's disease. All stages of the development of the heroine's illness are accompanied by fragmentary memories of her youth and the flowering of her work. There are very few presentations that reveal the content of her philosophical concepts. Twice there is a speech about love, several remarks about language, consciousness, madness, literature and writing. In the authors' opinion, the key fragment of the picture is a bike ride, during which Iris shouts to her husband who is catching up: "Don't catch up with me. I am Proteus."

Murdoch is not a man or a woman, she is Proteus[7]. To the question about the origins and driving forces of philosophical evolution of Murdoch, asked in June 1999 at Oxford to John Bailey, a completely "metaphysical" answer was given (Metaphysics as a Guide to Morals (1992) – the last, the most voluminous work of Murdoch, summarizing the enormous artistic, theoretical and life experience of the writer), which lies in the ideological line of the entire work of the writer, developing according to the strict laws of the existence of the philosophical and artistic consciousness: "Once Iris told me that her philosophical views can be compared with the dynamics of the myth of Proteus. It was a commentary on my desperate attempts to understand the unpredictability of her work. "Remember Proteus," she said. "You need to hold on to me tightly, and everything will be quite clear. Proteus could turn into anyone: a lion, a snake, a monster, a fish. But when Hercules grabbed him tightly during these transformations, Proteus finally surrendered, and was forced to take his real guise – human one" (Tolkachev, 1999: 6).

It seems to the authors that the image of Proteus is universal for describing the woman-philosopher: not a man – not a woman; vicious – a holy martyr; carried away by science – dreaming of family happiness; the Zionist – an anti-Semite.

The article by Gurevich and Spirova successfully attempts to depict the conceptual dialogue between Sartre and Beauvoir about love, in which there is a place for a discussion of the phenomena of pain, power, masochism, sadism, etc. (Gurevich, Spirova, 2016). The authors of the article convincingly state that the theories of the two existentialists did not remain only theories, their famous pact is a long-

[7] Proteus in Greek mythology is a sea deity. Proteus is endowed with all the traditional features of the sea gods: old age, an abundance of children (protids) or wards (seals), the ability to take on the appearance of various creatures and having plenty of knowledge. Proteus hides his prophetic gift from anyone who fails to capture his true appearance. Although Proteus will turn into different animals (lion, panther, snake, bull, wild boar, bird and monkey), then into fire, water and wood, he must be kept until he settles on his own appearance – a sleepy old man. Nevertheless, the initial involvement of Proteus in the water element makes the fact significant that water is a symbol of the feminine principle, marked by unconsciousness/irrationality (Makovsky, 1996: 78).

term implementation of the concepts of love by Sartre and Beauvoir. In fictional films dedicated to the biographies of these philosophers, it is shown that such attempts were not entirely successful, since in both films there is sympathy for Simone de Beauvoir, who appears in this pact either deceived, or used, or deprived.

## Conclusion

A characteristic feature of the modern biopic genre of cinematography is the blurring of lines between the aesthetics of film art, feminist politics, and popular romantic storytelling.

As a result of the interpretations of feature films, the products of the process of aestheticization of the images of science and philosophy, the aestheticization of the ethical principle, a process characteristic of postmodernity, were revealed.

Proteism and androgyny of individuals and concepts is a manifestation of subconscious longing for the integrity of the worldview (which has been irretrievably lost by modernity); this is a holistic philosophical position – not to divide the world into masculine and feminine, but to perceive (consume) it as a whole, rather – to feel. Unconsciously, filmmakers of the second half of the twentieth century and modern times broadcast the idea that the feminine is not half of human culture. The feminine is an all-encompassing form, the generative function of which is transferred from nature to culture (therefore, biographical cinema depicts the metamorphosis of childbirth into intellectual art).

In the film images of women-philosophers, interpreted by the authors, postmodern eclecticism, semantic one, conceptual one (this is another facet of proteism) is clearly manifested, at the same time it is asserted:

- a philosopher as a woman,
- a philosopher as an ascetic,
- a philosopher as a rebel.

## References

Baudrillard, J. (2000), *Soblazn* [Seduction], translated from french by A. Garadzha, Ad marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Dilthey, W. (2000), *Sobranie sochineniy v 6 t. T. 1. Vvedeniye v nauki o dukhe* [Collected works in 6 vols. Vol. 1. Introduction to the sciences of the spirit], in Mikhailov, A. V. and Plotnikov, N. S. (ed.), Dom intellektual′noy knigi, Moscow, Russia (in Russ.).

Epstein, M. (2003), "Proteism", *Proyektivnyy filosofskiy slovar': Novye terminy i ponyatiya* [Projective philosophical dictionary: New terms and concepts], in Tulchinsky, G. L. and Epshtein, M. N. (eds), Aletheya, St. Petersburg, 330-334 (in Russ.).

Fufaeva, I. V. (2020). *Kak nazyvayutsya zhenshchiny. Feminitivy: istoriya, ustroystvo, konkurentsiya* [How are women called. Feminitives: history, structure, competition], AST, Corpus, Moscow, Russia (in Russ.).

Gurevich, P. S. and Spirova, E. M. (2016), "Voluptuousness and Philosophy (About heart-to-heart secrets of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir)", *Philosophical anthropology*, 2 (2), 167-206 (in Russ.).

Kibal′nik, S. A. (2014), "'A novel with a key' in Russian prose of the 1920s–1930s ('The Thinker Woman' by Alexey Losev and 'Goat Song' by Konstantin Vaginov)", *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 9. Philology. Asian Studies. Journalism*, 2, 24-30 (in Russ.).

Koretskaya, M. A. (2016), "The price of parrhesia: the story of Hypatia of Alexandria and A. Amenabar's film 'Agora'", *Vestnik Samarskoy Gumanitarnoy Akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya* [Bulletin of the Samara Academy of Humanities. Series: Philosophy. Philology], 1, 4-43 (in Russ.).

Krutous, V. P. (2000), "Notes on neo-paganism – the many-sided Proteus of a bifurcated culture", *Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*, 5, 80-92 (in Russ.).

Losev, A. F. (2002), "Woman-thinker", *"Ya soslan v XX vek…": V 2 t. T. 2* ["I am exiled to the twentieth century...": In 2 vols. Vol. 2], 7-141 [Online], available at: https://ccel.org/contrib/ru/Other/Losev/woman.pdf (Accessed 3 May 2022) (in Russ.).

Losev, D. V., Malenko, S. A. and Nekita, A. G. (2019), "Mythology of a scientist-researcher in American cinema", *Collection of materials of the III International scientific interdisciplinary conference "Myth in History, Politics, Culture",* in Gabrieljan, O. A., Stavickij, A. V., Hapaev, V. V., Jurchenko, S. V. (eds), Publishing House of the branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, Sevastopol, Russia, 221-224 (in Russ.).

Makovsky, M. M. (1996), “Water”, *Sravnitel'nyy slovar' mifologicheskoy simvoliki v indoyevropeyskikh yazykakh: Obraz mira i miry obrazov* [Comparative Dictionary of Mythological Symbolism in Indo-European Languages: The Image of the World and the Worlds of Images], Humanities Publishing Center VLADOS, Moscow, Russia, 76-78 (in Russ.).

Metz, K. (2010), *Voobrazhayemoye oznachayushcheye. Psikhoanaliz i kino* [Imaginary signifier. Psychoanalysis and cinema (Le Signifiant imaginaire)], Publishing House of the European University in St. Petersburg, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Morozova, I. V. (2016), “American film-biography in the system of modern film culture”, *Vestnik VGIK I Journal of Film Arts and Film Studies,* 1, 105-114 (in Russ.).

Nevskaya, P. V. (2013), “Visuality in the aspect of literary portraiture: three paintings by Paul Klee”, *Historical and Social Educational Idea,* 2, 199-206 (in Russ.).

Samsonova, T. P. (2018), “Philosophy and Music: A. F. Losev and M. V. Yudina”, *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Bulletin of the Pushkin Leningrad State University], 1, 106-115 (in Russ.).

Shcheglova, L. V. and Saenko, N. R. (2016), “Methodological resources of artistic cinema in the context of teaching the humanities in modern higher education”, *Universities for Tourism and Service Association Bulletin*, 10 (4), 39-48, DOI: 10.22412/1999-5644-10-4-5 (in Russ.).

Shcheglova, L. V. and Saenko, N. R. (2019), “Play Gogol: A postmodern interpretation of the early Gogol in the series directed by E. Baranov”, *Service plus*, 13 (4), 111-124, DOI: 10.24411/2413-693X-2019-10414 (in Russ.).

Sirichenko, A. (2006), “Sacred Opera by Anton Rubinstein ‘Christ’”, *Zhizn' religii v muzyke: Sbornik statey* [Life of Religion in Music: Collection of articles], in Khoprova, T. A. (ed.-comp.), Sudarynya, St. Petersburg, Russia, 77-87 (in Russ.).

Stein, O. A. (2015), “The woman in the history of philosophy and philosophy in the history of the women”, *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities], 16 (2), 251-263 (in Russ.).

Tashlykova, N. Yu. (2016), “About fragments of dialogues of Platon in Eric Sati’s opera ‘Socrates’”, *Human capital*, 7, 64-66 (in Russ.).

Tolkachev, S. P. (1999), “The Artistic World of Iris Murdoch”, Abstract of Ph.D. dissertation in philology, Moscow, Russia (in Russ.).

Tsyrkun, N. (2013), “The Ash Paradigm. ‘Hannah Arendt’, directed by Margarete von Trotta”, *Iskusstvo kino* [The art of cinema], 12, 63-66 (in Russ.).

Volkova, P. S. and Kochubey, I. V. (2019), “The story of one delusion: Paul Klee's ‘Senecio’”, *Musical Almanac of Tomsk State University*, 7, 8-20 (in Russ.).

Zhukova, T. A. and Fedorenkova, O. Yu. (2018), “Sacred opera by A. Rubinstein and rock opera by L. Webber: unity and separation”, *Bibleyskiye motivy v otechestvennoy i zarubezhnoy massovoy muzykal'noy kul'ture vtoroy poloviny XX veka* [Biblical motives in domestic and foreign mass musical culture of the second half of the 20th century], Magarin, O. G., Krasnodar, Russia, 37-48 (in Russ.).

**Литература**

Бодрийяр, Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000. 317 с.

Волкова, П.С., Кочубей, И.В. История одного заблуждения: “Senecio” Пауля Клее // Музыкальный альманах Томского государственного университета. 2019. № 7. С. 8-20.

Гуревич, П.С., Спирова, Э.М. Сладострастие и любомудрие (о сердечных тайнах Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар) // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 2. С. 167-206.

Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 1. Введение в науки о духе / под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.С. Малахова М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 762 с.

Жукова, Т.А., Федоренкова, О.Ю. Духовная опера А. Рубинштейна и рок-опера Л. Уэббера: единство и раздельность // Жукова, Т.А., Федоренкова, О.Ю. Библейские мотивы в отечественной и зарубежной массовой музыкальной культуре второй половины XX века. Краснодар: Магарин О.Г., 2018. С. 37-48.

Кибальник, С.А. «Роман с ключом» в русской прозе 1920–1930-х годов («Женщина-мыслитель» Алексея Лосева и «Козлиная песнь» Константина Вагинова) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. 2014. № 2. С. 24-30.

Корецкая, М.А. Цена парресии: история Гипатии Александрийской и фильм А. Амена-

бара «Агора» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2016. № 1 (19). С. 14-43.

Крутоус, В.П. Заметки о неоязычестве – многоликом Протее раздвоенной культуры // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2000. № 5. С. 80-92.

Лосев, А.Ф. Женщина-мыслитель // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…»: В 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. С. 7-141 [Электронный ресурс]. URL: https://ccel.org/contrib/ru/Other/Losev/woman.pdf (дата обращения 03.05.2022).

Лосев, Д.В., Маленко, С.А., Некита, А.Г. Мифология ученого-исследователя в американском кинематографе // Миф в истории, политике, культуре: Сб. материалов III Междунар. науч. междисциплинарной конф. / под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 221-224.

Маковский, М.М. Вода // Маковский, М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. С. 76-78.

Метц, К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / пер. с фр. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2010. 336 с.

Морозова, И.В. Американский фильм-биография в системе современной кинокультуры // Вестник ВГИК. 2016. № 1 (27). С. 105-114.

Невская, П.В. Визуальность в аспекте литературного портретирования: три картины Пауля Клее // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 2. С. 199-206.

Самсонова, Т.П. Философия и музыка: А.Ф. Лосев и М.В. Юдина // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 1. С. 106-115.

Сириченко, А. Духовная опера Антона Рубинштейна «Христос» // Жизнь религии в музыке: Сб. ст. / ред.-сост. Т.А. Хопрова. СПб.: Сударыня, 2006. С. 77-87.

Ташлыкова, Н.Ю. О фрагментах диалогов Платона в опере Эрика Сати «Сократ» // Человеческий капитал. 2016. № 7 (91). С. 64-66.

Толкачев, С.П. Художественный мир Айрис Мердок. Автореф. … канд. филол. наук. М., 1999. 20 с.

Фуфаева, И.В. Как называются женщины. Феминитивы: история, устройство, конкуренция. М.: АСТ, Corpus, 2020. 300 с.

Цыркун, Н. Парадигма Эша. «Ханна Арендт», режиссер Маргарете фон Тротта // Искусство кино. 2013. № 12. С. 63-66.

Штайн, О.А. Женщина в истории философии и философия в истории женщины // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 251-263.

Щеглова, Л.В., Саенко, Н.Р. Методические ресурсы художественного кинематографа в контексте преподавания гуманитарных дисциплин в современной высшей школе // Вестник Ассоциации вузов туризма и сервиса. 2016. Т. 10. № 4. С. 39-48. DOI: 10.22412/1999-5644-10-4-5

Щеглова, Л.В., Саенко, Н.Р. Play Gogol: постмодернистская интерпретация раннего Гоголя в сериале Е. Баранова // Сервис plus. 2019. Т. 13. № 4. С. 111-124. DOI: 10.24411/2413-693X-2019-10414

Эпштейн, М. Протеизм // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. С. 330-334.

*Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.*

*Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.*

***ABOUT THE AUTHORS:***

***Sergey L. Grigoryev***, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy, 49 Timiryazevskaya St., Moscow, 127550, Russia, *grigoryevdiss@gmail.com*

ORCID: 0000-0001-9143-0636; SPIN: 6509-7292

***Polina S. Volkova***, Doctor of Philosophical Sciences, Doctor of Arts, Professor, Department of Musical Education and Upbringing, Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russia; *polina7-7@yandex.ru*

ORCID: 0000-0002-2424-7521

***Lyudmila V. Shcheglova***, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Department of Philosophy and Culturology, Volgograd State Socio-Pedagogical University, 27 Lenin Ave., Volgograd, 400005, Russia; *kirka1958@yandex.ru*
ORCID: 0000-0002-0502-1535

***Zehuan Huang***, Graduate Student, Institute of Music, Theater and Choreography, Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., St. Petersburg, 191186, Russia; *1310217714@gg.com*
ORCID: 0000-0002-4393-9371

***ОБ АВТОРАХ:***

***Григорьев Сергей Леонидович***, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный аграрный университет – МСХА им. К. А. Тимирязева, ул. Тимирязевская, 49, г. Москва, 127434, Россия; *grigoryevdiss@gmail.com*
ORCID 0000-0001-9143-0636; SPIN 6509-7292

***Волкова Полина Станиславовна***, доктор философских наук, доктор искусствоведения, профессор, кафедра музыкального образования и воспитания, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; *polina7-7@yandex.ru*
ORCID: 0000-0002-2424-7521

***Щеглова Людмила Владимировна***, доктор философских наук, профессор, кафедра философии и культурологии, Волгоградский государственный социально-педагогический университет, пр-кт им. В.И. Ленина, д. 27, г. Волгоград, 400005, Россия; *kirka1958@yandex.ru*
ORCID: 0000-0002-0502-1535

***Цзехуань Хуан***, аспирант института музыки, театра и хореографии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; *1310217714@gg.com*
ORCID: 0000-0002-4393-9371

**УДК: 94** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-10**

**Даценко П. А.**

# Феликс цу Шварценберг и Людвиг фон дер Пфордтен – два взгляда на великогерманский путь объединения Германии в 1848-1849 гг.*

Государственный академический университет гуманитарных наук, Мароновский пер., д. 26, г. Москва, 119049, Россия; *dacenko3322@mail.ru*

**Аннотация.** В статье проводится сравнительный анализ формирования и взаимосвязи политических курсов министров иностранных дел Австрийской империи и королевства Баварии – князя Феликса Шварценберга и барона Людвига фон дер Пфордтена в эпоху революции 1848-1849 гг. Выделяя фигуры этих двух политиков как наиболее влиятельных оппонентов малогерманским конституционным проектам Франкфуртского Национального собрания и королевства Пруссии, автор рассматривает формирование и развитие их политических взглядов с целью выявить на этом примере наиболее характерные противоречия различных направлений великогерманской программы, помешавшие сторонникам этого пути вплоть до 1866 г. разработать итоговый проект объединения страны. Отмечается, что при значительном сходстве мнений Шварценберга и Пфордтена о необходимых принципах устройства будущей Германии начало их сотрудничества обострило и различия их позиций по германскому вопросу, основанные на разном жизненном опыте, личных убеждениях и разном для Австрии и Баварии внешнеполитическом контексте в германском вопросе. Анализируя эти факторы, автор приходит к выводу, что оба политика, несмотря на тесное сотрудничество и схожее понимание германского вопроса, представляли по сути разные политические направления, что стало неразрешимой проблемой при попытке довести разработку великогерманского проекта до практического результата.

**Ключевые слава:** германский вопрос; великогерманский путь; революция 1848 года; компаративистика; Германский союз; Бавария; Австрия

**Для цитирования:** Даценко П.А. Феликс цу Шварценберг и Людвиг фон дер Пфордтен – два взгляда на великогерманский путь объединения Германии в 1848-1849 гг. // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 106-115. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-10

* Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

**P. A. Datsenko**

# Felix zu Schwarzenberg and Ludwig von der Pfordten: two views on the Greater German way of the unification of Germany in 1848-1849**

State Academic University for the Humanities, 26 Maronovskiy Ln., Moscow, 119049, Russia;
*dacenko3322@mail.ru*

**Abstract.** The article provides a comparative analysis of the formation and interconnection of the political courses of the Ministers of Foreign Affairs of the Austrian Empire and the Kingdom of Bavaria – Prince Felix Schwarzenberg and Baron Ludwig von der Pfordten in the era of the revolution of 1848-1849. Choosing the figures of these two politicians as the most influential opponents of the Lesser German constitutional drafts of the Frankfurt National Assembly and the Kingdom of Prussia, the author examines the formation and development of their political views in order to identify, using this example, the most characteristic contradictions of various directions of the Greater German program, which prevented the supporters of this path from developing final project of the unification of Germany until 1866. It is noted that with a significant similarity of opinions of Schwarzenberg and Pfordten in the principles for the organization of the future Germany, the beginning of their cooperation exacerbated differences in their positions in the German question, based on different life experiences, personal convictions and different foreign policy contexts for Austria and Bavaria in the German issue. Analyzing these factors, the author comes to the conclusion that both politicians, despite their close cooperation and similar understanding of the German question, represented essentially different political directions, which became an unsolvable problem when trying to bring the development of the Greater German project to a practical result.

**Keywords:** German question; Greater Germany; revolution of 1848; comparative studies; German Confederation; Bavaria; Austria

**For citation:** Datsenko P. A. (2022), “Felix zu Schwarzenberg and Ludwig von der Pfordten: two views on the Greater German way of the unification of Germany in 1848-1849”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 106-115, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-10

«Раньше можно было опираться на умонастроение короля. После принятия конституции и присяги на ней собственная воля короля отошла на задний план, и вся власть правления оказалась в руках ответственных министров и, следовательно, прусского парламентского чиновничества. Эти носители власти столь тесно сплелись в том, что касается германских дел, с разработками планируемого союзного государства, что они уже не могли покинуть это направление без угрозы собственному политическому существованию» (Rumpler, 1974: 381). Эти слова австрийского дипломата барона Карла Фридриха Кюбека фон Кюбау были сказаны в феврале 1850 г. о Прусском королевстве, но с их помощью можно не менее точно охарактеризовать те изменения принципов государственного

** The article was prepared in the State Academic University for the Humanities within the framework of the state assign-ment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (No. FZNF-2020-0001 "Historical and cultural traditions and values in the context of global history")

управления, которые принесла революция 1848 г. почти в каждое германское государство. Она не только ознаменовала начало политической карьеры нового поколения министров и дипломатов, но наделила их реальной властью для решения германского вопроса и преодоления многовековой раздробленности немецких земель. И чем больше инициатива переходила от массовых движений и народной борьбы к различным вариантам объединения страны «сверху», тем больший вес приобретали личные качества и политические взгляды не только монархов, но и их министров, непосредственно проводивших государственную политику.

В главной дилемме германского вопроса 1848 г. – борьбе между малогерманским и великогерманским путями объединения – первый путь вскоре приобрел признанного идеолога и апологета в лице прусского генерала и министра Йозефа Марии фон Радовица, второй же объединял сразу несколько знаковых фигур. Среди этих фигур наиболее тесное сотрудничество установилось между главой австрийского правительства князем Феликсом цу Шварценбергом и министром иностранных дел Баварии бароном Людвигом фон дер Пфордтеном.

Внимание к фигурам этих двух политиков обусловлено не только их личными качествами, позволившими им достигнуть высших государственных постов в Австрии и Баварии в турбулентных условиях революции, или тем удельным весом, который имели их государства в германском вопросе, но и их вкладом в концептуальное складывание великогерманского пути как политической программы. То обстоятельство, что их сотрудничество, несмотря на исключительную солидарность[1], так и не привело к появлению на великогерманской основе реальной альтернативы прусскому проекту, стало одним из главных факторов восстановления в 1851 г. прежнего Германского союза. Сравнение взглядов на германский вопрос и рассмотрение различных аспектов их сотрудничества, таким образом, представляет ценность в первую очередь для понимания внутренних проблем великогерманского пути.

Обращение к биографии будущих министров до 1848 г. едва ли позволяет сразу определить их как будущих союзников и единомышленников. Напротив, их жизненные пути и личные качества говорят скорее о том, что, столкнувшись на политической арене, политики с большой вероятностью должны были стать непримиримыми противниками.

Князь Феликс цу Шварценберг, родившийся 2 октября 1800 г. представитель знатного богемского рода, племянник фельдмаршала Шварценберга, командовавшего армиями шестой антифранцузской коалиции в эпоху Наполеоновских войн, с молодых лет тяготел к военной службе и воспитывал в себе необходимую для этих занятий внутреннюю дисциплину. В его характере решительность, энергичность и инициатива сочетались с осмотрительностью и закрытостью, нежеланием открывать свой внутренний мир другим людям (Lippert, 1998: 43-44). В своем образовании Шварценберг склонялся к языкам, литературе и географии, философии в кантовской модели, а к изучению права относился весьма прохладно (Lippert, 1998: 47-48).

Барон Карл Людвиг фон дер Пфордтен, родившийся 11 сентября 1811 г. и происходивший из небогатого франконского рода, напротив, с ранних лет воспитывался и обучался в кругу образованного бюргерства и университетской профессуры (его отец был земельным судьей). Это предопределило склонность будущего министра к наукам, в особенности праву, их глубокому и вдумчивому постижению. Препода-

[1] Г. Румплер отмечал, что Пфордтен «был единственным, кто безоговорочно сотрудничал со Шварценбергом» (Rumpler, 1974: 375).

ватели Пфордтена отмечали в нем такие качества, как усидчивость и трудолюбие, сосредоточенность и стремление глубоко вникнуть в суть любой проблемы (Franz, 1938: 5-6).

Происхождение и социальное окружение предопределило для обоих политиков разные пути становления: Шварценберг, будучи вторым сыном в семье, стоял перед традиционным для австрийской аристократии выбором своей дальнейшей карьеры в государственной, военной или религиозной сфере (Lippert, 1998: 49). В 1818 г. он поступил на военную службу под эгидой будущего фельдмаршала Виндишгреца, приходившегося ему зятем[2]. С 1824 г. Шварценберг, замеченный самим канцлером Меттернихом, поступил на австрийскую дипломатическую службу и вплоть до 1848 г. занимал посты в целом ряде стран от России до Бразилии.

Пфордтен же еще в раннем студенчестве избрал своей карьерой академическую профессорскую деятельность в области римского права: завершив в 1831 г. обучение в Гейдельбергском университете и защитив диссертацию в 1832-1833 гг., Пфордтен был принят на работу в Вюрцбургский университет, а с 1843 г. преподавал в Лейпцигском университете, став в 1845 г. его ректором.

Стремительность карьерного взлета благодаря выдающимся личным качествам была общим элементом биографии обоих молодых людей: Шварценберг уже в 24 года получает важнейшее назначение в австрийское посольство в Санкт-Петербурге, Пфордтен примерно в том же возрасте становится профессором права в Вюрцбурге. Однако взаимоотношения с правившими элитами в ходе этого взлета демонстрируют почти полную противоположность: если Шварценберг продвигался по дипломатической лестнице благодаря прямому покровительству Меттерниха, отзывавшегося о Шварценберге как о «человеке таланта, отличного понимания ситуации и выдержки» и впоследствии указывавшего именно на князя как на своего вероятного преемника (Heller, 1933: 17)[3], то Пфордтен встречал на своем пути многочисленные препятствия бюрократического и все чаще политического характера со стороны правительства и лично короля Баварии Людвига I. Еще во время учебы в Эрлангенском университете Пфордтен выступил секундантом на дуэли, завершившейся смертью одного из участников, и был в связи с этим на два года отстранен от обучения (Franz, 1938: 12-13). Этот инцидент, дошедший до короля, создал Пфордтену в глазах высших баварских кругов репутацию близкого к оппозиционному студенчеству и неблагонадежного человека, несмотря на многочисленные слова в его защиту со стороны высшей университетской профессуры.

Определенную роль в формировании этой репутации сыграла и протестантская вера Пфордтена, с подозрением воспринимавшаяся католическими элитами Баварии (Gollwitzer, 1993: 413). В силу этого отношения Пфордтен не смог добиться назначения в Мюнхенский университет и выбрал местом работы университет Вюрцбурга, откуда в 1840 г. был по распоряжению министра внутренних дел Карла Абеля уволен «за склонность к необдуманным в политическом и религиозном отношении выражениям, молодой возраст, бесцеремонность и высокое самомнение» и назначен советником апелляционного суда в Ашшафенбурге (Gollwitzer, 1993: 412-413). Мотивы столь резкого и жесткого шага со стороны короля Людвига были загадкой для многих современников и коллег Пфордтена, сам же он видел причину в неприятии королем его протестантской веры и либеральных наклонностей (Franz, 1938: 29-30). В то же

[2] Он был женат на сестре Шварценберга

[3] Именно Меттерних после знакомства со Шварценбергом в 1823 г. настоял на его скорейшем переводе на дипломатическую службу (Lippert, 1998: 56).

время, наиболее вероятным поводом представляется намерение молодого кронпринца Максимилиана, с которым у Пфордтена в 1840 г. сложились достаточно доверительные отношения, сделать Пфордтена своим учителем, что встретило категорический протест короля (BayHStA. Abt. V. Nachlaß Pfordten. № 23. Bl. 1. S. 1-2).

Политическая карьера и Шварценберга, и Пфордтена началась в 1848 году. Пфордтен направил в марте 1848 г. открытое письмо профессуры университета к королю Саксонии с требованием либеральных реформ. Этот громкий жест обеспечил Пфордтену настолько мощную общественную поддержку, что король предложил ему, как одному из самых популярных людей Саксонии, войти в состав нового правительства в качестве министра иностранных дел и культуры. Шварценберг, встретивший революцию на дипломатической службе в Турине, практически сразу вступил в правительственную армию фельдмаршала Радецкого. Проведя в армии всю весну и лето 1848 г., Шварценберг был в начале октября 1848 г. вызван в Ольмюц (Оломоуц), где тогда располагался императорский двор, чтобы в тяжелых условиях восстаний в Венгрии и Вене сформировать новое правительство, способное преодолеть революционный кризис и восстановить порядок в империи (Kiszling, 1952: 45-47, Lippert, 1998: 160-161).

Таким образом, и Шварценберг, и Пфордтен начали карьерный взлет в активные периоды революции, которые требовали от них обоих быстрой выработки и четкого следования конкретным политическим программам и тактикам.

Уже 27 марта 1848 г. Пфордтен составил для саксонского посланника в Берлине «Предложения по реформе Германского союза», в составлении которых проявил себя сторонником федеративной формы будущего государства. В частности, он предлагал создать двухпалатный Союзный сейм (верхняя палата из посланников кабинетов, нижняя – из выборных депутатов), Союзный суд и учредить пост главы Союза (без подробного описания) (Franz, 1938: 74-75). Эти предложения стали отправной точкой эволюции взглядов Пфордтена на германский вопрос, и, несмотря на значительные трансформации его позиции в ходе революции, элементы этой программы не исчезали полностью ни из одного его проекта.

Осенью 1848 года уже Шварценберг выступил со своей политической программой, в основе которой лежали два принципа: непримиримой борьбы с революционными движениями и внутреннего укрепления монархии Габсбургов. И если в первом направлении он, в своей традиционной манере, полагался на военную силу (Rock, 1975: 87-90), то во втором случае он не мог игнорировать австрийский рейхстаг и должен был какое-то время действовать с ним в союзе. В своем первом выступлении на заседании рейхстага 27 ноября 1848 г. Шварценберг заявил: «Мы искренне желаем конституционной монархии и не скрываем этого. Мы хотим такую форму государства, чьи существо и гарантированная стабильность признаются нами в совместном осуществлении законодательной власти монархом и представительным органом Австрии» (Verhandlungen des Reichstages, 1849: 13).

Предложенная Шварценбергом конституционная программа предусматривала централизацию и унификацию управления всей Австрийской империи, что создавало серьезную проблему в германском вопросе, а именно, фактическую невозможность одновременного присутствия немецкоязычных земель Австрии в германском государстве и в централизованной Габсбургской монархии. Предложенное Шварценбергом решение – включить всю территорию Австрийской империи в границы будущего германского государства – стало основой плана «Семидесятимиллионной империи». Выполнение этого плана должно было связать Австрийскую империю и германские государства в единую центральноевропейскую конфедерацию с единым таможенным пространством.

Именно конфедеративная форма государственного устройства была выдвинута Шварценбергом как безоговорочное условие решения германского вопроса. Пфордтен постепенно приходил к этой же позиции: весной 1849 г. он, уже будучи баварским министром, категорически отвергал федеративную форму, настаивая на конфедерации как единственном оптимальном фундаменте германской государственности (Doeberl, 1926: 89-90). Согласие обоих министров по этому вопросу, однако, основывалось на разных аргументациях: если Шварценберг апеллировал к правовой основе договоров 1815 г., по-прежнему сохранявших силу по крайней мере в отношении базовых принципов взаимоотношений между германскими землями, то Пфордтен выдвигал конфедеративную идею как оптимальную исходную точку для улаживания накопившихся противоречий, в том числе между Пруссией и Австрией.

Другим важным вопросом был вопрос о форме верховной власти. Для Шварценберга он играл ключевую роль в споре с Пруссией о лидерстве в будущем государстве. Планируемая им система должна была не только обеспечить Габсбургам гегемонию, но и получить одобрение Пруссии, чья симпатия малогерманскому варианту к началу 1849 г. уже не подлежала сомнению (Huber, 1978: 363). Уже поэтому он отвергал вариант наследственной имперской власти, который вдобавок был популярен именно среди малогерманских сил во Франкфуртском парламенте. В марте 1849 г. Шварценберг выдвинул предложение об организации исполнительной власти по директориальному принципу (7 представителей и 9 голосов) и – в качестве уступки королю Пруссии – создании поста имперского наместника с посменным председательством Габсбургов и Гогенцоллернов (Roth, Merck, 1852: 433-434).

Позиция Пфордтена в этом вопросе была обусловлена как его пониманием монархического принципа, так и убеждением, что если в Германии будет учреждена наследственная имперская власть, то ее неизбежно получит Пруссия, что не даст Германии ничего, кроме гегемонии Гогенцоллернов (Rumpler, 1972: 71). Ни унитарная республика с демократическим избирательным правом, ни наследственная империя под управлением Пруссии, таким образом, не соответствовали взглядам Пфордтена на объединение Германии, усвоенным им как в среде юго-западных конституционалистов, так и в либеральных кругах промышленной Саксонии. Обе этих крайности означали уничтожение или, в лучшем случае, жесткое ограничение суверенитета большинства правящих немецких князей и угрозу монархическому принципу, который для Пфордтена был гарантирован конституциями не меньше, чем права парламента. В течение 1848 года он, наблюдая постепенную радикализацию революционных лозунгов как во Франкфурте, так и в Дрездене, еще более убеждается в необходимости обеспечить монархическому принципу защиту в будущей Германии, и лишь коллегиальная форма исполнительной власти позволяла добиться этого.

В этом совпадении целей Шварценберга и Пфордтена также проявилась различная мотивация. Для Шварценберга как для воспитанника системы Меттерниха монархический принцип был нерушимым и легитимным сам по себе, для Пфордтена же права монархов были гарантированы не только их священным происхождением, но и конституцией, обеспечивавшей монарху суверенные права, но и одновременно накладывавшей на него ряд ограничений.

Наконец, третьим наиболее проблемным вопросом была организация в Германии представительной власти. В отношениях Шварценберга и Пфордтена с представительными органами своих государств присутствовало любопытное, почти зеркальное отражение. В то время как Шварценберг в 1848 году смог завоевать доверие австрийского рейхстага, при этом будучи его непримиримым идейным противником, Пфордтен, который не мыслил государства без представительной системы, к концу

1848 – началу 1849 г., напротив, стал объектом жесткой критики со стороны депутатов саксонского ландтага.

Причиной этого конфликта стала санкционированная Шварценбергом казнь 9 ноября 1848 г. в Вене члена Франкфуртского национального собрания Роберта Блюма. Блюм, участвовавший в октябрьском восстании в Вене, был расстрелян несмотря на свою парламентскую неприкосновенность. В Саксонии это привело к возмущениям и протестам со стороны демократической части ландтага и требованиям отзыва и предания суду саксонского посланника в Вене. Попытка Пфордтена найти компромиссное решение (он отказался утверждать петицию ландтага об отзыве посланника из Вены и одновременно принял формальное участие в панихиде по Блюму в городе Штёттерице, сопровождавшейся антиавстрийской демонстрацией) обернулась для него критикой и со стороны ландтага, и со стороны консервативной части общества (Franz, 1938: 91). В инциденте Блюма, который по совпадению стал первым политическим контактом Шварценберга и Пфордтена, также отчетливо проявилась разница между жесткой линией австрийского и компромиссным характером действий саксонского министра.

Конфликт Пфордтена с ландтагом достиг апогея в феврале 1849 г., когда требование демократической фракции даже при несогласии короля ввести в Саксонии «Основные права немецкого народа» стало для Пфордтена вопиющим нарушением прав монархии и окончательно подтолкнуло его к прекращению сотрудничества с ландтагом и к отставке (Franz, 1938: 75, Rumpler, 1972: 66). И все же Пфордтен, в силу своего опыта и глубоко укоренившегося в его взглядах конституционного принципа, не мог и не хотел игнорировать объективную потребность государства и общества в существовании представительных органов[4]. Шварценберг же, следуя в этой проблеме логике Меттерниха, напротив, искал возможность выйти из революционной бури, не прибегая к учреждению общегерманского парламента, тем более что внедрить парламентскую форму в Австрийской империи было сложной, а в условиях национального подъема в венгерских и славянских землях даже опасной задачей.

В мае 1849 г. Шварценберг и Пфордтен (уже ставший министром иностранных дел Баварии) впервые обсудили в дипломатической переписке предложения по великогерманскому варианту объединения Германии, которые должны были стать альтернативой разработанному тогда же прусскому плану Радовица (Doeberl, 1926: 90-99). К этому моменту концепция Пфордтена уже приобрела отчетливый пробаварский характер, то есть предусматривала сохранение за Баварией самостоятельной роли в тех или иных органах государственной власти и, по возможности, повышение ее статуса до третьей крупной немецкой силы. Попытка Пфордтена в своем первом проекте от 5 мая 1849 г. соблюсти этот принцип, а также учесть наиболее болезненные для Австрии моменты и вписать их в свой проект (директориальный принцип управления государством, представительство ландтагов вместо прямых выборов депутатов) не встретила одобрения Шварценберга: по его мнению, даже минимальные уступки национальной агитации не сулили избавления Австрии от связанных с этим путем проблем. В своем ответе от 31 мая 1849 г. на предложения Пфордтена Шварценберг категорически отклонил идею «федерации с народным представительством» и обратился к Баварии с одиозным предложением встать во главе отдельной южногерманской федерации, включающей также Вюртемберг, Баден и Гессен-Дармштадт, и уже в ее рамках проводить предложенные

[4] За свою уступчивость и мягкость по отношению к парламенту Пфордтен подвергался критике со стороны консервативного крыла баварских политической элит (Gollwitzer, 1993: 268).

Пфордтеном преобразования (Doeberl, 1926: 107).

Это предложение вполне отвечало плану Шварценберга по сохранению в Центральной Европе конфедеративного устройства, но для Пфордтена не решало проблему, а лишь переводило ее в другую плоскость. С этого момента наиболее трудной теоретической задачей для него становилось согласовать с Австрией хотя бы какую-нибудь форму народного представительства.

Летом 1849 г. Пфордтен предпринял дипломатическую поездку в Берлин и Вену с целью выступить посредником в их обострявшемся конфликте и попытаться оговорить хотя бы общие приемлемые для всех сторон принципы будущей германской конституции. В этой поездке состоялась и первая личная встреча Шварценберга и Пфордтена, в ходе которой между ними установились доверительные отношения: Пфордтен, вспоминая свою миссию в Вену летом 1849 г., писал, что диалог со Шварценбергом первое время строился трудно, однако вскоре между ними установился достаточный уровень доверия и открытости (BayHStA. Abt. V. Nachlaß Pfordten. № 23. Bl. 10. S. 3-4.). Шварценберг в свою очередь характеризовал Пфордтена на заседании австрийского совета министров 15 июня 1849 г. как «просвещенного и благонамеренного человека» (Protokolle des Ministerrates, 2002: 408).

Личное знакомство министров способствовало установлению между ними взаимного доверия, но так и не позволило им выйти из сложившегося тупика. Выдвижение уже в 1850 году нового, еще более проавстрийского, проекта Пфордтена[5] получило одобрение Шварценберга, но никакой реальной поддержки за этим не последовало.

Несмотря на установившееся летом 1849 г. личное взаимопонимание между Пфордтеном и Шварценбергом, их политические программы имели слишком серьезные расхождения как в содержании, так и в методах. В то время как основным инструментом политики Пфордтена был поиск компромиссных решений и неготовность в одно мгновение отказаться как от произошедших, так и от планировавшихся преобразований революционного времени, Шварценберг с самого начала проявил себя непримиримым противником революции, а следовательно, и тех решений, которые она предлагала в германском вопросе. Пфордтен, как и Шварценберг, придерживался убеждений, что без Австрии германское государство немыслимо и будет представлять собой лишь федеративную версию Прусского королевства, в которой не будет возможно никакое равенство ее субъектов. Однако еще недавнее либеральное прошлое этого политика и его опора на конституционный принцип не позволяли ему на тот момент отказаться от соблюдения хотя бы части национальных требований или от провозглашения курса на возвращение к дореволюционному положению дел. Пфордтен был готов пойти дальше Шварценберга в предполагаемых преобразованиях и, в отличие от него, не ограничивался укреплением лишь исполнительной ветви власти в будущей Германии.

В сотрудничестве этих двух министров, таким образом, с самого начала присутствовали глубокие расхождения в понимании трудностей решения германского вопроса. Приходя к довольно близким по звучанию идеям и предложениям, Шварценберг и Пфордтен в то же самое время вкладывали в них различное по масштабу изменений и предполагаемым результатам содержание. Это внутреннее смысловое противоречие при внешнем созвучии стало постоянной проблемой для сторонников вели-

[5] Этот план, изложенный в Мюнхенской пунктации 27 февраля 1850 г., содержал предложения Шварценберга по созданию конфедерации и Директории, но и не отказывался от представительных и судебных органов (Huber, 1978: 568- 570).

когерманского направления и в последующие годы не раз препятствовало их сотрудничеству и совместным инициативам.

**Источники**

Bayerisches Hauptstaatsarchiv München. Abt. V. Nachlaß von der Pfordten. Nr. 23. Autobiographische Aufzeichnungen.

Die Protokolle des österreichischen Ministerrates 1848-1867. Abt. II. Ministerium Schwarzenberg. Bd. I. Bearb. Von T. Kletečka. Wien: ÖBV&HPT, 2002. 1096 s.

Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. Hrsg. von Huber E. R. Bd. I. 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1978. 637 s.

Quellensammlung zum deutschen öffentlichen Recht seit 1848. Hrsg. von P. Roth, H. Merck. Bd. 2. Erlangen: Palm und Enke, 1852. 636 s.

Verhandlungen des Österreichischen Reichstages nach der stenographischen Aufnahme. Bd. IV. Wien: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1849. 723 s.

**Литература**

Doeberl, M. Bayern und Deutschland. Bd. 3. Bayern und das preussische Unionsprojekt. München, Berlin: Oldenbourg, 1926. 175 s.

Franz, E. Ludwig Freiherr von der Pfordten. München: Beck, 1938. 423 s.

Gollwitzer, H. Ein Staatsmann des Vormärz: Karl von Abel 1788-1859. Beamtenaristokratie – monarchisches Prinzip – politischer Katholizismus. Göttingen: V&R, 1993. 690 s.

Heller, E. Mitteleuropas Vorkämpfer Fürst Felix zu Schwarzenberg. Wien: Militärwissenschaftlicher Verlag, 1933. 267 s.

Kiszling, R. Fürst Felix zu Schwarzenberg. Der Lehrmeister Kaiser Franz Josephs. Graz: Böhlau, 1952. 239 s.

Lippert, S. Felix Fürst zu Schwarzenberg: Eine politische Biographie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1998. 445 s.

Rock, K. Felix Schwarzenberg, Military Diplomat. Austrian History Yearbook, Vol. 11. 1975. P. 85-100.

Rumpler, H. Die deutsche Politik des Freiherrn von Beust 1848–1850. Zur Problematik mittelstaatlicher Reformpolitik im Zeitalter der Paulskirche. Wien: Böhlau, 1972. 367 s.

Rumpler, H. Felix Schwarzenberg und das «Dritte Deutschland». Überlegungen zu Heinrich von Srbiks Interpretation der deutschen Politik Österrreichs // Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs. Hrsg. von Hrsg. H. Fichtenau, E. Zöllner. Wien: Böhlau, 1974. S. 371-382.

**Sources**

*Bayerisches Hauptstaatsarchiv München. Abt. V. Nachlaß von der Pfordten. No 23. Autobiographische Aufzeichnungen* [Main Bavarian State Archive in Munich. Department V. Collection von der Pfordten, 23. Autobiographical sketches].

Kletečka, T. (ed.) (2002), *Die Protokolle des österreichischen Ministerrates 1848–1867. Abt. II. Ministerium Schwarzenberg* [Minutes of the Austrian Council of Ministers 1848-1867. Part II. The Schwarzenberg Ministry], 1, ÖBV&HPT, Vienna, Austria (in Germ).

Huber, E. R. (ed.) (1978), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte* [Documents of German constitutional history], 1, Kohlhammer, Stuttgart, Germany (in Germ).

Roth, P. and Merck, H. (ed.) (1852), *Quellensammlung zum deutschen öffentlichen Recht seit 1848* [Source collection on German public law since 1848], 2, Palm and Enke, Erlangen, Germany (in Germ).

*Verhandlungen des Österreichischen Reichstages nach der stenographischen Aufnahme* (1849) [Debates of the Austrian Reichstag according to stenographical records], 4, Imperial Court and State Printing House, Vienna, Austria (in Germ).

**References**

Doeberl, M. (1926), *Bayern und Deutschland* [Bavaria and Germany], 3, Oldenbourg, Munich, Germany (in Germ).

Franz, E. (1938), *Ludwig Freiherr von der Pfordten* [Baron Ludwig von der Pfordten], Beck, Munich, Germany (in Germ).

Gollwitzer, H. (1993), *Ein Staatsmann des Vormärz: Karl von Abel 1788-1859. Beamtenaristokratie – monarchisches Prinzip – politischer Katholizismus* [A stateman of the pre-March: Carl von Abel 1788-1859. Serving aristocracy – monarchical principle – political Catholicism], V&R, Göttingen, Germany (in Germ).

Heller, E. (1933), *Mitteleuropas Vorkämpfer Fürst Felix zu Schwarzenberg* [Mitteleuropa's pioneer Prince Felix zu Schwarzenberg], Military studies publishing house, Vienna, Austria (in Germ).

Kiszling, R. (1952), *Fürst Felix zu Schwarzenberg. Der Lehrmeister Kaiser Franz Josephs* [Prince Felix zu Schwarzenberg. Emperor

Franz Joseph's mentor], Böhlau, Graz, Austria (in Germ).

Lippert, S. (1998), *Felix Fürst zu Schwarzenberg: Eine politische Biographie* [Prince Felix zu Schwarzenberg: a political biography], Franz Steiner publishing house, Stuttgart, Germany (in Germ).

Rock, K. (1975), "Felix Schwarzenberg, Military Diplomat", *Austrian History Yearbook*, 11, 85-100.

Rumpler, H. (1972), *Die deutsche Politik des Freiherrn von Beust 1848–1850. Zur Problematik mittelstaatlicher Reformpolitik im Zeitalter der Paulskirche* [Baron von Beust's German policy 1848-1850. On the problem of reform policy of the middle states in the years of St Paul's Church], Böhlau, Vienna, Austria.

Rumpler, H. (1974), "Felix Schwarzenberg und das "Dritte Deutschland". Überlegungen zu Heinrich von Srbiks Interpretation der deutschen Politik Österrreichs [Felix Schwarzenberg and the "Third Germany". Reflections on Heinrich von Srbik's interpretation of the German policy of Austria]", in Fichtenau, H. and Zöllner, E. (ed.), *Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs* [Articles on the modern history of Austria], Böhlau, Wien, Austria, 371-382.

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Даценко Павел Александрович***, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета, Государственный академический университет гуманитарных наук, Мароновский пер., д. 26, г. Москва, 119049, Россия; *dacenko3322@mail.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Pavel A. Datsenko***, PhD in History, Associate Professor, Faculty of History, State Academic University for Humanities, 26 Maronovskiy Ln., Moscow, 119049, Russia; *dacenko3322@mail.ru*

**АРХИВ**
**ARCHIVE**

**УДК 008.001** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-11**

**Макарова Е. Ю.**

# Кан Ювэй. «Наставление на отказ от бинтования ног» (опыт краткого культурно-исторического комментария)

Ляонинский университет международной торговли и экономики, ул. Шунле, д. 35, зона экономического развития Люйшунь, Далянь, 116045, провинция Ляонин, КНР; *makarova9liza@yandex.ru*

**Аннотация.** Данная статья систематическим образом представляет основные контексты статьи-бюллетеня китайского мыслителя Кан Ювэя (1858–1927), известного как лидер реформаторского движения в Китае на рубеже XIX–XX вв. Анализ женского вопроса важен для понимания всейфилософской концепции китайского мыслителя; с убедительной фактической конкретностью этот вопрос предстает, как представляется, в «Наставлении на отказ от бинтования ног». Поскольку работа Кан Ювэя до сих пор не была целиком переведена на русский язык, здесь приводится полный перевод, выполненный автором статьи. Культурно-исторический комментарий уточняет исторический контур традиции бинтования ног в имперском Китае; этой традиции, собственно, и оппонирует Кан Ювэй. В Приложениях к статье на сайте журнала размещены фотографии, сделанные автором статьи в доме-музее Кан Ювэя в г. Фошань провинции Гуандун.

**Ключевые слова:** Кан Ювэй; брак; гендерный ритуал; бинтование ног; «золотые лотосы», социальный обычай и государственный закон; протестантизм

**Для цитирования**: Макарова Е.Ю. Кан Ювэй. Наставление на отказ от бинтования ног (опыт культурно-исторического комментария) 2022. Т. 8. № 4. С. 116-126. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-11

**E. Yu. Makarova**

# Rejection of foot-binding, 1883 (some short commentaries to the article by K'ang Yu-wei "Instruction on the refusal of foot-binding")

Liaoning University of International Business and economics, 35 Shunle St., Lushun Economic Development Zone, Dalian City, 116045, Liaoning Province, China; *makarova9liza@yandex.ru*

**Abstract.** This article systematically presents the main contexts of the bulletin article by the Chinese thinker K'ang Yu-wei (1858–1927), known as the leader of the reform movement in China at the turn of the 19th-20th centuries. The analysis of the women's issue is important for understanding the entire philosophical concept of the thinker; this question appears, it seems, with convincing factual concreteness, in the "Instruction on the refusal of foot-binding." Since the work of Kang Youwei has not yet been

fully translated into Russian, here is a full translation made by the author of the article. The cultural-historical commentary clarifies the historical outline of the tradition of foot-binding in imperial China; this tradition, in fact, opposes Kang Yuwei. The article is also accompanied by photographs taken by the author of the article in the house-museum of Kang Youwei in Foshan, Guangdong Province.

**Key words:** K'ang Yu-wei; marriage; gender ritual; foot bandaging; "golden lotuses", social custom and state law; Protestantism

**For citation**: Makarova E.Yu. (2022), “Rejection of foot-binding, 1883 (some short commentaries to the article by K'ang Yu-wei "Instruction on the refusal of foot-binding")”, *Research Result. Social Studies and Humanities,* 8 (4), 116-126, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-11

За последние несколько десятилетий интерес к изучению Китая в России возрос. Многие связывают это с быстрым развитием экономики Китая и занятием им определенной ниши на международной политической арене; некоторые – с интересом к китайскому языку и культуре. Большая часть исследователей-синологов дисциплинарно являются историками и филологами, специалисты в области китайской философии всё еще в меньшинстве. Мы все еще лучше знаем программные тексты древнекитайской мысли, нежели те, которые обращают нас к значимым явлениям современной китайской цивилизации и ее ближайшей истории. Можно ознакомиться с отличными переводами и интерпретациями конфуцианских, даосских и буддистских текстов; взгляды китайских мыслителей более позднихпериодов основывались на высказываниях мыслителей древности, поэтому важные философские работы более поздних периодов представлены, в основном, в виде комментариев к древним произведениям (которые тоже мало-помалу переводятся). Но впечатление, что развитие китайской философской мысли остановилось после античности, будет неверным. И в более поздних исторических периодах китайская мысль была многогранной, оригинальной и новаторской. Именно так обстоит дело с творчеством Кан Ювэя – совсем малая часть его трудов была переведена на западные языки (см., напр.: (Ta T'ung Shu, 1958; Кобзев, 2006: 275-279)).

В западной синологии мы встретим упоминания имени Кан Ювэя вместе с такими историческими событиями, как «Сто дней реформ», закат империалистического Китая, модернизация Китая и др. В отечественной синологии в 50–60-х годах прошлого века интерес к наследию Кан Ювэя вырос на фоне политической ситуации в Китае того времени; в настоящий момент его творчество изучается в основном в историческом аспекте или же в рамках исследования неоконфуцианства в целом. Перевод книги «Да тун шу» Кан Ювэя был частично выполнен академиком Л.С. Тихвинским (Тихвинский, 2006), а также частично был осуществлен доктором исторических наук Д.Е. Мартыновым [Мартынов, 2013]. Полные переводы статей, заметок и писем Кан Ювэя на русском языке пока что не публиковались.

Исходя из этого, я сочла возможным представить некоторые культурно-исторические заметки – краткие комментарии к работе Кан Ювэя «Наставление на отказ от бинтования ног» (кит. 戒缠足会启 *jie chanzu hui qi*) вместе с ее полным переводом. Для перевода была использовано новейшее издание этой статьи в сборнике «康有为集/郑力民编» (*K'ang Yu-wei ji/Zheng Limin bian*), выпущенном в 2018 году в Гуанчжоу издательством 广东人民出版社 (*Guangdong renmin chubanshe)* с целью

осветить культуру и литературное творчество Кантонскогорегиона (провинции Гуандун). Данный сборник, тщательно собранный Чжэн Лимином, включает более 60 работ Кан Ювэя – письма,заметки, критические статьи по различным вопросам, среди которых политика,экономика, дипломатия, образование, сравнение китайской и западной культур. Чжэн Лимин сопроводил наиболее важные и трудные части избранных текстов своими комментариями, а сами тексты представил в максимально приближенном к оригиналу, текстологически выверенном виде.

**«Золотые лотосы»**

Приступая к анализу работы Кан Ювэя, легче всего, пожалуй, принять во внимание физиологические подробности гендерного ритуала бинтования ног, длительное время распространенного в китайской культуре. Для создания ноги в форме полумесяца использовался специальный бинт около пяти сантиметров в ширину и трех метров в длину, им оборачивалась стопа, пальцы ног подтягивались к пятке, как можно ближе друг к другу. Бинты затягивались очень крепко, после чего надевались специальные туфли. Девочка должна была часто ходить, чтобы нога быстрее формировалась. Подобная процедура была очень болезненна, при этом повторялась из раза в раз, до тех пор, пока нога по мере ее роста не принималанужный вид. Бинтования обычно начинались в возрасте от шести до восьми лет. Но, разумеется, дело не ограничивалось физиологией. Ритуал, довольно жесткий физиологически, содержал в себе комплекс мотиваций и культурных смыслов, тем более важных для понимания, чем жёстче был сам ритуал – Андреа Дворкин так и назвал свою работу об этой практике: «Гиноцид, или китайское бинтование ног» (Дворкин, 2000).

Маленькие девочки не могли добровольно отказаться от этого обряда; матери принуждали их к бинтованию, и часто жестко, нисколько не сомневаясь в правомерности ритуала. Не все дети переживали бинтование; ноги не только болели – при неосмотрительном бинтовании нарушалось кровообращение, происходил некроз тканей и в некоторых случаях дело доходило до летального исхода. Но для китаянки эпохи бинтования ног не лучше ли смерть, нежели позор безбрачия? Матери маленьких Жилан, Зэнзен, Фенфанг, или Ксу успокаивали их тем, что если нога будет такой, как полагается, они благополучно выйдут замуж. Эта основная мотивация была настолько сильной, что существовала целая классификация для различения типов перевязанных ног – «золотых лотосов» – по виду, форме изгиба, полноте и другим признакам. «Золотой лотос» был окружен таинственностью; даже мужчина женатый не мог видеть разбинтованные голые ноги жены, что придавало им особый статус и значение.

Этот ритуал нельзя представить только как эстетико-социальное веяние, историческое поветрие в китайской культуре; он просуществовал около тысячи лет. Время возникновения обычая бинтования ног – очень спорный вопрос, но есть предположения, что этот обычай существовал уже в период Воюющих царств (кит. 战国 *zhanguo*)[1]. Даже если оставить это предположение в качестве гипотезы, которая нуждается в дополнительных исследованиях, вполне обоснованными представляются аргументы о древности ритуала, которые излагает историк ЛиФэнфей (кит. 李凤飞 *Li Fengfei*) в своей статье «Историческое исследование феномена бинтования ног китайскими женщинами и борьба с бинтованием» (кит. «中国妇女缠足与反缠足的历史考察» *zhongguo funu chanzuyu fan chanzu de lishi shikao*) (李凤飞, 1997). Начиная с эпохи Шести династий, он рассматривает отдельные временные отрезки китайской истории

[1] 475–221 гг. до н.э.

и уточняет историческое начало ритуала, приводит обширные доказательства его историчности, начиная с изменения вида обуви, и вплоть до поэтических свидетельств, письменных документов и живописи разных веков. В сжатом виде историческая позиция Ли Фэнфея, которая представляется наиболее обоснованной, может быть охарактеризована следующим образом.

**Период Шести династий (кит. 六朝 liuchao)[2] и эпоха Тан (кит. 唐代 tangdai)[3]**

Некоторые исследователи, замечает Ли Фэнфей, склонны к мысли, что бинтование ног началось во время Южной династии (кит. 南朝 *nanchao*)[4]. Тому как будто находится подтверждение в книге «Нань ши» («История южных династий») (кит. 南史 *nanshi*)[5], а именно отрывок о наложнице императора Фей по имени Панфей: «步步生莲花也» (*bubushenglianhua ye*): «Выковал из золота цветы, положил на землю и велел наложнице Пан ходить по ним» (пер. Ли Фэнфея: «凿金 为莲花 ’ 以帖地 ’ 令潘妃 行其上» *zaojin weilianhua yitiedi ling panfei xingqishang*) считают доказательством. Ли Фэнфей указывает на историка династии Юань Тао Цзунъи (1329–1412) (кит. 陶宗仪 *Tao Zongyi*), который в своей книге «Записки во время отдыха от полевых работ» (кит. «辍耕录» *chuogenglu*) полагает, что даже если понимать «莲花» *lianhua* как описание ноги, то в этом отрезке ничего не говорится о ее форме и размере, поэтому этой фразы не достаточно для подтверждения бинтования ног в то время. В головах его современников слово «莲花» воспринимается исключительно как «бинтованная нога», но никто не совершал тщательной проверки доказательств своих теорий (李凤飞, 1997: 119-126).

Ли Фэнфей также упоминает, что есть еще один повод для сомнений. Так , в лирическом стихотворении времен Южной династии «Пара маленьких ног» (кит. «双行缠» *shuangxingchan*) «新罗绣行缠 ’ 足跌如春研 ’ 他人不言好 ’ 独 我知可怜» *xinluo xiuxingchan zudie ruchunyan taren buyanhao duwo zhikelian*, есть слова «связывать / бинтовать» (кит. 缠 *chan*), «не молвит доброго слова» (кит. 不 言好 *buyanhao*), «несчастный» (кит. 可怜 *kelian*), что многими воспринимается как прямое доказательство страданий женщины от бинтования ног. Все выглядит логичным, пока мы не попробуем трактовать стихотворение таким образом: девушка грустит от того, что чужому взгляду не увидеть вышивку на носке (который как бы обвязывает ногу), которая прячется за обувью, а поэтому и никто не сможет похвалить ее за искусное мастерство вышивки. В таком случае это поэтическое произведение также не будет являться прямым доказательством.

Ли Фэнфей предполагает, что в период Шести династий (кит. 六朝 *liuchao*) не существовало культуры бинтования ног. Обувь для бинтования имеет специальную форму и размер, а в книге «Книга Сун»[6] (кит. 宋书 *songshu*)описывается, что раньше у мужчин была квадратная обувь, у женщины круглая,а в начале правления династии Западная Цзинь (кит. 西晋 *xijin*)[7] обувь у мужчин и женщин стала одинаковой. Данные записи могут служитьдоказательством

[2] 222–598 гг.
[3] 618–907 гг.
[4] 420–581 гг.
[5] Книга «Нань ши» – одна из «Эршисы ши» (кит. 二十四史ershisishi), двадцати четырех книг об истории династий, которые описывают события с 3000 г. до н. э. до династии Мин в XVII веке.
[6] Династийная хроника с 420 по 479 гг.
[7] 265–316 гг.

отсутствия такого обычая.

Говоря об эпохе Тан, Ли Фэнфей считает, что женщины и тогда не бинтовали ног, приводя в пример стихотворения Ли Бо и Хань Чжигуана (которые мы также можем увидеть в статье Кан Ювэя), в которых описываются ноги нормальной величины и формы. Министр династии Мин Шэнь Дэфу (кит. 沈德 符 *Shen Defu*) (1578–1642) утверждает, что на расцвете эпохи Тан не бинтовали ноги, так как на портрете жены императора Ли Шимина (кит. 李世民 *Li Shimin*) (599–649) не было замечено специальной обуви для бинтованных ног.

**Эпоха пяти династий и десяти царств (кит. 五代 wudai)[8].**

Собственно, эпохой пяти династий и десяти царств началась культура бинтования ног. Об этом свидетельствуют книги «道山新闻» (*daoshan xinwen),* «墨庄漫录» (*mozhuang manlu)*, и большая часть исследователей полагает, что именно в этих источниках можнонайти подтверждение началу данного увлечения. Описанная в этих книгах история такова: в гареме императора Ли Юя (кит. 李🗎 *Li Yu*) (937–978 гг.) во времена Южной Тан (кит. 南唐 *nantang*) была одна девушка, которую звали Яо Нян. Эта девушка была хороша собой, прекрасно танцевала и очень нравилась императору. Для нее он велел соорудить сцену со специальным постаментом в виде лотоса. Для танца она перетягивала ноги шелковым бинтом в форме полумесяца, что по виду отдаленно может напоминать современные балетные туфли. Многие восхищались красотой и грацией танцующей девушки, ее маленькими ступнями. Постамент был таким высоким, что создавалось впечатление, будто она парит в облаках. В книге «道山新闻» *daoshanxinwen* написано стихотворение: «Цветок внутри красивее лотоса, луна среди облаков всегда имеет вид полумесяца» (кит. «莲中花更好， 云里月长新» *lianzhong huagenghao, yunli yuechangxin*); многие считают, что это может быть описанием бинтованных ног наложницы Яо Нян. Хотя есть исследователи, не согласные с данными доказательствами, практически все согласны с мыслью,что эпоха пяти династий и десяти царств – это самый поздний период начала бинтования ног.

Несмотря на огромное количество почитателей этой традиции, в историибыли и времена, когда бинтование ног запрещалось на законодательном уровне. Первая волна противостояния появилась при династии Цин. Маньчжурские женщины не бинтовали ноги, поэтому интеллектуалы династии Цин среди маньчжуров выступали против. Согласно записям, при дворе династии Цин неоднократно издавались указы, запрещающие женщинам бинтование ног.

Запреты были очень строгие, например, вдовствующая императрица Сяо Чжуан (кит. 孝庄文皇后 X*iao Zhuang wen huanghou*) (1613–1688) приказала отрезать ноги тем, у кого они будут забинтованы. На протяжении всей династии Цин маньчжурские правители выступали против обычая бинтования, но все эти запреты не имели успеха, попытки искоренить тысячелетнюю традицию были тщетны; люди, несмотря на такие суровые запреты, продолжали бинтовать ноги своим детям. Среди некоторых исследователей есть мнение, что во время правления династии Цин огромная популярность этой практики была связана с противостоянием маньчжуров и ханьцев. Бинтование ног затронуло не только знать, но и другие слои населения. Женщины ханьцев бинтовали ноги, в то время как маньчжуры были обязаны сохранять естественную форму стопы. Представители народа хань хотели отделиться от культуры, исходящей от правящих элит. Таким образом, на закате своего существования бинтование стало некой отличительной

[8] 907–979 гг.

чертой одной нации от другой, символом различия двух культур. Массово практика бинтования ног продолжалась вплоть до 50-х годов XX века. Сейчас на просторах интернета можно встретить форумы любителей бинтования ног, где девушки делятся фотографиями процесса бинтования и их результатами, но все эти единичные случаи больше похожи на некую игру, чем дань прежним традициям. С чем связано подобное увлечение в современности, можно только догадываться, но, судя по комментариям к подобным публикациям, можно точносказать, что это порицается китайской общественностью.

**Миссионерский посыл**

Исследователь Дун Шивэй в статье «Потерянная статья Кан Ювэя “Наставление на отказ от бинтования ног” с комментариями» (кит. 康有为佚文《戒缠足会启》及其评价 *“Kang Youwei yiwen ‘jie chanzu huiqi’ jiqi pingjia”*) (董士伟, 2014) утверждает, что Кан Ювэй не был первым, кто поднял этот вопрос. В 1875 году пастором церкви в Сямыне было организовано активистское движение – Ассоциация отказа от бинтования ног. Это движение было вполне китайским по своей укорененности в культурных практиках династии Цин; возможно, что и статья весьма просвещенного Кан Ювэя была вдохновлена протестантским гуманизмом, который интегрировался с цинским подходом к постановке и решению проблемы и придавал ему некоторую особую публицистическую ясность и убедительность.

Обсуждене проблемы было общим: в бюллетене «Всемирный вестник» (кит. 万国公报 *wanguogongbao*)[9] были опубликованы в общей сложности пять статей на тему бинтования ног и последствийданной процедуры. В то время Кан Ювэй совершал поездку в Шанхай, где приобрел несколько западных книг, а также экземпляр «Всемирного вестника». По возвращении в свой родной город (город Фошань провинции Гуандун) он тщательно изучил приобретенные им книги и воодушевился опытом сямыньских миссионеров. В 1883 году Кан Ювэй и Цюй Булан (упоминаемый в работе Кан Ювэя) совместно организовали свою Ассоциацию по отказу от бинтования ног в провинции Гуандун. Организация встреч ассоциации проводилась по образу встреч сямыньских миссионеров, например, тщательно записывались имена тех, кто присоединялся к ассоциации, а также подписывался своего рода контракт, что присоединившийся участник не будет проводить процедуру бинтования в своей семье.

Как полагает Дун Шивэй, освещенные в статье Кан Ювэя вопросы и даже структура самой статьи оченьсхожи со статьями миссионеров, выстроенными по историческому принципу, от генезиса явления до его завершения, и возможной его этико-социальной перспективы. Структурно это может быть представлено следующим образом.

Во всех статьях такого рода речь идет о происхождении бинтования; даются предположения о возникновении обычая, упоминаются Южная Тан и наложница Яо Нян, а также стихотворение Хань Чжигуана «Ноги длинной в шесть цуней, кожа гладкая, полнокровная, блестящая, лощеная».

Затем характеризуются последствия бинтования:

а) статьи миссионеров и статья Кан Ювэя описывают физическое воздействие, процесс формирования бинтованной ноги через боль, ломку костей и истерзанную плоть;

б) описываются существенные нравственные издержки бинтования: матери бьют

[9] Бюллетень представлял собой обзор материалов лондонской газеты «Таймс» на китайском языке. Издавался в Шанхае христианскими миссионерами в 1868–1907 гг.

своих детей, не обращая внимания на крики и стенания, родители губят своих детей;

в) разбирается влияние бинтования на жизнь женщин в богатых и бедных семьях, описываются летальные случаи, связанные с бинтованием.

Далее разбираются причины, по которым невозможно следование государственному запрету на бинтование ног:

а) несмотря на запрет императора, на местах все еще следуют старым устоям (например, не бинтовавшая ногидевушка не способна удачно выйти замуж);

б) люди не согласны с переменами, старые привычки очень глубоко засели в обществе.

Все статьи миссионерского характера так или иначе указывают на цели организации Ассоциации отказа от бинтования ног:

а) остановить страдания женщин;

б) вернуться к естественному положению дел, отказаться от данной «культурной надстройки»;

в) возврат к данному Богом телу, отказ от его от модификаций.

Дун Шивей также отмечает, что если бы даже Кан Ювэй не был первым, кто выдвинул подобные идеи, то уж точно он был первым, чей голос был услышан общественностью, ведь именно с подачи Кан Ювэя и созданной им организации было посеяно зерно, которое стало зачатком женской свободы вКитае.

**«Наставление на отказ от бинтования ног»[10] (текст Кан Ювэя, 1883 год)**

Обычай бинтования ног, по словам Юй Чжэнсе[11], берет свое начало в эпохе царства Чжоу, но боюсь, что это не так. При династии Тан такого обычая не было. У Ли Бо есть стихотворение: «На ногах пара золотых сандалий на деревянной подошве»[12]. Хань Чжигуан написал стихотворение: «Ноги длиной в шесть цуней, кожа гладкая, полнокровная, блестящая, лощеная»[13]. Это все доказывает, что в то время отсутствовала

[10] Кит. 戒缠足会启 (jie chanzu huiqi).

[11] Юй Чжэнсе 俞正燮 yuzhengxie (1775–1840) – ученый династии Цин.

[12] Кан Ювэй приводит в пример отрывок из стихотворения Ли Бо 李白 libai (701–762):

《浣纱石上女 huanshashi Shang nv》.

玉面耶溪女，青娥红粉妆。yumian yexinv, qinge hongfenzhuang

一双金齿屐，两足白如霜。yishuang jinchiji,shuangzu bairushuang

Красавица на камне для стирки

Прекрасное девичье лицо, точеное словно нефрит, (покрыто) розовой вуалью макияжа, волосы цвета вороного крыла.

На ногах пара золотых сандалий на деревянной подошве – две стопы, словно покрытые белым инеем. (Перевод мой. – *Е.М.*)

Чицзи (кит. 齿屐 chiji) – обувь во время династии Южная Тан, выглядела как деревянная пластина, к низу которой были прикреплены с передней и задней сторон два деревянных брусочка, напоминающих ряды зубов (齿 chi). Именно эта модель обуви стала прообразом для японской обуви гэта. В Японии до сих пор носят такую обувь вместе с национальным костюмом.

[13] Хань Чжигуан 韩致光 hanzhiguang (842–923) – поэт династии Тан.

Стихотворение 《屐子 jizi》

六寸肤圆光致致，白罗绣屧红托里。liucun fuyuan guangzhizhi, bailuo xiuxie honhtuoli

南朝天子欠风流，却重金莲轻绿齿。nanchao tianzi qianfengliu, quezhong jinlian qingluchi

Сандалии на деревянной подошве

Ноги длинной в 6 цуней, кожа гладкая, полнокровная, блестящая, лощеная, обуты в белую шелковую обувь с красной подкладкой.

Император Южных династий любитель женской красоты, но для него «золотой лотос» важнее всего, он не смотрит на обувь. (Перевод мой. – *Е.М.*)

Вторая часть стихотворения очень сложна для интерпретации и перевода. Слово «风流fengliu» имеет множество значений, в стихотворении «风流 fengliu» вместе с иероглифом «欠 qian» может обозначать склонного к любовным похождениям человека. Слово «金莲 jinlian» может обозначать как перебинтованную ногу, просто маленькую ногу, так и иметь другие значения. Есть стихотворение авторства Ли Шанъина (кит. 李商隐 lishangyin) (813–858) под названием «Южная династия» (кит. «南朝 nanchao»), где автор описывает историю императора Фей династии Ци из Южной династии (473–494). В этом стихотворении есть отрывок: «不及金莲步步来

привычка бинтования ног. Была ли придворная дамаЯо Нян[14] при династии Южной Тан первой, кто подал этот дурной пример бинтования ног? При династии Сун только в семье Чэн-цзы[15] не бинтовали ноги, и это говорит о распространении и популярности практики бинтования ног именно тогда.С тех пор обычай бинтования распространился повсюду и стал популярен вплоть до настоящего времени.

Природное, естественное развитие человека предполагает присутствие пальцев ног и подъема стопы, их определенную длину. Искривление же делает стопу миниатюрной и раздутой, похожей на сжатый кулак, словно древнее наказание юэ[16]. За какие проступки женщина может так страдать? К тому же, прибегший к такому жестокому наказанию, как отрубание ступней, не какой-то чужой человек, а именно собственный родитель. Нет ничего более жестокого, чем специально калечить тело ребенка, погубить свою кровь и плоть, при этом называя это любовью и заботой. Нарушается природа родственных отношений, испорчен порядок моральных принципов; нет ничего тяжелее этого. При виде несчастной и слабенькой девочки, еще не достигшейподросткового возраста,[17] – скелет ее еще не окреп, но она уже подверглась бинтованию, ноги ее обинтованы трехцуневым бинтом[18], – создается ощущение, будто она грабитель или разбойник. Звуки непрерывного плача рвутся наружу, изливаются из комнаты, а свидетели не [спешат] утешать ее, ни в чем не повинную, думая, что это так и должно быть. Ждут, пока связанные бинтами ноги не примут форму, чтобы надеть маленькие треугольные туфельки для бинтованных ног. В богатых домах держат слуг, так как госпожа нуждается в защите, но также есть и бедные семьи, лица которых покрыты тоской; в бедных и незнатных семьях из десяти девушек восемь выполняют всю работу по дому, сами готовят еду, заботятся и о своихдядях и тетях, и о своих детях, торопливо снуют туда

---

buji jinlian bubulai», два иероглифа «金莲 jinlian» переводятся дословно как «金 jin» – «золотой» и «莲 lian» – «лотос». Для своей наложницы по имени Пан (кит. 潘妃 panfei) император Фей сделал цветы лотоса из золота и положил их на землю, чтобы она ходила по ним, в доказательство своей любви. Трудно сказать, о каком именно императоре идет речь в стихотворении Хань Чжигуана, но я склоняюсь к мысли, что они говорят об одном и том же случае. Речь идет об императоре Дэй из Южной династии. Хань Чжигуан и Ли Шанъин состояли в дальнем родстве, Ли Шанъин был очень знаменит в то время и являлся для него большим примером. Вполне возможно, что «金莲 jinlian» – так Хань Чжигуан называет наложницу императора Фей династии Ци из Южной династии.

Этот абзац в статье Кан Ювэя, скорее, говорит нам о том времени, когда бинтование стало популярным, а не когда оно возникло. Два приведенных им в пример стихотворения демонстрируют отсутствие повального увлечения бинтованием ног в эпоху Тан, но и не говорят о том, что не было тех, кто бы этим занимался.

[14] Яо Нян 窅娘 (yaoniang) – наложница императора Ли Юя (кит. 李𠘧 liyu) во времена Южной Тан (кит. 南唐 nantang). Есть версия, что именно с того момента среди девушек народа хань распространилась мода на бинтование ног, чтобы они выглядели миниатюрными и изящными. Это стало своеобразным символом красоты и привлекательности.

[15] Семья Чэн-цзы. Говорится о братьях философах и педагогах Чэн Хао 程顥 (chenghao) (1032–1085) и Чэн И 程颐 (chenghao) (1033–1107). Являются основателями неоконфуцианства (ли сюэ 理学 lixue – «учение о принципе»). Их философская школа называется «Ло сюэ» (кит. 洛学 luoxue), в честь города Лоян, в котором они родились.

[16] Говорится о наказании «отрубание ноги преступнику» (кит. 刖刑 yuexing). В древности иероглиф “刖 yue” имел схожее значение с иероглифом “剕 fei” и обозначал отрубленную ногу. Наказание заключалось в отрубании левой или правой ноги, или же двух ног вместе. При династии Ся использовался иероглиф “膑 bin”, при династии Чжоу – “刖 yue” , при династии Цинь – “趾 zhi”. Также в некоторых источниках упоминается, что в некоторых случаях отрубались коленные чашечки, чтобы заключенный не мог стоять.

[17] Бинтование ног начиналось в возрасте от 6–7 лет, тогда, когда ребенок достаточно окрепнет, чтобы вынести физическую боль.

[18] Гоцзяо бу (кит. 裹脚布 guojiao bu) – специальный бинт для бинтования ног. 1 цунь = 3,3 см.

и обратно, принимая гостей, стараясь дышать ровно, глотая слезы и сдерживая рыдания, – стремясь изо всех сил пройти эти испытания, но все равно ругает за медлительность тетя, а мужу отвратительна нечистоплотность. Страдания так велики!

А если несчастный случай? Если бинтование проходит неуспешно, девочка, измучившись, не силах сделать безболезненно хотя бы шаг, не находит себе места и, не помня себя, повреждает себе мышцы и кости, невольно и смертельно изувечивает себя. Такие случаи бессчетны; о других не берусь говорить. Но неужто эти не трогают сердце?!

Мы не судим людей, что совершают подобные дела и нарушают порядок, но все же, делая это, не думают ли они, что таким способом можно понравиться мужу? В действительности это совершенно не так. Предки были бы очень недовольны этим дурным обычаем, думая, как бы его изменить. В 17 год Шуньчжи[19] был издан приказ о запрете бинтования ног; если выявлялось нарушение запрета, то муж или родственник женщины должен понести наказание в виде 80 ударов палкой, ссылкой на 3000 ли[20] и нести воинскую службу три года. Закон очень строг, но почему же все еще существует нарушение самого природного закона? Государство запрещает, а обычай до сих пор не прекратился.

Размышляя о происхождения такого обычая, нельзя не предположить, что дело в упадке нравов, в распространившейся привычке высшего общества думать, будто бы отличие [мужчины] от женщины[21] состоит в том, что женщина должна бинтовать ноги. Думаю, что здравомыслящие люди хотели бы исправить этот пагубный обычай, но дело в том, что это все еще является условием вступления в брак[22].

Впрочем, дочери таких людей, как Ден Хунлу[23], Ли Фанбо[24], Цюй Булан[25], не бинтуют ноги. Искренне надеюсь, что здравомыслящие люди будут следовать небесным принципам, будут следовать порядкам, подобно правителям прежних эпох, – довольствоваться телом, данным при рождении, а в отношениях между родителями и детьми будет царить принцип воздаяния за

[19] 1660 г. – время правления императора Цин Айсиньгёро Фулинь.

[20] 3000 ли = 1500 километров, но, скорее всего, речь идет об очень далеком месте, а не о конкретной цифре.

[21] Фразу «妻妾 qiqie» можно трактовать двояко: разделяя два иероглифа – «妻 qi» старшая жена и «妾 qie» наложница, и как два иероглифа вместе «妻妾 qiqie» – жены (во множественном числе). На мой взгляд, в данном отрывке «以为妻妾之辨在此也 yiwei qiqie zhibian zaiciye» Кан Ювэй все-таки предполагает слово «мужчина», но не пишет, поэтому я перевожу этот отрывок как «отличие мужчины от женщины». Исследователь Дун Шивэй в своей статье «Потерянная статья Кан Ювэя “Наставление на отказ от бинтования ног” с комментариями» (кит. «康有为佚文《戒缠足会启》及其评价 K'ang Yu-wei yiwen «jie chanzu huiqi» jiqi pingjia») указывает перевод отрывка «妻妾之辨» wuqi zhi bian как «男女平等» nannv pingdeng – равенство мужчины и женщины, но иероглиф «辨» bian переводится на русский язык как «различие», поэтому я использую именно этот вариант, который, на мой взгляд, больше подходит в данном контексте.

[22] В этом абзаце Кан Ювэй подразумевает, что женщина должна бинтовать ноги, даже несмотря на то, что многие не хотели бы следовать этому обычаю, ведь иначе ей не заполучить удачного замужества, поэтому в последней фразе этого предложения я перевела «又以婚姻之难在此也 youyi hunyinzhinan zaiciye» как «все еще является условием вступления в брак».

[23] Ден Хунлу 邓鸿胪 Deng Honglu (1841–1892), также Дэн Чэнсю 邓承修 Deng Chengxiu – цинские чиновники.

[24] Ли Фанбо 李方伯 Li Fangbo (1834–1895), также Ли Вэньтянь 李文田 Li Wentian – историк и эпиграфист, управленец и политик, цинский чиновник.

[25] Цюй Булан 区部郎 Qu Bulang (1939–?), также Цюй Элян 区谔良 Qu Eliang – цинский чиновник. В 1883 году совместно с Кан Ювэем создали «Ассоциацию отказа от бинтования ног» (不裹足会buguozu hui), которая положила начало организации Всекитайской ассоциации отказа от бинтования ног (中国不缠足会 zhongguo buguozu hui). Эта статья была написана как раз по этому случаю.

благодеяние[26], и таким образом многовековые пагубные привычки и обычаи будет устранены. Неужели это не хорошее дело? Если спасти несметное множество женщин, страдающих от увечий, и дать им возможность иметь тело, данное природой, то наставление на правильный и добродетельный путь приведет к счастью; это, безусловно, доброе дело. Нужно, чтобы человек, [думающий] как я, написал [такую информацию]: свое имя, место рождения, место жительства, ученую степень, место службы[27], информацию о трех поколениях семьи, возраст дочери и предположительное время для вступления в брак[28].

**Литература**

Дворкин, А. Гиноцид, или китайское бинтование ног // Антология гендерной теории: Сб. / сост. и комм. Е.И. Гаповой и А.Р. Усмановой. Минск: Пропилеи, 2000. С. 7-29.

Кобзев, А.И. Кан Ю-вэй // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Т. 1: Философия / Российская акад. наук, Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2006. С. 275-279.

Куприянова, Ю.А. От бинтования стоп к туфлям на каблуке: трансформация внешнего облика жительниц Шанхая в первой половине XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2014. № 2. С. 89-102.

Мартынов, Д.Е. Проект «Великого единения» Кан Ю-вэя и западныесоциальные утопии в общественно-политической мысли Китая (XIX – первая треть XX вв.): Дисс. … д-ра ист. наук. Казань, 2013. 399 с.

Тихвинский, С.Л. Избранные произведения. Кн. 1: История Китая до XX в.: движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ювэй. М.: Наука, 2006. 679 с.

Ta T'ung Shu. The One World Philosophy of K'ang Yu-wei / Translated by L.G. Thompson. London: Allen & Unwin Ltd., 1958. 300 p.

康有为集/郑力民编. — 广州：广东人民出版社，2018.1 （粤派评论丛书），192-193页 (*K'ang Yu-wei ji/Zheng Limin bian. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 2018.1 (yue pai pinglun congshu)). Pp. 192-193.*

董士伟. 有为评传，南昌：百华洲文艺出版社，2014.12（国学大师匆书），119-125页 (*Dong Shiwei, «K'ang Yu-wei pingzhuan»,* Nanchang: baihuazhou wenyi chubanshe, 2014.12 (guoxue dashi congshu),

[26] В оригинале указан иероглиф 恩(en) – «испытывать чувство благодарности», стоит в одном отрезке с 父子(fuzi) – «родитель». В современном китайском есть слово 报恩(baoen) – воздать за благодеяние, отплатить (отблагодарить) за добро. На мой взгляд, 恩 является одним из проявлений 孝 (xiao) (сыновней почтительности). Это не просто чувство благодарности, а именно отношения долженствования. Тут мы можем видеть подключение другой конфуцианской категории – 义 (yi) (долг). Вся фраза в оригинале выглядит следующим образом: 《全生人之体，完父子之恩》quan shengren zhiti,wan fuzi zhien. Первый блок фразы начинается с иероглифа 全, а второй с иероглифа 完. Если сложить их вместе, то будет слово 完全 (wanquan), что в современном китайском значит «полный, совершенный, законченный». Кан Ювэй в тексте использует прием инверсии (кит. 倒装 daozhaung), делая акцент на важности целостности человеческого тела и правильном отношении между родителями и детьми, показывая, что является идеалом.

[27] Имеется в виду чиновничья должность. Те, кто поддерживал Кан Ювэя, в основном были знатными и учеными людьми, занимающими высокие должности при правительстве.

[28] В этом отрывке речь идет о вступлении в «Ассоциацию отказа от бинтования ног». Мысль Кан Ювэя заключается в следующем: те, кто не желает бинтовать ноги своим дочерям, могут выбрать мужа для своей дочери среди тех, кому противна данная идеология. Подавляющее большинство мужчин придерживались старых патриархальных взглядов, и такой брак для девушек сулил незавидные перспективы. Кан Ювэй надеялся, что идея равенства между мужчиной и женщиной в будущем сможет быть претворена в жизнь, а женщинам предоставятся те же права и свободы, что и мужчинам, поэтому он и его единомышленники обменивались информацией, чтобы изменить старые устои и создать новую здоровую среду.

P. 119-125.

李凤飞、幕鸿昌《中国妇女缠足与反缠足的历史考察》. 学习与探索 1997年第3期，119-126页 (*Li Fengfei, Mu Hongchang «Zhongguo funu chanzu yu fan chanzu de lishi kaocha»).* Xuexi yu tansuo, 1997. Pp. 119-126.

古汉语常用字字典/王力等编.- 5版. - 北京：商务印书馆，2016（2020.7重印）(*Guhanyu changyong zi zidian/ Wang Lideng bian. 5ban.).* Beijing: shangwu yinshuguan, 2016 (2020.7 chongyin)).

现代汉语词典（第7版）. 中国社会科学院语言研究所词典编辑室，2016. —1800页. (*Xiandai hanyu cidian (di 7 ban) zhongguo shehui kexueyuan yuyan yanjiusuo cidian bianjishi)* 2016, P. 1800.

**References**

Dvorkin, A. (2000), “Ginocide, or Chinese foot-binding”, *Antologiya gendernoy teorii: Sbornik* [Anthology of Gender Theory: Collection], Propilei, Minsk, Belarus, 7-29 (in Russ.).

Kobzev, A. I. (2006), “Kang Yuwei”, *Dukhovnaja kultura Kitaya: Entsiklopediya: V 5 t. T. 1: Filosofiya* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia: In 5 vols. Vol. 1: Philosophy], by Titarenko, M. L. (ed.), Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, 275-279 (in Russ.).

Kupriyanova, Yu. A. (2014), “From foot-binding to high-heeled shoes: transformation of the appearance of Shanghai residents in the first half of the 20th century”, *RUDN Journal of World History*, 2, 89-102 (in Russ.).

Martynov, D. E. (2013), “Kang Yu-wei's ‘Great Unity’ project and Western Social Utopias in China's Socio-Political Thought (19th – first third of 20th centuries)”, D. Sc. Thesis, Kazan', Russia (in Russ.).

Ta T'ung Shu (1958), *The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Transl. by Thompson, L. G., Allen & Unwin Ltd., London, UK.

Tikhvinskiy, S. L. (2006), *Izbrannye proizvedeniya. Kn. 1: Istoriya Kitaya do XX v.: dvizhenie za reformy v Kitae v kontse XIX v. i Kan Yuvey* [Selected works. Book 1: The History of China before the 20th century: The Reform Movement in China at the end of the 19th century and Kang Yuwei], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

康有为集/郑力民编. — 广州：广东人民出版社，2018.1 （粤派评论丛书），192-193页 (*K'ang Yu-wei ji/Zheng Limin bian. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 2018.1 (yue pai pinglun congshu)). P. 192-193.*

董士伟. 有为评传，南昌：百华洲文艺出版社，2014.12（国学大师匆书），119-125页 (*Dong Shiwei, «K'ang Yu-wei pingzhuan»,* Nanchang: baihuazhou wenyi chubanshe, 2014.12 (guoxue dashi congshu), P. 119-125.

李凤飞、幕鸿昌《中国妇女缠足与反缠足的历史考察》. 学习与探索 1997年第3期，119-126页 (*Li Fengfei, Mu Hongchang «Zhongguo funu chanzu yu fan chanzu de lishi kaocha»).* Xuexi yu tansuo, 1997. P. 119-126.

古汉语常用字字典/王力等编.- 5版. - 北京：商务印书馆，2016（2020.7重印）(*Guhanyu changyong zi zidian/ Wang Lideng bian. 5ban.).* Beijing: shangwu yinshuguan, 2016 (2020.7 chongyin)).

现代汉语词典（第7版）. 中国社会科学院语言研究所词典编辑室，2016. — 1800页. (*Xiandai hanyu cidian (di 7 ban) zhongguo shehui kexueyuan yuyan yanjiusuo cidian bianjishi)* 2016, P. 1800.

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Макарова Елизавета Юрьевна,*** преподаватель русского языка института иностранных языков, Ляонинский университет международной торговли и экономики, ул. Шунле, д. 35, зона экономического развития Люйшунь, Далянь, 116045, провинция Ляонин, КНР; *makarova9liza@yandex.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Elizaveta Yu. Makarova***, Russian Language Teacher, Institute of Foreign Languages, Liaoning University of International Business and economics, 35 Shunle St., Lushun Economic Development Zone, Dalian City, 116045, Liaoning Province, China; *makarova9liza@yandex.ru*

**УДК 9 (908) / 37 (091, 092)** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-12**

**Антонова Ю. В.**

# Благотворительность в сфере образования в Тульской губернии на рубеже XIX–XX вв. (к истории вопроса)

Тульская духовная семинария Тульской Епархии Русской Православной Церкви, ул. Староникитская, д. 75, г. Тула, 300045, Россия; *julia.antonova.julia@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье исследованы различные формы проявления инициативы общества в процессе развития образования в Тульской губернии на рубеже XIX-XX вв. Рост внимания государства и общества к проблеме повышения общего уровня грамотности и введения всеобщего обучения в условиях резкого социального расслоения населения требовал активизации благотворительной деятельности. Эти явления получили различные интерпретации отечественных исследователей и требуют дополнительного рассмотрения. Обращение к материалам фонда 174 (Тульская городская управа) Государственного архива Тульской области и отчетам обществ взаимопомощи и попечительств позволяет конкретизировать ситуацию в губернии и проанализировать такие направления деятельности, как учреждение стипендий для учащихся начальных и средних учебных заведений и другие формы материальной поддержки нуждающихся.

**Ключевые слова:** благотворительность; образование; стипендии; Тульская губерния; Тульская городская управа; общественные инициативы

**Для цитирования:** Антонова Ю. В. Благотворительность в сфере образования в Тульской губернии на рубеже XIX–XX вв. (к истории вопроса) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 127-135. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-12

**Yu. V. Antonova**

# Charity in the field of education in the Tula province at the turn of the 19th – 20th centuries (background)

Tula Theological Seminary of the Tula Diocese Russian Orthodox Church,
75 Staronikitskaya St., Tula, 300045, Russia; *julia.antonova.julia@yandex.ru*

**Abstract.** The article explores different forms of society's initiative in the process of development of education in the Tula province at the turn of the 19-20th centuries. The growing attention of the state and society to the problem of increasing the general level of literacy, the introduction of universal education under the conditions of sharp social stratification required the activation of charitable activities. These phenomena have been variously interpreted by Russian researchers and require additional consideration. Materials of the Fund 174 (Tula Municipal Council), State Archive of the Tula Region, and trusteeship reports make it possible to specify the situation in the province based on the analysis of such forms of charitable activity as granting scholarships for students of primary and secondary educational institutions, and other forms of material support for those in need.

**Keywords**: charity; education: scholarships; Tula province; Tula City Council; public initiatives

**For citation:** Antonova Yu. V. (2022), "Charity in the field of education in the Tula province at the turn of the 19th – 20th centuries. (background)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 127-135, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-12

Период второй половины XIX – начала XX века – время значительных перемен в сфере российского образования. Великие реформы Александра II создали основу для развития системы всесословного доступного качественного начального, среднего и высшего образования. Санкт-Петербургский и Московский комитеты грамотности выступили с инициативой введения всеобщего образования, известный педагог В.П. Вахтеров в докладе 1894 г. аргументированно доказал возможность воплощения этой идеи (Днепров, 2011: 528). 13 мая 1906 г. была принята Декларация Правительства о введении всеобщего обучения, законопроект «О ведении всеобщего начального обучения» обсуждался на протяжении ряда лет. При этом Министерство народного образования и земства развернули активную работу по созданию школьной сети, предполагалось выделить средства из государственного бюджета на развитие народного образования в размере около 6 900 000 руб. (см.: Днепров, 2011: 540).

Невысокий уровень грамотности в Тульской губернии – в 1897 г. он составлял 20,7 %, что несколько ниже общероссийского показателя (21,1 %) и показателя грамотности в европейской части страны (22,9 %) (Рашин, 1956: табл. 19) – требовал активной деятельности по развитию прежде всего системы начального образования и увеличению количества средних учебных заведений, так как их выпускники пополняли учительский кадровый состав.

С 1894 по 1914 гг. количество учебных заведений в Тульской губернии выросло с 984 до 2151, то есть более чем в два раза (Антонова, 2016: 46). По материалам подворных переписей 1908–1913 гг. в Тульской губернии грамотность сельского населения составляла 28,5 %, что было выше среднего показателя в европейских губерниях (22,9 %), но значительно ниже, чем в Московской (41,7 %) (Рашин, 1956: табл. 242). Эти показатели нельзя назвать удовлетворительными, кроме того, на начало 1913–1914 учебного года, по данным Тульской городской управы, 900 детей не были приняты в городские начальные (министерские) училища из-за недостатка мест, и еще 600 детей по той же причине не были приняты в земские, церковно-приходские школы и одноклассное училище при Патронном заводе, то есть 1500 детей школьного возраста не смогли приступить к учебе, что вызывало серьезное беспокойство Тульской городской управы, содействовало активизации работы по созданию новой школьной сети (Государственный архив Тульской области[1]. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37004. Л. 61-62). Однако и на начало следующего учебного года (1914–1915) 1713 детей не смогли приступить к обучению по причине нехватки мест в школах (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37004. Л. 61-62). Средств на строительство школ, приобретение учебных пособий, подготовку учительских кадров, достойную оплату труда учителей, поддержку малоимущих учеников не хватало. В этой ситуации любые формы общественной активности, прежде всего благотворительность, оказывали огромное позитивное воздействие на развитие системы образования, хотя и не могли полностью разрешить проблемы.

Вопросы благотворительности в сфере образования в пореформенный период находятся в центре внимания историков и педагогов. Они нашли отражение в

[1] Далее – ГАТО.

исследованиях, посвященных благотворительности в широком понимании этого слова: так, Е.В. Якубсон исследовала развитие благотворительности, уделив значительное внимание правовому регулированию вопроса, роли органов местного самоуправления, частных лиц в Московской и Тульской губерниях (Якубсон, 2011). Различные направления благотворительной деятельности и ее влияние на развитие российского образования в середине XIX – начале XX в. исследованы В.А. Радченко (Радченко, 2015). Н.В. Слугина изучила формы попечительной помощи и частные благотворительные инициативы в Тульской губернии, уделив значительное внимание документам фонда 9 (Дирекция народных училищ г. Тула) Государственного архивного учреждения Тульской области (Слугина, 2012). Ряд исследований посвящен вкладу купечества в строительство и содержание начальных школ и детских приютов (Бойко, 2000; Маслова, 2013). Региональные особенности благотворительности изучены в работах (Помелова, 2010; Золотницкая, 2011; Клиницкий, 2015) и других исследованиях.

В данной статье рассматривается практика организации материальной помощи учащимся: учреждение стипендий (именных и в память значимых для общества и государства событий), приобретение пособий для учебных учреждений и другие формы проявления общественной инициативы в деле поддержки системы образования в Тульской губернии. В основе исследования – не публиковавшиеся ранее исторические источники, материалы фонда 174 (Тульская городская управа) ГАТО и отчеты обществ и попечительств, деятельность которых была направлена на материальную поддержку учащихся.

В России первая именная стипендия была учреждена П. Демидовым: еще в 1803 г. он пожертвовал значительные средства (60 000 руб.) Тобольской гимназии на открытие Сибирского университета, но вопрос не был решен, и по ходатайству администрации гимназии на проценты с капитала было учреждено несколько стипендий (Клиницкий, 2015: 50). Значительный рост стипендиальной помощи наблюдался с 60-х гг. XIX в. и продолжался до начала Первой мировой войны. Развитие образования рассматривалось как общее дело, важнейшее условие общественного прогресса. Инициатива учреждения именных стипендий исходила от органов местного самоуправления (земских и городских органов), органов Духовного ведомства, администрации учебных заведений (как правило, средних и высших) и частных лиц и вызывала всеобщее одобрение. Механизм учреждения стипендий был несложен: обычно подавалось прошение попечителю учебного округа, а он, в свою очередь, получал разрешение Министерства народного просвещения, далее было необходимо внести определенную сумму в Государственный банк.

В виду планировавшегося открытия в Туле Второй мужской гимназии, по мнению Управы, было желательно ходатайствовать о присвоении этому учебному заведению наименования «В память 300-летия Дома Романовых» и об учреждении стипендии в честь этой знаменательной даты; стипендия предоставлялась поступившим в гимназию после окончания начальных училищ, выбор производила городская управа из нескольких кандидатов (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37027. Л. 1, 12). В учебных заведениях Тулы стипендия была учреждена с 1 января 1913 г.: в размере 80 руб. в мужской гимназии – две, в Реальном училище – одна, в двух женских гимназиях – две, в ремесленном училище и художественных ремесленных мастерских в размере 100 руб. – итого 500 руб. Эту сумму вносила в ежегодные расходные сметы городская управа, покрывая ее из сбережений расходов города на электроэнергию, которая ранее отпускалась бесплатно для устройства балов-базаров, концертов, спектаклей, устраиваемых с благотворительной целью (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37027. Л. 1, 12).

Сохранилось несколько прошений о назначении стипендий. Так, Василий Андреевич Кузьминцев писал: «Чтобы внести плату в гимназию за первый год обучения (дочери), мне приходилось часто отказывать себе в необходимом, заработок на Тульском оружейном заводе составлял 30–35 руб. в месяц, с семьей, которая состоит из матери, жены и пятерых детей, трудно было сделать сбережения» (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37027. Л. 18). Прошения удовлетворялись далеко не всегда. Например, управа отказала учителю Кудрявцеву в просьбе о стипендии двум его сестрам для определения в Первую и Вторую женскую гимназии, хотя он указал, что в семье четыре дочери, семья нуждалась (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37027. Л. 21, 85).

В феврале 1914 г. Тульская городская дума по настоянию комиссии по народному образованию внесла изменения в постановление о стипендиях: была отменена условность назначения стипендий (только за счет экономии на средствах на электроэнергию), и был разработан проект нового положения о стипендиях. Предполагалось учреждение пяти стипендий: по одной для двух мужских гимназий, Реального училища, двух женских гимназий. Требования к стипендиатам/стипендиаткам: «православное исповедание, из беднейших учащихся, поступивших в учебные заведения из успешно окончивших курс в тульских городских начальных училищах», стипендиальный совет определял получателей стипендий 1 марта и 1 октября ежегодно: пользование стипендиями не налагало никаких обязательств: «Если кандидатов на стипендии в каком-либо из учебных заведений нет, то можно передать в другие учебные заведения из списка» (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37027. Л. 74).

В феврале 1913 г. Тульская городская управа рассматривала вопрос о содержании стипендиатов Ремесленного училища, был представлен список учащихся на 1912-1913 гг. на стипендию им. Д.И. Менделеева, все учащиеся проживали в Туле; в следующем учебном году 10 учащихся выдвигались на стипендию, всего было выделено 30 руб., то есть размер стипендии составлял 3 руб., и она шла на оплату обучения (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37630. Л. 3, 6).

Стипендии действительного тайного советника, тульского губернатора в 1893–1895 гг. В.К. Шлиппе получали в I высшем начальном училище пять стипендиатов по 100 руб. (так, в первом полугодии 1913 г. ее получали Чулков Владимир, Солдатов Александр, Медведев Петр, Протопопов Михаил, Протопопов Николай). Тульская городская управа передавала деньги в депозит училища; сохранились ответы В.К. Шлиппе «принять на стипендию мальчиков и девушек в очень тяжелых материальных условиях» (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37631. Л. 8-9). Также в материалах дела упоминаются стипендия имени доктора Ф.С. Архангельского, видимо, утвержденная в 1909 г., выплаты производились в трех высших начальных училищах по 20 руб., стипендиатами в 1910 г. состояли Петр Лопатин, Александр Леонардов, Константин Алешин (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37635. Л. 1а); в 1913 г. упоминается сумма 10 руб. (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37631. Л. 3; Д. 37635. Л. 1). Во II городском четырехклассном училище нуждающимся учащимся выплачивалась стипендия имени Н.И. Пирогова; Тульская городская управа передавала училищу 100 руб. «как плату за учение в 1912–1913 гг.», указаны фамилии десяти учеников (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12. Ед. хр. 37632. Л. 1-2). По ходатайству Тульской духовной семинарии выплачивалась стипендия имени отца Иоанна Сергиева (Кронштадтского), сохранилось прошение о выдаче стипендии в размере 200 руб. воспитаннику VI класса семинарии Валентину Лизгачеву (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Ед. хр. 660. Т. 12. Д. 37634. Л. 1а-2). В деле Тульской городской управы о расходах на содержание стипендиатов Тульского реаль-

ного училища (январь–ноябрь 1917 г.) упоминается стипендия «В память о чудесном освобождении Их Императорских Величеств от грозившей им опасности 7 октября 1888 г. на станции Борки» (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Ед. хр. 660. Т. 12. Д. 37629. Л. 16).

Следует отметить, что, в отличие от современного подхода к предоставлению стипендий за особые успехи, в исследуемый период главным критерием выделения помощи в средних учебных заведениях было тяжелое положение семьи обучающегося. Стипендиальная помощь носила конкретный адресный характер, и это, несомненно, стимулировало учеников к усердию, достижению более высоких результатов. В то же время, являясь формой долговременной благотворительности, стипендия могла быть передана другому обучающемуся, то есть пожертвованные средства постоянно «работали» на благо общества.

Еще одним направлением поддержки учащихся стала деятельность различных обществ. 26 января 1895 г. по инициативе Преосвященнейшего Иринея, бывшего епископа Тульского и Белевского, было учреждено Попечительство «о недостаточных воспитанницах» Тульского женского епархиального училища с целью оказания материальной помощи нуждающимся «без различия сословий» (Отчет…, 1897: 1). Почетным председателем правления был избран Преосвященнейший Питирим, епископ Тульский и Белевский, а в состав правления входили «почетные» и «пожизненные» члены. Почетными членами были епископ Тамбовский и Шацкий Александр, епископ Тобольский и Сибирский Агафангел, епископ Псковский и Порховский Антонин, епископ Подольский и Брацлавский Ириней, бывший ранее епископом Тульским и Белевским, епископ Камчатский и Благовещенский Макарий, епископ Туркестанский и Ташкентский Никон, обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев, потомственные почетные граждане А.С. Баташев и Н.В. Киселев, купец Д.Я. Ваныкин, вдова потомственного почетного гражданина В.П. Уланова и протоирей В.Н. Боголюбов. «Пожизненными» членами были избраны потомственный почетный гражданин А.Т. Балашев, супруга товарища председателя Тульского окружного суда Е.П. Волынская, архимандрит Памфил, священники Д.С. Глаголев и С.С. Зеленицкий, протоиерей А.Н. Иванов, профессор Московской духовной академии И.Н. Корсунский, тульский вице-губернатор И.М. Леонтьев, супруга купца А.В. Платонова, врач Ф.П. Поляков, тульский городской голова П.А. Постников и его супруга М.И. Постникова, частный пристав А.А. Уаров, «временный купец» П.С. Шереметев (см.: Отчет…, 1897: 1-2).

Фактически деятельность правления возглавлял А.Н. Иванов, значительную роль играла начальница училища С.А. Сытина. Средства общества составляли добровольные пожертвования, самое крупное, в размере 100 руб., поступило от Н.В. Киселева, пожертвования от 5 до 30 руб. от тульского городского головы П.А. Постникова и его супруги М.В. Постниковой, тульского вице-губернатора И.М. Леонтьева, священника С.С. Зеленицкова и частного пристава А.А. Уварова; большая часть средств хранилась в ценных бумагах (билетах Дворянского земского банка, свидетельствах Государственной ренты и книжке сберегательной кассы при Тульском отделении Государственного банка (см.: Отчет…, 1897: 7).

При выдаче пособий воспитанницам учитывалась, прежде всего, материальная необеспеченность семей, к которым они принадлежали, а затем «успехи в науках» этих воспитанниц. Важно отметить, что помощь оказывалась воспитанницам независимо от их принадлежности к духовному сословию. Основанием для предоставления пособия было прошение нуждающихся и удостоверение его истинности двумя членами Совета училища или тремя частными источниками. За год деятельности было удовлетворено 20 прошений, по 14 была оказана денежная помощь, а по 6 – вспомоществование одеждой и обувью. Общая

сумма помощи составила 469 руб. 50 коп., отказ последовал только на одно прошение, а именно дьякона села Малое Скуратово П. Лебедева, так как его дочь, ученица I класса, на момент подачи прошения была в училище менее года (в этом случае устав не предусматривал оказание помощи). Ежегодно ассигновались средства на одежду и дорожные расходы бедных учениц, отправлявшихся на каникулы. Сумма помощи нуждающимся за год составила 854 руб. 50 коп. (см.: Отчет …, 1897: 6). Важно отметить, что правление, выделяя деньги на приобретение одежды и обуви воспитанницам, не выдавало их им на руки, но через своих членов Е.П. Волынскую и С.А. Сытину приобретало на эти деньги обувь и материал для одежды и белья, из которого ученицы шили все необходимое.

Значительную роль в развитии образования в губернии сыграло Тульское общество взаимного вспомоществования учащим и учившим, Устав которого был утвержден 22 июня 1895 г. (Отчет…, 1911: 1-3). Наряду с материальной поддержкой учителей, улучшением их бытовых условий и содействием профессиональному росту значительное внимание Общество уделяло и поддержке учащихся. Одним из самых активных членов Общества был Николай Владимирович Чехов (1865–1947 гг.). После окончания историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета он несколько лет работал в Тульской губернии. Заведуя хозяйственной частью училищ Богородицкого уезда в 1890-е гг., Николай Васильевич смог организовать библиотеки в земских школах уезда; при содействии Петербургского комитета грамотности в Богородицке была открыта одна из первых в России бесплатных библиотек-читален (Народное образование в Тульской области, 1959: 38-39). На протяжении ряда лет Общество настойчиво решало проблему организации общежития и столовой для обучавшихся в Туле детей учителей губернии (в 1906 г. – 80 детей). Первоначально была выделена сумма в размере 225 руб., но так как этого было недостаточно, объявили сбор пожертвований, большие надежды возлагались на сборы от публичных лекций учителями Пясковским и Городецким, но попечитель учебного округа их запретил, несмотря на ходатайство учителей в Министерство народного просвещения (Отчет…, 1911: 9-10). Большую помощь оказала А.В. Баташева, именно на ее средства был снят дом на ул. Старо-Дворянской, и 15 августа 1910 г. общежитие было открыто. Заведующей общежитием была назначена Е.Ф. Гоппе, ответственным за воспитательную работу – В.Ф. Андреев: безвозмездную помощь детям оказывали доктор М.А. Щеглов и зубной врач А.Н. Момперовская (Отчет …, 1911: 9-10).

Большую роль в деятельности Общества в 1911–1912 гг. сыграл земский деятель Михаил Михайлович Голицын. Так как содержание общежития требовало значительных расходов, размер которых превышал сумму членских взносов и возможной благотворительной помощи, он предложил разместить сумму 1500 руб. из средств земства в банк под 8 % годовых. Несмотря на огромную занятость в Епифанском уезде, Михаил Михайлович не смог отказать Обществу, предложившему ему стать председателем. В своих воспоминаниях он скромно отмечал: «По совести говоря, моя работа в нем (в Обществе) выразилась лишь в том, что я два раза в год председательствовал в его правлении и затем, где мог, собирал в его пользу пожертвования, за меня там работали некоторые из тульских педагогов – помню среди них симпатичных старушек Литкенс, затем учителей Голосова и Дампеля…» (Голицын, 2007: 404). Именно благодаря его деятельности удалось не только увеличить размер материальной помощи учителям, но и «устроить для детей в общежитии каток, организовать оркестр, а также регулярно проводить чтения с демонстрацией “световых картин” и литературно-музыкальные вечера … директор театра организовал для

детей, проживавших в общежитии, бесплатное посещение дневных спектаклей» (Отчет…, 1911: 8).

Интересным примером частной коллективной благотворительности была деятельность Тульского общества вспомоществования учащимся высших учебных заведений города Москвы. В фонде Тульской городской управы (Ф. 174) среди документов от 21 февраля 1915 г. сохранилась печатная брошюра (ГАТО. Ф 174. Оп. 1. Ед. хр. 660. Т. 12. Д. 38257. Л. 63а-63д). Учредителями Общества были Федор Алексеевич Тюнин, Иван Николаевич Кудринский, Рафаил Иванович Артемов, Сергей Никитич Палладин, Елизавета Алексеевна Батурина. Членами Общества могли быть «лица обоего пола»; Общество состояло из почетных членов, тех, кто сделал значительный взнос, и действительных членов, прослушавших курс или окончивших высшие учебные заведения или учащихся в них, а также «соревнователей» (скорее всего, претендентов на вступление). Размер взносов составлял для действительных членов – 5 руб., для рядовых членов – 1 руб. Общество имело статус юридического лица (определением Московского Городского по делам об обществах Присутствия от 26 января 1915 г., Устав Тульского общества вспомоществования учащимся в высших учебных заведениях города Москвы был зарегистрирован) и действовало только в пределах Москвы и Тульской губернии с целью «оказывать вспомоществование учащимся в высших учебных заведениях гор. Москвы без различия пола и вероисповедания, обучавшихся в средних учебных заведениях Тульской губернии или живущих в пределах Тульской губернии. Для достижения этой цели Общество а) вносит плату за обучение своих членов; б) выделяет членам пособия единовременные и периодические в виде краткосрочных и долгосрочных беспроцентных ссуд; в) приискивает для своих членов занятия, могущие доставить им средства для жизни; г) учреждает стипендии для своих членов в высших учебных заведениях». Средства Общества формировались за счет взносов, пожертвований, возвратных ссуд, процентов с капитала, иных доходов, с принадлежащих Обществу имуществ и предприятий. Для «усиления средств» Общество имело право устраивать литературные, музыкальные, семейные вечера, публичные лекции, концерты, выставки, спектакли, балы; издавать книги и периодические издания, а также устраивать курсы и другие занятия для сторонних лиц с целью обеспечить занятиями своих неимущих членов (ГАТО. Ф. 174. Оп. 1. Ед. хр. 660. Т. 12. Д. 38257. Л. 63а-63д). К сожалению, мы пока не располагаем полными сведениями о деятельности Общества, но сам факт его создания и начало деятельности, безусловно, заслуживают внимания. Следует отметить, что подобные формы поддержки земляков, получавших высшее образование в Москве и Санкт-Петербурге, действовали и в Западной Сибири в форме выплаты специальных стипендий (Клиницкий, 2015: 52).

Таким образом, архивные материалы показывают высокую степень общественной активности представителей различных сословий в деле развития образования в Тульской губернии, готовность к сотрудничеству состоятельных членов общества с органами местного самоуправления и государством. Солидарность на основе понимания ценности образования и воспитания подрастающего поколения, постоянный поиск новых эффективных социальных практик – все это способствовало постепенному развитию образованности и свидетельствовало о росте гражданского сознания.

**Источники**

Голицын, М.М. Мои воспоминания (1873–1917). М.: Русский мир: Жизнь и мысль, 2007. 768 с.

Государственный архив Тульской области. Ф. 174. Оп. 1. Т. 12.

Отчет о деятельности Попечительства о недостаточных воспитанницах Тульского Епархиального женского училища за время от 21 апреля 1896 г. до 11 июня 1897 г. / второй

год существования Попечительства. Тула, 1897. 7 с.

Отчет о деятельности Тульского общества вспомоществования учащим и учившим за 1910 г. Тула, 1911. 88 с.

Отчет Тульского общества взаимного вспомоществования учащим и учившим с 1 января 1911 г. по 23 августа 1912 г. Тула, 1912. 67 с.

Положение начального народного образования в Тульской губернии в 1913 г. Краткий обзор. Тула, 1915. 115 с.

Устав Тульского общества вспомоществования учащимся в высших учебных заведениях гор. Москва. М.: Скоропечатня «Техник», 1915. 8 с.

**Литература**

Антонова, Ю.В. Учительство Тульской губернии на рубеже XIX–XX вв. Дис. … канд. ист. наук. Тула, 2016. 252 с.

Бойко, В.П. Благотворительность западносибирского купечества в сфере народного образования в XIX веке // Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия «Гуманитарные науки» (спецвыпуск). 2000. Вып. 4 (20). С. 56-60.

Днепров, Э.Д. Российское образование в XIX – начале XX века: В 2 т. Т. 1. Политическая история российского образования. М.: Мариос, 2011. 648 с.

Золотницкая, В.С. Становление и развитие благотворительности в системе отечественного образования: на примере Нижегородской губернии XIX – начала XX века. Автореф. дис. … канд. пед. наук. Нижний Новгород, 2009. 27 с.

Клиницкий, А.И. Именные стипендии как форма благотворительности в развитии средней школы Западной Сибири XIX – начала XX вв. // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. № 1 (6). Т. 4. С. 50-53.

Маслова, И.В. Вклад купечества в систему народного образования Российской империи XIX – начала XX в.: на примере благотворительной деятельности купечества Вятской губернии // International Journal of Russian Studies. 2013. No. 2. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ijors.net/issue2_2_2013/articles/maslova.html (дата обращения: 30.06.2022).

Помелова, Е.В. Благотворительность в сфере образования во второй половине XIX – начале XX века (на примере Вятской губернии) // Вестник Вятского государственного университета. 2010. № 3-3. С. 117-126.

Радченко, В.А. Благотворительность как средство развития отечественного образования в середине XIX – начале XX в. Дис. … канд. пед. наук. Владикавказ, 2015. 197 с.

Рашин, А.Г. Население России за 100 лет (1813–1913). Статистические очерки / под ред. акад. С.Г. Струмилина. М.: Государственное статистическое издание, 1956 [Электронный ресурс]. URL: https://istmat.org/node/70 (дата обращения: 29.06.2022).

Слугина, Н.В. Дореволюционная благотворительность в области образования и просвещения в Тульской губернии: региональные особенности // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. № 1-2. С. 358-367.

Якубсон, Е.В. Благотворительность в Московской и Тульской губерниях во второй половине XIX – начале XX вв. Дис. … канд. ист. наук. Тула, 2011. 205 с.

**Sorces**

Golitsyn, M. M. (2007), *Moi vospominaniya (1873–1917)* [My memories (1873-1917)], Russkiy mir: Zhizn' i mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

*Gosudarstvennyy arkhiv Tulskoy oblasti*. F. 174. Op. 1. T. 12. [The State Archive of the Tula region. F. 174. Op. 1. Vol. 12.] (in Russ.).

*Otchet o deyatelnosti Popechitelstva o nedostatochnykh vospitannitsakh Tulskogo Eparkhialnogo zhenskogo uchilischa za vremya ot 21 aprelya 1896 g. do 11 iyunya 1897 g. / vtoroy god suschestvovaniya Popechitelstva* (1897) [Report on the activities of the Guardianship of insufficient pupils of the Tula Diocesan Women's School for the period from April 21, 1896 to June 11, 1897 / the second year], Tula, Russia (in Russ.).

*Otchet o deyatelnosti Tulskogo obschestva vspomoschestvovaniya uchaschim i uchivshim za 1910 g.* (1911) [Report on the activities of the Tula Society for the Assistance of Teachers and Teachers for 1910], Tula, Russia (in Russ.).

*Otchet Tulskogo obschestva vzaimnogo vspomoschestvovaniya uchaschim i uchivshim s 1 yanvarya 1911 g. po 23 avgusta 1912 g.* (1912) [Report of the Tula Mutual Assistance Society for Students and Teachers from January 1, 1911 to August 23, 1912], Tula, Russia (in Russ.).

*Polozhenie nachalnogo narodnogo obrazovaniya v Tulskoy gubernii v 1913 g. Kratkiy obzor* (1915) [The situation of primary public education in Tula province in 1913. A brief overview], Tula, Russia (in Russ.).

*Ustav Tulskogo obschestva vspomoschestvovaniya uchaschimsya v vysshikh uchebnykh zavedeniyakh gor. Moskva* (1915) [The charter of the Tula Society of assistance to students in higher educational institutions of Moscow], Skoropechatnya "Tekhnik", Moscow, Russia (in Russ.).

**References**

Antonova, Yu. V. (2016), "Teachers of the Tula province at the turn of the 19th–20th centuries", Ph.D. Thesis, history, Tula, Russia (in Russ.).

Boyko, V. P. (2000), "Charity of the West Siberian merchants in the field of public education in the 19th century", *Tomsk State Pedagogical University Bulletin, Series "Humanities"*, 4 (20), 56-60 (in Russ.).

Dneprov, E. D. (2011), *Rossiyskoe obrazovanie v XIX – nachale XX veka: V 2 tomakh. Tom 1. Politicheskaya istoriya rossiyskogo obrazovaniya* [Russian education in the 19th – early 20th century: In 2 vols. Vol. 1. Political History of Russian Education], Marios, Moscow, Russia (in Russ.).

Klinitskiy, A. I. (2015), "Nominal scholarships as a form of charity in the development of secondary schools in Western Siberia of the 19th – early 20th centuries", *Bulletin of Kemerovo State University*, 1 (6), 4, 50-53 (in Russ.).

Maslova, I. V. (2013), "The contribution of merchants to the system of public education of the Russian Empire of the 19th – early 20th century: on the example of charitable activities of merchants of Vyatka province", *International Journal of Russian Studies* [Online], available at: http://www.ijors.net/issue2_2_2013/articles/maslova.html (Accessed 26 June 2022) (in Russ.).

Pomelova, E. V. (2010), "Charity in the field of education in the 2nd half of the 19th – early 20th century (on the example of Vyatka province)", *Herald of Vyatka State University*, 3, 117-126 (in Russ.).

Radchenko, V. A. (2015), "Charity as a means of developing national education in the middle of the 19th – early 20th century", Ph.D. Thesis, Vladikavkaz, Russia (in Russ.).

Rashin, A. G. (1956), *Naselenie Rossii za 100 let (1813–1913). Statisticheskie ocherki* [The population of Russia for 100 years (1813–1913). Statistical essays], in academician Strumilin, S. G. (ed.), Gosudarstvennoe statisticheskoe izdanie, Moscow, Russia [Online], available at: https://istmat.org/node/70 (Accessed 26 June 2022) (in Russ.).

Slugina, N. V. (2012), "Pre-revolutionary charity in the field of education and enlightenment in the Tula province: regional features", *Izvestiya Tula State University. Humanitarian sciences*, 1-2, 358-367 (in Russ.).

Yakubson, E. V. (2011), "Charity in the Moscow and Tula provinces in the second half of the 19th – early 20th centuries", Ph.D. Thesis, history, Tula, Russia (in Russ.).

Zolotnickaya, V. S. (2009), "Formation and development of charity in the system of national education: on the example of the Nizhny Novgorod province of the 19th – early 20th century", Abstract of Ph.D. diss., pedagogy, Nizhniy Novgorod (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Антонова Юлия Викторовна,*** кандидат исторических наук, старший преподаватель, Тульская духовная семинария Тульской Епархии Русской Православной Церкви, ул. Староникитская, д. 75, г. Тула, 300045, Россия; *julia.antonova.julia@yandex.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Yulia V. Antonova,*** Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer, Tula Theological Seminary of the Tula Diocese Russian Orthodox Church, 75 Staronikitskaya St., Tula, 300045, Russian Federation; *julia.antonova.julia@yandex.ru*

## РАЗНОЕ: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
## MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

**УДК 316.74** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-13**

**Юрченко Е. А.**

# Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Лихов переулок, д. 6, стр. 1, г. Москва, 127051, Россия; *yakorshi@mail.ru*

**Аннотация.** В статье представлен обзор исследований крестного родства, реализованных под руководством историка и социолога Гвидо Альфани. Автор рассматривает практику крестного родительства как феномен духовно-социальной сети, формирующей основу экономики городов в Италии. Несмотря на то, что институт восприемничества берет свое начало в дохристианский период, крещение серьезно изменяет как духовные, так и социальные отношения в исторической Европе. Одним из последствий распространения крестного родительства становится расширение социального доверия между профессиональными и сословными группами. Такой духовно-социальный институт позволяет выстраивать систему доверительных отношений, которые помогают поддерживать стабильную связь между разными социальными стратами, и является по сути механизмом социальной интеграции, благоприятной для развития торговли. Г. Альфани рассматривает разные исторические периоды: становление христианства, раскол церквей, Средние века Западной церкви, Реформацию, время Тридентского собора, Новое время. В каждом периоде он описывает разные типы крестного родства, которые зависели от различных социальных факторов: церковных реформ, революций и изменений социальных норм.

**Ключевые слова**: крестное родительство; Тридентский собор; социальные связи; сетевые механизмы; реципрокация; доверие; кумовство

**Для цитирования**: Юрченко Е. А. Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 136-145. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-13

**E. A. Yurchenko**

# Social Ties: Spiritual Kinship and the Phenomenon of Trust in the Sociological Studies of Guido Alfani

St. Tikhon's Orthodox University, 6/1 Likhov Ln., Moscow, 127051, Russia; *yakorshi@mail.ru*

**Abstract**: This article provides an overview of the research on cross kinship carried out under the direction of the historian and sociologist Guido Alfani. The author examines the concept of god-parenthood as a phenomenon of the spiritual-social network that shaped the urban economy in Italy. Despite the fact that the institution of reception has its origins in the pre-Christian period, its baptism seriously altered both spiritual and social relations in historical Europe. One of the consequences of the spread of godparenting has been the expansion of social trust between professional and class groups. Such a spiritual-social institution makes it possible to build a system of trusting relationships that help maintain a stable bond between different social strata, and is essentially a mechanism of social integration conducive to the development of commerce. Guido Alfani looks at different historical periods: the formation of Christianity, the schism of the churches, the Western Church in the Middle Ages, the Reformation, the Council of Trent, the New Age. In each period he describes different types of cross kinship, which depended on various social factors: church reforms, revolutions, and changes in social norms.

**Keywords:** godparenthood; Council of Trent; social connections; network mechanisms; reciprocation; the trust; nepotism

**For citation:** Yurchenko E. A. (2022), "Social Ties: Spiritual Kinship and the Phenomenon of Trust in the Sociological Studies of Guido Alfani", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 136-145, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-13

*Введение*

Цель данного обзора – проанализировать исследовательский метод Г. Альфани, а также изложить основные положения результатов его исследований сети крестного родства в Италии. Автор применяет принципы демографического анализа, используя реестры крещения (i libri di ricordanze/ i libri di famiglia), детально прорабатывает личные данные жителей в небольших городках Италии. Используя сведения о датах крещения ребенка и о биологических и духовных родителях, он стремится установить связи между крестниками и всем городом, поэтому привлекает материалы о роде деятельности крестных родителей, датах свадеб, смертей и пр.

В этом обзоре рассматриваются следующие тексты: монография Альфани «Отцы и Крестные: духовное родство в ранее Новое время в Италии» (Alfani, 2009), статья Гвидо Альфани в соавторстве с Винсентом Гурдоном «Предприниматели, формализация социальной связи и феномен доверия в Европе (от XIV в. до XX в.)» (Alfani, Gourdon, 2012: 1005–1028), статья Альфани «Реформация, Тридентский собор и формирование духовного родства и родительства по всей Европе: лонгитюдный анализ» в сборнике «История семьи и домохозяйств» (2015) под редакцией Сильвии Сович, Пэт Тейн и Пьерпаоло Виаццо.

Итальянский социолог и демограф Гвидо Альфани родился в 1976 г. Исследователь получил образование и степень по экономике и социальной истории в университете Боккони (*L'Università Commerciale*

*Luigi Bocconi*)[1]. Сразу после окончания обучения Альфани начинает преподавать социологическую историю и демографию. Научная карьера Альфани активно развивается начиная с 2002 г.: его приглашают в Париж научным сотрудником Высшей школы социальных исследований; в 2006 г. Альфани становится научным сотрудником Университета Глазго. Начиная с 2010 г. Альфани приглашают как специалиста по исторической демографии к участию в исследованиях Кембриджской группы по истории населения и социальной структуры с исследовательским грантом от Wellcome Trust (Великобритания).

В 2011 году Альфани получает грант ERC Starting Research Grant для исследования экономического неравенства в Италии и Европе. В рамках этого проекта совместно с Винсентом Гурдоном он становится основателем и организатором международных научных сетей «Patrinus» по изучению экономического неравенства[2]. Основными задачами исследовательского проекта были объединение исследователей из разных гуманитарных областей для того, чтобы разобраться в феномене и социальном механизме крестного родства и развития этого механизма в Европе; оценка влияния на экономическою жизнь общества сети крестных отношений. Интерес исследователей состоял в том, чтобы проследить историю крестного родства с первых веков христианства до Нового времени. Им было важно показать, что в разные периоды регулирование института крестного родства поразному отражалось на обществе – в связи с этим исследователи изучают крестное родство до и после Тридентского собора.

*Основная часть*

В современном обществе социология взаимодействий выделяет межличностные связи, благодаря которым выстраиваются различные формы коммуникации среди людей. Связи бывают сильные, слабые и отсутствующие (см.: Грановеттер, 2020: 32–33). Согласно этой теории, люди, которые не принадлежат к сетям сильных или слабых связей, не вписываются в доверительные отношения. Например, в группу сильных связей входят кровные и близкие друзья, а к типу слабых связей можно отнести знакомых или коллег по работе (см.: Грановеттер, 2020: 37–38). Однако существует особый тип связей, который формируется через обряд Крещения. Он основывается на институте крестного родительства или восприемничества, который имеет корни, отсылающие не только к первым векам христианства, но и глубже, к архаическому обществу.

Институт крестных родителей как тип связей интерпретируется через фиктивно-родственную связь, которая формирует следующие качества: ответственность, духовные ценности, доверие, взаимопомощь и дарообмен. Человек становится христианином, потому что через Таинство крещения он входит в лоно Церкви. Социальная значимость обряда как феномена христианской духовной семьи в контексте общества в целом, обычно опускается, люди воспринимают этот процесс как само собой разумеющийся в становлении христианина (Alfani, 2004: 137–138). Интерес к этой теме отображается в различных европейских исследовательских проектах, которые занимаются изучением крестного родства с исторической, антропологической, социологической точки зрения и в парадигме сетевого анализа. В рамках церковной истории и медиевистики примерами служат исследования Джозефа Линча (Lynch, 1986, 1998), Уильяма Костера (Coster, 2002), Луиса Хааса (Haas, 1995). Авторы анализируют процесс формирования института крестного родства в различные исторические периоды и в разных государствах и об-

[1] Alfani, G. [Электронный ресурс] URL: https://didattica.unibocconi.it/mypage/index.php?IdUte=49642&idr=&lingua=ita (дата обращения: 07.01.2022).

[2] Alfani, G. Ifamid [Электронный ресурс] URL: https://ifamid.com/team/ (дата обращения: 07.01.2022).

ществах, поскольку многое в обряде крещения и выборе духовных родителей зависело от локальных особенностей проведения обряда.

В середине XX в. латиноамериканскими антропологами Сидни Уилфредом Минцем (Sidney Wilfred Mintz (1922-2015)), Эриком Робертом Вольфом (Eric Robert Wolf (1923-1999)) и рядом других исследователей был определен новый тип родства, который по отношению к биологическому родству является фиктивным, – это духовное родство. Благодаря их исследованиям в 50-х гг. XX в. поднимается интерес к данной теме, который остается высоким и сегодня. За последние десять лет интерес к теме духовного родства по сравнению с предыдущими годами увеличился.

Альфани предлагает взять за точку отсчета даты Тридентского собора[3] и посмотреть, каким образом решения Собора повлияли на развитие крестной семьи в Италии. Автор делит время на два периода: до Тридентского собора – с 70-х гг. XV в. вплоть до 1545 г.; время после – с 1562 г. до 1699 г. Он отмечает, что реформы в системе крестных отношений влияют на экономические и социальные изменения, а также изменяется выбор крестных родителей. Альфани методологически фиксирует различные индикаторы, например, тот, что пол ребенка напрямую определял количество и социальный статус крестных родителей, их род деятельности и возраст.

Основная задача Альфани в исследовании заключается в реконструкции системы духовного родства и понимании механизма работы этого феномена в христианском мире. Основной гипотезой исследования является предположение, что сеть крестного родительства формирует доверие и слабые связи в обществе. Согласно исследованию Альфани, крестное родство всегда позволяет осуществлять экономическую и финансовую деятельность. Однако до Тридентского собора духовное родство формировало гибкое общество, в котором не было явной иерархичности, тогда как после изменения правил о количестве крестных общество трансформируется и вертикализируется.

Альфани выстраивает ретроспективу крестного родства, для того чтобы показать, что духовные отношения в христианстве прошли длинный путь трансформации. В первых веках христианства существует институт катехумената, который формирует особые правила для людей, желающих принять христианство (Alfani, 2004: 137–138). Основным особым *правилом* в античном христианстве было то, что принятие Таинства Крещения происходит только во взрослом возрасте при обязательном наличии одного или двух свидетелей/поручителей крещения. Эти люди выполняли роль наставников, помогали новокрещенному человеку в христианском становлении. Альфани пишет, что наличие свидетелей – это некая древняя институализированная форма, которая со временем проникла в христианство (Alfani, 2009: 13–15). Впоследствии формируется понятие духовного инцеста, которое берет свое начало в Восточной Церкви, а Западная Церковь через некоторое время перенимает эту установку (Alfani, 2015: 144). Понятие было сформировано из-за особых духовных отношений – крестного родства *отец-мать-ребенок*. В Восточной церкви в 530 г. зафиксирован первый запрет на брак из-за духовного инцеста; в Западной церкви идея духовного инцеста возникает в середине VII в., поэтому Альфани прослеживает в этом факте влияние Восточной церкви (Alfani, 2015: 145).

Крестные родители – это ответственные перед Богом за ребенка, они обеспечивают воспитание и становление в христианской вере, а также вхождение ребенка в

[3] Тридентский Собор собирался в Римско-католической церкви по инициативе Папы Павла III 13 декабря 1545 года в Тренте, закрытие состоялось 4 декабря 1563 года. Этот Собор можно назвать ответом на деятельность Реформации, например, по вопросу крестных семей, которые были пересмотрены реформаторами.

Церковь. Духовное родство через Таинство Крещения освобождает новорожденного от первородного греха, поэтому именно через духовное рождение с духовными родителями младенец получает новую безгрешную жизнь. В Церкви новому члену Церкви дают имя, и он занимает свое место в «группе родства» («the kinship group»). В этом есть аллюзия на естественные/биологические родственные отношения. Однако духовные связи обеспечивают ряд «новых» связей, которые накладывают новые социальные функции на нового члена Церкви и его духовных родителей.

Блж. Августин – первый автор, который фиксирует крещение *младенцев*. Согласно его тексту, крещение младенцев является нормой во времена жизни Августина, хотя еще век назад это вызывало ряд теологических и богословских проблем. Основной проблемой являлось то, что младенцы не могут самостоятельно произнести ритуализированную крещальную формулу, которую должен произнести крещающийся человек. Вероятно, именно в этот момент первоначальные свидетели при крещаемом ребенке принимают статус крестных родителей, которые произносят требуемые от младенца слова и берут духовные обязательства за младенца (Alfani, 2015: 144).

В 1054 г. происходит разделение Западной и Восточной Церквей. В Римско-католической церкви в период средних веков количество крестных родителей у одного младенца увеличилось (Alfani, 2015: 146–147). Крестное родство создавало особую систему доверия, которая создавала и увеличивала социальные и экономические отношения. Доверие является свидетельством и гарантом порядочности. Феномен духовного родства позволяет сформировать доверительные сети, в случае потери доверия человек выпадает из этой сети духовных отношений[4]. До Тридентского собора крестных родителей у одного ребенка могло быть большое количество, хотя не ясно, чем обуславливалась такая практика. Понятнее, например, «швабский кейс», в котором духовное родство играло важную экономическую роль. Есть селение, в котором есть «крестный-посредник» («mediators»), выполняющий роль экономически активного члена сообщества. Он занимается продажей недвижимости и устраивает разные торговые дела. Для жителей селения выгодно иметь подобного «посредника» в статусе духовного родственника (Alfani, 2009: 63). Вторым примером является греческий остров, на котором крестьяне-земледельцы являются крестными родителями у детей пастухов. Альфани подчеркивает, что землевладельцы выше по своему социальному статусу, чем пастухи, и в таком союзе они играют главную роль. Но это тоже экономически обусловленное сотрудничество: крестьяне дарят пастухам хлеб, а пастухи приводят кого-то из животных. Этот пример показывает механизм реципрокации в деревенском сообществе (Alfani, 2009: 64).

Для епископов, собравшихся на Тридентском соборе, этот вопрос был актуален, так как Лютер говорил о необходимости отменить духовное родство и вернуться к первоначальному христианскому крещению без крестных отношений. По его мнению, все христиане являются духовными братьями и сестрами во Христе, поэтому и выстраивать выгодные крестные отношения являются неправильным для христианина. Необходимо было дать ответ на выпад Лютера. Но в ходе рассмотрения «выясняется», что многие действительно ищут крестных, исходя из различных собственных целей – власть, подарки от крестных, влиятельные связи и т. д. Благодаря Реформации происходит теологическое, терминологическое и социально-экономическое переосмысление обряда Крещения в Римско-католической Церкви (Alfani, 2016: 143–145).

[4] Например, если человек, который выпал из сети доверия, является нотариусом, то к нему никто из жителей не будет обращаться за помощью в ведении документов и т. п.

Для реконструкции крестного родства после Тридентского собора Альфани использует архивные материалы Иверии за 1543 –1599 гг. Он сравнивает данные регистрации браков, реестры крещения, налоговые документы, нотариальные акты и т. п., подчеркивая, что местная аристократия регулярно принимала участие в обрядах крещения. Это важно потому, что до Тридентского собора, в 1535–1536 гг., когда реформа еще не была применена, крестные всегда были различны по-своему социальному положению. Однако начиная с 1592 года[5] крестные чаще всего – нотариусы и юристы (Alfani, 2009: 167), что прослеживается по реестрам крещений.

Альфани пишет, что сегодня влияние крестного родства присутствует символически (symbolic power) (Alfani, 2009: 1), но не работает так, как раньше, хотя и сейчас крестные родители в момент наречения имени вводят ребенка в социальную и церковную жизнь. Рассматривая термины духовного родства у историка Джона Босси, Альфани замечает, что крестные отношения выстраиваются на архаичной форме, то есть эти и подобные фиктивные отношения родства существовали еще в древнее время, но впоследствии христианизировались (Alfani, 2009: 119). Их характерной чертой являлось укрепление сообщества и общественных связей. Механизм духовного родства осуществляется только через ритуальную защиту и формирует особый тип социальных связей, который базируется на доверии (Alfani, Gourdon, 2012: 1009). Таким образом можно было привлечь большое количество крестных в «родственники» – это было похоже на заключение договора у нотариуса.

Эпоха Тридентского собора трансформирует не только механизм взаимодействия сети духовного родства, но и терминологию этих отношений. Первый термин взаимоотношений между крестными – это «compari». Однако использование этого термина проблематично, так как в разных частях Италии, он будет иметь разное значение, и порою оно не подразумевает крестные отношения. Взаимодействие между крестным отцом и крестной матерью («comare (comater)») осуществляется через «comparatico» (равнозначные отношения «symmetrical relationship») (Alfani, 2016: 148–150). После Тридентского собора формируются новые именования крестных родителей. Например, «comare» после Тридентского собора в некоторых примерах означает не просто «крестную мать», а повитуху/акушерку, которую иногда приписывали к крестным. Часто регистрация младенца происходила таким образом: крестный отец, крестная мать и повитуха – тем самым количество крестных было равно не двум, а трем. Проблематичность в том, что смена терминов в реестрах крещения не позволяет установить точное количество крестных того периода, так как, если крестной обязательно была повитуха, то значит, крестных было три, а если она «автоматически» после принятия родов вписывается в реестр, но не принимает участия в обряде крещения, то это невозможно установить по терминам (Alfani, 2009: 196).

До Тридентского собора духовная семья (a spiritual family) имела огромные «сети», она заключала духовный договор о взаимопомощи, и ее члены становились «духовными родственниками», объединенными фиктивными семейными отношениями, которые закреплялись духовным договором (a contract spiritual) в Церкви во время Таинства Крещения. Эта связь показывала особую защищенность этой сети, так как все ее члены находятся в тесном сообществе, в основе которого лежит принцип доверия, и всё это закрепляется в Церкви через обряд крещения. Однако после реформ, принятых на Тридентском соборе, привычная сеть крестного родства в

[5] Альфани приводит составленную им на основании документов о крещении таблицу, в которой демонстрирует рейтинг крестных отцов (Alfani, 2009: 167).

обществе постепенно разрушается. Хотя задачей реформ не было ослабление или изменение этой сети, вероятно, большинство участников собора не подозревали о том, какое смятение они произведут в духовной общине христиан (см.: Alfani, 2004: 139). Собравшимися епископами было учреждено: уменьшить количество крестных родителей, оставить только двоих крестных родителей, и тем самым ограничить количество «духовных инцестов» (Alfani, 2009: 81); аннулировать четвертую степень кровного родства, и тем самым уменьшить количество духовного родства (см.: Alfani, 2009: 86); сутью крестного родителя отныне стало обязанность отвечать за христианское воспитание ребенка (см.: Alfani, 2009: 89).

В итальянском городе Ивреа, в котором подобная реформа постепенно применялась, к 1586 г. количество крестных родителей сводится *к двум*[6]. Такой долгий процесс трансформации количества восприемников связан с тем, что на местах были крепки местные обычаи и реформирование не могло пройти быстро. Важно отметить, что не по всей католической Европе происходило подобное, многое зависело от местной светской власти и взаимодействия с ней клириков (см.: Alfani, 2009: 91–93, 99–100). Из-за модернизации «духовных» отношений и трансформирования выбора крестного многие общины в период после Тридентского собора чувствуют себя «обделенными». Огромная сеть «духовного родства» прерывается и минимизируется, что формирует новую модель социальных отношений, которая является для людей непривычной и чужой (см.: Alfani, 2009: 116). Из-за нововведения теряется связь со «знатными крестными». Поэтому на социальном уровне происходит сильное разделение между слоями общества (см.: Alfani, 2009: 121).

В реестрах крещения до реформы и после автор отмечает, что крестных можно было поделить на следующие категории, которые располагаются по вертикали: «sengnears» – это крестные из аристократии, знати, светские влиятельные люди, иногда в реестрах есть подробное указание титулования. Вторая группа – это masters, обладатели ремесленнических навыков или члены гильдии – люди, которые могли обеспечить крестнику вхождение в их сообщество или чему-то его обучить. Третья группа – это клирики («reverendus» / «venerabilis»). После Тридентского собора они все реже встречаются в записях о крещениях. Четвертая группа – это «низшие классы». Встречается подобный тип крестных и у детей из знатных семей, потому что они были включены в связь духовного родства (см.: Alfani, 2009: 121). Тем самым, подчеркивает автор, общество было более мобильным в своих социальных связях и коммуникациях. Крещальная реформа постепенно «разрушила» духовное родство, и сделала общество более «законсервированным». Постоянно подчеркивается, что Крещение выступает как гарант надежности и возможности взаимодействий между различными членами общества (см.: Alfani, 2009: 124). После «модернизации» духовные связи идут на спад, рушится система установления контактов.

Роль крестных родителей была действительно значимой в обществе, они могли предложить поддержку в различных сложных ситуациях: смерть родителей, ученичество или ремесленное обучение и т. п. Автор задается вопросом, в какой момент выбирались крестные родители – до или после рождения младенца (см.: Alfani, 2005: 35–36). В некоторых ситуациях,

[6] В разных итальянских городах эта реформа работала по-разному. В Гамбеллара ситуация складывается таким образом, количество крестных отцов остается на той же позиции, но снижается количество крестных матерей. В Турине к 1572 г. наоборот сохраняется количество крестных матерей, но подает количество крестных отцов. В Вогере записи в реестре крестных, вероятнее всего, были не точными и их количество не регулировалось.

например, ожидали мальчика, а родилась девочка, и если крестные были найдены как раз для мальчика, не ясно, что делали в этом случае. Если ребенок умирал после нескольких дней жизни, «назначение» влиятельных крестных теряло смысл (см.: Alfani, 2006: 25). Основную роль в процессе выбора крестного играли родители. Приоритет выстраивался от первенцев мальчиков – к первенцам девочкам. У мальчиков крестные родители всегда были более влиятельными, чем у крещаемых девочек. Вероятно, это мотивировалось тем, что мальчики занимали активную социальную позицию, в отличие от девочек, и они могли больше «контактировать» с крестными родителями.

Средний возраст, когда молодой человек становится первый раз крестным отцом, наступал с 18 до 22 лет, это показывало возраст совершеннолетия человека (см.: Alfani, 2009: 168). Но обзор всех документов, на основании которых автор делает свои выводы, позволил обнаружить интересный факт: в какой-то момент «популярные» крестные отцы не так часто участвуют в обряде, вместо них приходят их жены или дочери. Эти тенденции были и до Тридентского собора, однако к 1590 г. количество подобных крестных родителей увеличивается (см.: Alfani, 2003: 840). Возможно, крестные отцы потеряли интерес к этому социальному и религиозному действию, и их миссию продолжают члены их семьи, включая жен и дочерей. Хотя в некоторых регионах (Альфани не уточняет, в каких), до Тридентского собора социальный закон не позволял женщинам быть крестными. Период женского присутствия в духовном родстве начинается в 1581–1600 гг. Их вступление в «крестную семью» приходилось на возраст 17–22 лет. Вероятно, когда крестной матерью становилась незамужняя девушка, это ознаменовало ее переход во взрослую и публичную жизнь. Подобным актом она могла «привлечь» к себе женихов (некий акт «смотрин» (см.: Alfani, 2006: 23–25)), или женщина становилась крестной матерью в первые месяцы после замужества, что отображало ее новый публичный статус. Может быть, участие замужней женщины в обряде Крещения связано с тем, насколько ее муж был вовлечен в карьерный рост как духовного родителя (Alfani, 2009: 175–178)[7]. Альфани описывает антропологическую гипотезу – принцип реципрокации, который определяет систему даров, получаемых при обряде Крещении. Людям, находившимся на более низкой экономической ступени, привлечение знатного крестного обеспечивало ряд материальных благ для них, а для крестного родителя было важно иметь статус крестного, который дает возможность иметь социальное доверие в городе (см.: Alfani, 2009: 183–184).

После Тридентского собора социальная сеть крестного родства видоизменяется. Если до реформы она была горизонтальной, то через несколько десятилетий становится вертикальной. Под вертикализацией крестного родства автор понимает то, что после реформы количество крестных сокращается, уменьшается размер сети духовного родства, и выходит, что каждое общество замыкается на себе. Крестное родство переходит в установку доверительных отношений со своими клиентами, партнерами или друзьями (см.: Alfani, 2009: 188). Именно в период Нового времени крестное родство – это социальная сеть, обеспечивающая защиту бизнеса и социальную поддержку, так

[7] Альфани приводит в пример подобных отношений семью дворянина Томмазо Альберти (the nobile messer). Его жена и дочери активно участвуют в Таинстве крещения в качестве крестных матерей. Сам Томмазо работает аптекарем, у него хороший доход, но он не включен в «список» знатных людей этого города. Его карьера крестного отца продолжается около 22 лет, дальше его дело продолжают его жена и дочери. В этом кейсе есть недостающие фрагменты, например, неизвестно, в каком возрасте жена Томмазо начинается свою карьеру крестной матери. На основании реестров крещения видно, что после того, как ее муж перестал принимать участие в крещении, она еще продолжает карьеру крестной в течение пяти лет. Вероятно, карьера крестной матери давала женщине определенную социальную свободу.

как в случае нарушения духовного договора нарушитель выпадает из сети доверия (см.: Alfani, Gourdon, 2012: 1009). Также в этот период члены гильдии выбирают крестных родителей в своем сообществе, нотариусы выбирают крестных из нотариусов и т. п. Несмотря на то, что Лютер и другие деятели реформации пытаются нивелировать сеть крестного родства, она никуда не исчезает, а лишь трансформируется. Развитие крестных отношений в системе бизнеса было важно для сети доверительного предпринимательства, которое необходимо для накопления капитала (см.: Alfani, Gourdon, 2012: 1016–1017). В этом случае крестное родство является одним из способов установить ритуальные отношения для того, чтобы было сформировано доверие в партнерстве. Эта тенденция способствует тому, что люди начинают выбирать крестного их своих родственников (см.: Alfani, Gourdon, 2012: 1018). Крестное родство перестает играть форму социальной поддержки, она становится узкой и недоступной для тех, кто не входит в семью или профессиональную группу (см.: Alfani, Gourdon, 2012: 1018–1020).

*Заключение*

Система духовного родства существовала в древний период и сохранялась до Нового времени, и даже реформированные системы крестных отношений сохраняют эти автохтонные черты. Сети крестного родства существовали в гибкой форме социального взаимодействия, где все зависит от целей и желаний духовной семьи. Таким образом, крестное родство, которое исследует Альфани, является примером слабой сети и формой реципрокации. На институт духовного родства оказали большое влияние реформы Тридентского собора. Именно новые рекомендации по количеству крестных во время Таинства Крещения повлияли на экономические и социальные изменения в Италии. Реконструкция института духовного родства позволяет сделать предположение, что сеть крестного родительства формирует доверие и слабые сети в обществе, а также позволяет осуществлять экономическую и финансовую деятельность. До Тридентского собора крестное родство формировало гибкое общество, в котором не было явной вертикализации. Сеть крестных отношений была широкой, под категорию крестных родителей попадали разные слои населения. Подобная традиция выбора крестных родителей обеспечивала развитие экономики, поддержку людей в трудных ситуациях, устанавливала новые связи для работы, карьерного роста и формировала принцип доверительных отношений.

Эта сеть основывалась на ритуальном закреплении духовного родства, большое количество людей являлось поручителями конкретного человека, и он находился в сети доверия, а нарушение договоренности выбрасывало человека из сети доверительных и духовных отношений. Огромное значение имела «символическая власть» крестных родителей как поручителей перед Богом за младенца, которые дают ребенку имя и вводят его в общество.

После Тридентского собора формируется новый тип сети духовных отношений. Ритуализация постепенно перестает играть значимую роль и перестает быть основной формой создания общности, поэтому духовное родство трансформируется в новый тип вертикальных связей.

**Литература**

Грановеттер, М. Сила слабых связей // Экономическая социология. Т. 10. 2020. № 4. С. 31-50.

Alfani, G. Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy. Routledge, 2009. 273 p.

Alfani, G. The History of families and households // Comparative european dimensions. Vol. 6. Ed.: Sovic S., Thane P., Viazzo P. 2015. 273 p.

Alfani, G. La famille spirituelle des prêtres en Italie septentrionale avant et après le Concile de Trente: caractéristiques et transformations d'un instrument d'intégration sociale // Les Annales de Démographie Historique. 2004/1. № 107. Pp. 137-161.

Alfani, G. The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship and Godparenthood across Europe: A Long-run Analysis. The History of Families and Households: Comparative European Dimensions. Central and Eastern Europe. 2016. Vol. 6. Pp. 142–167.

Alfani, G. E pluribus unum: forme di padrinaggio nell'Italia moderna a cavallo del Concilio di Trento // Quaderni storici. 2003. № 3. Pp. 823–848.

Alfani, G., Gourdon, V. Entrepreneurs, formalization of social ties, and trustbuilding in Europe (fourteenth to twentieth centuries) // Economic History Review. 2021. № 65. Pp. 1005-1028.

Alfani, G., Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle: coutumes, évolution, parcours individuels. Histoire, économie & société Année 2006. Pp. 17-44.

Alfani, G. Mobilità "matrimoniale" e mobilità "spirituale". L'integrazione territoriale per affinità e parentela spirituale nel basso Canavese tra Cinquecento e Seicento', popolazione e storia. 2005. №. 2. Pp. 33–46

Coster, W. Baptism and Spiritual Kinship in Early Modern England. Aldershot: Ashgate, 2002. 352 p.

Haas, L. Il Mio Buono Compare: Choosing Godparents and the Uses of Baptismal Kinship in Renaissance Florence // Journal of Social History. 1995. № 29. Pp. 341-356.

Lynch, J.H. Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England. Ithaca, 1998. 272 p.

Lynch, J.H. Godparents and kinship in early medieval Europe. Princeton, 1986. 314 p.

**References**

Alfani, G. (2009), *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*. Routledge.

Alfani, G. (2015), "The History of families and households", *Comparative european dimensions*, 6, in Sovic, S., Thane, P., Viazzo, P. (ed.).

Alfani, G. (2004) "The spiritual family of priests in northern Italy before and after the Council of Trent: characteristics and transformations of an instrument of social integration", *Les Annales de Démographie Historique* [Annals of Historical Demography], 1 (107), 137-161 (in French).

Alfani, G. (2016), "The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship and Godparenthood across Europe: A Long-run Analysis. The History of Families and Households: Comparative European Dimensions", *Central and Eastern Europe*, 6, 142–167.

Alfani, G. (2003), "E pluribus unum: forms of godparenthood in modern Italy at the turn of the Council of Trent", *Quaderni storici* [Historical notebooks] 3, 823–848 (in Ital.).

Alfani, G., Gourdon, V. (2021), "Entrepreneurs, formalization of social ties, and trustbuilding in Europe (fourteenth to twentieth centuries)", *Economic History Review*, 65, 1005-1028.

Alfani, G. (2006), "Sponsorship networks in northern Italy from the 15th to the 17th century: customs, evolution, individual paths", *Histoire, économie & société* [History, economy & society], Year 2006, 17-44. (in French).

Alfani, G. (2005), "Marital" mobility and "spiritual" mobility. Territorial integration by affinity and spiritual kinship in the lower Canavese between the sixteenth and seventeenth centuries'", *Popolazione e storia* [Population and history], 2, 33–46 (in Ital.).

Coster, W. (2002), *Baptism and Spiritual Kinship in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot, GB.

Granovetter, M.S. (2020), "The Strength of Weak Ties", *Economic sociology*, 4, 31-50 (in Russ.).

Haas, L. (1995), "Il Mio Buono Compare: Choosing Godparents and the Uses of Baptismal Kinship in Renaissance Florence", *Journal of Social History*, 29, 341-356.

Lynch, J.H. (1998), *Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*, Ithaca, NY.

Lynch, J.H. (1986), *Godparents and kinship in early medieval Europe*, Princeton, NJ.

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Юрченко Екатерина Александровна***, лаборант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Лихов переулок, д. 6, г. Москва, 127051, Россия; *yakorshi@mail.ru*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Ekaterina A. Yurchenko***, Laboratory Assistant, St. Tikhon's Orthodox University, Likhov Ln., 6, Moscow, Russia, 127051; *yakorshi@mail.ru*

**DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-14**

**Wang Xiao Yu**

# The General Spirit and Characteristics of the Images of the Mythical Heroes Yi and Hercules

Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan,
4 Universitetskaya St., Tashkent, 100174, Uzbekistan;
Jining Normal University, 59 Gongnong Street, Ulanqab City, 012000,
Inner Mongolia Autonomous Region, China; *100000wxy@163.com*

**Abstract.** Myth carries the earliest cultural memory of human beings. It is a way of thinking and a spiritual form for human beings to grasp the external world. As a type of myth, hero myth is a very important cultural phenomenon, and it is an integral part of the development of human spiritual form. The ideal sustenance has had a profound impact on the social and cultural life, religious morality, political history and other aspects of later generations. Yi and Hercules are famous heroes in ancient Chinese and ancient Greek mythology respectively. They are the embodiment of wisdom and strength. They have achieved extraordinary and similar performance. Although they have different personalities and different shapes, since they are all called heroes, it shows that they have a common characteristic, and this characteristic is personality, in other words heroic quality and heroic spirit. They have lofty ideals and personalities, and they have become the spiritual sustenance of the ancestors, the carriers of the national spirit and cultural symbols. By comparing the heroic images of Yi and Hercules, this article explores the common brilliance of different heroic images by using the method of literature research and comparative research, which is beneficial to inherit and carry forward the noble heroic spirit sung in myths and legends. Heroes are always representatives of society, and their beautiful qualities and characteristics that conform to or surpass the times are actually a model and social appeal of human beings. The study of heroic images will never lose its meaning. It is a special angle to study the essence of phenomena and a special cultural vision.

**Keywords:** myths; legends; hero images; value orientation; cultural spirit

**For citation:** Wang XiaoYu (2022), “The General Spirit and Characteristics of the Images of the Mythical Heroes Yi and Hercules”, *Research Result. Social Studies and Humanities,* 8 (4), 146-157, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-14

**Ванг Сияо Ю**

# Общий дух мифических героев и особенности образов Йи и Геркулеса

Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека, ул. Университетская, д. 4, г. Ташкент, 100174, Узбекистан;
Цзининский педагогический университет, ул. Гуннун, д. 59, г. Уланчаб, 012000, Внутренняя Монголия, Китайская Народная Республика; *100000wxy@163.com*

**Аннотация:** Миф несет в себе самую раннюю культурную память людей. Это способ мышления и духовная форма постижения человеком окружающего мира.

Как разновидность мифа, миф о герое представляет собой важный культурный феномен и является неотъемлемой частью духовного развития человечества. Идейная основа мифов оказала серьезное влияние на социальную и культурную жизнь, религиозную мораль, политическую историю и другие аспекты жизни последующих поколений. Йи и Геракл – знаменитые герои, соответственно, древнекитайской и древнегреческой мифологии. Они являются воплощением мудрости и силы, для них характерны схожие экстраординарные достижения. Несмотря на то, что они различаются по индивидуальным качествам и внешнему виду, и поскольку все называют их героями, необходимо признать, что у них есть общая черта: их стойкий характер и героический дух. Им свойственны высокие идеалы, и сами они выдающиеся личности, служившие духовной опорой предков, носителями национального духа и культурных символов. На основе сравнения героических образов Йи и Геракла, используя метод литературного анализа и сравнительный метод, в статье исследуются общие исключительные черты различных героических образов, что полезно для наследования и распространения благородного героического духа, воспетого в мифах и легендах. Герои всегда являются представителями общества, а их прекрасные качества и характеристики, которые соответствуют своему времени или превосходят его, на самом деле являются воплощением общественного идеала, образцом для подражания. Изучение героических образов никогда не потеряет своей актуальности. Это уникальный ракурс для изучения сути явлений и особого культурного миропонимания.

**Ключевые слова**: мифы; легенды; образы героев; ценностные ориентации; культурный дух

**Для цитирования**: Ванг Сияо Ю. Общий дух мифических героев и особенности образов Йи и Геркулеса // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 146-157. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-14

## Introduction

As the crystallization of human wisdom, mythology has had a profound impact on the political economy, social culture of China and the West in the process of the development of human civilization and social progress. Myth originated from people's fantasy about the uncontrollable and unaccountable natural and social forces. It is an effort of primitive people to understand themselves and explain nature, and it reflects human's desire for knowledge and the spirit of struggle. Ancient Greek mythology has been inherited and developed in the records of Homer's Epic and Hesiod's Work and Time and Theogony. Ancient Chinese mythology is rich in content, and mythological materials are scattered in various ancient books of the past dynasties, such as The Classic of Mountains and Seas and Huai Nan Zi. The legend of heroes is an important part of myths and legends. Hesiod divides human beings into those of five ages: golden age, silver age, bronze age, hero age, black iron age (Hesiod, 1997: 110-200). Hesiod believes that while creating human race in the Bronze Age, Zeus invented the fourth generation of human races – the Demigods – "god-like race of hero-men" (Hesiod,1997: 110-200) – who are more noble and just in comparison.

Heroic races have caught the attention of mythologists. The Greek poet Pindar further divided the life forms in the universe into three categories in his poem The Second Olympus Games, gods, heroes and humans, heroes become a category of existence that coexists with gods and humans. British cultural anthropologist Edward Burnett Tylor divided myths into four types: natural myths, philosophical myths, etymological myths, and heroic myths (Tylor, Lian Shusheng, 2005: 3-4). Among them, hero

myth is a kind of myth with the theme of expressing the heroic behavior, spiritual power and noble quality of mythical heroes. The mythic hero refers to the outstanding person who is brave and fearless, determined and heroic, bravely dedicated, and has extraordinary abilities.

As the greatest demigod hero of Greece, Hercules is not only the patron saint of Mount Olympus, but also a model of men. He punishes evil and promotes good in the world, and upholds justice. His most famous cause is to complete 10 drudgery, and his heroic performance has been widely circulated and worshiped by people.

Throughout Chinese hero myths, most of the protagonists are male. From the creation myth of the goddess Nuwa to create a man from earth to the heroic myth of the establishment of great achievements, it is actually a transformation from the matriarchal system to the patriarchal system of social history, so the heroes are mostly sage kings and worthy ministers. Yi is a heroic image created by people based on the harsh real environment. His credit is to do 7 things for the people, of which Shooting the Sun to Eliminate Harm is the most classic case.

**Methods**

Started, as it is widely accepted, within Romanticism with the works by the great playwright Johann Christoph Friedrich von Schiller and brothers Schlegels (Cook, URL), developed in the folklorist studies of Brothers Grimm and later improved significantly in the frame of Russian Mythological School, the research in Mythology has been flourishing over the centuries. Among the most significant moves there were Lévi-Strauss's structuralist approach, C. G. Jung's archetypes, and Frye's theory of myths (Myth Theory, URL). Nevertheless, comparing myths, created in different cultures still proves to be useful and important.

In primitive society, due to low productivity and underdeveloped technology, people cannot explain natural phenomena and fantasize about a transcendent power.

Nature has the same objectivity, for Morgan, as it has for the great philosophers of the seventeenth century. It provides the basis for the development of man, society and its various institutions (Morgan, 1944: 14)[1]. Chinese scholar Yang Lihui proposed: Myth is a narrative about gods, ancestors, cultural heroes or sacred animals and their activities, which explains the initial origin of the universe, human beings – including gods and specific ethnic groups and culture, as well as the current world order of the initial establishment (Yang Lihui, 2009: 5). The images of many mythical heroes are imagined as the seamless integration of man and nature, reflecting the infinite worship of natural vitality and the hope of transcendental mysterious power. The spirits of the mythical heroes such as Pangu, Nuwa, Yandi, Emperor, Chiyou, Xingtian and Houyi have become heroic epics and ageless legends of life (Zheng Chunmiao, 1994: 18). In the contemporary age when science and technology are so developed and brilliant, we can still interpret the spiritual characteristics of the ancestors in the struggle between man and nature by re-examining ancient myths and legends. We can carry forward the educational value of mythical heroes and inspire contemporary people to build cultural self-confidence and creative spirit.

At present, the existing literature, classics and academic research results have laid a solid foundation for the smooth development of this research. For example: Liu Cheng made a preliminary analysis of the worship of Hercules from three aspects: the origin, propagation and evolution of Hercules, and the reasons for its close relationship with the kingship (Liu Cheng, 2018: 99-104). Guo Ling analyzed the heroic virtues in Greek mythology, pointing out that heroic generations carry the moral qualities of courage, honor and temperance (Guo Ling, 2019: 72-75). Zuo Danhong and Wang Yaguang compare the hero images in

[1] Compare: (Coldstream, 1976; Graf, 1993; Harrison, 1963; Rose, 1930; Segal, 2004; Strenski, 1987) etc.

Chinese and Western mythology and discuss the reasons for the differences in hero images (Zuo Danhong, Wang Yaguang, 2015: 376-380). Chen Jing analyzed the basis for the existence of heroic exorcism as a mythic motif in ancient Greek mythology (Chen Jing, 2016: 44-45). The above articles analyze the heroes of ancient Chinese mythology and Greek mythology from different perspectives, focusing on their differences and cultural characteristics in comparison.

From the perspective of cultural anthropology, philosophy and mythology, this paper discusses the heroic image and cultural spirit of Yi and Hercules, the representatives of mythical heroes. Mainly with the help of the existing academic research results, using the method of literature and comparative research, it discusses the common characteristics of different hero images from three aspects: hero's performance, hero's value orientation, and hero's cultural characteristics.

**Results and Discussion**

Marx pointed out that myths are forms of nature and society processed by unconscious artistic methods in the imagination of the people. Engels said that the original gods arose because the forces of nature were personified (Engels, 1972: 220). God was endowed with supernatural and surreal abilities in the imagination of the ancestors. The power of the gods is reflected in the mythical hero images created by the ancestors.

**1. Hero image and performance**

Yi and Hercules, the two heroes in Eastern and Western mythology, both defeated their opponents with superhuman courage and wisdom. They established immortal achievements and created heroic images with their own national characteristics, which were widely praised by later generations.

**1.1 Yi's image and achievements**

As a legendary hero in mythology, Yi's deeds are scattered in some ancient Chinese literature and classics. The Book of Mountains and Seas records the origin and mission of Yi: "King Jun endowed Yi with a red bow and arrows with white feathers so that he would bring relief to the people down on the earth. Hence Yi was the first to show pity for people and rid them of a hundred evils" (Liu Xin, Chen Cheng, Wang Hong＆Zhao Zheng, 2010: 321). This is the earliest known record of Yi mythology, which provides the basic form of Yi mythology and also proves Yi's divinity.

Huainanzi records that Yi had a long-left arm and was good at archery (Liu An and his followers, Chen Guangzhong, 2014: 614). Mozi's Collected Solutions records that ancient Yi made bows and arrows (Zhang Chunyi, 1988: 252). Yi was good at archery (Li Xueqin, 1999: 183). This all shows that Yi has the identity of the god of arrows. His exploits are inseparable from the bow and arrow. In the development history of primitive culture, bow and arrow is a great invention. The invention of bows and arrows is of great significance to both the acquisition of food and the protection of human life. The myth of Yi not only expresses the admiration of the early people for bows and arrows, but also vividly reflects the reverence of the early people for the marksman.

Yi's achievements were mainly to shoot the sun and rescue the people. Yi shot down nine suns with a bow and arrow (Lin Jiali, 2010: 78). According to the records in Huainanzi "When Yao ruled, ten suns appeared in the sky at the same time, and the crops withered and the flowers and trees died. The people didn't even have anything to eat. 猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇, all kinds of monsters came out to harm the people. So Yao sent Yi to kill 凿齿 at the place of *Chouhua*, killing 九婴 in *XiongShui*, shot to death 大风 in the swamp of *Qingqiu*, Yi shot down the nine suns in the sky, kill the 猰貐 underground, cut off the 修蛇 in *Dongting Lake,* Captured 封豨 alive in *Sanglin.* The people were very happy and unanimously supported Dai Yao as the emperor. At this time, roads were being built all over the world" (Liu An, Chen Guangzhong, 2014: 194). From this, the 7 things Yi did were:

1. Kill 凿齿 (zao chi) at the place of *Chouhua*.

2. Killing 九婴 (jiu ying) in *XiongShui*.

3. Shot to death 大风 (da feng) in the swamp of *Qingqiu*.

4. Yi shot down the nine suns in the sky.

5. Kill the 猰貐 (ya yu) underground.

6. Cut off the 修蛇 (xiu she) in *Dongting Lake.*

7. Captured 封豨 (feng xi) alive in *Sanglin.*

We find that the seven major events that Yi did have obvious social significance. He starts from the interests of the people and benefits the whole society, and he rescues the people from suffering.

**1.2 Image and performance of Hercules**

Hercules is a demigod hero. He was the son of Zeus and Alcmene, the adopted son of Amphitryon. Hercules was named Alcides in honor of Alcaeus, the father of Amphitryon (Apollodorus, Frazer, 1921: 5). Hercules once personally went to Delphi to seek oracles. For the first time, a priestess named Pythia called him Hercules, meaning Hera's glory, in order to seek Hera's forgiveness. The priest also told him that he would serve Eurystheus for twelve years and complete ten drudgery, after which he could become an immortal god (Apollodorus, Frazer, 1921: 11-12). Hercules accomplished ten tasks that ordinary people could not do:

1. To strangle the lion.

2. A doe with golden horns and bronze hooves captured alive.

3. Catch wild boars that harm people and animals.

4. Drive the birds of prey on the lake.

5. Tame the mad bull.

6. Subdue the man-eating horses.

7. Capture the belt of the Amazon Queen.

8. Bring back the giant's herd.

9. Outsmart the golden apple.

10. Take the three-headed dog from the underworld.

There are different versions of the amount of Hercules' drudgery. The version of Apollodorus believed that Eurystheus denied Hercules the slaying of the Hydra and the cleaning of the oxen of Augras, so in his book it was recorded that Hercules completed ten tasks. Hercules has the potential of God, and in order to gain freedom, he did things that are difficult for ordinary people to do. He became a representative of collective strength and wisdom.

Fig. 1. Hou Yi shot the sun[1]

Fig. 2. Hercules. Take the three-headed dog[2]

[1] https://baike.so.com/doc/5383207-5619598.html

[2] https://baike.so.com/doc/5441387-27327677.htm

**2. The Value Orientation of Hero Image**

Since the beginning of human history, the efforts of human beings to pursue the value of their own life have not stopped. As the embodiment of the realization of their own life value, the hero has become the spiritual yearning of people. A hero is a spiritual symbol. Yi and Hercules have different personalities and different forms, but since they are both called heroes, it means that they have a common trait, which is personality, or heroic quality and heroic spirit. From a philosophical point of view, personality is the synthesis of a person's ability, temperament, character and other elements, and is the basic stable position, belief and morality formed by people in long-term practice and cultural and moral edification (Wang Yuliang, 1989: 190). The core of personality is the person's ideological awareness, spiritual realm and moral quality. Personality is both the subject of social activities and the subject of self-realization.

Both Yi and Hercules are mythical heroes who kill evil for the people. Their performance has many similarities: Yi captured 封豨 in *Sanglin*, and Hercules captured the wild boar of Mount Erymanthus. Yi shot 大风 in the swamp of *Qingqiu*, and Hercules shot the strange bird with iron beak in Lake Stynfa. Yi killed the 猰貐 underground, and Hercules subdued the man-eating mare. Their achievements satisfy people's fear of nature and their worship of heroes. The similarity of their images is that they are all portrayed as male gods, and their biggest common feature is the image of the combination of man and god. Whether it is Yi, who was deified by man, or Hercules – God is personified, both are based on the character of man. In the process of conquering nature, man's challenge and transformation of nature has changed from passive to active, and this process is exactly the process of the birth of heroes, which fully demonstrates the ability of man.

From the perspective of mythology, different ethnic groups have created different mythological heroes, and thus formed different hero worships, which are accumulated as the cultural genes of different ethnic groups. Hero worship is passed down from generation to generation on the psychological structure of national culture, thus condensing into hero complexes containing the cultural characteristics of different nationalities, reflecting the initial value orientation and cultural concepts of different nationalities. Yi and Hercules were the representatives of ancient Chinese and ancient Greek mythological heroes, and people worshipped heroes. Due to the influence of different environments and cultures, their value orientations are different, but the cultural spirits they reflect are similar.

**2.1 Advocating strength**

The birth of Hercules has extraordinary significance. Zeus once received an oracle, which told Zeus that in order to defeat the Titans, he must get the help of a mortal. Hercules lived up to his father's expectations, established countless achievements in his life, helped Zeus defeat the giants, and finally enjoyed the immortal life of God. The descendants of Hercules, who also lived up to their father's name, finally conquered the entire Peloponnese after untold hardships. The kings of the Hellenistic era and the Roman Empire all regarded themselves as the sons of the gods, preached the divine empowerment of the monarchy, and longed to establish immortal achievements in their lifetimes, and after death they entered the pantheon and became gods. Alexander always considered himself Hercules, a mortal hero who ascended to the pantheon after his death (John Boardman, 2015: 139). The system of passing on the throne from father to son also makes these kings hope that their descendants can be like themselves and ensure the prosperity and stability of the country. Hercules' own experience coincided with the dreams of these kings, and it was natural to be worshiped. The Greeks lived in a strong atmosphere of advocating force.

Hercules conquered ferocious beasts with extraordinary courage, and also returned victoriously on many expeditions to other countries, so he was regarded as the national hero of Greece and became the ideal symbol of male power in ancient Greece. Homer praised

him as the son of Zeus, the greatest of mankind and far greater than anyone else. Therefore, people often praise him exactly like Zeus. The fact that Hercules is so revered in Greece epitomizes the cultural spirit of the power of worship in Greece.

**2.2 Advocating morality**

China is a country that attaches great importance to ethics. In ancient social consciousness, people worship brave heroes, but they trust more virtuous heroes with benevolence and righteousness. Yi relieved the disasters for the people, and the people did not regard Yi as the emperor, but recommended Yao as the emperor.

Sima Qian recorded this in the Records of the Grand Historian-The Chronicle of the Five Emperors "Di Yao is Fang Xun. He is as virtuous as heaven and wise as God. Approaching him is as warm as the sun; looking up at him is like a cloud covering the earth. He is rich but not proud, honorable but not indulgent. He was wearing a yellow hat, black clothes, siting in Tong Che driven by a white horse. He can respect people with good virtue and make the nine generations of the same family love each other. The people of the same clan were already in harmony, and they went to investigate the officials. Hundreds of officials have made remarkable achievements, and all the vassals and states can live in harmony" (https://baike.so.com/doc/6586724-6800496.html.).

Therefore, a hero like Yi can at best be an assistant to a wise sage in China. The core of ancient Chinese ethical consciousness is the admiration of virtue, which makes the Confucian school of people reject power to a certain extent. As a student of Confucius, Nangong Shi once asked his teacher, why Yi was good at archery and Ao was good at water warfare, but they did not end well. Both Yu and Ji planted crops themselves, but became emperors. Confucius did not answer at that time. Later, Confucius praised Nangong Shi as a junzi (exemplary person, virtuous man) who respected morality. Confucius was a moralist, he despised force and power, and advocated simplicity and morality. Nangong Shi believed that Yu and Ji possessed the world with virtue, but Yi and Ao did not get good results in the end. Confucius said he was very virtuous and a junzi. In Chinese history, it was not those who possessed *power* who conquered the world, but those who possessed *virtue*.

To sum up, due to the fact that people's ideas are always affected and restricted by the cultural environment in which they live, Yi and Hercules as heroes have become the spiritual sustenance of the ancestors. Mythological heroes have become the carriers and cultural symbols of the national spirit, and gradually formed a nation's hero complex, demonstrating the beauty of transcendent vitality. Looking at these hero images, it is not difficult to find the common characteristics of them. First, the hero images are more specific, flesh and blood and soul, living in the real world, living around people, more real, people are grateful for their achievements. When shaping the image, although fictional elements are added, the characteristics of human are basically maintained, with the characteristics of realism and figuration. Second, the essence of a hero is an ideal personality that carries social values. Heroes meet people's psychological needs for worship. Heroes are not only leaders in the real world, but also spiritual leaders who transform and conquer nature. Whether it is advocating strength or advocating morality, heroes represent the determination of human beings not to yield to nature.

**3. Cultural Spirit Contained in Hero Image**

Both Eastern and Western mythology have their own cultural characteristics. As the representatives of Eastern and Western mythological heroes, Yi and Hercules showed the spirit of their respective nations.

The myth of Yi embodies the moral standards and humanistic spirit of the traditional Chinese nation. One is the spirit of struggle. Yi has the ability to conquer natural disasters, never bowing his head in the face of all difficulties. In the face of the poisonous beasts that appeared in the sky for ten days and

harmed the people, he completely conquered them with his superb archery skills and indomitable courage. The second is dedication. Nothing Yi did was not for the benefit of the people, reflecting the quality of collective interests over individual interests. He obeyed orders, never considering his own great gains and losses. His actions tell us that, in his heart, the interests of the people are above all else.

The myth of Hercules basically embodies the cultural spirit of the Western nation.

First, it has the spirit of exploration. Advocating adventure is one of the distinctive features of Western nations. This is very prominent in Hercules. Before he became Eurystheus's servant, he had already started his first adventure, killing the lions on the mountain alone, and fighting the giants in return for the gift of God. Of the ten great things he did after becoming a servant, most of them were risky actions. And when he got rid of Eurystheus's enslavement, the deeds he did, such as the duel with the river god and the expedition to Okalia, were all risky behaviors out of self-interest. The image of Hercules, an adventurer, has been revered as a great hero and worshiped by Westerners for thousands of years, which is enough to show that advocating adventure is the most representative national tradition of Westerners. And this tradition has always inspired Western nations to make bold progress and exploration.

The second is to have an enterprising spirit. Hercules's life is constantly enterprising. When he was just an adult and walked on the road of life, facing the choice of happiness and virtue, he chose virtue, and the true meaning of virtue lies in the unremitting enterprising spirit. This unremitting enterprising spirit has been inherited by the Western nations and has maintained a great momentum of development in history.

Therefore, as ideal personalities carrying social values, heroes deeply root their pain and joy in the soil of society and history. Carlisle even said in his book *Heroes and Hero Worship* that human society is based on hero worship. Hero worship is an external manifestation of people's strong feelings for heroes, a common phenomenon in human society, and an inexhaustible spiritual power of a nation. Both Yi and Hercules had heroic feats and deeds, and were respected and worshiped by people. As Joseph Campbell said "The hero, therefore, is the man or woman who has been able to battle past his personal and local historical Iimitations to the generally valid, normally human forms. Such a one's vissions, ideas, inspirations come pristine from the primary springs of human life and thought. Hence they are eloquent, not of the present, disintegrating society and psyche, but of the unquenched source through which society is reborn. The hero has died as a modern man; but as eternal man-perfected unspecific, universal man - he has been reborn." (Joseph Campbell, 2004: 18). Yi and Hercules have become the carriers and cultural symbols of the national spirit. Their words and deeds reflect the dreams and pursuits of a nation and carry rich humanistic and spiritual values.

**Conclusion**

To sum up, let's summarize the common characteristics of Yi and Hercules as mythological heroes of the East and the West.

Great achievements are a prerequisite for becoming a hero and the touchstone for testing a hero. Yi and Hercules, as heroes in Eastern and Western mythology respectively, have outstanding achievements and appeared as conquerors in the harsh natural environment in ancient times. They overcome difficulties and disasters with extraordinary will and wisdom, reflecting the strong desire and tenacious will of mankind to overcome nature. They became symbols of the strength and wisdom of ancient peoples. Campbell believes that starting from the world of everyday life, the hero ventures into a supernatural and magical realm; in that magical realm, encounters various unbelievably powerful supernatural beings, and wins a decisive victory; and the hero completes the A mysterious adventure that returns with powers that can benefit his kind (Joseph Campbell, 2004: 31). Ye Shuxian also pointed out that the monsters conquered by heroes vary in number

and appearance, but from the symbolic meaning of mythological thinking, the function of the plot of killing monsters and killing demons is completely equal. The performance of the hero is actually the process of narrating the hero's use of limited life to resist the difficulties and obstacles in the fate and maximize the realization of his own value (Ye Shuxian, 1991: 131).

Heroes are practitioners of lofty ideals and great personalities. A hero is essentially a value carrier, representing a typical rational ought and embodying the national spirit. They incorporate the destiny of the individual into the destiny of mankind, evoking the strong desire in contemporary people to transcend reality and overcome difficulties. In the process of following heroes, people constantly deepen their understanding of heroes, regain their understanding of the meaning of life, and realize the self-remodeling of human beings. The heroic myth preserves and continues the noble vitality, makes it rooted in the national cultural psychology, and provides the people in distress with the courage to resist and the strength to move forward. Yi and Hercules have become the carriers and cultural symbols of the national spirit. Their words and deeds reflect the dreams and pursuits of a nation and carry rich humanistic and spiritual values.

When the catastrophe comes, the mythical heroes can face it with a fearless spirit and pay huge sacrifices, even at the cost of their lives. Heroes are celebrated not only because they play an important role in advancing human civilization, but also because they are spiritual beacons that illuminate human history. In real life, they can give people the strength and courage to overcome all kinds of difficulties. People's value orientation and spirit.

**References**

Apollodorus (1921), "The Library", *Loeb Classical Library*, with an English translation by Sir James George Frazer, Harvard University Press, Cambridge, Mass. USA.

Boardman, J. (2015), *The Greeks in Asia*, London: Thames and Hudson, U.K.

Campbell, J. (2004), *The Hero with a Thousand Faces*, Clarissa Pinkola Estes Ph. D, Published by Princeton University Press, USA.

Chen Jing (2016), "Research on the motif of heroic exorcism in ancient Greek mythology", *Journal of Kaifeng Institute of Education*, 36 (5), China (in Chinese)

Coldstream, J. N. (1976) "Hero Cults in the Age of Homer", *The Journal of Hellenic Studies*, 96, 8-17.

Cook, E. (2019). "A companion to early German romantic philosophy", *The philosophy of mythology,* in E. Milán & J. Norman (eds.), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 113-142.

Engels, F. (1972), "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", *Selected Works of Marx and Engels, Volume Four*, The Central Committee of the Communist Party of China, Marx, Engels, Lenin and Stalin's Works Compilation and Compilation Bureau, People's Publishing House, Beijing, (in Chinese).

Graf, F. (1993), *Greek Mythology: An Introduction.* Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Guo Ling (2019), "Moral education that highlights the value of life – Based on the analysis of the heroic virtues of ancient Greek mythology", *Contemporary educational science*, issue 5, China (in Chinese).

Harrison, J. E. (1963), *Mythology,* New York and Birmingham: Harcourt, Brace & World Inc.

Hesiod (1997), *Work and Time,* translated by Zhang Zhuming and Jiang Ping, Commercial Press, Beijing, China (in Chinese).

Li Xueqin (1999), *The Analects of Confucius notes*, published by Peking University Press, Beijing, China (in Chinese).

Lin Jiali (2010), *Translation notes 'Chu Ci'*, published by Zhonghua Book Company, Beijing, China (in Chinese).

Liu An (2014), *Huai nanzi' Ben Jingxun*, translated by Chen Guangzhong, Zhonghua Book Company, Beijing, China (in Chinese).

Liu An and his followers (2014), *Huainanzi Xiuwuxun*, translated by Chen Liu Cheng (2018), "The Study of Heracles Workship", *Journal of Inner Mongolia University (Philosophy and Social Sciences),* 50 (2), China (in Chinese).

Liu Xin (2010), *The Classic of mountains and Seas*, translated into Modern Chinese by Chen Cheng, translated into English by Wang Hong & Zhao Zheng, Hunan People's Publishing House,

Volume Eighteen the Classic of Areas Within the Seas, China.

Morgan, L. H. (1944), *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization,* reproduced from the First Indian Edition, published by Bharti Library, Booksellers and Publishers, Calcutta.

*Myth Theory and Criticism* (from John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism). Accessed 30.10.2022. URL: https://www.ndsu.edu/pubweb/~cinichol/271/Myth%20Theory%20and%20Criticism.htm

Rose, H. J. (1930), *Modern Methods in Classical Mythology,* St. Andrew: W.C. Henderson ＆Son, Ltd, University Press.

Segal, R. A (2004), *Myth,* translated by Liu Xiangyu (2008), Published by Foreign language teaching and research press, Beijing, China (in English).

Strenski, I. (1987), *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History,* University of Iowa Press, Iowa City.

Tylor, E. B. (2005)*, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, translated by Lian Shusheng, Guangxi Normal University Press, Guilin, China (in Chinese).

Wang Yuliang (1989), *Value Philosophy*, Published by Shaanxi People's Publishing House, Xi'an, China (in Chinese).

Yang Lihui (2009), *Myth and Mythology*, Beijing Normal University Press, Beijing, China (in Chinese).

Ye Shuxian (1991), *The Hero and the Sun: Archetypal Reconstruction of Ancient Chinese Epics,* Shanghai Academy of Social Sciences Press, China (in Chinese).

Zhang Chunyi (1988), *Mozi's Collected Solutions*, Published by Chengdu Ancient Books Bookstore, Sichuan, China (in Chinese).

Zheng Chunmiao (1994), *Comparative Study of Chinese and Western Cultures,* Beijing Language Institute Press, Beijing, China (in Chinese).

Zuo Danhong, Wang Yaguang (2015), Hero Image and Cultural Spirit in Chinese and Western Myths and Legends, *Journal of Shenyang University of Technology (Social Science Edition)*, 8 (4), China (in Chinese).

**Chinese**

陈静. 古希腊神话中英雄驱魔母题的研究. 开封教育学院学报, 2016,36(5):44-45.

[英]爱德华˙伯内特˙泰勒. 原始文化：对神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展的研究. 连树声译. 桂林：广西师范大学出版社，2005:3-4.

恩格斯. 路德维希˙费尔巴哈和德国古典哲学的终结. 中共中央马克思 恩格斯 列宁 斯大林著作编译局译. 北京：人民出版社，第四卷，1972:220.

郭玲. 彰显生命价值的道德教育—基于古希腊神话英雄德行的分析. 当代教育科学, 2019 (5)：72-75.

[古希腊]赫西俄德. 工作与时日. 张朱铭，姜平译. 北京：商业出版社, 1997:110-200.

刘成. 赫拉克勒斯崇拜探析. 内蒙古大学学报（哲学社会科学版）, 2018,50(2):99-104.

刘歆. 山海经. 陈成译中文, 王洪、赵郑译英文. 湖南人民出版社，第十八卷海内经，2010:321.

刘安. 淮南子˙修务训. 陈光忠译. 北京:中华书局, 2014:614.

李学勤. 十三经注疏-论语注疏. 北京:北京大学出版社, 1999:183.

林家骊. 楚辞译注. 北京:中华书局, 2010:78.

刘安. 淮南子˙本经训. 陈光忠译. 北京:中华书局, 2014:614.

司马迁, 史记˙五帝本纪第一，https://baike.so.com/doc/6586724-6800496.html

王玉樑. 价值哲学. 西安:陕西人民出版社, 1989：190.

杨利慧. 神话与神话学. 北京:北京师范大学出版社，2009:5.

叶舒宪. 英雄与太阳:中国上古史诗的原型重构. 上海:上海社会科学院出版社, 1991:131.

郑春苗. 中西文化比较研究. 北京:北京语言学院出版社, 1994:18.

左丹弘, 王亚光. 中西方神话传说中的英雄形象及其文化精神. 沈阳工业大学学报（社会科学版）, 2015,8(4):376-380.

张纯一. 墨子集解. 四川：成都古籍书店, 1988:252.

**Литература**

Apollodorus, The Library // Loeb Classical Library, with an English translation by Sir James George Frazer, USA: Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1921. II.

Boardman, J. The Greeks in Asia. London: Thames and Hudson, 2015. 139 p.

Campbell, J. The Hero with a Thousand Faces. Clarissa Pinkola Estes Ph. D. Princeton University Press Distal Monticello, USA, 2004. 18 p.

Chen Jing, Research on the motif of heroic exorcism in ancient Greek mythology // Journal of Kaifeng Institute of Education. 2016. Vol. 36. № 5. Pp. 44-45.

Coldstream, J. N. Hero Cults in the Age of Homer // The Journal of Hellenic Studies. 1976. No. 96. Pp. 8-17.

Cook, E. A companion to early German romantic philosophy // The philosophy of mythology / In ed. by E. Milán & J. Norman. Koninklijke Brill NV. 2019. Pp. 113-142.

Engels, F. Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy // Selected Works of Marx and Engels. The Central Committee of the Communist Party of China, Marx, Engels, Lenin and Stalin's Works Compilation and Compilation Bureau. Volume Four. Beijing: People's Publishing House. 1972. 220 p.

Graf, F. Greek Mythology: An Introduction. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993.

Guo Ling. Moral education that highlights the value of life – Based on the analysis of the heroic virtues of ancient Greek mythology // Contemporary educational science. 2019. № 5. Pp 72-75.

Harrison, J. E. Mythology. New York and Birmingham: Harcourt, Brace & World Inc. 1963.

Hesiod. Work and Time / translated by Zhang Zhuming and Jiang Ping, China: Commercial Press, 1997.

Li Xueqin. The Analects of Confucius notes. China: Peking University Press, 1999. 183 p.

Lin Jiali. Translation notes "Chu Ci". China: Zhonghua Book Company, 2010. 78 p.

Liu An. Huai nanzi: Ben Jingxun / translated by Chen Guangzhong. China: Zhonghua Book Company, 2014. 194 p.

Liu An and his followers. Huainanzi˙Xiuwuxun / translated by Chen Guangzhong, China: Zhonghua Book Company, 2014. 614 p.

Liu Cheng. The Study of Heracles Workship // Journal of Inner Mongolia University (Philosophy and Social Sciences). 2018. № 2. Pp. 99-104.

Liu Xin. The Classic of mountains and Seas. Volume Eighteen. The Classic of Areas Within the Seas / translated into Modern Chinese by Chen Cheng. Translated into English by Wang Hong & Zhao Zheng. Hunan People's Publishing House, 2010. 321 p.

Morgan, L. H. Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. Bharti Library, Booksellers and Publishers, Calcutta, 1944. 14 p.

Myth Theory and Criticism (from John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism). Accessed 30.10.2022. URL: https://www.ndsu.edu/pubweb/~cinichol/271/Myth%20Theory%20and%20Criticism.htm

Rose, H. J. Modern Methods in Classical Mythology. St. Andrew: W.C. Henderson & Son, Ltd, University Press, 1930.

Segal, R. A. Myth / translated by Liu Xiangyu, Published by Foreign language teaching and research press, Beijing, 2008. China (in English).

Strenski, I. Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. University of Iowa Press, Iowa City, 1987.

Tylor, E. B. Primitive Culture. China: Guangxi Normal University Press, 2005.

Wang Yuliang. Value Philosophy. China: Shaanxi People's Publishing House, 1989. 190 p.

Yang Lihui. Myth and Mythology. China: Beijing Normal University Press, 2009.

Ye Shuxian. The Hero and the Sun: Archetypal Reconstruction of Ancient Chinese Epics. China: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 1991. 131 p.

Zhang Chunyi. Mozi's Collected Solutions. China: Chengdu Ancient Books Bookstore, 1988. 252 p.

Zheng Chunmiao, Comparative Study of Chinese and Western Cultures. China: Beijing Language Institute Press, 1994. 18 p.

Zuo Danhong, Wang Yaguang.Hero Image and Cultural Spirit in Chinese and Western Myths and Legends // Journal of Shenyang University of Technology (Social Science Edition). 2015. Vol 8. № 4. Pp. 376-380.

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Wang Xiao Yu,*** PhD Applicant of the Department of Translation Theory and Comparative Linguistics, Faculty of Foreign Philology, Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan, 4 Universitetskaya St., Tashkent, 100174, Uzbekistan;

Master, Senior Teacher of Chinese Language and Literature, Secretary of the Teacher Branch of the Modern Service College, Jining Normal University, 59 Gongnong Street, Ulanqab City, 012000, Inner Mongolia Autonomous Region, China; *100000wxy@163.com*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Ванг Сияо Ю,*** соискатель кафедры теории перевода и сравнительного языкознания. Факультет зарубежной филологии, Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека, ул. Университетская, д. 4, г. Ташкент, 100174, Узбекистан;

старший преподаватель китайского языка и литературы, секретарь учительского отдела Института современного обслуживания, Цзининский педагогический университет, ул. Гуннун, д. 59, г. Уланчаб, 012000, Внутренняя Монголия, Китайская Народная Республика; *100000wxy@163.com*

**УДК 1(091)** **DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-15**

**Степанова О. И.**

# Рецензия на книгу Н. А. Громовой «Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович в письмах и документах» (Москва: АСТ, 2021)

Московский педагогический государственный университет, пр-т Вернадского, д. 88, г. Москва, 119571, Россия; *15101995ol@gmail.com*

**Аннотация.** Хотя обстоятельства жизни Льва Исааковича Шестова известны в достаточной мере, вопрос о том, насколько внешние предпосылки могли повлиять на появление и интонацию философских работ мыслителя, остается открытым. Новая книга историка литературы, литературоведа Натальи Александровны Громовой «Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович в письмах и документах», увидевшая свет в 2021 году в московском издательстве «АСТ», как явствует из названия, проливает свет на взаимоотношения философа и поэтессы, критика, детской писательницы Варвары Григорьевны Малахиевой-Мирович (1869–1954). Вслед за автором-составителем книги, дающим комментарии к дневниковым записям и письмам, автор предлагаемой рецензии пытается обнаружить штрихи, связывающие личный опыт мыслителя с его философией.

**Ключевые слова:** Лев Шестов; Варвара Малахиева-Мирович; Потусторонний друг; Наталья Громова

**Для цитирования:** Степанова О. И. Рецензия на книгу Н. А. Громовой «Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович в письмах и документах» (Москва: АСТ, 2021) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 158-164. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-15

**O. I. Stepanova**

# Review of the book by N. A. Gromova “An Otherworldly Friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents” (Moscow: AST, 2021)

Moscow Pedagogical State University, 88 Vernadsky Ave., Moscow, 119571, Russia; *15101995ol@gmail.com*

**Abstract.** Although the circumstances of Lev Isaakovich Shestov's life are known to a sufficient extent, the question of how much external prerequisites could have influenced the appearance and intonation of the thinker's philosophical works remains open. A new book by the literary historian, literary critic Natalia Alexandrovna Gromova “An Otherworldly Friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents”, which was published in 2021 in the Moscow publishing house “AST”, as the name implies, sheds light on the relationship be-

tween the philosopher and the poet, critic, children's writer Varvara Grigorievna Malakhieva-Mirovich (1869-1954). Following the author-compiler of the book, who gives comments on diary entries and letters, the author of the proposed review tries to find the strokes connecting the personal experience of the thinker with his philosophy.

**Keywords:** Lev Shestov; Varvara Malakhieva-Mirovich; Otherworldly Friend; Natalia Gromova

**For citation**: Stepanova O. I. (2022), “Review of the book by N. A. Gromova ‘An Otherworldly Friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents’ (Moscow: AST, 2021)”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 158-164, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-15

Словами и чувствами каких мыслителей люди могут объясниться с собой и Господом, выразить сокровенное, говорить о своей любви?..
Когда, почему и для кого пишутся философские сочинения? Таинство рождения смыслов и таинство влюбленности – какой схожий опыт.

*Синеокая Ю.В. «Все движется любовью»*

Что мы думаем, когда слышим о Льве Шестове? Наверняка мы вспоминаем его философию «беспочвенности и трагедии», но разве картина, возникшая в нашем сознании, будет полна? Когда мы изучаем человека, его изречения и мысли, нам следует понимать, что на эти мысли и изречения повлияло прежде всего. Нужно задаться вопросом: а действительно ли философия этого конкретного человека является продуктом только целенаправленных размышлений? Возможно, для более полной картины мы можем проанализировать еще и глубокие личные переживания того, о чьей философии мы решили размышлять? Дает ли биографический метод понимание философии мыслителя? Нет, но он может значительно расширить наши представления.

Нам многое известно о жизни Л. Шестова: о его семье, о его деятельности в России, о его эмиграции во Францию и работе там. Но, может, есть еще какие-то, ранее неизвестные, жизненные обстоятельства, которые прольют для нас свет на жизнь и деятельность мыслителя?

Н. Громова находит такие контексты в своей работе «Потусторонний друг». Автор продолжает традицию исследования любовных взаимоотношений философских пар. Подобные исследования проводились известным российским философом Н.В. Мотрошиловой в книге «Бытие-время-любовь» и известным специалистом в области европейской и русской философии Ю.В. Синеокой в сборнике «Философские эманации любви». Для нашей темы особенно важна статья К.В. Ворожихиной «Проклятый случай философа: Лев Шестов и Варвара Малахиева-Мирович», которая вошла в сборник «Философские эманации любви» (Ворожихина, 2018). Работа К.В. Ворожихиной ценна тем, что автор подмечает философские и мировоззренческие пересечения и расхождения взглядов Л. Шестова и В. Малахиевой, а также обрисовывает в общих чертах их взаимоотношения и последующую философию беспочвенности Л. Шестова в контексте любовной драмы в его жизни (Ворожихина, 2018: 267-279). Н.А. Громова в книге «Потусторонний друг» продолжает развивать эту тему,

сопровождая своими размышлениями переписку философов и дневниковые записи В. Малахиевой.

В работе «Потусторонний друг» мы слышим три голоса: голос Льва Шестова, голос Варвары Малахиевой и голос самой исследовательницы – Натальи Александровны Громовой. Л. Шестов с В. Малахиевой обмениваются письмами, в начале своего знакомства активно и заинтересованно, а позже – все реже и реже, пока нить переписки не обрывается совсем. Во второй части книги мы можем услышать В. Малахиеву в ее дневниках и воспоминаниях.

Сама же Н.А. Громова пишет введение и эпилог, а также дает небольшие комментарии к письмам, воспоминаниям и дневнику Варвары Григорьевны. Временами комментарии кажутся весьма скромными, но в этом есть свой смысл: исследовательница не ставила себе целью проделывать серьезную и основательную работу по вписыванию этой переписки в контекст философии Л. Шестова, тем не менее, она наметила некоторые штрихи, связывающие личный опыт мыслителя с его философией. Дальнейшие интерпретации на основе этой переписки Н.А. Громова оставляет исследователям творчества Л. Шестова, поскольку сама она занимается перекликающимися, но все же иными темами (см.: Громова, 2022).

Со стороны читателя неизбежен вопрос: «Кто же такая В. Малахиева?». Л. Шестов достаточно известная фигура, чего не скажешь об его адресате. На презентации книги исследовательница поделилась историей, с которой все и началось: в музее Цветаевой, среди других документов, были обнаружены выписки из дневников В. Малахиевой с именами многих известных личностей: Л. Шестова, П. Флоренского и других. Затем были найдены и сами дневники Варвары Григорьевны у известного московского скульптура Д.М. Шаховского, который был ее крестником (Громова, 2022).

Н.А. Громова во введении к книге пишет, что во время работы над архивом писательницы она ощущала некоторую недосказанность в истории взаимоотношений В. Малахиевой и Л. Шестова. Варвара Малахиева рассказывала своему дневнику об отношении мыслителя к ней. Также были найдены письма В. Малахиевой-Мирович к Л. Шестову, однако сам философ нигде не писал о В. Малахиевой, и его писем к ней также не было найдено к тому моменту (Громова, 2021: 7). В биографии философа, написанной его дочерью, Натальей Барановой-Шестовой, есть несколько строк о взаимоотношениях В. Малахиевой с Л. Шестовым. Н. Баранова-Шестова пишет, что они обменивались письмами на возвышенные темы, однако тон писем был исключительно дружеский. Л. Шестов иногда посылал В. Малахиевой деньги, но он относился так ко всем друзьям – всегда был готов прийти на помощь (Баранова-Шестова, 2012: 20).

Тем не менее, уже через восемь лет после выхода дневников Варвары Малахиевой, благодаря настойчивости, Н.А. Громовой все же удалось сделать такую редчайшую находку, как эти письма. Были обнаружены 20 писем Л. Шестова к В. Малахиевой в домашнем архиве Шаховских. Когда письма Л. Шестова нашлись, выяснилось, что у него был чудовищный почерк, и исследователи столкнулись со значительными трудностями при «расшифровке» этих писем. Сложность работы состояла еще и в том, что некоторые письма были сожжены матерью Варвары Григорьевны после отъезда Л. Шестова. Дневники обычно сжигаются в первую очередь, и крайне редко весь материал остается нетронутым. Затрудняло ситуацию и то обстоятельство, что Варвара Григорьевна в разное время жила в огромном количестве известных семей и оставляла записи о членах каждой семьи в своих дневниках. Конечно, в них были свои тайны и истории, в публикации которых не были заинтересованы многие участники событий. Но, несмотря на все осложняющие обстоятельства, найденная переписка и дневники были опубликованы (Громова, 2022).

При чтении комментариев Н.А. Громовой к этой переписке можно заметить, что красной нитью через все размышления исследовательницы проходит один основной вопрос: «Насколько история несчастной любви Л. Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович повлияла на дальнейшее творчество Л. Шестова?».

Знакомство Льва Шестова с Варварой Малахиевой приходится на период его мучительных раздумий по поводу выбора своего будущего: родители ожидали, что он продолжит семейное дело – управление мануфактурой. Самому же Л. Шестову это занятие все больше и больше казалось предательством, которое выражалось бы в отказе от дела своей жизни – писательства, а следовательно, и в отказе от самого себя. Л. Шестов пишет: «В 23 года я начал замечать, что почва, которой я держусь, не совсем тверда. Т. е. я заметил разлад, дисгармонию между тем миром, какой представлялся мне в воображении, и миром действительности…» (Громова, 2021: 10). Варвара Малахиева в своих дневниках описывает встречу: Л. Шестов провожал ее до дома, где она жила. По пути они засмотрелись на безбрежные синие дали Заднепровья в первых лучах рассвета. Долгое время они молчали, а потом заговорили об искушениях Христа и о чуде превращения камней в хлебы. Оба будут вспоминать эту встречу всю последующую жизнь. Варвара Малахиева будет говорить о «расширенном сознании» в связи с этой встречей, о состоянии, когда ее душа коснулась «иного бытия» (Громова, 2021: 9, 10). После этой встречи Л. Шестов и В. Малахиева увиделись в имении Переверзовка, где В. Малахиева воспитывала детей сестры Л. Шестова, С. Балаховской, а Л. Шестов наведывался к родственникам; именно там философ и поэтесса вели долгие беседы. В основном о философии и литературе, однако между ними шел и другой, более напряженный диалог, следы которого можно заметить во всей их последующей переписке (Громова, 2021: 17).

В дальнейшем их общение продолжится в письмах. Л. Шестов полюбил Варвару Малахиеву сильной, горячей и страстной любовью, сама же В. Малахиева не может ответить ему столь сильным чувством. Однако их обращения друг к другу перекликаются в одном: они оживили друг друга. Лев Шестов пишет В. Малахиевой: «…И помните, что если бы вы ничего больше не сделали за всю свою жизнь, что если бы Вам только удалось оживить одного человека, то и это великое дело, из-за которого стоит жить» (Громова, 2021: 19). В дальнейшем в творчестве Л. Шестова часто будет встречаться тема личного воскрешения посредством любви. Варвара Григорьевна тоже считала, что Л. Шестов пробудил ее, одарив ее способностью видеть и слышать.

В 1911 году история «духовного сопутничества» Л. Шестова и В. Малахиевой озарится еще одной знаковой встречей. В октябре 1911 года Варвара Малахиева приезжает в Коппе, где в это время обитал Лев Шестов. В это время у каждого из них уже была своя сложившаяся жизнь: Лев Шестов к тому времени имел двух дочерей от тайного брака с Анной Елизаровной Березовской, а Варвара Малахиева уже много лет состояла во внебрачной связи с Михаилом Шликом. Некоторое время в Коппе Л. Шестов и В. Малахиева жили в состоянии сильнейшей душевной близости. Чувства, которые не были выражены со всей силой в молодости, проснулись вновь. Одним утром Л. Шестов остановится на дорожке сада, посмотрит на розу и скажет: «Бывает так – точно первый раз увидел то, мимо чего проходил, почти не замечая» (Громова, 2021: 123). И для В. Малахиевой эта роза тоже была будто первая роза мира. В те моменты казалось, что все вокруг: озеро, небо, солнце, розы заиграло новыми гранями. Будто все родилось вновь и уже выражало не привычное и обыденное, а всю радость и красоту этого мира.

Там же в один из вечеров Л. Шестов пел В. Малахиевой: «В могиле темной и тесной // Я обрел свой покой; // Мертвым

тебе я стал дорог, // В гробу любим тобой». Голос Л. Шестова звучал великолепно: в нем чувствовалась не только красота, но и необыкновенная сила и власть. В поздних дневниках В. Малахиева напишет, что в тот момент ей казалось, что это не просто песня, а некий секретный пароль от их будущих встреч во все времена и во всех пространствах (Громова, 2021: 121).

Вернемся к основному вопросу, поставленному в книге Н.А. Громовой: «Повлияла ли любовная драма Л. Шестова на зарождение его собственной философии?». Читая работу Н.А. Громовой, кажется, что все участники повествования время от времени намекают на подобное развитие событий. Но ни один из них не говорит об этом напрямую.

Сам Лев Шестов по прошествии 25 лет с момента своего знакомства с Варварой Малахиевой напишет: «В этом году исполняется двадцатипятилетие, как “распалась связь времен” или, вернее, исполнится – ранней осенью, в начале сентября. Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает – легко забываются» (Громова, 2021: 152). Н.А. Громова связывает эту запись с переломным моментом, когда рядом с Варварой или благодаря ей жизнь Л. Шестова резко разделилась на «до» и «после» (Громова, 2021: 152).

В одном из писем Варваре Григорьевне Лев Исаакович рассказывает ей о фрагменте из лирической поэмы Шелли: в «Эпипсихидионе» речь идет о герое, который влюблен в девушку. Девушка заключена родственниками в монастырь, и герой не может ее оттуда вызволить. Тогда главный герой решает создать выдуманный мир, где он сможет быть со своей возлюбленной. Для этого он ищет Бога и забывается в нем. Бог же тут – мечта о возможности иного, неземного общения с этой девушкой, с одной стороны. С другой – это все та же мечта о возможности земного, которое в обычном течении жизни не может быть осуществлено.

Е.К. Герцык вспоминала, что в одну из встреч Л. Шестов говорил об Ибсене. В этом разговоре была затронута важнейшая для Л. Шестова тема – тема любви к женщине. Он говорил: «Страшнее всего, всего гибельней для человека отказаться от любимой женщины, предать ее ради долга, идеи. От женщины, т. е. от жизни, что глубже смысла жизни» (Громова, 2021: 124).

Созвучный лейтмотив мы слышим в жизни еще одного мыслителя, жившего в XIX веке в Дании, – Серена Кьеркегора. Л. Шестову в период зрелого творчества была близка его фигура и философия. В своей книге «Киркегард и экзистенциальная философия» Л. Шестов показывает нам, что для Кьеркегора вера – это не отречение от всего земного. В акте веры мы ни от чего не отрекаемся, а наоборот, приобретаем все то конечное, что стало «невозможным» для нас в нашей жизни. По мнению Л. Шестова, таким «конечным», которое могло быть приобретено Кьеркегором только силой веры, была его семейная жизнь с Регионой (Шестов, 1992: 120-121). Кьеркегор был вынужден отказаться от помолвки с Регионой, свой отказ он переживал очень трагически. Расставание с Регионой отразилось на всем дальнейшем творчестве Кьеркегора (Шестов, 1938: 198). Таким образом, Л. Шестов отвечает на вопрос о влиянии трагического события на всю последующую философию Кьеркегора. Возможно, в истории датского мыслителя Л. Шестов увидел сходство со своей собственной трагедией и последующей философией.

Нельзя не заметить, что истории обоих мыслителей созвучны в самом главном: в неизмеримом желании земного. Мы видим упорные, страстные поиски Бога обоими мыслителями. Поиски, которые, возможно, совершались с огромным желанием и верой в то, что только так союз с любимой женщиной станет возможен. Л. Шестов напишет в одной из своих работ: «Может быть, вещие птицы Аполлона тоскуют неземной тоской по иному бытию. Может

быть, их страх относится не к смерти, а к жизни» (Громова, 2021: 158).

Варвара Малахиева в своих дневниковых записях однажды предположила, что ответь она Л. Шестову на его чувство таким образом, каким ему тогда требовалось, мыслитель не пустился бы с такой страстностью в свои философские искания смысла жизни и Бога. «Неполнота ее ответа на полноту его чувства» породила в нем тяжелую нервную болезнь и активные поиски смысла существования (Громова, 2021: 166). Возможно, «неполнота ответа» В. Малахиевой была следствием ее убежденности в неспособности вступления в брак. Для В. Малахиевой были чужды материальные аспекты бытия, а сама она называла себя «кочевницей»: она всю жизнь переезжала из домов, в которых временно жила у своих друзей, знакомых, нанимателей.

К.В. Ворожихина отмечает, что, по мнению самой В. Малахиевой, ее и Л. Шестова связывала глубокая душевная связь, которую В. Малахиева называла «сопутничеством». «Сопутничество – явление глубинного, мистического порядка. В нем есть нечто предназначенное, есть обреченность его принять. Оно сопровождается иногда потрясением всего духовного организма, как при посвящении. Оно не похоже ни на любовь, ни на дружбу, хотя в нем есть некоторые элементы того и другого чувства. Главное в нем – ощущение сверхличного значения такой встречи» (Ворожихина, 2018: 272). Истории Варвары Малахиевой и Льва Шестова идут параллельно друг другу, сходясь лишь в некоторых точках их биографий: в Киеве летом 1895 года в момент их первой встречи; в Переверзовке, где В. Малахиева учила детей Балаховских; в Коппе в 1911 году, куда философ приехал уже с семьей, и последняя их встреча в поезде в 1919 году: Л. Шестов с семьей отправлялись в Крым, чтобы в Ялте воссоединиться со всеми Шварцманами и навсегда покинуть Россию, а Варвара Малахиева держала путь в Москву к друзьям. Все остальное время они лишь переписываются: иногда часто и активно, иногда изредка, а в поздний период жизни переписка совсем прерывается.

Но «сопутничество» продолжается: вот измученный нервной болезнью Л. Шестов встречает Анну Елизаровну – свою будущую жену, вот В. Малахиева пьет морфий, в болезненной горячке желая покончить собой, измучившись своей несчастной любовью. Вот Л. Шестов преподает и пишет свои работы во Франции, а В. Малахиева вступает в близкую связь с молодым юношей – Михаилом Шликом. На первый взгляд, их судьбы шли по разным дорогам, но чувствуется и неослабевающее духовное единение двух душ. Варвара Малахиева напишет в своих воспоминаниях: «То, что называют “личной жизнью”, и у него, и у меня шло по отдельным руслам. Но было общее русло неизменного сопутничества душ. И каждая встреча, каждый разговор были проникнуты ощущением – теплым и нездешне-праздничным» (Громова, 2021: 92).

Л. Шестов присутствует в жизни Варвары и после своей смерти: она много думает о своем друге, видит его во снах, вспоминает их немногочисленные встречи и записывает все это в дневник (Громова, 2021: 8). В дневнике Варвары мы видим запись: «Как не хватает мне общения с ним! Но разве его со мной нет? Становясь на стезю его мышления, хочется сказать: разве не бывает так, что одновременно человек, предаваясь тлению в могиле, или же обратившись в пепел в крематории, продолжает жить, живет с нами, может быть, только с нами или еще с очень немногими (и на каких-нибудь других планетах – и со всеми, кто там). А Лев Исаакович живет со мной – мыслью своей и любовью» (Громова, 2021: 163).

Именно такой была связь В. Малахиевой и Л. Шестова: духовная, даже во многом мистическая, преодолевающая времена, пространства и даже саму смерть. Отсюда и название книги Н. Громовой «Потусторонний друг»: в ней мы видим неземной, перерождающий союз двух душ.

**Источники**

Громова, Н.А. Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович в письмах и документах. М.: АСТ, 2021. 416 с.

**Литература**

Баранова-Шестова, Н.Л. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Том 1. М.: Книга по требованию, 2012. 359 с.

Ворожихина, К.В. Проклятый случай философа: Лев Шестов и Варвара Малахиева-Мирович // Философские эманации любви / сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Дом ЯСК, 2018. С. 267-279.

Громова, Н. Потусторонний друг. История любви Льва Шестова и Варвары Малахиевой-Мирович [Интервью Н. Громовой с Н. Солодовниковым] // Открытая библиотека. Январь 2022. [Электронный ресурс]. URL: http://www.open-lib.ru/dialogues/gromova (Дата обращения: 25.09.2022).

Философские эманации любви / сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Дом ЯСК, 2018. 576 с.

Шестов, Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне. М.: Прогресс: Гнозис, 1992. XVI, 302 с.

Шестов, Л.И. Киркегард – религиозный философ // Русские записки. 1938. № 3. С. 196-221.

**Sources**

Gromova, N. A. (2021), *Potustoronniy drug. Istoriya lubvi L'va Shestova i Varvary Malakhievoy-Mirovich v pis'mah i dokumentakh* [An otherworldly friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

**References**

Baranova-Shestova, N. L. (2012), *Zhizn Lva Shestova. Po perepiske i vospominaniyam sovremennikov. Tom 1* [Baranova-Shestova, N.L. The Life of Lev Shestov. By correspondence and memoirs of contemporaries. Volume 1], Book on demand, Moscow, Russia (in Russ.).

*Filosofskie emanatsii lubvi* (2018) [Philosophical emanations of love], in Sineokaya, Yu. V. (ed.), LRC Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Gromova, N. A. (2022), “An otherworldly friend. The love story of Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich in letters and documents” [Interview of N. Gromova with N. Solodovnikov], *Open Library* [Online], available at: http://www.open-lib.ru/dialogues/gromova (Accessed 25 September 2022).

Shestov, L. I. (1938), “Kierkegaard is a religious philosopher”, *Russkie zapiski* [Russian notes], 3, 196-221 (in Russ.).

Shestov, L. I. (1992), *Kirkegard i ekzistencial'naya filosofiya. Glas vopijuschego v pustyne* [Kierkegaard and existential philosophy. The voice of one crying in the desert], Progress; Gnozis, Moscow, Russia (in Russ.).

Vorozhikhina, K. V. (2018), “The Damned Case of the Philosopher: Lev Shestov and Varvara Malakhieva-Mirovich”, *Filosofskie emanacii lubvi* [Philosophical emanations of love], in Sineokaya, Yu. V. (ed.), LRC Publishing House, Moscow, Russia, 267-279 (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

***ОБ АВТОРЕ:***

***Степанова Ольга Игоревна,*** аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет, пр-т Вернадского, д. 88, г. Москва, 119571, Россия; *15101995ol@gmail.com*

***ABOUT THE AUTHOR:***

***Olga I. Stepanova,*** Postgraduate Student, Department of Philosophy, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow Pedagogical State University, 88 Vernadsky Ave., Moscow, 119571, Russia; *15101995ol@gmail.com*