ISSN 2949-3102 (печатн.)
ISSN 3034-1825 (электр.)

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

2026. Том 4. Номер 2

Редакция

В.В. Сидорин – главный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.Ф. Ганелина – заместитель главного редактора (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.В. Шпаковский – научный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
К.В. Ворожихина – редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.С. Чернявцева – заведующая редакцией (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.М. Куксюк – ответственный секретарь (Институт философии РАН, Москва, Россия).

Редакционная коллегия

Ф.Е. Ажимов (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *К.М. Антонов* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.Н. Белов* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия), *К.Ю. Бурмистров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Р.Р. Вахитов* (Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия), *О.А. Жукова* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *С.А. Коначева* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *О.И. Кусенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Малинов* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия), *Б.В. Межуев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.В. Михайловский* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Н. Порус* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Б.И. Пружинин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *Е.В. Сердюкова* (Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.А. Тахо-Годи* (Дом А.Ф. Лосева, Москва, Россия), *А.А. Тесля* (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), *А.В. Углева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Т.Г. Щедрина* (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия).

Международный редакционный совет

И.Н. Антанасиевич (Белградский университет, Белград, Сербия), *Го Сяоли* (Хэбэйский педагогический университет, Шицзячжуан, Китай), *А.А. Кара-Мурза* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *Томас Немет* (независимый исследователь, Манчестер, Нью-Джерси, США), *Тереза Оболевич* (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша), *В.И. Хазан* (Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль), *Хироюки Хориэ* (независимый исследователь, Япония), *Чжан Байчунь* (Университет Хайнань, Хайкоу, Китай).

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Журнал включён в: Единый государственный перечень научных изданий (ЕГПНИ – «Белый список»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-91-28
e-mail: otech-filos@yandex.ru
сайт: https://np.iphras.ru

© Институт философии РАН, 2026

ISSN 2949-3102 (Print)
ISSN 3034-1825 (Online)

NATIONAL PHILOSOPHY

(OTECHESTVENNAYA FILOSOFIYA)

2026. Volume 4. Number 2

Editors

Vladimir V. Sidorin – Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Anna F. Ganelina – Deputy Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Mikhail V. Shpakovsky – Science Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Ksenia V. Vorozhikhina – Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Maria S. Chernyavtseva – Executive Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Aleksey M. Kuksyuk – Executive Secretary (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia).

Editorial Board

Felix E. Azhimov (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Konstantin M. Antonov* (Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia), *Vladimir N. Belov* (The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia), *Konstantin Yu. Burmistrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), Rustem R. Vakhitov (Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia), *Olga A. Zhukova* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Svetlana A. Konacheva* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Olga I. Kusenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey V. Malinov* (National Research University – Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia), *Boris V. Mezhuev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexander V. Mikhailovsky* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Vladimir N. Porus* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Boris I. Pruzhinin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Elena V. Serdyukova* (Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Elena A. Takho-Godi* (House of A.F. Losev, Moscow, Russia), *Andrey A. Teslya* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia), *Anastasia V. Ugleva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Tatiana G. Shchedrina* (Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia).

International Advisory Board

Irina N. Antanasijević (University of Belgrade, Belgrade, Serbia), *Guo Xiaoli* (Hebei Normal University, Shijiazhuang, China), *Alexey A. Kara-Murza* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey P. Kozyrev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Thomas Nemeth* (independent researcher, Manchester, NJ, USA), *Teresa Obolevitch* (Pontifical University of John Paul II, Krakow, Poland), *Vladimir I. Khazan* (The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel), *Hiroyuki Horie* (independent researcher, Japan), *Zhang Baichun* (Hainan University, Haikou, China).

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 4 times per year
First issue: 2023

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-85108 on April 25, 2023

All materials published in the "National Philosophy" journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-91-28
e-mail: otech-filos@yandex.ru
website: https://np.iphras.ru

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Савелов А.Д. А.Ф. Гусев как критик «Утилитаризма» Джона Стюарта Милля.....5

Слепцова В.В. «Из чтений по философии религии»: аналитическая реконструкция доказательств бытия Бога у В.Д. Кудрявцева-Платонова.....23

ДИСКУССИЯ

Ванчугов В.В., Жукова О.А., Кырлежев А.И., Петрунин В.В., Соловьёв А.П., Солонченко А.А., Сюндюков Н.К. Политическая теология и история русской философии: возможности и перспективы, проблемы и ограничения.....45

MEMORIA

Вакулинская А.И., *Герасимов Н.И.*, *Кусенко О.И.*, *Шпаковский М.В.* Вспоминая профессора М.А. Маслина.....72

Ворожихина К.В. Андрей Дмитриевич Сухов как религиовед и историк русской философии.....85

Приложение. *Коростиченко Е.И.* Интервью с А.Д. Суховым. 17 августа 2023 г. 92

Сидорин В.В. Памяти Михаила Николаевича Громова (20 февраля 1943 – 27 апреля 2025).....97

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Бердникова А.Ю. Русская религиозно-философская мысль между философией и теологией. Рецензия на: Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков / Под науч. ред. М.А. Пылаева, А.В. Кольцова. М.: Издательство ПСТГУ, 2024. 324 с. 103

Ячменик В.А. «Духовные вожди» и/или «духовный вождизм» в России начала XX в. Ответ М.А. Колерову.....119

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Лю Эньшуай. Русская философия и современные вызовы в фокусе китайских исследователей: обзор международной научной конференции «Современная философия и Сообщество единой судьбы человечества» (XX Всекитайская конференция по русской философии, 20–22 июня 2025 г., Харбин).....128

Информация для авторов.....137

TABLE OF CONTENTS

RESEARCH

Arseniy D. Savelov. A.F. Gusev as a Critic of John Stuart Mill's "Utilitarianism".....5

Valeriya V. Sleptsova. "From Readings on the Philosophy of Religion":
An Analytical Reconstruction of the Proofs of God's Existence by V.D. Kudryavtsev-Platonov.....23

DISCUSSION

Vasiliy V. Vanchugov, *Olga A. Zhukova*, *Alexander I. Kyrlezhev*, *Vladimir V. Petrunin*, *Artem P. Solov'ev*, *Alexander A. Solonchenko*, *Nikita K. Syundyukov*.
Political Theology and the History of Russian Philosophy:
Opportunities and Prospects, Problems and Limitations.....45

MEMORIA

Alexandra I. Vakulinskaya, *Nikolai I. Gerasimov*, *Olga I. Kusenko*, *Mikhail V. Shpakovsky*.
Remembering Professor M.A. Maslin.....72

Ksenia V. Vorozhikhina. Andrey Sukhov as a Religious Scholar and Historian
of Russian Philosophy.....85

Appendix. *Ekaterina I. Korostichenko.* Interview with Andrey D. Sukhov. August 17, 2023.....92

Vladimir V. Sidorin. In Memory of Mikhail N. Gromov (February 20, 1943 – April 27, 2025).....97

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Alexandra Yu. Berdnikova. Russian Religious-Philosophical Thought Between Philosophy and Theology. Review on: Thinking of Being and the Faith of Revelation in German-Language Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th and 20th Centuries, ed. by M.A. Pylaev and A.V. Koltsov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2024. 324 p. 103

Vyacheslav A. Yachmenik. "Spiritual Leaders" or "Spiritual Leaderism" in Early 20th-Century Russia. A Response to M.A. Kolerov.....119

SCIENTIFIC LIFE

Liu Enshuai. Russian Philosophy and Modern Challenges in the Focus of Chinese Researchers: a Review of International Scientific Conference "Modern Philosophy and Community of Common Destiny for Humanity" (The 20th All-China Conference on Russian Philosophy, June 20–22, 2025, Harbin).....128

Information for authors.....137

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 5–22
УДК 1(091)

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 5–22
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-5-22

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Д. Савелов

А.Ф. Гусев как критик «Утилитаризма» Джона Стюарта Милля

Савелов Арсений Денисович – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Россия, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: ars109236@yandex.ru

Статья посвящена анализу критики утилитаризма Дж.Ст. Милля в работах русского философа и богослова А.Ф. Гусева, опубликованных в журнале «Православное обозрение» в 1875–1878 гг. Рассматривается один из малоизученных эпизодов русской рецепции западной моральной философии во второй половине XIX в. и показывается, что полемика Гусева с Миллем была не только реакцией на популярность английского мыслителя в России, но и попыткой последовательно противопоставить утилитарной этике христианское, прежде всего православное, понимание нравственной жизни. В статье реконструируются основные возражения Гусева против «Утилитаризма»: критика универсальности понятия пользы, сомнения в возможности качественного различения удовольствий на основе миллевского критерия, скептицизм относительно возможности соизмерения и калькуляции удовольствий, отрицание счастья как общезначимого основания морали, критика прогрессистского взгляда на развитие человечества, а также отрицание совместимости утилитаризма с христианством. Особое внимание Гусев уделяет тезису о радикальной субъективности удовольствия и счастья. По его мнению, индивидуальное разнообразие человеческих стремлений, вкусов и жизненных целей делает невозможными как точное сравнение удовольствий, так и сам идеал всеобщего счастья. Отдельно рассматриваются его доводы о практической неприменимости утилитаризма, связанной с невозможностью просчитать все последствия поступков, а также аргумент о том, что истина, добро и добродетель обладают самостоятельной ценностью и не могут быть сведены к удовольствию или полезности. Наряду с реконструкцией позиции Гусева в статье предлагается критический анализ его аргументов. Показывается, что часть его замечаний действительно затрагивает реальные трудности миллевского утилитаризма – прежде всего проблемы субъективности счастья, моральной мотивации и обоснования высших удовольствий. Вместе с тем ряд возражений Гусева основан на спорной или упрощённой интерпретации позиции Милля. Делается вывод, что тексты Гусева представляют интерес не только как историко-философский материал, но и как содержательный вклад в историю русской моральной философии.

Ключевые слова: А.Ф. Гусев, Дж.Ст. Милль, утилитаризм, счастье, удовольствие, история русской философии, моральная философия

Для цитирования: *Савелов А.Д.* А.Ф. Гусев как критик «Утилитаризма» Джона Стюарта Милля // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 5–**22**.

© Савелов А.Д., 2026

Джон Стюарт Милль является одним из наиболее значимых европейских философов XIX в. Его авторитет в Англии и в некоторых других странах Европы в 1860-е и 1870-е гг. был непререкаем[1]. Неудивительно, что его философское наследие оказало влияние и на Россию последней трети XIX в. Как отмечает Дж. Скэнлан, распространение идей Милля в России стало возможным во многом благодаря либеральным реформам Александра II[2], которые создали условия для усиления культурного и идейного обмена. Так, в страну стала активно поступать западная литература, которую переводили, обсуждали и исследовали[3]. В идеях западных авторов, таких как Прудон, Маркс, Милль и Спенсер, отечественные интеллектуалы искали как новые теоретические находки, так и возможные пути развития России. Исследователи выделяют самые разные влияния мысли Милля на российскую интеллектуальную среду[4]. О значимости Милля можно судить также по тому, что в тот период его упоминают крупнейшие русские философы[5]. При этом замечу, что отношение к Миллю в России во многом претерпевало такие же изменения, что

---

1 *Skorupski J.* Introductions: The Fortunes of Liberal Naturalism // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge, 1998. P. 1.

2 *Scanlan J.* John Stuart Mill in Russia: A Bibliography // The Mill's News Letter. 1968. Vol. 4. No. 1. P. 2.

3 Ibid. 1–11. Статья Скэнлана всё ещё является лучшим кратким обзором истории переводов и исследований философии Милля в России конца XIX – начала XX вв. Хорошую, но более короткую и совсем раннюю библиографию переводов Милля и работ о Милле дают А.П. Козырев и Н.В. Котрелёв в примечаниях к «Кризису западной философии» Вл.С. Соловьёва (*Козырев А.П., Котрелёв Н.В.* Примечания // *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 1. М., 2000. С. 313).

4 Так, выделяют влияние логико-методологических идей Милля (см., например: *Щедрина Т.Г., Попова В.С.* Логико-методологические идеи Дж.Ст. Милля в контексте отечественных философских дискуссий конца XIX – первой четверти XX вв // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 3 (33). С. 96–105; *Berest J.* J.S. Mill's System of Logic in Russia: The Debate on Empiricism in Russian Philosophy, 1860s–1890s // Northwestern University Studies in Russian Philosophy, Literature, and Religious Thought. 2024. Vol. 1. P. 137–175), метафизических идей (например, влияние Милля на архиепископа Никанора (*Шпаковский М.В.* Восприятия, эйдосы и божественные идеи: опыт аналитического прочтения эпистемологии, философии восприятия и метафизики архиепископа Никанора (Бровковича) // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 91), его социально-экономических проектов (*Берест Ю.* Дж. Милль: о принципах политической экономии // Российское право онлайн. 2021. № 3. С. 71–79), его политической философии (см., например: *Козьминых Е.С.* Политико-правовые идеи Дж.Ст. Милля в восприятии либералов «Вестника Европы» // Вестник Пермского университета. 2011. Вып. 2 (16). С. 88–94) и, наконец, его моральной философии (*Яркова Е.Н.* Утилитаризм в России // Журнал Социологии и социальной антропологии. 2019. № 22 (4). С. 16).

5 Среди значимых российских философов, упоминающих Милля в тот период, можно выделить, например, Н.Г. Чернышевского, который крайне положительно высказывался о Милле (*Чернышевский Н.Г.* Экономическая деятельность и законодательство // *Чернышевский Н.Г.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 674–733), М.М. Троицкого, в психологических работах которого Милль играл важную, если не ключевую, роль (*Троицкий М.М.* Немецкая психология в текущем столетии. Т. 1. М., 1883), Милль был важен и для ранней психологии Н.Я. Грота, при этом установка последнего по отношению к английскому мыслителю была довольно критической (*Грот Н.Я.* Психология чувствований. СПб., 1879–1880). Критическое отношение к философии Милля можно найти и у Вл.С. Соловьёва в «Кризисе западной философии» (1874), также Соловьёв довольно интересным образом критикует утилитаризм Милля в «Критике отвлечённых начал» (1880) (см.: *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 1. М., 2000. С. 146; *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 3. М., 2001. С. 31–34). Н.Н. Страхов в «Борьбе с Западом» (1882) в отдельном прибавлении критикует Милля и его работу «О подчинении женщин» (1869) (*Страхов Н.Н.* Борьба с Западом. СПб., 1882. С. 145–201; см. также работу Ю. Берест, в которой исследуется рецепция Милля Н.Н. Страховым и прослеживается влияние миллевского понимания науки через Страхова на Ф.М. Достоевского: *Berest J.* Scientific Modernity vs Cultural Tradition in Imperial Russia: N.N. Strakhov, F.M. Dostoevskii and J.S. Mill's A System of Logic // Journal of Modern Russian History and Historiography. 2023. No. 16. P. 5–49).

и в Великобритании[6]. Ранние восторженные оценки через какое-то время сменились более критическим отношением: на Милля переставали смотреть как на оригинального, интересного мыслителя, хотя его идеи вплоть до советского периода считались важной вехой в истории философии[7].

Несмотря на то, что исследование рецепции Милля в России требует более глубокого изучения, в мировой историографии уже имеется ряд работ, фиксирующих упоминания миллевских трудов и идей русскими философами конца XIX – начала XX вв. В рамках данной статьи предпринимается попытка подробно рассмотреть один конкретный случай рецепции Милля в русской философии, а именно серию статей русского философа и богослова Александра Фёдоровича Гусева (1845–1904) «Дж.Ст. Милль как моралист» (1875–1878). В этой серии статей Гусев предлагает множество аргументов, направленных против утилитаризма Милля. Ниже я постараюсь подробно исследовать и раскрыть основные ходы мысли русского философа в этой заочной полемике.

Прежде чем обратиться к работе А.Ф. Гусева, необходимо несколько слов сказать о нём самом. Александр Фёдорович Гусев был уроженцем Тверской губернии, окончил Тверскую духовную семинарию, а в 1871 г. Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Там же в 1874 г. защитил магистерскую диссертацию «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству». С 1871 г. и практически до самой смерти Гусев преподавал различные богословские дисциплины в Казанской духовной академии. В 1889 г. он становится профессором Казанской духовной академии, а в 1895 г. за работу «Основные религиозные начала графа Л.Н. Толстого» ему была присвоена степень доктора богословия[8].

Исходя из приведённых фактов понятно, что основными теоретическими интересами Гусева были богословие и моральная философия. Следует отметить, что в современной отечественной литературе Гусев известен преимущественно как богослов, а не как моральный философ. Отмечу также, что в наиболее популярных современных учебниках по истории русской философии Гусев вообще не упоминается[9].

1

Первая статья из цикла Гусева о Милле вышла в первом томе журнала «Православное обозрение» за 1875 г., и во многом поводом к началу данного цикла стала сравнительно недавняя на тот момент кончина Джона Стюарта Милля в мае 1873 г. Статья Гусева начинается с характеристики британского философа и его репутации

---

[6] О стремительном падении репутации Милля в Великобритании сразу после его смерти см.: *Stack D.* The Death of John Stuart Mill // The Historical Journal. 2011. No. 54. P. 167–190.

[7] Важность идей Милля можно проследить по его месту в работе «Книга о книгах: толковый указатель для выбора книг по важнейшим отраслям знания» (1892), подготовленной под редакцией профессора Московского университета И.И. Янжула при участии многих ведущих отечественных учёных того времени. В ней «Огюст Конт и позитивизм» (1865) рекомендуется в разделе по истории философии в рубрике «По новейшей и современной философии», «Система логики» (1843) в разделе по логике, «Утилитаризм» (1863) в разделе по этике, «Размышления о представительном правлении» (1861) в разделе о государственном праве. Это всё во многом может служить индикатором значимости идей Милля для отечественной науки того времени.

[8] Подробнее о биографии, преподавательской и богословской деятельности Гусева см.: *Лушников Д.* Основное богословие и религиология: критика буддизма профессором Казанской духовной академии А.Ф. Гусевым (1845–1904) // Философия религии: аналитические исследования. 2024. № 8 (2). С. 68–85; *Лушников Д.*, свящ. Профессор Казанской духовной академии А.Ф. Гусев (1845–1904) как преподаватель основного богословия // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 12–28.

[9] См., например: История русской философии: учебник для вузов // Под ред. М.А. Маслина. М., 2001.

в России. Автор пишет, что Милль – «один из популярнейших мыслителей» и трудно «указать на какого-либо другого учёного, который бы пользовался такой громкой и общераспространённой известностью», «имя Милля знакомо всякому сколько-нибудь образованному и начитанному человеку»[10]. При этом Гусев отмечает, что такая репутация вполне заслужена. Милль, по его мнению, обладает как интеллектуальными, так и литературными талантами. Относительно репутации сочинений Милля в России говорится следующее:

> Милль неоспоримо – самый выдающийся представитель западно-европейского либерализма, хотя иногда и вызывающий недовольство к себе со стороны наиболее радикальных по своим понятиям людей <…> Для многих либеральное направление является чем-то в высшей степени обаятельным и само по себе уже служит доказательством ума и таланта писателя. Такие люди читают специально только то, что отзывается либерализмом. А таких людей повсюду больше в наше время, чем людей, требующих от писателя не либеральных идей, но здравых и способных выдержать строгий и пронизывающий анализ <…> Сочинения Милля давно известны и у нас в России по преимуществу в переводах на русский язык и читаются с увлечением. Некоторые из произведений Милля, можно положительно сказать, – известны почти всей нашей читающей публике и производят на неё неотразимое обаяние. Милль в глазах большинства этой публики, не приученной к самостоятельному мышлению и всей позднейшей нашей историей воспитанной в благоговении к мудрости западноевропейских мыслителей, – непоколебимый авторитет, провозвестник самых разумных и плодотворных идей <…> Руководители нашего общественного мнения, мы разумеем главным образом представителей нашей либеральной периодической печати <…> набрасывались с непонятным ожесточением на тех, кто позволял себе случайно заявить своё безверие относительно непогрешимости Милля. Читая разглагольствования указанной печати о трудах Милля, можно было подумать, что этот мыслитель – какой-то непогрешимый человек, неспособный допустить себе ни одной ложной мысли, ни одной обмолвки, ни одной опрометчивости[11].

Данные замечания Гусева дают интересные свидетельства относительно авторитета Милля в России в тот период, хотя не исключено, что Гусев может несколько преувеличивать степень этого авторитета, а также степень табуированности критики Милля в тогдашней либеральной печати[12]. В любом случае цель Гусева – предложить первый строгий критический анализ морального учения Милля. И действительно, до Гусева в России моральная философия Милля едва ли подвергалась столь подробному исследованию (суммарно объём всех статей Гусева из этого цикла составляет почти 250 страниц). При этом автор уже в начале статьи высказывает свою позицию: «По нашему убеждению, утилитарный принцип коренным образом расходится с христианским нравственным воззрением, не может быть оправдан непредубеждённою строго логическою мыслью и должен приносить в жизни весьма вредные результаты, если он окончательно утвердится в ней и восторжествует над противоположною точкою зрения»[13].

---

10 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 1. С. 101.

11 Там же. С. 102–103.

12 Но в целом отношение к Миллю в том, что тогда считалось либеральной прессой, было действительно положительным. См., например, начало первой статьи Росселя из цикла о Милле в «Вестнике Европы» (*Россель Ю.Д.* Джон Стюарт Милль и его школа // Вестник Европы. 1874. Кн. 5. С. 5–15). При этом если мы обратим внимание на первый подробный анализ мысли Милля в отечественной печати, а именно обстоятельный комментарий Чернышевского к «Политической экономии», то можно заметить, что Милль с самого начала критически анализировался в отечественной мысли (*Берест Ю.* Дж. Милль: о принципах политической экономии // Российское право онлайн. 2021. № 3. С. 73–74).

13 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 1. С. 105. Апелляция Гусева в этом моменте к результатам – любопытна.

Предваряя основной анализ, Гусев приводит некоторые биографические сведения о Милле, в которых прослеживаются акценты, во многом созвучные британским очеркам о Милле, последовавшим сразу после его смерти[14]. Так, подчёркивается, что мыслитель с раннего возраста был лишён религии его отцом Джеймсом Миллем и что Милль-старший выражал «пренебрежение к воспитанию чувства и фантазии»[15]. Эти влияния рассматриваются Гусевым в качестве безусловно вредных. Помимо этого, присутствуют стандартные обвинения в мальтузианстве: «Так, Милль <…> требовал из экономических видов, чтобы бедные люди воздерживались от вступления в брак…»[16]. Также Гусев припоминает защиту Миллем смертной казни[17]. В этом биографическом очерке интересно и то, что он соглашается с предложенным М.И. Владиславлевым (1840–1890) психологическим объяснением восторженности Милля по отношению к его жене:

> Потребность идеала так присуща человеку, что где бы то ни было, но он должен найти его осуществление. Для огромного большинства, исповедующих религию, такой идеал существует в Боге, как существе Высочайшем, Всесовершенном <…> Для Милля религия не существовала, но потребность идеала отмстила себя тем, что он, отрицая сверхъестественное небесное существо, принял обыкновенного человека за такое и украсил его всеми совершенствами ума и сердца[18].

После биографического очерка Гусев завершает первую статью из цикла довольно обстоятельным пересказом содержания «Утилитаризма» (1861). Судя по пересказу, Гусев, вероятно, использовал не оригинал, а русский перевод А.Н. Неведомского (1866–1869)[19].

2

Теперь перейдём к непосредственной критике Гусевым утилитаризма Милля. Вторая статья из цикла посвящена анализу попытки Милля предотвратить путаницу, связанную с тем, что полезность противопоставляют удовольствию, и в частности таким разновидностям удовольствия, как приятное и прекрасное[20].

Гусев занимает сторону оппонентов Милля:

> Высказываясь против утилитаризма в данном случае и обвиняя его в пренебрежении к прекрасному, истинному и доброму, противники этой доктрины могли иметь главным образом в виду утилитарный пункт, каковым он представляется и должен

---

[14] Стак хорошо суммирует основные факторы, обеспечившие Миллю дурную репутацию сразу после смерти: 1) пропаганда контроля рождаемости, 2) близкая связь с чужой женой, 3) нерелигиозность его мысли, 4) отсутствие в его работах дарвинизма (*Stack D.* The Death of John Stuart Mill // The Historical Journal. 2011. No. 54. P. 190).

[15] *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 1. С. 109.

[16] Там же. Следует пояснить, что Милль с раннего возраста подвергся влиянию идей английского экономиста Томаса Мальтуса (1766–1834). Мальтус полагал, что темпы роста населения значительно превышают темпы роста продовольствия. Бесконтрольное увеличение представителей рабочего класса, по его мнению, может привести к ухудшению положения самих этих рабочих и всего общества. Из этого делался вывод о необходимости контроля популяции, поэтому некоторые последователи Мальтуса пропагандировали практики контрацепции среди рабочего класса. Так, сам Милль в возрасте 17 лет был арестован за распространение памфлета, посвящённого контрацепции (*Capaldi N.* John Stuart Mill: A Biography. Cambridge, 2004. P. 41).

[17] Подробнее об этом см.: *Милль Дж. Ст.* Речь в защиту смертной казни // Этическая мысль. 2009. № 9. С. 183–192.

[18] *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 1. С. 112.

[19] *Милль Дж.Ст.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1866–1869.

[20] *Mill J.S.* Utilitarianism // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10. Toronto, 1969. P. 209.

> представляться сам по себе, а не те истолкования его, по которым идея пользы представляется большей частью в слишком розовом цвете и искусственно поставляется в необходимую связь с тем, что в сущности принадлежит неутилитарной точке зрения[21].

Гусев обвиняет утилитаристов в том, что они для усиления своей теории привносят в неё чуждые ей элементы, например христианские моральные представления. Утилитаристы, согласно казанскому профессору, необоснованно расширяют понятие о полезном: «…в рассматриваемом вопросе важно не то, как понимают полезное писатели утилитарной школы, а то, действительно ли полезное означает собою всё то, что угодно разуметь под ним утилитаристам. Общее человеческое сознание не только не отождествляет полезного со всем тем, к чему оно может и должно стремиться, но и с просто приятным, нередко даже противополагая одно другому».

Милль же, напротив, считает, что полезное – то, что приносит удовольствие и помогает избегать страданий; кроме того, с его точки зрения, полезное может включать в себя ещё и приятное. В ответ на данную позицию Гусев выдвигает следующий контраргумент:

> Человек может находить величайшее наслаждение в кабинетных работах, но за этими наслаждениями могут следовать самые вредные последствия и для него лично, и для тех, чьё благосостояние зависит от него. Таких примеров противоположности приятного и полезного можно было бы привести весьма много. Несомненно, что полезное с приятным не всегда находятся в таком разладе, но из этого отнюдь не следует, чтобы можно было в слове польза совмещать все возможные блага, как это делает Милль[22].

Данный контраргумент представляется малоубедительным, поскольку Гусев, судя по всему, ошибочно приписывает утилитаристам позицию, что всякое приятное должно включаться в полезное (под приятным, судя по всему, в этом контексте понимается то, что приносит удовольствие здесь и сейчас). Приводимый пример приятного, не обладающего полезностью, призван опровергнуть эту позицию, однако утилитаристы не согласились бы с тезисом, от которого отталкивается Гусев. В самом начале своей работы Милль пишет, что полезное не противоположно приятному. Тогда на контрпример Гусева следовало бы ответить следующим образом: безусловно, есть такое приятное, которое не есть полезное, как есть и полезное, которое не есть приятное (например, горькое лекарство), однако полезное вполне согласуется с приятным, и утилитарист говорит о максимизации пользы, из чего вполне может следовать (ничто этому не мешает) максимизация приятных ощущений в жизни человека. Вывод, к которому приходит Гусев, – «полезное вовсе нельзя считать тождественным с приятным» – не противоречит тому, о чём говорят утилитаристы[23]. Милль пытался подчеркнуть, что из утилитаризма не следует аскетизм, отрицающий всё приятное: полезное вполне может сопровождаться приятным и приводить к появлению приятного (и зачастую так и происходит). Критик отрицает, что полезное тождественно приятному, но Милль этого и не утверждал. Гусев мог бы развить свою критику и сказать, что из утилитаризма вполне может следовать индивидуальная жизнь, лишённая всего приятного (т.е. из утилитаризма может следовать нечто, что противоречит нашим обычным моральным интуициям). Так могло бы быть, если бы мы выяснили, что в мире преобладают страдания, и максимизация полезности тогда будет означать их предельное уменьшение, а это возможно лишь при предельно аскетической жизни. Но сама возможность такого

---

21 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 445–446.

22 Там же. С. 447.

23 Там же. С. 448.

вывода не есть довод против утилитаризма, поскольку подобное заключение можно было бы вывести и из других этических систем.

Таким образом, Гусев приходит к заключению, что, согласно Миллю, мы должны достигать максимальной полезности путём «борьбы с стремлениями нашими к приятному, к наслаждениям»[24]. Но это искажает суть утилитаризма. При этом критика Гусева выявляет недостаток самого произведения английского философа: стремясь упростить текст, автор опускает многие важные моменты. В частности, Милль не акцентирует (а следовало бы) внимание на том, что утилитаризм основывается на определённой теории мотивации. Лучше всего она была сформулирована во «Введении в основания нравственности и законодательства» (1789) И. Бентама. Хорошо известно, как начинается это произведение:

> Природа поместила человечество под власть двух суверенных властителей, страдания и удовольствия. Им одним предстоит указывать на то, что мы должны делать (ought to do), и определять то, что мы будем делать (what we shall do). К их престолу прикованы, с одной стороны, стандарт правильного и неправильного, с другой, цепочка причин и действий. Они руководят нами во всём, что мы делаем, говорим, думаем: всякое усилие, которое мы можем сделать, чтобы освободиться от этого подчинения, будет служить лишь для его демонстрации и подтверждения <…> Принцип полезности признаёт это подчинение и берёт его в основание той системы, объектом которой является воздвижение здания счастья руками разума и закона[25].

Таким образом, утилитаризм во многом основывается на апелляции к правильной теории мотивации. Поэтому его нельзя обвинять в том, что он запрещает нам делать то, что мы хотим, или то, что нам нравится. Пафос этой моральной теории скорее заключается в том, что она помогает скорректировать нашу мотивацию, помогает увидеть, что наш механизм целеполагания иногда даёт сбои. Именно поэтому, когда Милль пишет, что аскетичная жизнь может помочь достигнуть счастья, он не предлагает нам по итогу получить меньше удовольствия, чем мы могли бы.

3

Далее Гусев обращается к, вероятно, наиболее известному нововведению Милля в утилитаристскую этику – введению качественного измерения удовольствий. Если в утилитаризме Бентама различие между наслаждениями носило исключительно количественный характер (так, удовольствия от «залипания» в Tik-Tok в определённых условиях могут быть равны удовольствиям от просмотра «Турандот» или чтения Диккенса, т.е. это могут быть эквивалентные альтернативы), то Милль полагает, что удовольствия различаются ещё и качественно. Когда нам даны два разных удовольствия с равными количественными показателями, одно из них всё же может быть более ценным, более желаемым, нежели другое. Это доказывает существование качественной характеристики[26]. Примером качественного различия является разница между чувственными и интеллектуальными удовольствиями.

Сам Гусев согласен с тем, что качественное измерение удовольствий существует, ему лишь не нравится то, как с ним работают утилитаристы. Казанский философ начинает с критики утверждения утилитаристов о превосходстве духовных

---

[24] *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 449.

[25] *Bentham J.* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation // The Collected Works of Jeremy Bentham. London, 1996. P. 11. Перевод с английского – мой и изменён относительно русского издания Бентама (см. этот же фрагмент: *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 9).

[26] *Mill J.S.* Utilitarianism // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10. Toronto, 1969. P. 211.

удовольствий над чувственными. Утилитаристы до Милля часто говорили, что духовные удовольствия ценнее, т.к. они дешевле, продолжительнее и устойчивее чувственных. Гусев на нескольких примерах показывает, что некоторые интеллектуальные удовольствия могут быть дороже, чем простые чувственные (если человек хочет получать удовольствия от книг и произведений искусства, от него могут потребоваться большие финансовые и, как следствие, физические и интеллектуальные затраты). Также он отмечает, что не всем людям нравится продолжительность удовольствий. Для некоторых моментальность удовольствия может быть ценнее, поэтому нельзя говорить о превосходстве чувственных удовольствий над интеллектуальными, исходя из большей продолжительности и устойчивости последних. Гусев также отмечает, что «нельзя с решительностью говорить, что всякие духовные наслаждения продолжительнее и прочнее чувственных»[27]. Также отмечается, что сами наслаждения предельно субъективны, если для одного классическая музыка – наслаждение, то другому она вполне может не приносить удовольствия. Удовольствия оказываются несоизмеримыми. И в подтверждение этой позиции Гусев ссылается на К.Д. Ушинского:

> На личном наслаждении нельзя построить, говорит он, никакой морали именно потому, что качественные признаки наслаждений остаются безразличными, а количественные измеряются только личным индивидуальным чувством и не могут иметь общего для всех людей мерила, именно того, что требуется математичностью (продолжительностью и т.д.) этих признаков. Если можно было бы отыскать математическую единицу для напряжённости наслаждений, общую для всех людей, тогда теория Эпикура могла бы претендовать хотя на какое-нибудь основание, но такой единицы до сих пор не найдено и едва ли она может быть отыскана[28].

Далее Гусев переходит к критике качественного измерения удовольствий. Он интерпретирует позицию Милля следующим образом: критерием большей качественности является «…количество лиц, наиболее симпатизирующих духовным, чем чувственным, наслаждениям <…> голос большинства»[29]. Однако большинство людей и даже самые развитые из людей часто предпочитают низкие удовольствия более высоким, например карточные игры чтению книг (хотя оба вида удовольствий им знакомы). Будет ли это означать, что карточные игры – более высокий вид удовольствия? Гусев заключает, что в этом вопросе Милль не может апеллировать ни к большинству, ни к интеллектуально наиболее развитым из людей, т.к. и большинство, и люди, признаваемые наиболее развитыми, часто предпочитают высоким удовольствиям более низкие. Милль мог бы спросить: на каком основании сам Гусев в своём контрдоводе объявляет одни удовольствия более высокими, другие более низкими и ожидает согласия с этой иерархией? На это Гусев отвечает: «Чтобы предпочитать духовные наслаждения чувственным, для этого необходимо ставить дух человеческий выше тела и признавать за первым то высокое достоинство, какое усвояется ему, например, в христианском мировоззрении»[30].

Милль же к этому апеллировать не может. Согласно казанскому профессору, критерии утилитариста совершенно не подходят для доказательства таких положений, как «здоровье ценнее, нежели наслаждения, связанные с дурными привычками». При этом Милля не обязательно читать так, что большинство развитых людей определяют, что какие-то удовольствия лучшие других[31]. Милль может говорить,

---

[27] *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 457.

[28] Там же. С. 458.

[29] Там же. С. 459.

[30] Там же. С. 464.

[31] Именно так Гусев понимает Милля: «По Миллю всё-таки выходит, что духовные наслаждения не заключают сами в себе что-либо такого, за что их нужно ставить выше чувственных наслаждений <…>

что мнение большинства – эпистемический критерий. Какие-то удовольствия в мире просто лучше, чем какие-то другие. Мир просто так устроен. Большинство интеллектуально развитых просто помогает нам это обнаружить, но и такие люди могут ошибаться. Берест хорошо суммирует позицию Гусева по этому вопросу: утилитаристы, будучи материалистами, отрицающими существование души, рассматривают все эмоции лишь как реакции тела на внешние раздражители. Такой подход не способен корректно различать высшие и низшие удовольствия[32].

Из сказанного выше Гусев выводит положение, оказывающееся краеугольным камнем всей его критики Милля: «Удовольствие – чувство, в высшей степени субъективное, как и всякое чувство. Чувство, замечает Вундт, всегда остаётся субъективным и с уничтожением этой субъективности перестаёт быть чувством»[33]. Удовольствие, по Гусеву, всегда зависит от состояния души, поэтому сама идея сравнения и калькуляции удовольствий кажется ему неверной.

С Гусевым можно отчасти согласиться. Удовольствие действительно не дано как внешняя измеримая величина вроде длины или веса. Однако субъективность удовольствия не исключает его межсубъектной сопоставимости. Удовольствия переживаются субъективно, но это не значит, что о них нельзя говорить общезначимо, нельзя сравнивать их. Мы можем говорить, что большинство предпочтут удовольствие от того, что их любимый человек живёт в благополучии, удовольствию от глотка яблочного сока. Получается, что всё-таки есть устойчивые межсубъектные закономерности удовольствия и именно к ним может отсылать утилитарист. Если мы учитываем такие закономерности, то мы всё ещё можем оценивать удовольствия в разных ситуациях.

По-видимому, Гусев опасается, что, несмотря на то, что удовольствие субъективно, утилитарист, исходя из собственного опыта, будет выдавать частные предпочтения за объективную характеристику каких-то вещей или какого-то опыта. Гусев пишет: «По свидетельству известного английского психолога Бона, для таких развитых людей, как Джонсон и Скотт, музыка, например, была просто “бессвязным шумом”. Утилитарист, наиболее любящий музыку и умеющий наслаждаться ею, стал бы настаивать на том, чтобы Джонсон и Скотт разделили его упоение какой-либо пьесой великого композитора»[34].

Возражение Гусева, таким образом, направлено против той версии гедонизма, в которой удовольствие мыслится как нечто однородное и одинаково распознаваемое всеми людьми[35].

Не внутренняя усталость духовных наслаждений должна служить основанием к предпочтению их перед чувственными, но обстоятельства, в сущности лежащие вне их, – именно количество лиц, наиболее симпатизирующих духовным, чем чувственным наслаждениям» (*Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 459).

32 *Berest J.* The Theme of Happiness and British Utilitarianism in Russian Thought, from the 1860s to the Early 1880s // Journal of Modern Russian History and Historiography. 2021. Vol. 14. No. 1. P. 40.

33 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 469.

34 Там же. С. 457. См. также: *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 280.

35 В целом с аргументацией Гусева от субъективности удовольствий можно справиться за счёт обращения к современному делению гедонистического утилитаризма на экстернализм и интернализм. Интернализм заключается в том, что удовольствие понимается в качестве особого отдельного свойства, имеющегося во всяком приятном опыте. Экстернализм же заключается в том, что всякий субъективный опыт может быть приятным для определённого человека в определённое время, у человека просто должна быть некоторая установка в пользу данного опыта. Этой установкой может быть желание. Так, Д. Миллер формулирует экстернализм Милля следующим образом: «…мы говорим, что данное чувство является приятным для определённого человека в определённый момент времени, если и только если мы желаем этого чувства ради него самого в этот момент времени» (*Miller D.* J.S. Mill: Moral, Social and Political Thought. Cambridge, 2010. P. 44). Милля

4

Перейдём к следующим возражениям Гусева, а именно к критике им миллевского понимания счастья. Эта критика во многом соответствует субъективизму Гусева относительно удовольствий:

> Слово «счастье» само по себе до крайности неопределённо. Не только каждый народ, но чуть ли не каждый отдельный человек понимает счастье по-своему, так что в этом отношении между людьми всегда существовало и доселе существует поразительное разногласие. Смотря по тому или другому духовному складу и характеру людей, и самое понятие о том, в чём заключается счастье, разнообразится до непримиримой противоположности и взаимной исключаемости[36].

Если же утилитаризм основывается на всеобщем стремлении к счастью, а счастьем для человека может быть что угодно (как всеобщее благо, так и всеобщее страдание), тогда «…одинаково правы и законны все человеческие инстинкты и стремления, каковы бы они ни были – хороши или дурны»[37]. Счастье одних может противоречить счастью других, а значит, всеобщее счастье просто невозможно. Гусев отмечает: «Счастье есть чувство, столь же различное, сколько людей есть на свете, и столько же разнообразное, как впечатления, представления и мысли, которые живут в человеческой душе <…> Эвдемонизм предполагает, что у людей есть один идеал благополучия, а это возможно только в первобытных, мало развитых и притом небольших человеческих обществах…»[38].

Против этого выдвигается следующий довод: «Невозможно даже мысленно представить, чтобы когда-нибудь, чрез несколько тысячелетий и даже миллионов лет, наступило такое время, в которое весь человеческий род до такой степени проникся тождеством воззрений, стремлений, симпатий и вкусов, чтобы каждая личность в этом отношении походила на другую. Но только в этом случае и возможно согласие и единство в понятии о счастье»[39].

Стоит отметить, что Милль нигде не требует единства в понимании счастья. Гусев прав в том, что понятие о счастье одних может противоречить счастью других. С этими разногласиями с точки зрения утилитаризма должна помочь справиться, во-первых, система воспитания, которая будет учить людей тому, что их счастье достижимо только через счастье окружающих (при это мы и окружающие можем ставить себе самые разные цели в жизни), во-вторых, система санкций. Так, действия и практики, противоречащие счастью других, должны запрещаться. Людей следует учить тому, что эти действия неправильны и к этим действиям следует испытывать отвращение. Таким образом, Милль может говорить о максимизации счастья в обществе именно тогда, когда все преследуют свои личные и уникальные цели при условии, что они не нарушают правил, запрещающих причинение страданий другим. Ответом на возражение Гусева будет то, что, согласно Миллю, счастьем будет ситуация, при которой человек способен достичь наибольшего количества наиболее ценных для себя целей. Милль сам нигде не пишет, в чём конкретно заключается

вполне можно читать как экстерналиста (Миллер довольно убедительно показывает, что Милля следует читать именно так (*Miller D.* J.S. Mill: Moral, Social and Political Thought. Cambridge, 2010. P. 57)). В таком случае исследовательский фокус смещается с неизменных удовольствий на условия, в которых нечто имеет тенденцию становиться для кого-то удовольствием, а это уже учитывает субъективный фактор.

36 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 2. № 8. С. 619.

37 Там же. С. 620.

38 Там же. С. 626.

39 Там же. С. 627.

счастье, потому что оно достигается лишь тогда, когда человек преследует свои личные уникальные цели. Более того, он не считает, что в вопросе целей жизни возможно давать чёткие общезначимые ответы[40].

5

Далее, Гусев критикует миллевское утверждение, что компонентом счастливой жизни является «…отсутствие таких требований от жизни, которых жизнь не в состоянии выполнить». Гусев замечает, что действительная «…жизнь большей частью так слагается, что она часто не может удовлетворить самых законных человеческих желаний»[41]. По его мнению, человеческие желания законны даже тогда, когда они не могут быть удовлетворены. Требование Милля просто некорректно, ведь тогда «…счастье становится возможным лишь для людей крайне заурядных и пошлых»[42].

Помимо этого, Гусев критикует положение Милля о том, что наибольшее счастье доступно наиболее развитым людям: с интеллектуальным развитием вкус человека становится тоньше и меньше вещей уже приносит ему удовольствие (с развитием духовных способностей человек теряет возможность получать удовольствия от более низких вещей). Помимо этого, более развитые люди подвержены большему количеству страданий. Больше вещей в мире их задевает. Получается, что на самом деле для развитых людей источников удовольствий становится меньше, а источников страданий – больше. Можно было бы возразить: более развитым людям доступны удовольствия более высокого порядка. Но Гусев предвидит это возражение: «…людям может нравиться число удовольствий, а не относительная сила каждого из них»[43]. В качестве иллюстрации в пример приводятся дети, которые приходят в восторг от самых простых вещей. Мы не можем сказать наверняка, что учёные и художники счастливее детей. Более того, мы скорее согласимся с обратным. Гусев завершает это рассуждение так: «Чем развитее и способнее человек, тем выше его требования по отношению к окружающей жизни и тем, следовательно, больше и сильнее он должен страдать»[44]. После этого идут некоторые рассуждения об увеличении страданий в мире и примеры того, как более развитые люди оказываются более несчастными[45].

Наконец, Гусев утверждает, что Миллю не удаётся показать достижимость счастья, а если счастье недостижимо, то тогда всё его учение оказывается неверным. Критик полагает, что текущее положение дел в мире не способствует всеобщему счастью (стремления людей противоречат друг другу), но и изменения в учреждениях и законодательстве не способны улучшить жизнь общества. Гусев показывает, что прогрессивное развитие общества можно поставить под вопрос и, более того, можно даже попытаться показать, что мир скорее движется к увеличению страданий (в работе отстаивается положение, что с развитием человечества наши чувства становятся более тонкими и больше вещей и больше ситуаций начинают причинять нам страдание)[46]. Подобная критика, безусловно, имеет право на существование, особенно в контексте значимой роли пессимизма, в том числе в современной философии, однако на это утилитарист мог бы ответить, что его моральная теория направлена на то, чтобы наш мир был наименее худшим из всех плохих миров.

---

40 *Милль Дж.Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 2020. С. 701–705.

41 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 2. № 8. С. 620–625.

42 Там же. С. 626.

43 Там же. С. 630–631.

44 Там же. С. 636.

45 Там же. С. 636–640.

46 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 3. № 9. С. 127–135.

6

После этого Гусев атакует следующее положение Милля: «…в золотом правиле Иисуса из Назарета, мы целиком прочитываем дух этики полезности»[47]. Он понимает это так, что, по Миллю, и Христос, и утилитарист говорят о том, что мы должны заботиться не только и не столько о личном счастье, но о счастье всех чувствующих существ, и из этого Милль выводит, что моральные доктрины христианства и утилитаризма совпадают[48]. Гусев сразу возражает, что в утилитаризме с необходимостью сохраняется эгоистическая мотивация, христианству же она чужда. Отмечается, что христианская и утилитарная цели жизни отличаются:

> Речь идёт о главной цели человеческой жизни, а Милль, чтобы представить в самом благовидном свете защищаемую им моральную теорию, решается даже, – всего вероятнее по недостаточному знакомству с сущностью христианского учения, клеветать на Бога, будто бы Он более всего желает не нравственного живого и свободного единения с Собою людей, не спасения их, но их счастья, будто бы Бог, создавая человека, главной целью его жизни поставил искание счастья. Конечно, Бог хочет блага Своей твари и всячески содействует её благополучию, но из этого ещё никак не следует, что счастье – главная и единственная цель человеческого существования[49].

Также Гусев замечает, что видение будущего человечества христианством и утилитаризмом в корне различны. Утилитарист ждёт и стремится построить рай на земле, в то время как, согласно христианству, человечество ожидает лишь скорбь и ужас перед Вторым пришествием.

Следует заметить, что едва ли сравнение утилитаризма и христианства возникает у Милля на пустом месте. Утилитаризм до Милля и Бентама имеет длинную историю, связанную с христианством. Некоторые ранние формы утилитаризма предлагали такие христианские мыслители, как, например, Джордж Беркли (1685–1753) и Уильям Пейли (1743–1805). Их моральную философию принято называть «англиканским утилитаризмом». Согласной данной теории, Бог есть источник моральных правил, однако нам напрямую Он моральные правила не сообщает. Мы узнаём, что некое правило является выражением морали, исходя из его полезности. В такой моральной теории естественные удовольствия отождествляются с добром, а естественные страдания – со злом. Испытывая удовольствия и страдания, мы исследуем мир и узнаём моральные законы, установленные Богом[50]. В этом интеллектуальном контексте обращение Милля к христианской этике выглядит вполне закономерным. При этом вопрос о том, насколько корректно англиканские утилитаристы истолковывали христианское учение, можно оставить открытым (во всяком случае его следует решать не в рамках данной работы)[51].

7

В завершение анализа следует рассмотреть ряд возражений Гусева, которые в его статье проработаны менее подробно, однако представляют определённый теоретический интерес (некоторые из них напоминают многие современные аргументы против утилитаризма). Во-первых, Гусев критикует возможность нашего ума

---

47 *Mill J.S.* Utilitarianism // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10. Toronto, 1969. P. 218.

48 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 272.

49 Там же. С. 273–274.

50 *Беседин А.П.* Беркли // Историко-философский альманах. Вып. 8. М., 2024. С. 319.

51 Подробнее об англиканском утилитаризме см.: *Heydt C.* Utilitarianism Before Bentham // The Cambridge Companion to Utilitarianism / B. Eggleston, D.E. Miller (eds.), Cambridge, 2014. P. 16–37.

калькулировать последствия. Он считает, что ум слишком слаб, чтобы проследить все последствия наших решений. Очень часто на опыте видно, что законодатели ошибаются при попытке подобного подсчёта[52]. Также Гусев отмечает, что многие общественные феномены являются последствиями большой совокупности действий, многие из которых совершались без того, чтобы рассматривать данный феномен в качестве своего последствия[53]. Из этого он делает вывод о практической неприменимости утилитаристского принципа. Кроме того, раз мы не можем в определённый момент времени корректно просчитать все последствия действия, то мы не можем хвалить или порицать людей за определённые действия, поскольку у нас нет возможности оценить эти действия в данный конкретный момент[54].

На первое возражение утилитарист может отвечать следующим образом: оценивать мы можем не сами действия, но определённые эмпирические правила поведения, которые применяются в обыденной жизни. Если эти правила в целом увеличивают полезность, тогда их применение обосновано. На второе возражение можно ответить так: моральные оценки сохранятся, т.к. сами наши оценки действий в качестве заслуживающих осуждения или похвалы являются действиями, которые можно оценивать на полезность. Если осуждение определённых действий полезно, тогда мы будем их осуждать независимо от последствий самого действия; если похвала определённых действий полезна – тогда мы будем хвалить эти действия вне зависимости от их последствий. Судя по всему, так и работает теория моральной ответственности Джона Стюарта Милля[55]. Именно поэтому Гусев ошибается, заключая: «…утилитаризм не умеет ценить тех людей, которые, не принося обществу видимой пользы какой-либо деятельностью на поприще общественного служения, ведут, однако же, вполне нравственную жизнь и отличаются развитием всех высших сторон человеческой природы…»[56]

Утилитарист будет настаивать на положительной оценке подобных людей, поскольку такое устройство нашей системы похвалы и порицания будет способствовать увеличению количества таких людей и, как следствие, увеличению счастья в мире. Более того, утилитаристу совершенно необязательно призывать людей к активному изменению и улучшению мира. Так, люди, свободно преследуя свои жизненные цели и не вредя окружающим – уже увеличивают счастье в мире.

Далее Гусев предлагает возражение, что, согласно утилитаризму, мы можем оправдывать жестокие наказания виновных, несоизмеримые с преступлениями, т.к. это будет максимизировать полезность[57]. Утилитаристу на это останется лишь отвечать, что такие чрезмерно жёсткие наказания оказываются скорее вредными, однако, действительно, его теория с необходимостью не запрещает такие практики. Правда, для утилитариста скорее не существует понятия вины, отделённого от практик порицания, обосновываемых в свою очередь полезностью.

Гусев критикует утилитаристов также за то, что в их моральной теории добродетель не обладает самостоятельной ценностью, её ценность целиком зависит от наслаждений ею[58]. Понимаемая таким образом добродетель противна Гусеву, т.к. в таком случае она ставится в один ряд с обыденными вещами (например, нарядами

---

52 «Слово, история, по выражению Спенсера, есть не более, как рассказ о неудачных исходах эмпирических попыток добиться общего счастья» (*Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 283).

53 Там же. С. 281–282.

54 Там же. С. 288.

55 *Mill J.S.* An Examination of Sir William Hamilton Philosophy // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 9. Toronto, 1979. P. 456.

56 *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 288.

57 Там же.

58 Там же. С. 340.

или бытовой техникой), приносящими нам удовольствие. Он настаивает, что наше сознание свидетельствует о независимой от удовольствий ценности добродетели[59]. В этом вопросе критик находится в более выигрышном положении, чем Милль: последний обязан говорить, что мы желаем добродетели, поскольку на самом деле она является для нас удовольствием (ещё и превышающим многие другие). Гусев будет говорить, что желает добродетели помимо того, что она – удовольствие, и помимо того, что она приводит к удовольствиям, и будет ссылаться на данные сознания. В его отчёте о внутренней жизни эта мотивация никак не связана с удовольствиями. И с ним можно согласиться. В таком случае утилитаристу придётся настаивать на том, что наши данные сознания нас обманывают, что на самом деле добродетель – удовольствие, но тогда подрывается весь пафос эмпирической философии Милля, которая сначала отталкивалась от непосредственного и безошибочного доступа к данным сознания, а теперь утверждает, что за этими данными скрывается нечто ещё. Аналогичным образом Гусев отмечает, что человек, в сущности, может желать истины и добра ради них самих, а не ради удовольствий, которые они приносят[60].

Заключение

Таким образом, критика Александром Фёдоровичем Гусевым утилитаризма Джона Стюарта Милля представляет собой интересный эпизод из истории русской рецепции миллевской моральной философии во второй половине XIX в. Для Гусева полемика с Миллем была не только разбором и критикой отдельной этической теории, но и попыткой показать ограниченность утилитарного понимания нравственности с точки зрения христианского, прежде всего православного, мировоззрения.

В центре его возражений оказываются несколько ключевых пунктов: 1) не всё возможно свести к пользе; 2) миллевское различение высших и низших удовольствий не работает; 3) несоизмеримость и крайняя субъективность удовольствия; 4) неопределённость понятия счастья и его субъективность; 5) трудность согласования утилитаризма с христианской моралью; 6) проблема практической калькуляции последствий; 7) расхождение утилитаристской теории мотивации с данными сознания. Критик стремится показать, что удовольствие и счастье не могут служить надёжным основанием морали, поскольку они субъективны, изменчивы и зависят от индивидуального склада человека. Отсюда он выводит: нравственная жизнь не может быть сведена к поиску удовольствия или максимизации полезности.

В своей работе я попытался показать, что не все возражения Гусева одинаково убедительны. Некоторые из них основаны на спорном истолковании Милля или на недостаточном учёте тех уточнений, которые сама утилитаристская традиция могла бы предложить. Однако ряд его критических замечаний сохраняет философский интерес. Именно поэтому статьи Гусева о Милле важны не только как историко-философский артефакт, но и как самостоятельный вклад в историю русской моральной философии. Они позволяют увидеть, что обсуждение утилитаризма в России не ограничивалось поверхностным принятием или отвержением западных идей, а включало их внимательный и подробный анализ.

---

[59] *Гусев А.Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 352.

[60] Там же. С. 365.

Список литературы

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.

Берест Ю. Дж. Милль: о принципах политической экономии // Российское право онлайн. 2021. № 3. С. 71–79.

Беседин А.П. Беркли // Историко-философский альманах. Вып. 8. М.: Воробьев А.В., 2024. С. 309–321.

Грот Н.Я. Психология чувствований. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1879–1880. 569 с.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 1. С. 101–131.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 1. № 3. С. 445–471.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 2. № 8. С. 618–653.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. 3. № 9. С. 99–139.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1876. Т. 2. № 6. С. 271–312.

Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1877. Т. 2. № 6. С. 331–368.

История русской философии: учебник для вузов / Под ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 2001. 639 с.

Книга о книгах: толковый указатель для выбора книг по важнейшим отраслям знания / Под ред. И.И. Янжула. М.: Типография Д.И. Иноземцева, 1892.

Козырев А.П., Котрелёв Н.В. Примечания // *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 247–381.

Козьминых Е.С. Политико-правовые идеи Дж.Ст. Милля в восприятии либералов «Вестника Европы» // Вестник Пермского университета. 2011. Вып. 2 (16). С. 88–94.

Лушников Д. Основное богословие и религиология: критика буддизма профессором Казанской духовной академии А.Ф. Гусевым (1845–1904) // Философия религии: аналитические исследования. 2024. Т. 8. № 2. С. 68–85.

Лушников Д., свящ. Профессор Казанской духовной академии А.Ф. Гусев (1845–1904) как преподаватель основного богословия // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 12–28.

Милль Дж.Ст. Речь в защиту смертной казни // Этическая мысль. 2009. № 9. С. 183–192.

Милль Дж.Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. М.: ЛЕНАНД, 2020. 832 с.

Милль Дж.Ст. Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Издание Аполлона Головачова, 1866–1869. 413 с.

Россель Ю.Д. Джон Стюарт Милль и его школа // Вестник Европы. 1874. Кн. 5. С. 5–33.

Соловьёв В.С. Кризис западной философии // *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–152.

Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // *Соловьёв В.С.* Полное собрание сочинений в двадцати томах. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–361.

Страхов Н.Н. Борьба с Западом. СПб.: Типография С. Добродеева, 1882. 362 с.

Троицкий М.М. Немецкая психология в текущем столетии. Т. 1. М.: Типография А. Гатпука, 1883. 408 с.

Чернышевский Н.Г. Экономическая деятельность и законодательство // *Чернышевский Н.Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 674–733.

Щедрина Т.Г., *Попова В.С.* Логико-методологические идеи Дж.Ст. Милля в контексте отечественных философских дискуссий конца XIX – первой четверти XX вв. // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 3 (33). С. 96–105.

Шпаковский М.В. Восприятия, эйдосы и божественные идеи: опыт аналитического прочтения эпистемологии, философии восприятия и метафизики архиепископа Никанора (Бровковича) // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 84–129.

Яркова Е.Н. Утилитаризм в России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 22. № 4. С. 7–36.

Berest J. J.S. Mill's System of Logic in Russia: The Debate on Empiricism in Russian Philosophy, 1860s–1890s // Northwestern University Studies in Russian Philosophy, Literature, and Religious Thought. 2024. Vol. 1. P. 137–175.

Berest J. Scientific Modernity vs Cultural Tradition in Imperial Russia: N.N. Strakhov, F.M. Dostoevskii and J.S. Mill's "A System of Logic" // Journal of Modern Russian History and Historiography. 2023. Vol. 16. P. 5–49.

Berest J. The Theme of Happiness and British Utilitarianism in Russian Thought, from the 1860s to the Early 1880s // Journal of Modern Russian History and Historiography. 2021. Vol. 14. No. 1. P. 5–68.

Capaldi N. John Stuart Mill: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 436 p.

Heydt C. Utilitarianism before Bentham // The Cambridge Companion to Utilitarianism / Eds. B. Eggleston, D.E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 16–37.

Miller D. J.S. Mill: Moral, Social and Political Thought. Cambridge: Polity, 2010. 252 p.

Mill J.S. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 9. Toronto: University of Toronto Press, 1979. 625 p.

Mill J.S. Utilitarianism // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1969. P. 203–259.

Scanlan J. John Stuart Mill in Russia: A Bibliography // The Mill News Letter. 1968. Vol. 4. No. 1. P. 2–11.

Skorupski J. Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 1–56.

Stack D. The Death of John Stuart Mill // The Historical Journal. 2011. Vol. 54. P. 167–190.

The Collected Works of Jeremy Bentham. London: University of London, 1996. 456 p.

A.F. Gusev as a Critic of John Stuart Mill's "Utilitarianism"

Arseniy D. Savelov – postgraduate student. Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia; e-mail: ars109236@yandex.ru

The article analyzes A.F. Gusev's critique of J.S. Mill's utilitarianism as presented in the works of the Russian philosopher and theologian published in the journal "Pravoslavnoe obozrenie" ("Orthodox Review") between 1875 and 1878. It examines one of the understudied episodes in the Russian reception of Western moral philosophy in the second half of the nineteenth century and argues that Gusev's polemic with Mill was not merely a response to the English thinker's popularity in Russia, but also an attempt to systematically oppose utilitarian ethics with a Christian, and more specifically Orthodox, conception of the moral life. The article reconstructs Gusev's principal objections to Mill's "Utilitarianism": his critique of the universality of the concept of utility, his doubts about the possibility of qualitatively distinguishing pleasures on the basis of Mill's criterion, his skepticism concerning the commensurability and calculation of pleasures, his rejection of happiness as a universally valid foundation of morality, his criticism of the progressive view of human development, and his denial of the compatibility of utilitarianism with Christianity. Gusev pays particular attention to the thesis of the radical subjectivity of pleasure and happiness. In his view, the individual diversity of human aspirations, tastes, and life goals makes both the precise comparison of pleasures and the very ideal of universal happiness impossible. The article also considers Gusev's arguments concerning the practical inapplicability of utilitarianism, which he connects with the impossibility of calculating all the consequences of human actions, as well as his claim that truth, goodness, and virtue possess intrinsic value and cannot be reduced to pleasure or utility. Alongside the reconstruction of Gusev's position, the article offers a critical analysis of his arguments. It shows that some of his remarks do in fact touch upon genuine difficulties within Millian utilitarianism. Above all the problems of the subjectivity of happiness, moral motivation, and the justification of higher pleasures. At the same time, a number of Gusev's objections rest on a controversial or oversimplified interpretation of Mill's position. The article concludes that Gusev's texts are of interest not only as a material for history of philosophy but also as a substantive contribution to the history of Russian moral philosophy.

Keywords: A.F. Gusev, J.S. Mill, utilitarianism, happiness, pleasure, history of Russian philosophy, moral philosophy

For citation: Savelov, A.D. A.F. Gusev kak kritik "Utilitarizma" Dzhona Styuarta Millya [A.F. Gusev as a Critic of John Stuart Mill's "Utilitarianism"], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 5–22. (In Russian)

References

Bentham, J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: *The Collected Works of Jeremy Bentham*. London: University of London, 1996, pp. 1–312.

Bentam, J. *Vvedenie v osnovaniya nravstvennosti i zakonodatel'stva* [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998. 415 p. (In Russian)

Berest, J. J.S. Mill's System of Logic in Russia: The Debate on Empiricism in Russian Philosophy, 1860s–1890s, *Northwestern University Studies in Russian Philosophy, Literature, and Religious Thought*, 2024, Vol. 1, pp. 137–175.

Berest, J. Scientific Modernity vs Cultural Tradition in Imperial Russia: N.N. Strakhov, F.M. Dostoevskii and J.S. Mill's "A System of Logic", *Journal of Modern Russian History and Historiography*, 2023, Vol. 16, pp. 5–49.

Berest, J. The Theme of Happiness and British Utilitarianism in Russian Thought, from the 1860s to the Early 1880s, *Journal of Modern Russian History and Historiography*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 5–68.

Berest, Yu.DZh. Mill': o printsipakh politicheskoi ekonomii [John Mill: Principles of Political Economy], *Rossiiskoe pravo onlain* [Russian Law Online], 2021, No. 3, pp. 71–79. (In Russian)

Besedin, A.P. Berkli [Berkeley], in: *Istoriko-filosofskii al'manakh* [Historical-Philosophical Almanac], Issue 8. Moscow: Vorob'ev A.V. Publ., 2024, pp. 309–321. (In Russian)

Capaldi, N. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 436 p.

Chernyshevskii, N.G. Ekonomicheskaya deyatel'nost' i zakonodatel'stvo [Economic Activity and Legislation], in: *Sochineniya: v 2 t.* [Works in 2 vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1986, pp. 674–733. (In Russian)

Grot, N.Ya. *Psikhologiya chuvstvovanii* [Psychology of Feelings]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk Publ., 1879–1880. 569 p. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1875, Vol. 1, No. 1, pp. 101–131. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1875, Vol. 1, No. 3, pp. 445–471. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1875, Vol. 2, No. 8, pp. 618–653. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1875, Vol. 3, No. 9, pp. 99–139. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1876, Vol. 2, No. 6, pp. 271–312. (In Russian)

Gusev, A.F. Dzhon Styuart Mill' kak moralist [John Stuart Mill as a Moralist], *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], 1877, Vol. 2, No. 6, pp. 331–368. (In Russian)

Heydt, C. Utilitarianism Before Bentham, in: *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, eds. B. Eggleston, D.E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 16–37.

Kozyrev, A.P., Kotrelev, N.V. Primechaniya [Notes], in: Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochinenii v dvadtsati tomakh* [Complete Works in Twenty Volumes], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 247–381. (In Russian)

Koz'minykh, E.S. Politiko-pravovye idei DZh. St. Millia v vospriyatii liberalov "Vestnika Evropy" [J.S. Mill's Political and Legal Ideas in the Reception of the Liberals of "Vestnik Evropy"], *Vestnik Permskogo universiteta* [Perm University Bulletin], 2011, No. 2 (16), pp. 88–94. (In Russian)

Lushnikov, D. Osnovnoe bogoslovie i religiologiya: kritika buddizma professorom Kazanskoi dukhovnoi akademii A.F. Gusevym (1845–1904) [Fundamental Theology and Religious Studies: Criticism of Buddhism by the Kazan Theological Academy Professor A.F. Gusev (1845–1904)], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches], 2024, Vol. 8, No. 2, pp. 68–85. (In Russian)

Lushnikov, D. Professor Kazanskoi dukhovnoi akademii A.F. Gusev (1845–1904) kak prepodavatel' osnovnogo bogosloviya [Professor of Kazan Theological Academy A.F. Gusev (1845–1904) as a Teacher of Fundamental Theology], *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2024, No. 2, pp. 12–28. (In Russian)

Maslin, M.A. (ed.) *Istoriya russkoi filosofii: uchebnik dlya vuzov* [History of Russian Philosophy: A University Textbook]. Moscow: Respublika Publ., 2001. 639 p. (In Russian)

Miller, D. *J.S. Mill: Moral, Social and Political Thought*. Cambridge: Polity, 2010. 252 c.

Mill', Dzh.S. Rech' v zashchitu smertnoi kazni [Speech in Favor of Capital Punishment], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2009, No. 9, pp. 183–192. (In Russian)

Mill', Dzh.S. *Sistema logiki sillogisticheskoi i induktivnoi* [A System of Logic, Syllogistic and Inductive]. Moscow: LENAND Publ., 2020. 832 p. (In Russian)

Mill', Dzh.S. *Utilitarianizm. O svobode* [Utilitarianism. On Liberty]. St. Petersburg: Izdanie Apollona Golovachova Publ., 1866–1869. 413 p. (In Russian)

Mill, J.S. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 9. Toronto: University of Toronto Press, 1979. 625 p.

Mill, J.S. Utilitarianism, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1969, pp. 203–259.

Rossel', Yu.D. Dzhon Styuart Mill' i ego shkola [John Stuart Mill and His School], *Vestnik Evropy* [Herald of Europe]. St. Petersburg, 1874, Book 5, pp. 5–33. (In Russian)

Scanlan, J. John Stuart Mill in Russia: A Bibliography, *The Mill News Letter*, 1968, Vol. 4, No. 1, pp. 1–11.

Shchedrina, T.G., Popova, V.S. Logiko-metodologicheskie idei Dzh.S. Millia v kontekste otechestvennykh filosofskikh diskussii kontsa XIX – pervoi chetverti XX vv. [Logical and Methodological Ideas of J.S. Mill in the Context of Philosophical Debates in Russia in the End of 19th – Beginning of 20th Centuries. Russian Philosophical Discussions from the Late Nineteenth Century to the First Quarter of the Twentieth Century], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanities Research in Eastern Siberia and the Far East], 2015, No. 3 (33), pp. 96–105. (In Russian)

Shpakovsky, M.V. Vospriyatiya, eidosy i bozhestvennye idei: opyt analiticheskogo prochteniya epistemologii, filosofii vospriyatiya i metafiziki arhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) [Perceptions, Eidos, and Divine Ideas: an Experience of Analytic Reading of Archbishop Nikanor (Brovkovich)'s Epistemology, Philosophy of Perception and Metaphysics], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 84–129. (In Russian)

Skorupski, J. Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism, in: *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1–56.

Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoi filosofii [The Crisis of Western Philosophy], in: Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochinenii v dvadtsati tomakh* [Complete Works in Twenty Volumes], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 38–152. (In Russian)

Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in: Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochinenii v dvadtsati tomakh* [Complete Works in Twenty Volumes], Vol. 3. Moscow: Nauka Publ., 2001, pp. 7–361. (In Russian)

Stack, D. The Death of John Stuart Mill, *The Historical Journal*, 2011, Vol. 54, pp. 167–190.

Strakhov, N.N. *Bor'ba s zapadom* [Struggle with the West]. St. Petersburg: Tipografiya S. Dobrodeeva Publ., 1882. (In Russian) 362 p.

Troitskii, M.M. *Nemetskaya psikhologiya v tekushchem stoletii* [German Psychology in the Current Century], Vol. 1. Moscow: Tipografiya A. Gatpuka Publ., 1883. 408 p. (In Russian)

Yanzhul, I.I. (ed.) *Kniga o knigakh: tolkovyi ukazatel' dlya vybora knig po vazhneishim otraslyam znaniya* [A Book of Books: An Annotated Guide to the Selection of Books in the Major Branches of Knowledge]. Moscow: Tipografiya D.I. Inozemtseva Publ., 1892. (In Russian)

Yarkova, E.N. Utilitarizm v Rossii [Utilitarianism in Russia], *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 2019, Vol. 22, No. 4, pp. 7–36. (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 23–44
УДК 1(091)+130.3+141.4

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 23–44
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-23-44

В.В. Слепцова

«Из чтений по философии религии»: аналитическая реконструкция доказательств бытия Бога у В.Д. Кудрявцева-Платонова

Слепцова Валерия Валерьевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: valeriya.v.sleptsova@gmail.com

Статья посвящена реконструкции основных предпосылок и оценке системы аргументов в пользу существования Бога, сформулированных представителем московской духовно-академической философии В.Д. Кудрявцевым-Платоновым. Следуя принципу, согласно которому философское доказательство рациональных истин (таких как существование мира, нашего я, Бога, истины и т.п.) является не доказательством в строго логическом или математическом смысле, но прояснением и обоснованием содержания смутной идеи Божественного, Кудрявцев-Платонов предлагает следующий порядок расположения аргументов, распределяя их при этом по трём типам: космологический, телеологический и совокупность психологических аргументов (онтологический, гносеологический, собственно психологический, исторический, нравственный). Зафиксировано, что большинство посылок, на которые философ опирается при построении своей системы доводов, разработаны в системе трансцендентального монизма. Принцип «следствие не заключает в себе больше причины» берётся без дополнительного обоснования, и это делает уязвимыми для критики гносеологический, психологический и нравственный аргументы. Отмечено, что наиболее слабым оказывается исторический аргумент. Показано, что телеологический аргумент успешно работает против части современной атеистической критики.

Ключевые слова: аргументы в пользу существования Бога, теизм, В.Д. Кудрявцев-Платонов, космологический аргумент, онтологический аргумент, телеологический аргумент

Для цитирования: *Слепцова В.В.* «Из чтений по философии религии»: аналитическая реконструкция доказательств бытия Бога у В.Д. Кудрявцева-Платонова // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 23–44.

© Слепцова В.В., 2026

Введение

Духовно-академическое направление отечественной философии в последнее время всё чаще привлекает внимание исследователей[1]. Вместе с тем внимание это остаётся всё ещё недостаточным. Так, в изданном недавно учебнике «Русская религиозная философия» констатируется, например, что Ф.А. Голубинский и его ученик В.Д. Кудрявцев-Платонов – наиболее сильные представители духовно-академической традиции, однако и тому, и другому в рамках этого учебника, к сожалению, посвящается всего по несколько страниц[2].

При этом нельзя не отметить, что результаты интеллектуальной деятельности философов указанного направления оказываются очень актуальными в том числе для таких областей исследования, как философия религии и философская теология. Так, работы Кудрявцева-Платонова обретают новое звучание в рамках поиска теоретических подходов к изучению деизма[3]. Тексты этого мыслителя оказываются весьма значимы и в рамках изучения темы доказательств бытия Бога – темы, которая устойчиво привлекает внимание философов религии в данное время[4]. Дебаты о существовании Бога оказываются той областью, результаты работы в которой современная философия религии может адресовать широкой аудитории, популяризируя их для людей, не входящих в профессиональное сообщество. Однако теоретический уровень таких дискуссий должен оставаться высоким, а подача материала – доступной. И в этой связи работы Кудрявцева-Платонова представляют замечательный образец того, как доступность изложения может сочетаться с высоким уровнем философствования.

Современная дискуссия о существовании Бога зачастую ориентирована на рассмотрение совокупности аргументов с констатацией эффекта увеличения вероятности гипотезы. Так действуют, например, Р. Суинберн или У.Л. Крэйг. В этой связи представляется интересным рассмотреть систему доводов, предложенную Кудрявцевым-Платоновым. В ней речь идёт также о совокупности аргументов, однако их объединение происходит с иной целью – постепенного наполнения содержанием понятия Бога. Насколько эта цель была достигнута и работают ли аргументы в системе отдельно друг от друга? В рамках данной статьи ставятся задачи: (1) проанализировать аргументы в пользу существования Бога, приведённые Кудрявцевым-Платоновым с помощью формализации, (2) оценить их успешность и валидность, а также (3) провести параллели с современной аналитической философией и философской теологией.

---

1 См., например: *Ермолаев Т.М.* Вера в Промысл Божий: критика деизма и апология христианства в богословских сочинениях В.Д. Кудрявцева-Платонова // Христианское чтение. 2025. № 3. С. 25–39; *Карпов К.В.* Антискептицизм В.Д. Кудрявцева-Платонова в трактате «Об основных началах философского познания» и эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 7–25; *Корнилов С.В.* Philosophia perennis. В.Д. Кудрявцев-Платонов: путь познания истины // Пространство и время. 2016. № 3–4 (25–26). С. 188–200; *Коцюба В.И.* Ф.Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть II. Ф.Г. Якоби и В.Д. Кудрявцев-Платонов // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 119–129. *Лушников Д., свящ.* Основное богословие и религиология: критика буддизма профессором Казанской духовной академии А.Ф. Гусевым (1845–1904) // Философия религии: аналитические исследования. 2024. Т. 8. № 2. С. 68–85.

2 Русская религиозная философия: учебник бакалавра теологии / Под общ. ред. К.М. Антонова. М., 2024. О Кудрявцеве-Платонове: с. 231–235; о Голубинском: с. 111–113.

3 *Поляков А.А.* Деизм: к вопросу переосмысления термина // Философская мысль. 2025. № 9. С. 72–91.

4 Так, например, в 2025 г. была издана монография, посвящённая отношению современных философов, как отечественных, так и зарубежных, к теме доказательств существования Бога (*Логинов Е.В.* Существование Бога? Современные позиции и подходы. СПб., 2025).

Методологические основания

Прежде, чем переходить непосредственно к рассмотрению доказательств, необходимо эксплицировать и свести воедино основания методологического характера, которые позволяют Кудрявцеву-Платонову выстроить и проанализировать именно те доказательства[5] в пользу бытия Бога, которые мы видим в его работе «Из чтений по философии религии».

1. Существует непосредственное убеждение в существовании Бога.

Это убеждение дано нам как нечто зачастую неясное и неоформленное, и происходит оно из-за воздействия сверхъестественной реальности на человека.

2. Непосредственная уверенность (убеждение) в чём-либо не является общезначимым знанием.

Задача философии состоит именно в том, чтобы осмысливать непосредственный опыт, будь то опыт внешнего мира, например убеждение в существовании внешних предметов, или «непосредственная убедительность религиозных истин», и возводить его в ранг «рационально обоснованных понятий». Без этого невозможно говорить об общезначимости того нечёткого и неопределённого убеждения, которым является первичное убеждение в существовании Бога.

3. Рациональное познание помогает постичь суть вещей.

В картезианском духе Кудрявцев-Платонов проводит ту мысль, что именно разум даёт нам возможность постижения истины о вещах, а познание чувственное может давать человеку неверную картину устройства мира.

4. Для философского мышления существование Бога не представляется самоочевидным.

Философы-скептики и атеисты, руководствуясь разумом, пришли к отрицанию Бога. Задача философии состоит в том, чтобы столь же рациональными средствами предоставить аргументы в пользу противоположного мнения.

5. Самоочевидность не то же самое, что ясность и убедительность.

Для религиозного сознания существование Бога может являться непосредственным убеждением. Однако огромное разнообразие религиозных представлений свидетельствует, что рационализация представлений о Боге – это в том числе уяснение того, что Он такое и каков Он. Поэтому цель доказательств существования Бога – обоснование разумом и уяснение того понятия о Боге, которое дано в смутном виде в религиозном сознании и которое представляет собой понятие о Существе, наделённом абсолютными совершенствами[6].

6. Доказательства бытия Бога не несут ошибки логического круга.

В доказательствах бытия Бога мы, рассматривая действия, делаем вывод о причине, а от рассмотрения явлений – о свойствах бытия. Такие доказательства легитимны постольку, поскольку вообще легитимны умозаключения от следствий к причине. При этом не отрицается то, что идея Бога формирует, определяет и запускает операцию доказательства. Кудрявцев-Платонов сравнивает процесс доказательства бытия Бога с эмпирическими опытами: прежде, чем провести опыт, мы должны сформулировать для себя гипотезу, а затем поставить опыт и посмотреть, подтверждается она или опровергается[7]. Подобным же образом мы приступаем и к исследованию вопроса о существовании Бога. Однако сам процесс рационального доказательства вообще возможен, только если эта истина уже существует в нашем уме (см. следующий пункт).

---

[5] Кудрявцев-Платонов использует как синонимичные термины «доказательство», «аргумент» и «довод». Подробнее о его отношении к термину «доказательство» в этой связи см. пп. 9–10 этого раздела статьи.

[6] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 209–211, 215.

[7] Там же. С. 490.

7. Гарант истинности нашего познания – опыт и самодостоверность логических законов.

Человеческое мышление истинно в первую очередь именно через само мышление – в разуме существует идея истинности мышления, которая выражается в двух аспектах – опыте и достоверности законов логики. Иными словами, мы не сомневаемся в истинности нашего мышления, когда пользуемся им. А вот когда человек задаётся вопросом о первоисточнике истинности нашего познания, этим первоисточником является Бог. Однако сама постановка подобного вопроса, равно как и обнаружение истинного ответа на него, не может осуществляться без уверенности в правильном функционировании нашего мышления.

8. Доказательства существования Бога должны иметь определённый порядок изложения.

Кудрявцев-Платонов предлагает расположить доказательства в ином порядке, фундированном способом рассуждения «от действий и явлений к их причине, от свойств и качеств мира к его виновнику»[8], причём мир здесь понимается в предельно широком смысле как совокупность физического и духовного.

Применяя такой подход, мы будем фокусироваться либо на общих свойствах мира, либо на одной из двух его сторон – физической или духовной. В результате получаем три основных типа аргументов: космологический, телеологический и психологический. При этом последний тип включает «…различные формы, судя по тому, будем ли иметь в виду идею о Боге саму по себе (онтологическое доказательство) или её происхождение в нашем уме (психологическое в тесном смысле) или всеобщность её (историческое) или её связь с нравственным сознанием человека (нравственное доказательство)»[9]. Таким образом, порядок изложения будет совпадать с градацией значения доказательств и градацией точности определения понятия Бога для человека, поскольку целью доказательств является обоснование понятия о существе, обладающем абсолютными совершенствами, а совершенства эти нагляднее видны, когда аргументация движется от общих свойств материального мира к идеальным свойствам мира духовного[10].

9. Все доказательства бытия Бога начинаются с «эмпирического» и движутся в сторону уточнения идеи Бога, не являясь при этом эмпирическими или априорными в строгом смысле слова.

Отрицая наличие в доказательствах бытия Бога логического круга, Кудрявцев-Платонов тем не менее подчёркивает: невозможно отрицать, что рассуждения о существовании Бога не обладают той доказательной истиной, которая присуща доказательствам математическим. Будь иначе, не существовало бы атеистов и вообще не было бы разнообразия мнений по этому вопросу. С другой стороны, отнести доказательства существования Бога в строгом смысле к разряду эмпирических, т.е. таких, которые свидетельствуют о существовании предмета посредством воздействия на чувства человека, тоже нельзя. Далее, доказательства бытия Бога не являются в строгом смысле рациональными или априорными. Априорные доказательства появляются тогда, когда мы сталкиваемся с ситуацией формирования убеждения о необходимости признания существования предмета путём одних лишь умозаключений. Такие рассуждения могут обладать логической силой и значением лишь при соблюдении двух условий: (1) экспликация всех посылок, содержащихся в доказательстве, чтобы ни одна не существовала там в скрытом виде, но все – в явном; (2) те положения, которыми доказывается некое утверждение, должны обладать

---

8 *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 214.

9 Там же. С. 214–215.

10 Там же. С. 215.

большей несомненностью, чем последнее. Однако ни в одном из приведённых ниже доказательств бытия Бога эти условия не соблюдаются.

Начинаясь со смутного, эмпирического (в смысле воздействия на человека внешнего сверхчувственного мира) ощущения бытия Бога, все доказательства восходят далее к уточнению этой идеи с привлечением разума. И в этом заключается их философское значение для религиозного сознания.

10. Доказательство рациональных истин – это выявление их содержания.

Все основные истины, из которых складывается человеческое знание, даны в нашем сознании в форме неопределённых убеждений. Таковы, наряду с истиной существования Бога, например, убеждение в существовании внешнего мира или в достоверности нашего познания. Ни одна из этих истин не является тем не менее не требующей философского осмысления. Задача философии состоит именно в том, чтобы обосновать их, соединить друг с другом и с достижениями «положительных наук». Обоснование этих истин, рационализация их содержания – всё это можно трактовать как их доказательства[11].

Аргументы в пользу существования Бога

1. Космологическое доказательство

Это доказательство Кудрявцев-Платонов приводит в общем виде. Более формально его можно представить следующим образом:

(1) Всем предметам нашего мира W присущ признак Q;
(2) Обладание Q в W возможно, если и только если существует высочайшая абсолютная причина мира G;
(3) G существует.

При формализации общего вида космологического доказательства у Кудрявцева важно понимать, что шаг (2) именно таков, поскольку указанное ограничение на свойство Q накладывается в силу дополнительного условия – невозможности бесконечного характера Q[12]. В общем случае переход от первой посылки ко второй возможен, если признак Q действительно присущ всем предметам мира W. Таким образом, возражение следует строить на критике первой посылки, демонстрируя контрпримерами её ложность. Однако Кудрявцев-Платонов на историко-философском материале демонстрирует, как трансформировался аргумент в результате критики второй посылки, а не первой. Итак, все вещи во вселенной обладают неким признаком Q, общей характеристикой. Для Аристотеля, впервые сформулировавшего космологический аргумент, Q – это движение. Однако, полагает Кудрявцев-Платонов, аристотелевское доказательство со временем потеряло свою убедительность (не по форме, а по содержанию), поскольку материализм, который спорил с аристотелистской концепцией, модифицировался и в настоящее время материя рассматривается не как некая инертная субстанция. Модифицированный материализм включает в понятие материи не только частицы, но и «существенно соединённые» с ними силы. В итоге оказывается, что движение не может рассматриваться как признак Q, указывающий на существование первопричины. Гораздо более актуальным представляется Кудрявцеву-Платонову доказательство Лейбница, у которого

---

[11] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 507–508.

[12] Сам Кудрявцев-Платонов при формулировании общего вида космологического доказательства явно этого ограничения не прописывает, и оно становится очевидным только из дальнейших примеров: невозможности бесконечной цепочки двигателей (Аристотель) или бесконечной цепи причин (Лейбниц).

в качестве признака Q фигурирует условность, случайность бытия. И тогда космологическое доказательство может быть приведено в следующей форме:

(1) Всё, что существует в мире, – случайно, т.е. имеет причину своего бытия;
(2) Невозможно, чтобы ряд причин продолжался до бесконечности;
(3) Должна существовать первая всеобщая причина случайного бытия;
(c1) Первопричина должна обладать абсолютным бытием;
(5) Первопричина осуществляет «акт избирающей воли», когда выбирает актуализировать из множества возможных миров один-единственный;
(6) Акт избирающей воли является характеристикой личности;
(c2) Первопричина должна быть личностью;
(7) Две абсолютно совершенные первопричины были бы для нас тождественны и совпадали бы в одну;
(8) Две различающиеся между собой первопричины не были бы всесовершенными;
(c3) Первопричина должна быть единой;
(9) Всё в мире случайно;
(10) Первопричина должна обладать абсолютным бытием;
(c4) Первопричина должна быть отлична от мира[13].

В таком виде Кудрявцев-Платонов подвергает космологический аргумент тщательному анализу в первую очередь кантовского толка, показывая, что у этого аргумента есть свои границы. Первую часть доказательства (1–c1) он полагает совершенно верной. Отрицая существование в разуме двух противоречащих друг другу требований – искать первоначальную причину всех явлений и, с другой стороны, не полагать предела в исследовании причин, – Кудрявцев-Платонов полагает, что они на самом деле не противоречат одно другому. В силу нашей познавательной ограниченности мы никогда не достигаем полного понимания цепи причин в мире. И хотя цепь эта имеет своё окончание – достаточную причину, – мы никогда не постигнем саму цепь во всей полноте. Более того, понятие первой причины не обязывает разум прекращать исследование ближайших причин; обращение при научных изысканиях к такого рода аргументации Кудрявцев-Платонов называет «злоупотреблением понятием первой причины» и отмечает, что вина подобного злоупотребления – не само понятие первопричины, а лень познающего субъекта[14].

Таким образом, признание существования достаточной причины не ставит пределов нашему познанию, а требование разума не сводить цепи причин и следствий к бесконечности мирно уживается с ним в разуме познающего субъекта. Значит, первая часть космологического аргумента в форме, представленной Лейбницем, вполне валидна[15]. Иным образом обстоит дело со второй частью аргумента (5–c4). И здесь основная проблема заключается в понятии совершенства: мы *необоснованно* отождествляем обладание абсолютным бытием и всесовершенство. Законно мы можем заключить о том, что первопричина является самосущей, вечной и неограниченной. Но это совершенно не то же самое, что Бог теизма – личное существо, обладающее всемогуществом, благостью, мудростью. То есть на шагах 5–6, ведущих к заключению c2, в космологический аргумент привносятся понятия, которые непосредственно в нём даны не были и сами по себе предполагают дополнительное обоснование: личностность и волевой акт выбора одного мира из множества. Шаги 7–8, которые обосновывают единственность первопричины, на самом деле требуют уточнения: качественного различия между идентичными сущностями,

---

[13] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 219–224.
[14] Там же. С. 228.
[15] Там же. С. 225–231.

действительно, нет, но можно мыслить количественное различие. Иначе говоря, можно помыслить множество качественно идентичных, но при этом нумерически различных первопричин, от атомов до монад. Космологический же аргумент не содержит в себе обоснования невозможности подобной альтернативы. Ну и наконец, космологический аргумент не может быть аргументом в пользу отделённости и отличия Бога от мира (шаги 9–10). Ход мысли Кудрявцева-Платонова таков: мы можем приписывать качество Q (случайность), фигурирующее в космологическом доводе, только отдельным вещам мира, однако вывод (с1) не подразумевает, что мир, взятый в своей совокупности, будет обладать этим свойством[16]. Таким образом, трансцендентность первопричины вовсе не аргументируется с помощью космологического аргумента. Всё, что предоставляет нам космологический аргумент, – понятие об абсолютной первопричине. На основании этого понятия можно выстроить не только и не столько теистическое, сколько пантеистическое представление о Боге.

Подводя итог рассмотрению этого аргумента, отметим следующее. Космологический аргумент в нескольких формулировках (общая, лейбницианская и каламическая) продолжает занимать видное место в теистически-атеистической полемике в настоящее время. Так, среди проанализированных нами некогда дискуссий этот аргумент наиболее частотен[17]. Однако в рамках исследования, проведённого Е.В. Логиновым, космологический аргумент как наиболее убедительный занимает четвёртое из шести мест (его выбрали 9,3% респондентов)[18]. Делать выводы об отсутствии связи между убедительностью и частотностью в данном случае вряд ли представляется обоснованным, однако неоспоримо то, что аргумент продолжает существовать и пользуется популярностью.

Первая из представленных у Кудрявцева-Платонова формулировок космологического аргумента – это индуктивное доказательство в терминологии современного аналитического теолога[19]. Доказательство не является дедуктивно достоверным, однако рассматриваться как невалидное тоже не может.

Следует согласиться с теми рассуждениями, которые предоставляет Кудрявцев-Платонов, анализируя лейбницианский вариант доказательства. Но даже изымая из аргумента вторую часть (5–с4), следует отметить, что посылки (2) и (3) оказываются не бесспорными. Каждая из них требует дополнительного обоснования. В частности, необходимо показать, во-первых, почему невозможно, чтобы цепь причин не уходила в бесконечность, а во-вторых, почему закон достаточного основания должен работать, когда мы рассуждаем не об отдельных частях мира, а о мире как таковом. На первое возражение Кудрявцев-Платонов отвечает в рамках ответа на критику Канта. Однако со вторым замечанием дело обстоит гораздо сложнее: русский философ сам подчёркивает, что мир как целое может обладать иными свойствами, чем те, которые мы замечаем в отдельных его частях (см. ниже, при рассуждении о телеологии). Таким образом, обоснования посылки (3) в рамках работы не даётся.

2. Телеологическое доказательство

Если в космологическом аргументе речь шла об общих свойствах мира, то в телеологическом – об одном конкретном свойстве – целесообразности. Кудрявцев-Платонов приводит два варианта телеологического аргумента. Первый –

---

16 *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 236.

17 *Слепцова В.В.* Теизм и атеизм в дебатах современных аналитических философов. М., 2024. С. 213.

18 *Логинов Е.В.* Существование Бога? Современные позиции и подходы. СПб., 2025. С. 943.

19 См.: *Суинберн Р.* Существование Бога. М., 2014. С. 28.

классический[20], второй вариант можно рассматривать как некое дополнение к космологическому аргументу в том смысле, что первые два его шага – шаги космологического аргумента. Второй вариант в полуформализованном виде будет выглядеть следующим образом:

(1) Мир – совокупность ограниченных вещей, имеющих условное бытие;
(2) Мир должен иметь причину своего бытия;
(3) В произведении не может содержаться ничего большего, чем в производящей причине;
(4) В устройстве мира обнаруживаются целесообразность и мудрость;
(c1) Первая причина мира должна быть премудрой и всесовершенной.

Обращаясь к критике этого доказательства, Кудрявцев-Платонов отмечает следующие наиболее значимые пункты:

– целесообразность, которую мы наблюдаем в вещах, в силу ограниченности нашего опыта не может быть основанием для вывода о целесообразности всего мира, поэтому ведёт лишь к вероятному заключению, а не к несомненному;

– из телеологического доказательства можно заключать лишь к мысли об устроителе мира, но не о Творце.

Однако такая критика не разрушает телеологическое доказательство, а лишь переводит его в плоскость вероятностных рассуждений. Здесь умозаключения Кудрявцева-Платонова звучат крайне актуально. Так, современный аналитический теолог Р. Суинберн начинает свою книгу «Существование Бога» именно с обсуждения такого рода аргументации – индуктивных доказательств, приходя к выводу о повышении вероятности утверждения «Бог существует» в рамках совокупности доказательств. Полное же устранение телеологического доказательства, полагает Кудрявцев-Платонов, возможно лишь в тех философских системах, где отрицается целесообразность устроения вещей в мире.

Признавая индуктивный характер телеологического аргумента, Кудрявцев-Платонов тем не менее настаивает на высокой степени вероятности его заключения. Делает он это по аналогии: никто не усомнится в правильности действий астронома, который экстраполирует законы тяготения на другие части космоса, физика, изучившего воздух в барометре и заключающего о действии таковых законов на всю земную атмосферу, или энтомолога, изучившего строение всего лишь одного насекомого, однако применяющего своё заключение к миллиону других насекомых, относящихся к тому же роду. Здесь вновь невозможно избежать параллелей с идеями Р. Суинберна, точно так же апеллирующего к научным практикам: «Те доказательства, которые делают учёные, от основанных на наблюдении данных к заключениям по поводу истинных законов природы или к прогнозам относительно результатов будущих экспериментов и наблюдений, в большинстве своём не являются дедуктивно достоверными, а представляют собой индуктивные доказательства…»[21]

Телеологический аргумент следует тем же путем, что эмпирическое научное знание: его истинность доказана для конкретной части мира, может быть приложена и к остальным частям, а значит, имеет не меньшую силу, чем другие индуктивные заключения, признаваемые несомненными. Иными словами, имея дело с эмпирическими фактами, телеологическое доказательство обладает ничуть не меньшей убедительностью, чем выводы опытных наук. Кудрявцев-Платонов, однако, не останавливается на этом. Он акцентирует тот момент, что идея цели, которая является

---

[20] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 242.

[21] *Суинберн Р.* Существование Бога. М., 2014. С. 28.

базовой для телеологического аргумента, принадлежит к ряду категорических понятий разума[22].

Таким образом, вывод из телеологического аргумента представляется вполне валидным. Однако ограничение на данное доказательство накладывается то же, что на космологическое: мы справедливо заключаем к свойствам первопричины от свойств окружающего мира, хотя единственным законным выводом является то, что первопричина целеполагающим образом устроила материю. Невозможно по одному телеологическому доказательству сделать вывод о существовании *Бога*, сотворившего мир *ex nihilo*. Это доказательство не предоставляет нам возможности сделать правомерное заключение о благости (т.е. нравственном совершенстве) Устроителя, лишь о его мудрости, ведь одна лишь разумность устройства, например, некоего механизма не делает его благим: орудие пытки устроено разумно, однако цель его – причинение как можно больших мучений – вовсе нельзя назвать благой. Более того, рассматривая устройство материального мира, мы регулярно сталкиваемся с теми явлениями, которые заставляют нас усомниться в их благости. Даже допуская, что все эти события и явления служат некой общей гармонизации мира, являются разумными и целесообразными, мы тем не менее не можем приписать им благости. Сама по себе проблема зла, которая возникает при рассуждении о телеологическом аргументе, не является для Кудрявцева-Платонова ключевой или даже сколько-нибудь значимой: с его точки зрения, существует ряд вполне успешных способов её разрешения – от уравновешивания страдания чаемым блаженством до ограниченности тварных существ и грехопадения человека. Однако дело в том, что именно в рамках телеологического доказательства её решить нельзя и её решение не предполагается. Это ограничение, будучи чётко осознанным, позволяет не только не отвергать телеологический аргумент, но и даёт ему занять своё законное место в области доказательств в пользу бытия Бога, помогая прояснить один из аспектов Его понятия.

Наряду с космологическим, телеологический аргумент пользуется популярностью в современной полемике теизма и атеизма[23]. Хотя в настоящее время он зачастую фигурирует в том изводе, который получил название «аргумента от тонкой настройки», смысл его остаётся прежним. Аналитические теологи (У.Л. Крэйг, Дж. Холдейн, Р. Суинберн), апеллируя к пространственной/темпоральной упорядоченности мира и антропному принципу, стремятся показать, что теизм обладает гораздо большей объяснительной силой, чем концепции, строящиеся на отрицании существования Бога. Более того, критика, предъявляемая к выкладкам теистов со стороны атеистов, может быть опровергнута рассуждениями, представленными у Кудрявцева-Платонова. Часто атеистическая критика аргумента строится на отрицании существования телеологии[24]. Для формулировки аргумента Кудрявцева-Платонова это посылка (4). Однако от таких нападок аргумент духовно-академического философа защищён достаточно надёжно дополнительной отсылкой к тому, что понятие цели – категорическое понятие разума, а такие понятия формируются в человеке для правильного функционирования познавательных способностей. Больше сложностей вызывают посылки (2) и (3). Они заимствованы из космологического

---

[22] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 263.

[23] Согласно исследованию Е.В. Логинова, телеологический аргумент наиболее убедителен для большего количества респондентов, чем космологический, – 10,7% (*Логинов Е.В.* Существование Бога? Современные позиции и подходы. СПб., 2025. С. 943).

[24] Так, например, действует современный философ-аналитик Ричард Кэрриер в своей полемике с Томасом Вэнчиком (*Carrier R., Wanchick T.* Naturalism vs Theism: The Carrier-Wanchick Debate. 2006. URL: https:/infidels.org/library/modern/richard-carrier-carrier-wanchick/ (дата обращения: 17.04.2026)).

аргумента и включают в себя закон достаточного основания, поэтому к ним в рамках телеологического аргумента можно поставить тот же вопрос, что в рамках космологического: почему мы считаем, что закон достаточного основания применим, когда речь идёт о мире в его совокупности?

Следуя логике Кудрявцева-Платонова в изложении доказательств, описанной в начале статьи, подведём небольшой промежуточный итог. Космологический и телеологический аргументы позволяют на основании рассмотрения явлений физического мира сделать заключение о том, что у нашего мира имеется некая разумная и всемогущая Первопричина. Однако для того, чтобы можно было заключить о прочих свойствах этой Первопричины, недостаточно лишь рассмотренных аргументов, необходимо привлечь те, которые Кудрявцев-Платонов относит к психологическому типу доказательств. И первое среди них – онтологическое.

3. Онтологическое доказательство

Идея Бога представляется Кудрявцеву-Платонову той структурообразующей основой, на которой выстраивается, во-первых, принципиальное отличие человека от других форм органической и неорганической жизни, а во-вторых, весь социум и культура в широком смысле этого слова. Именно философское осмысление этой центральной идеи и создаёт группу доказательств, называемых Кудрявцевым-Платоновым психологическими: «Идея о Боге, рассматриваемая сама по себе и безотносительно, даёт нам онтологическое доказательство; обращая внимание на её значение для нашего познания, мы получаем гносеологическое; на её происхождение в нашем уме – психологическое… на её всеобщность – историческое; на её связь с нравственным сознанием – нравственное…»[25]. Итак, онтологическое доказательство сообразуется с понятием о Боге в нашем уме, причём вопрос о происхождении этого понятия выносится за скобки.

Ограничение, налагаемое на данное доказательство, когда мы от частного бытия или от отрицания бытия заключаем к бытию абсолютному, остаётся тем же самым, какое мы видели в предыдущих доказательствах: невозможно от чистого бытия заключать к Богу – всесовершенной личности, сотворившей мир. Абсолютное бытие характеризует субстанцию, однако субстанцией может постулироваться не только Бог, но и материя. Равным образом понятие абсолютного бытия может приводить нас к пантеизму спинозистского типа. Однако это ограничение устраняется, если соотнести понятие всесовершенного существа с понятием бытия и мыслить последнее как один из предикатов совершенства. Именно такой ход мысли обнаруживается в доказательстве Ансельма. И именно эта цепь рассуждений подвергалась критике с самого момента появления доказательства до Канта включительно. Суть критики проста: из того, что я мыслю какой-либо предмет, нельзя заключать к бытию этого предмета. И это отчасти справедливо. Совсем точно будет сказать, что, когда мы мыслим Бога, мы с необходимостью мыслим Его существующим. Тем не менее Кудрявцев-Платонов отмечает, что вся сила кантовской критики указанного шага строится на том самом скептицизме, который характеризует всю кантовскую систему в принципе. Ведь если мы полагаем, что понятия, сформированные в нашем уме, – это всего лишь нечто субъективное, не имеющее никакого соответствия действительности, то и понятие Бога именно таково. Таким образом, оказывается, что у онтологического аргумента в данном случае также есть своё ограничение. И заключается оно в том, какую именно позицию по отношению к вопросам познания мы занимаем. Но внутри онтологического доказательства этого решения не предполагается. При этом Кант и те, кого он критикует, рассуждая

[25] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 275.

об онтологическом аргументе, стоят на совершенно разных «гносеологических» позициях. Признавая, что наше познание носит объективный характер, т.е. что в процессе познания мы познаём действительный мир, а не продукты нашего познания, мы обнаружим, что и категории, благодаря которым мы осуществляем познавательный процесс, имеют некое объективное значение, а их существование в нашем разуме «ручается за их реальную истину»[26]. И тогда следует решить вопрос о том, является ли понятие всесовершенного существа с предикатом абсолютного существования необходимым понятием нашего разума. Кудрявцев-Платонов предлагает свою формулировку онтологического доказательства[27] с учётом всех размышлений, приведённых выше. Укажем её в полуформализованном виде (здесь А – это «понятие о Боге как всесовершенном существе, обладающем в том числе предикатом бытия»):

(1) Необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность;
(2) Понятие об А есть понятие необходимое;
(с) Понятию об А соответствует реальный предмет.

Анализируя такую формулировку онтологического аргумента, можно заметить, что первая посылка является в значительной степени условной. Во всяком случае, как понятно из вышеизложенного, она требует дополнительной аргументации, выходящей за рамки того, с чем имеет дело онтологический аргумент. В зависимости от того, принимаем ли мы посылку (1), утверждает Кудрявцев-Платонов, критика Кантом этого аргумента либо оказывается не действующей, либо, наоборот, разрушительной. Далее, возникает сложность с посылкой (2). Действительно ли понятие о Боге является необходимым понятием нашего разума? И здесь, опираясь на Декарта и Ансельма, Кудрявцев-Платонов апеллирует к градации совершенств бытия, с одной стороны, и к понятию всесовершенного существа – с другой. Обладание бытием – это предикат, относящийся к совершенствам, а бытие бывает бытием в мысли (возможным бытием) и бытием в реальности. Очевидно, что бытие в реальности совершеннее бытия в мысли. Это, в свою очередь, значит, что обладающая бытием в реальности сущность совершеннее, чем та, которая обладает бытием в мысли. Кудрявцев-Платонов упрекает Канта в произволе и субъективизме по отношению к познавательным способностям человека. В действительном же мышлении и познании, в отличие от воображения, «принудительные логические основания, а не произвол» обязывают человека приписывать объекту некие признаки, в том числе признаки действительного/возможного существования[28].

Итак, Кудрявцев-Платонов вовсе не считает онтологическое доказательство поверженным после критики Канта, напротив, он показывает, как на эту критику можно ответить, более явно обозначив основные посылки онтологического аргумента и выявив чётко тот факт, что сила кантовской критики во многом зависит от того, принимаем ли мы возможность объективного познания мира или нет.

Вместе с тем Кудрявцев-Платонов указывает на ограничения, которыми обладает онтологическое доказательство, а именно: оно является чисто рациональным, априорным и не выходит за пределы нашего мышления. Ограничиваясь одним лишь онтологическим аргументом, мы по-прежнему не можем исключать возможность того, что наши рассуждения суть иллюзии, заблуждения, подобные иллюзиям оптическим или эмпирически наблюдаемому нами движению Солнца вокруг Земли. Для того, чтобы связать понятие Бога с другими понятиями нашего

---

[26] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 299.

[27] Там же. С. 300.

[28] Там же. С. 305.

разума, необходимо привлечь доказательство, которое Кудрявцев-Платонов называет «гносеологическим».

Переводя рассуждение в плоскость современной дискуссии, отметим, что к онтологическому аргументу в аналитической философии религии отношение неоднозначное. С одной стороны, многие считают его наиболее убедительным теистическим доводом[29], предлагаются новые (модальные) формулировки. Вместе с тем некоторые полемисты, нацеленные на широкую аудиторию, могут сознательно отказываться от обсуждения онтологического аргумента, считая его слишком специальным и ориентированным исключительно на профессиональное философское сообщество[30].

Современные модальные формулировки онтологического аргумента в значительной мере сосредоточены на обосновании необходимого бытия, а не бытия необходимого *и* всесовершенного. Кудрявцев-Платонов же строит своё рассуждение именно переходя от всесовершенства к необходимости. Но такой ход не сработал бы, если бы не было имплицитно принимаемой посылки: (0) *необходимым понятием разума является понятие всесовершенного Божества*. Если бы её не было, весь аргумент рассыпался бы. Однако сама эта посылка требует обоснования. Система трансцендентального монизма строится на том, что основным источником идеи Божественного является смутное представление о Боге в нашей душе. Но в какой степени оно смутно? Именно за чрезмерную неопределённость понятия Божественного русский философ упрекает Ф. Якоби[31]. Согласно Кудрявцеву-Платонову, при всей смутности «дорефлексивного» понимания Бога человек осознаёт, что Божество – *всесовершенная личность*. Обоснованию этой идеи посвящён, в частности, философско-исторический экскурс в область философии религии. В «Чтениях по философии религии» лаврский философ анализирует различные концепции Божественного (политеизм, деизм, пантеизм) и приходит к выводу, что теизм – наиболее последовательная, наиболее отвечающая религиозному чувству концепция. Кроме того, именно на основании теистической концепции Божественного можно говорить о возможности истинного познания.

4. Гносеологическое доказательство

В рамках этого доказательства Кудрявцев-Платонов обращается к идее знания и связанному с ней понятию истины. При этом, чтобы аргументация была корректной, необходимо, с его точки зрения, различать объективное и субъективное содержания понятия истины, чего не делали те, кто излагал это доказательство ранее – от схоластов до Ульрици и Тренделенбурга. Доказательство, сформулированное Кудрявцевым-Платоновым[32], можно формализовать следующим образом:

(1) Истина существует;
(2) Познание истинно, когда оно соответствует действительности;
(3) Познание и познаваемое сходны и различны одновременно;
(4) Если истинно, что (3), то (2) возможно, если и только если существует общее начало нашего мышления и бытия мира;
(c) Общее начало мышления и мира существует.

---

[29] Вновь обращаясь к исследованию Е.В. Логинова, мы обнаруживаем, что онтологический аргумент стоит на первом месте по степени убедительности (*Логинов Е.В.* Существование Бога? Современные позиции и подходы. СПб., 2025. С. 942).

[30] *Craig W.L., Sinnot-Armstrong W.* God? A Debate Between A Christian and An Atheist. Oxford, 2004. P. X.

[31] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Религия, её сущность и происхождение. М., 1871. С. 216.

[32] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 318–319.

Однако на этом выводе Кудрявцев-Платонов не останавливается, предлагая сформулировать его следующим образом: «…абсолютная реальная причина мира есть вместе и абсолютная идеальная причина нашего собственного духа». С одной стороны, кажется, такая формулировка не слишком обоснованна. Однако здесь следует вспомнить о принципе, взятом Кудрявцевым-Платоновым у Декарта и применённом в явном виде в последующих доказательствах. Это принцип «следствие не может заключать в себе более того, что есть в причине». Таким образом, если речь идёт об общем начале мира и мышления, то начало это должно, согласно такому принципу, заключать в себе и мышление, причём в абсолютной степени.

Посылка (1) обосновывается следующим образом: даже самый последовательный скептик, отрицая существование истины, тем не менее претендует на истинность этого своего отрицания[33]. Когда наше мышление осуществляет процесс познания, оно действует по некоторым логическим законам, которые не могут иметь своим источником опыт, поскольку «…так называемый опыт, как связное и упорядоченное знание о мире, возможен только под условием самостоятельной деятельности нашего мышления»[34]. При этом с помощью логических законов человек, получающий посредством опыта материал, который структурируется этими законами, приходит от понимания частных вещей к общим заключениям о мироустройстве, т.е. достигает объективной истины. А это означает, что логические законы нашего разума точно соответствуют объективным законам бытия. В противном случае мы не могли бы постигать истину об устройстве мира.

Посылка (3) подразумевает, что бытие и мышление не тождественны между собой, они качественно различны. Если не признавать таковое различие, полагает Кудрявцев-Платонов, невозможно объяснить существование истины в познании. Материализм, придерживающийся такого тождества, лишь по непоследовательности может вообще оперировать понятием истины познания, для него истинным должно быть всё, «потому что всё совершается по норме, по необходимым законам природы»[35]. Сходным образом те, кто признают человеческое «я» проявлением абсолютного Единого, также не могут полагать различие между истиной и ложью.

Таким образом, сам познавательный процесс, осуществляемый человеком, свидетельствует в пользу существования Бога. Однако посылки (1)–(3), которые выдвигаются при принятии гносеологического доказательства, являются ключевыми для его доказательной силы. А обоснование их в рамках самого доказательства оказывается невозможным. Оно валидно только в философской системе, обосновывающей возможность истинного познания. Кроме того, здесь мы вновь встречаемся с принципом, который принимается Кудрявцевым-Платоновым без дополнительного обоснования – «в следствии не может содержаться больше, чем в причине». Значит, легитимно перейти от утверждения об общей причине мира и мышления к существованию Бога в рамках данного доказательства мы не можем. То есть фактически мы должны остановиться на выводе (c).

Рассуждения Кудрявцева-Платонова и здесь в значительной мере перекликаются с идеями современных аналитических теистов. Гносеологическое доказательство в явной форме не встречается в контексте нынешних теистическо-атеистических дискуссий. Однако вопросы познания являются центральными для многих философов религии. Одной из ключевых фигур в этой области является уже упомянутый

---

[33] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 319–321. Кудрявцев-Платонов отмечает, что опирается при формулировании этого доказательства на Пфлейдера, Бидермана и Шлейермахера, стремясь избежать пантеистической окраски, присущей философии первого (Там же. С. 321, примеч.).

[34] Там же. С. 320.

[35] Там же. С. 324.

А. Плантинга. Он формулирует три знаменитых упрёка материализму. И первым из них является как раз тот же, о котором говорит Кудрявцев-Платонов: невозможность материализма оперировать понятием истинности познания. В рамках материалистического мировоззрения, полагает Плантинга, нельзя описывать должное (т.е. правильное, надлежащее) функционирование. Элиминирование надлежащей функции означает, что истинного познания не бывает. Только существование Бога является гарантом того, что человеческие познавательные способности функционируют должным образом[36].

5. Психологическое доказательство

Кудрявцев-Платонов, как было отмечено в начале статьи, различает два смысла психологического доказательства: в широком смысле это один из типов доказательств, наряду с космологическим и телеологическим типами. В узком же смысле это один из подвидов психологического типа доказательств. Опираясь на Декарта, Кудрявцев-Платонов предлагает свою формулировку психологического аргумента[37]. Структурно он будет выглядеть следующим образом:

(1) В действии не может заключаться больше того, что есть в производящей причине;

(2) В нашем уме есть идея о Боге – существе, обладающем всеми совершенствами в абсолютной степени;

(3) Идея об абсолютно совершенном существе не может произойти от ограниченных и несовершенных причин, согласно (1);

(3*) Идея об абсолютном существе не может произойти из тех источников познания, с помощью которых мы получаем прочие знания;

(4) Причина идеи абсолютно совершенного существа может быть только всесовершенной;

(c) Всесовершенная причина идеи о Боге существует.

На первый взгляд, наиболее открытой для критики представляется посылка (1). Действительно, мы из опыта знаем, что более совершенное может произойти из несовершенных причин. Однако при ближайшем рассмотрении опровергнуть её оказывается не так просто, поскольку, как отмечает Кудрявцев-Платонов, при опровержении зачастую происходит смешение «эмпирической последовательности данных явлений с их причинной связью»[38]. Ведь причиной совершенства, развившегося в предмете несовершенном, является вовсе не его несовершенство. Следуя такой логике рассуждения, мы обнаружим, что, допустим, несовершенство семечка, которое развивается в совершенное дерево, не будет корректным примером для опровержения посылки (1). У возникновения дерева из семечка есть дополнительные причины развития, как то: влажность, температура воздуха, состав почвы, освещённость и т.д., которые в конечном итоге сводятся к гармоничному мироустройству, а это значит, что для того, чтобы из семечка возникло дерево, нужна причина более совершенная, чем само семечко. Такой причиной выступает мир как он существует. Значит, в посылке (1) фактически речь идёт не о причине ближайшей, а о причине достаточной.

С точки зрения самого Кудрявцева-Платонова, наиболее спорной оказывается посылка (3*). На роль причины, которая может служить альтернативой для возникновения идеи в нас Бога, Кудрявцев-Платонов рассматривает, полемизируя с Фейербахом, воображение. Но воображение зачастую работает как способ перекомбинирования в разном порядке тех или иных опытных данных (как, например, соединение

---

36 *Plantinga A., Tooley M.* Knowledge of God. Malden, Oxford; Carlton, 2008. P. 22.

37 *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 338.

38 Там же.

в воображении эмпирически полученных идей козла и рыбы даёт козерога), идея Божественного не имеет никакого отношения к эмпирическим данным просто потому, что все они ограничены, тогда как идея Бога абсолютна. В нашем опыте мира нам не дано никакого абсолютного, неограниченного, бесконечного объекта, поэтому воображение не может считаться причиной возникновения в нас идеи Бога[39]. Кроме того, все произведения фантазии, полагает Кудрявцев-Платонов, человек всегда отличает от реальности, в том числе и все идеалы. Конструируя тот или иной идеал, как и идеал собственного «я», человек всегда понимает, что это выдумка, а не реальность. Идея же абсолютного Божества носит совершенно иной характер – она всегда сопровождается убеждением в её объективной истинности. Ещё одной характерной чертой идеи о Боге является убеждение в её влиянии на человеческую жизнь, способность детерминировать деятельность человека. Другие идеи, созданные человеческой фантазией, полагает Кудрявцев-Платонов, подобной силой влияния не обладают. Сама фантазия, само стремление к созданию идеалов является тем самым проявлением в нас Божественного, которое помогает объяснить такие порывы и стремления.

С нашей точки зрения, психологическое доказательство оказывается наиболее слабым из всех, предложенных лаврским философом. При этом наиболее незащищённой является всё-таки посылка (1) с её неоднозначно трактуемым понятиями «больше» и «причина». Например, является ли человек причиной существования машины? А если является, то по какому основанию мы сравниваем, заключено ли в человеке больше или меньше, чем в машине? Иначе: для того, чтобы посылка (1) работала, нужны чёткие критерии сопоставления причины и её следствия, а также критерии того, что именно может считаться причиной того или иного события/объекта. Но Кудрявцев-Платонов не предлагает таких критериев, что делает посылку (1) сомнительной. А вместе с ней становится уязвимой и ключевая посылка (3).

6. *Историческое доказательство*

Это ещё одно доказательство, для оценки значимости которого, как и в случае с психологическим доказательством, Кудрявцев-Платонов обращается к фактам из истории религии, к этнографии и антропологии.

Мы можем представить изложенное Кудрявцевым-Платоновым историческое доказательство в следующем виде:

(1) У всех народов древнего и нового мира существует представление о Боге в том или ином виде (всеобщность идеи Бога);

(2) Всеобщая идея – это существенно принадлежащая разуму необходимая истина;

(3) Характер всеобщности носят только идеи, имеющие объективное значение;

(4) Представление о Боге должно иметь объективное значение;

(c) Бог существует.

Очевидно, что в первую очередь необходимо подкреплять эмпирическими данными посылку (1). Поэтому Кудрявцев-Платонов показывает, полемизируя

---

[39] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 343–345. Отмечу, что здесь у Кудрявцева-Платонова появляется ряд пассажей, которые позволяют добавить штрих к утверждению о критике лаврским философом эволюционизма в истории религии. Оказывается, что в общем всё не так однозначно: «Но тот же опыт показывает нам, что таковыми [фантастическими представлениями. – *В.С.*] они [религиозные представления. – *В.С.*] оставались только на первой стадии развития религиозного сознания <…> что при дальнейшем его развитии эти элементарные формы мало-помалу отступили на задний план и затем исчезали, сменяясь лишёнными всякой чувственной окраски понятиями о Боге» (Там же. С. 345). Таким образом, видимо, Кудрявцев-Платонов до некоторой степени признаёт возможность представления о развитии идеи божественного в форме её «очищения» от фантастических мифических представлений, главную роль в формировании которых сыграло воображение.

в первую очередь с Бюхнером, что (а) не существует безрелигиозных человеческих обществ[40] и что религии Востока (буддизм и конфуцианство) нельзя считать «атеистическими» только из-за несходства их представления о высших силах с христианским представлением о Боге; (б) что для проявления общей всем людям идеи Бога в форме религиозных понятий необходимы благоприятные условия, в первую очередь воспитание, тогда как неблагоприятные условия жизни могут замутнять её; (в) отвергая идею Бога на определённых теоретических основаниях, атеисты тем не менее руководствуются ею в своей познавательной деятельности, а также в стремлении к идеалам добра; (г) религия как проявление идеи Бога не исчезнет в будущем.

Если первые три пункта успешно иллюстрируются с помощью эмпирического материала, то последний никоим образом не может быть подтверждён или опровергнут эмпирикой и, таким образом, выходит за рамки рассуждения об историческом доказательстве и требует привлечения доказательства психологического, о котором речь шла выше. Столь же ограниченным предстаёт историческое доказательство при переходе к заключению (с). Действительно, тот же самый эмпирический материал, который привлекается для иллюстрации всеобщности идеи Бога, равным образом может быть использован, чтобы показать, что объектом различных религиозных верований выступает отнюдь не одна и та же ясная и очевидная идея всеблагого и единственного Бога. Впрочем, Кудрявцев-Платонов акцентирует, что историческое доказательство не может признаваться достаточно удовлетворительным с философской точки зрения, поскольку в основе его лежит «принцип общего смысла»[41], который, по мнению Кудрявцева-Платонова, не может быть принят за один из руководящих философских принципов.

Рассмотренное доказательство во многом сродни онтологическому, поскольку тоже опирается на убеждение в существовании в человеке смутной идеи Божественного как необходимой истины разума. Оно, как и онтологическое, будет работать лишь в рамках той системы, в которой принимаются посылки (2) и (3). Но, в отличие от онтологического доказательства, которое исходит из чисто теоретических предпосылок, в том числе гносеологических, историческое должно опираться на эмпирику. И поэтому хуже всего обстоит дело с посылкой (1), поскольку в ней предполагается, что у всех людей существует идея Бога не просто в некотором замутнённом и неясном виде, но в виде очень конкретном – личности, наделённой всеми видами совершенств в максимальной степени. Однако подтвердить эту идею эмпирикой крайне сложно, если не невозможно. Таким образом, даже в рамках системы доказательств, составленной лаврским философом, исторический аргумент оказывается достаточно слабым.

7. *Нравственное доказательство*

Последним из семи доказательств Кудрявцев-Платонов ставит доказательство от существования в человеке нравственного закона. Именно оно, с точки зрения

---

[40] Тем самым Кудрявцев-Платонов включается в актуальное в XIX в. антропологическое обсуждение о существовании безрелигиозных народов. Отметим, что Кудрявцев-Платонов знаком с этой полемикой и с работами множества исследователей, которых ретроспективно мы можем называть антропологами. Среди прочего он опирается на исследования Тайлора, придавая им тем большее значение, что «…он по своим убеждениям эволюционист и что отыскание безрелигиозного народа было бы для него очень полезно для подтверждения его теории: но учёная добросовестность вынудила его сознаться, что в настоящее время такого народа нет...» (*Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 371). Однако по вполне понятным причинам центральной фигурой для рассуждений Кудрявцева-Платонова в связи с обозначенной тематикой оказывается Катрфаж.

[41] То есть “commom sense” – здравый смысл, поскольку в этом рассуждении Кудрявцев-Платонов упоминает философов «Шотландской школы» (Там же. С. 395).

философа, ясно показывает те черты идеи Бога, которые нельзя вывести из прочих доказательств. Только существо, обладающее нравственным совершенством, может быть автором, основанием и целью нашей собственной нравственности. Пожалуй, именно это доказательство можно назвать самым объёмным среди рассмотренных. Модифицируя нравственное доказательство Канта, Кудрявцев-Платонов предлагает своё рассуждение, которое, апеллируя к существованию нравственного закона в человеке, идёт отчасти параллельно кантовскому. Распишем его по шагам:

(1) В каждом человеке существует нравственный закон, характеризующийся различением добра и зла и исполнением доброго;

(2) Нравственный закон не может быть результатом воздействия на человека физического мира, поскольку в физическом мире нет различения добра и зла;

(3) Нравственный закон не может быть результатом свободного заповедания человеком себе самому, поскольку в человеке как существе природном нет основания для различения добра и зла;

(4) Нравственный закон дан извне (из 2 и 3);

(5) Нравственный закон совершенен;

(6) В следствии не может заключаться больше, чем в причине;

(с1) Те нравственные совершенства, которые содержатся в нравственном законе, должны содержаться в Законодателе в высшей степени;

(7) Цель нравственного стремления человека и предмет разумной деятельности нашей воли – высочайшее благо;

(8) Человек является существом разумным;

(9) Человек является существом чувственным;

(10) Святость (она же добродетель), истина и счастье составляют высочайшее благо человека как существа разумного и чувственного;

(11) Добродетель и счастье должны быть связаны как причина и следствие;

(12) В нашем мире добродетель и счастье часто не реализуются как причина и следствие;

(13) Воздаяние распределяется не только в этой жизни, но и в будущей (из 11, 12);

(14) Существует тот, кто распределяет воздаяние;

(15) Существо, распределяющее воздаяние, должно хотеть соединения счастья и добродетели (из с1 и 14);

(16) Существо, распределяющее воздаяние, свято, благо и праведно (из 15);

(17) Существо, распределяющее воздаяние, должно мочь осуществить распределение (из с1 и 14);

(18) Существо, распределяющее воздаяние, всемогуще, всеведуще, вездесуще, вседовольно, самостоятельно и творит мир и материю (из 17).

В физическом мире нет различения понятий добра и зла, базовых для нравственного закона. По отношению к материальному мы можем оперировать лишь понятиями приятного и неприятного, и если бы нравственный закон формировался на этом основании, речь бы шла о том, чтобы всеми способами избегать неприятного и всеми средствами стремиться к приятному. Однако нравственный закон часто просто противоречит этому. Таким образом, появиться в результате воздействия физического мира или быть частью нашей физической природы он не может. Равным образом нравственность не может считаться и человеческой автономией, поскольку, будь это так, у человека не было бы никакого критерия для оценки различных и разнонаправленных стремлений и желаний, которыми он полон, кроме чувственной природы, которая, опять же, способствовала бы тому, чтобы выбор был остановлен на эгоистическом удовлетворении её потребностей, а вовсе не на нравственности.

Однако Кудрявцев-Платонов рассматривает всё разнообразие критики этого аргумента, направленной как на каждую из посылок, так и на вывод из них. Первой под огонь критики попадает посылка о всеобщности нравственного закона. Здесь

Кудрявцев-Платонов выстраивает примерно ту же стратегию защиты, что и при рассуждении о всеобщности идеи Бога в психологическом аргументе. Как и идея Бога, идея нравственного закона не дана человеку в форме ясно выраженной идеи. Обе они представляются некоторыми неясными элементами, из которых при должных обстоятельствах формируются конкретные идеи.

Далее Кудрявцев-Платонов предлагает задуматься над сущностью посылки (11). Она подразумевает, что добродетель должна быть вознаграждена, а порок – наказан. Причём этого настойчиво требует наше нравственное сознание. Речь здесь идёт не только о внешнем воздаянии за внешние действия – чувственных наградах и наказаниях, но о блаженстве внутреннем от совершения благих поступков и внутреннем страдании при совершении поступков дурных[42].

Выступает Кудрявцев-Платонов и против тех, кто, не считая истинной посылку (12), утверждает, что добродетель сама по себе получает награду внутреннюю, а значит, не требует никакого дополнительного вознаграждения. Подобная точка зрения плоха тем, что полагает осуществимыми в нашем мире идеальные взаимоотношения между счастьем и добродетелью. Придерживаться её – значит идти против фактов, которые мы наблюдаем вокруг[43].

Последнее, на что обращает внимание Кудрявцев-Платонов, это шаги 13–14: различные философские системы утверждали возможность построения гармоничного и справедливого мироустройства без необходимости загробного воздаяния, в отдалённом будущем для всего развившегося человечества. Однако подобные теории абсолютизируют общее и упускают из виду конкретное. Осуществление воздаяния требуется нашим нравственным сознанием по отношению к каждому субъекту, а не к человечеству как общности. Более того, такие теории разрушительны для нравственности[44]. Этот мотив не может определять нравственное поведение каждого отдельного человека.

Таким образом, Кудрявцев-Платонов приходит к выводу, что удовлетворительно ответить на запрос нашего нравственного чувства можно только с помощью доктрины загробного воздаяния вкупе с личным бессмертием. А осуществление такой доктрины возможно только при признании Автора нравственного закона, Наблюдателя за его исполнением и Воздаятеля по заслугам за добрые и дурные поступки.

Первое, что следует отметить в формализации нравственного аргумента, это посылка (6). Основание, на котором мы должны принимать этот принцип, остаётся неочевидным в том числе в рамках системы лаврского философа. И если эта посылка сомнительна, то промежуточный вывод (c1) также оказывается сомнительным. В лучшем случае он может быть сформулирован как:

(c1) у совершенного нравственного закона есть Законодатель, возможно, обладающий совершенствами этого закона в высшей степени.

Посылка (6) – единственная во всём доказательстве, которая связывает человеческую нравственность с Божественной абсолютностью, но она сомнительна. Во всех остальных посылках речь идёт о том, что Бог хочет и может распределять награду и наказание. Но ни одна из них не обосновывает необходимости всех атрибутов.

Впрочем, даже если оказывается, что автор нравственного закона, наблюдающий и воздающий, не является максимально совершенным, он должен быть достаточно могущественным и обладающим знанием, чтобы следить за исполнением закона. То, что существование абсолютного существа из нравственного доказательства Кудрявцева-Платонова не следует, тем не менее не изгоняет это

---

42 *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 463–466.

43 Там же. С. 468–469.

44 Там же. С. 474.

доказательство из ряда прочих. Согласно подходу Р. Суинберна, который, как и Кудрявцев-Платонов, предлагает рассматривать доказательства в их совокупности, аргумент будет работать вместе с прочими на увеличение вероятности гипотезы существования Бога.

Заключение

Подводя итоги, отметим следующее. Совокупность доказательств, предложенных Кудрявцевым-Платоновым, выстраивается на ряде посылок, которые разработаны в рамках его системы трансцендентального монизма. К таким посылкам можно отнести, во-первых, утверждения о существовании истинного знания, различения субъекта и объекта познания, об объективном характере познавательной процедуры. Во-вторых, тезисы о том, что идея теистического Бога и идея цели – это необходимые понятия разума. С другой стороны, фигурирующая в нескольких аргументах посылка «следствие не больше причины» принимается Кудрявцевым-Платоновым некритически, а это ставит в уязвимую позицию нравственное, гносеологическое и психологическое доказательства.

В том виде, в котором она предложена, система доказательств успешно работает с некоторыми критическими замечаниями. Особенно успешно на современную атеистическую критику отвечает телеологическое доказательство.

Наиболее подверженным критике оказывается, с нашей точки зрения, историческое доказательство, в котором предлагается интерпретировать эмпирический материал, не имеющий однозначной интерпретации.

Напомним, что совокупность аргументов нацелена на как можно более полное прояснение идеи Бога. Однако Кудрявцеву-Платонову удаётся достичь этой цели не до конца, поскольку в нравственном и гносеологическом аргументах можно заключить к существованию законодателя и общей причины мира и познания, но не к всесовершенному Богу теизма.

Рассматривая схему расположения доказательств, предложенную Кудрявцевым-Платоновым, можно заметить, что телеологическое доказательство подпадает в качестве разновидности под космологический тип. Однако сам Кудрявцев-Платонов настаивает на том, что телеологический и космологический – это два разных типа аргументов. Причиной этого является не форма изложения двух указанных аргументов, а те выводы, к которым мы приходим: в космологическом аргументе это существование причины мира, а в телеологическом – Устроитель мира. Сама схема расположения аргументов у Кудрявцева-Платонова ориентирована на то, чтобы уточнять понятие Бога, и при таком методологическом подходе становится очевидно, что телеологический тип аргумента – это не разновидность космологического, но именно ещё один самостоятельный тип.

По справедливому замечанию И.В. Цвык, Кудрявцев-Платонов писал свои работы в то время, когда православие должно было реагировать на вызовы различных философских систем. Духовно-академический философ ставил своей задачей демонстрацию истинности теистического воззрения, устойчивого ко всякого рода критике со стороны немецкой и французской философии, а также протестантской теологии[45]. Безусловно, этим истинным теистическим мировоззрением должно считаться, по Кудрявцеву-Платонову, русское православное богословие, однако в рамках построения доказательств бытия Бога он практически не делает специфически христианских или – у́же – православных догматических уточнений. Пожалуй, наиболее «нагруженным» в этом смысле можно считать нравственное доказательство

[45] *Цвык И.В.* Религиозно-философская система В.Д. Кудрявцева-Платонова. М., 1997. С. 7.

Кудрявцева-Платонова, где он, ставя знак равенства между христианской моралью и учением о личном бессмертии и воздаянии за грехи, последовательно настаивает на том, что они оказываются наиболее удачными теоретическими концептами и практическими правилами, помогающими как объяснить существующий в нас нравственный закон, так и поддерживать моральное поведение в каждом конкретном человеке. Ещё одно исключение – историческое доказательство, где отмечается следующее: «Христианская религия, возвестившая людям истинное понятие о Боге как Существе, совершенно отличном от мира…»[46]. Однако здесь мы видим, что ключевым пунктом, который, согласно Кудрявцеву-Платонову, отличает христианство от всех предыдущих религий, является убеждение в инаковости мира и Бога. По сути же это убеждение не является специфически христианским. Все остальные доказательства не несут специфической христианской окраски. Итак, доказательства существования Бога оказываются теистическими, а не специфически православными.

Наконец хотелось бы отметить, что Кудрявцев-Платонов не просто систематизирует доказательства бытия Бога, как полагают некоторые исследователи[47]. Для части доказательств он предлагает свои собственные формулировки, базирующиеся как на тех методологических основаниях, которые были эксплицированы в начале статьи, так и на созданном им трансцендентальном монизме.

Список литературы

Ермолаев Т.М. Вера в Промысл Божий: критика деизма и апология христианства в богословских сочинениях В.Д. Кудрявцева-Платонова // Христианское чтение. 2025. № 3. С. 25–39.

Карпов К.В. Антискептицизм В.Д. Кудрявцева-Платонова в трактате «Об основных началах философского познания» и эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 7–25.

Корнилов С.В. Philosophia perennis. В.Д. Кудрявцев-Платонов: путь познания истины // Пространство и время. 2016. № 3–4 (25–26). С. 188–200.

Коцюба В.И. Ф.Г. Якоби и московская школа духовно-академической философии XIX в. Часть II. Ф.Г. Якоби и В.Д. Кудрявцев-Платонов // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 119–129.

Кудрявцев-Платонов В.Д. Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад: Издание Братства Преподобного Сергия, 1898. С. 206–509.

Логинов Е.В. Существование Бога? Современные позиции и подходы. СПб.: Умозрение, 2025. 965 с.

Лушников Д., свящ. Основное богословие и религиология: критика буддизма профессором Казанской духовной академии А.Ф. Гусевым (1845–1904) // Философия религии: аналитические исследования. 2024. Т. 8. № 2. С. 68–85.

Поляков А.А. Деизм: к вопросу переосмысления термина // Философская мысль. 2025. № 9. С. 72–91.

Русская религиозная философия: учебник бакалавра теологии / Под общ. ред. К.М. Антонова. М.: Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2024. 616 с.

Слепцова В.В. Теизм и атеизм в дебатах современных аналитических философов. М.: ИФ РАН, 2024. 232 с.

Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: ЯСК, 2014. 464 с.

Цвык И.В. Религиозно-философская система В.Д. Кудрявцева-Платонова. М.: Издательство Московского университета, 1997. 112 с.

Шохин В.К. Кудрявцев-Платонов В.Д. // Новая философская энциклопедия. URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d309b4db04a8992279a3d (дата обращения: 17.04.2026).

---

[46] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Из чтений по философии религии // Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1898. С. 345.

[47] *Шохин В.К.* Кудрявцев-Платонов В.Д. // Новая философская энциклопедия. URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d309b4db04a8992279a3d (дата обращения: 23.03.2026).

Carrier R., Wanchick T. Naturalism vs Theism: The Carrier-Wanchick Debate. 2006. URL: https://infidels.org/library/modern/richard-carrier-carrier-wanchick (дата обращения: 17.04.2026).

Craig W.L., Sinnot-Armstrong W. God? A Debate Between A Christian and An Atheist. Oxford: Oxford University Press, 2004. 156 p.

Plantinga A., Tooley M. Knowledge of God. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2008. 270 p.

"From Readings on the Philosophy of Religion": An Analytical Reconstruction of the Proofs of God's Existence by V.D. Kudryavtsev-Platonov

Valeriya V. Sleptsova – Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: valeriya.v.sleptsova@gmail.com

This paper is devoted to the reconstruction of the fundamental premises of the arguments for the existence of God that formulated by V.D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891). The paper is also devoted to the analysis of these arguments. Kudryavtsev-Platonov follows the principle that philosophical proof of rational truths (such as the existence of the world, our self, God, truth, etc.) is not proof in a strictly logical or mathematical sense, but a clarification and justification of the content of the vague idea of the Divine. Philosopher proposes the following ordering of arguments, classifying them into three types: cosmological, teleological, and a set of psychological arguments (ontological, epistemological, strictly psychological, historical, and moral). We show that most of the premises on which the philosopher relies in constructing his system of arguments are developed within the system of transcendental monism. The principle that "an effect no longer implies a cause" is taken without further justification, leaving the epistemological, psychological, and moral arguments vulnerable to criticism. We also note that the historical argument proves the weakest one. We show that the teleological argument successfully counters some modern atheistic criticism.

Keywords: arguments for the existence of God, theism, Kudryavtsev-Platonov, cosmological argument, ontological argument, teleological argument

For citation: Sleptsova, V.V. "Iz chtenii po filosofii religii": analiticheskaya rekonstruktsiya dokazatel'stv bytiya Boga u Kudryavtseva-Platonova ["From Readings on the Philosophy of Religion": An Analytical Reconstruction of the Proofs of God's Existence by Kudryavtsev-Platonov], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 23–44. (In Russian)

References

Carrier, R., Wanchick, T. *Naturalism vs Theism: The Carrier-Wanchick Debate*. 2006. URL: https://infidels.org/library/modern/richard-carrier-carrier-wanchick (accessed on 17.04.2026).

Craig, W.L., Sinnot-Armstrong, W. *God? A Debate Between A Christian and An Atheist*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 156 p.

Ermolaev, T.M. Vera v Promysl Bozhii: kritika deizma i apologiya khristianstva v bogoslovskikh sochineniyakh V.D. Kudryavtseva-Platonova [Faith in Divine Providence: Criticism of Deism and Apology of Christianity in Theological Works of V.D. Kudryavtsev-Platonov], *Khristianskoye Chteniye* [Christian Reading], 2025, No. 3, pp. 25–39. (In Russian)

Karpov, K.V. Antiskeptitsizm V.D. Kudryavtseva-Platonova v traktate "Ob osnovnykh nachalakh filosofskogo poznaniya" i evidentsialistskii vyzov religioznym ubezhdeniyam [V.D. Kudryavtsev-Platonov's Anti-Skepticism in the Treatise "On the Basic Principles of Philo-sophical Knowledge" and Evidentialist Objection to Religious Beliefs], *Otechestvennaya filosofia* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 7–25. (In Russian)

Kornilov, S.V. Philosophia perennis. V.D. Kudryavtsev-Platonov: put' poznaniya istiny [Philosophia Perennis. V.D. Kudryavtsev-Platonov: the Path to Knowing the Truth], *Prostranstvo i vremya* [Space and Time], 2016, No. 3–4 (25–26), pp. 188–200. (In Russian)

Kotsyuba, V.I. F.G. Yakobi i moskovskaya shkola dukhovno-akademicheskoi filosofii XIX v. Chast' II. F.G. Yakobi i V.D. Kudryavtsev-Platonov [F.G. Jacobi and the Moscow School of Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century. Part II. F.G. Jacobi and V.D. Kudryavtsev-Platonov], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2023, No. 5, pp. 119–129. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov, V.D. Iz chtenii po filosofii religii [From Readings on the Philosophy of Religion], in: V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Sochineniya*. *T. 2. Vyp. 3.* [Essays. Vol. 1. No. 2]. Sergiev Posad: Bratstvo Prepodobnogo Sergiya Publ., 1898. P. 206–509. (In Russian)

Loginov, E.V. Sushchestvovanie Boga? Sovremennye pozitsii i podkhody [Does God Exist? Modern Positions and Approaches]. St. Petersburg: Umozrenie Publ., 2025. 965 p. (In Russian)

Lushnikov, D., priest. Osnovnoe bogoslovie i religiologiya: kritika buddizma professorom Kazanskoi dukhovnoi akademii A.F. Gusevym (1845–1904) [Fundamental Theology and Religious Studies: Criticism of Buddhism by the Kazan Theological Academy Professor A.F. Gusev (1845–1904)], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Research], 2024, Vol. 8, No. 2, pp. 68–85. (In Russian)

Plantinga, A., Tooley, M. *Knowledge of God*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2008. 270 p.

Polyakov, A.A. Deizm: k voprosu pereosmysleniya termina [Deism: Rethinking the Term], *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2025, No. 9, pp. 72–91. (In Russian)

Russkaya religioznaya filosofiya: uchebnik bakalavra teologii, ed. by K.M. Antonov. Moscow: Uchebnyi komitet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi Publ. 2024. 616 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Kudryavtsev-Platonov V.D., in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya*. URL: https://iphlib.ru/library/library/collection/newphilenc/document/HASH3d309b4db04a8992279a3d (accessed on 17.04.2026). (In Russian)

Sleptsova, V.V. *Teizm i ateizm v debatakh sovremennykh analiticheskikh filosofov* [Theism and Atheism in Debates among Contemporary Analytical Philosophers]. Moscow: IPh RAS Publ., 2024. 232 p. (In Russian)

Swinburne, R. *The Existence of God*. Moscow: YaSK Publ., 2014. 464 p. (In Russian)

Tsvyk, I.V. *Religiozno-filosofskaya sistema V.D. Kudryavtseva-Platonova* [The Religious-Philosophical System of V.D. Kudryavtsev-Platonov]. Moscow: Moscow University Publ., 1997. 112 p. (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 45–71
УДК 1(091)+32

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 45–71
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-45-71

ДИСКУССИЯ

В.В. Ванчугов, О.А. Жукова, А.И. Кырлежев, В.В. Петрунин, А.П. Соловьёв, А.А. Солонченко, Н.К. Сюндюков

Политическая теология и история русской философии: возможности и перспективы, проблемы и ограничения

Ванчугов Василий Викторович – доктор философских наук, профессор. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Россия, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; e-mail: vanchugov@gmail.com

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, Академический руководитель магистерской программы «Философские исследования». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Россия, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: logoscultura @yandex.ru

Кырлежев Александр Иванович – научный редактор. Журнал «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (РАНХиГС). Россия, 119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84; Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви. Россия, 115191, г. Москва, ул. Даниловский Вал, д. 22; e-mail: kyrlezhev@gmail.com

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

Соловьёв Артём Павлович – кандидат философских наук, проректор по научной работе. Алматинская православная духовная семинария. Республика Казахстан, 050002, г. Алматы, ул. Ашимбаева, д. 26; e-mail: artstudium@yandex.ru

Солонченко Александр Александрович – кандидат богословия, доцент кафедры богословия. Московская духовная академия. Россия, 141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Сюндюков Никита Кириллович – кандидат философских наук, старший преподаватель. Северо-Западный институт управления РАНХиГС. Россия, 199034, г. Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., д. 57; e-mail: nick.syundyukov@gmail.com

© Ванчугов В.В., 2026
© Жукова О.А., 2026
© Кырлежев А.И., 2026
© Петрунин В.В., 2026
© Соловьёв А.П., 2026
© Солонченко А.А., 2026
© Сюндюков Н.К., 2026

В последние годы увеличивается количество исследований, рассматривающих те или иные концепции, проблемы, персоналии из истории отечественной философии через призму политической теологии. Любые новые исследовательские оптики, модели интерпретации, с одной стороны, создают пространство для возникновения новых концептуальных возможностей, с другой, как кажется, – не могут не иметь определённых ограничений. Предлагаемая дискуссия структурирована вокруг трёх проблемных моментов:
1. Каковы возможности, создаваемые концептуальной и контекстуальной рамкой политической теологии для исследований и актуализации истории отечественной философской мысли?
2. Каковы наиболее перспективные в контексте политической теологии «сюжеты» истории русской философии?
3. В чём заключаются возможные ограничения, затруднения, препятствия и проблемы, возникающие при использовании подобной исследовательской рамки в отношении истории русской философии?
Участники дискуссии представляют различные точки зрения на указанные проблемы: в чём-то пересекаясь, а в чём-то сталкиваясь друг с другом. Данный материал, таким образом, демонстрирует спектр мнений по вопросу соотношения политической теологии и истории русской философии – перспективах и возможностях, проблемах и ограничениях подобного соотношения.

Ключевые слова: политическая теология, русская философия, Карл Шмитт, модерн, десекуляризация, Н.А. Бердяев, М.А. Бакунин

Для цитирования: *Ванчугов В.В., Жукова О.А., Кырлежев А.И., Петрунин В.В., Соловьёв А.П., Солонченко А.А., Сюндюков Н.К.* Политическая теология и история русской философии: возможности и перспективы, проблемы и ограничения // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 45–71.

В.В. Ванчугов: Поскольку тип обсуждения (коллективная дискуссия) не позволяет работать большими форматами (генезис темы, контексты и проч.), выберу только один аспект. Но такой, который всё же позволит мне затронуть «нерв» темы. Точкой опоры для нарратива ad hoc я сделаю работу Михаила Бакунина «Политическая теология Мадзини и Интернационал», появившуюся в 1871 г. на французском языке, а потому на долгое время оставшуюся вне поля зрения отечественной публики. Что означает «политическая теология» в исполнении Бакунина? Если кратко, то это своеобразное «клеймение» Мадзини (Маццини), отрицательная характеристика его умонастроения, ментального состояния. В чём суть этого негативного лейбла? В том, что лидер итальянского освободительного движения, при всех добрых делах и поступках, обладает ментальным пороком, когнитивным изъяном, так сказать: он исходит из божественной основы всего существующего. По духу и поведению он вроде как революционер, а по типу сознания – реакционер. А потому-то его политическая доктрина в основе своей теологична. Тут следует сделать краткий экскурс в прошлое самого Бакунина. Он сам когда-то держался подобного образа мыслей. Так, в период 1840-х гг. в Москве, в кружке Станкевича, Мишель всех обворожил гегелевской философией, даже Белинского, увидевшего в русской истории поступь мирового духа. На всё существующее, даже идя в Сокольники, они смотрели как на проявление абсолютного духа, и феноменология Гегеля убедила их примириться с действительностью: всё, что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно. Так что проявлением высшего разума являются и чиновник, и жандарм, и священник, и баба с баранками у входа в парк, только в разной степени. Но затем Бакунин отходит от «правой» версии гегельянства к «левой» и из консерватора превращается последовательно в либерала, анархиста, революционера. Вместо примирения с действительностью – её отрицание, переформатирование, демонтаж. Деконструкции подвергается и философия, которая является одним из инструментов

выстраивания жизни в формате «вертикали», иерархии, когда одни подчиняются другим на том основании, что вышестоящие являются носителями (представителями, проводниками) высших ценностей, источником которых является абсолютное начало, существо, Бог. Церковь с её религией, государство с чиновниками должны быть демонтированы как искусственные системы, основанные на суеверии, заблуждении, хитрости, лжи, интеллектуальных изъянах, простительных для времён варварства и дикости, но не в наше время просвещения и прогресса. Ценности и начала, на которые они опираются, – фикции, симулякры, выражаясь в стилистике позднего нарратива. А что реальность? Материальный процесс. Правильный инструмент для нормального человека (правильно сформированной личности) – наука. Философия в прежнем виде также не имеет права на существование, так что «метафизика» должна быть замещена «рациональной философией», «универсальной наукой», ломающей реакционную вертикаль и формирующей рациональную горизонталь. Метафизика действовала по методу централизованных государств, рациональная философия есть демократическая наука. Одним словом, путь к демократии – через демонтаж метафизики, и новая философия устраняет из сознания все прежние фикции, такие как «бог», «абсолют» и проч., возникшие в период формирующегося разума, маркируемого как «спекулятивный».

Встав на путь «антитеологизма» (вспомним, к примеру, работу 1867 г. «Федерализм, социализм и антитеологизм»), Бакунин задействует все интеллектуальные средства, чтобы расчистить путь, воспринимая в качестве препятствий все те типы сознания, которые содержат в себе теологические элементы, продукты «спекуляций». Среди них оказался и Джузеппе Мадзини, добрый человек с неправильно структурированным сознанием, из-за чего его активность и может быть обозначена как «политическая теология». «Политическая теология» – это изъян сознания, дефективная идеология. С учётом сказанного, следует зафиксировать, что, говоря о «политической теологии» в бакунинском контексте, мы имеем дело с неологизмом, терминотворчеством, языком описания, где триггером выступает обозначение типов сознания, установок восприятия, типов поведения: анархистское (антитеологическое, материалистическое, «горизонтальное/земное»), отражающее правильный порядок вещей, и извращённое (метафизическое, теологическое, «вертикальное/небесное»), которое встречается даже среди хороших людей, не говоря уже о всякого рода недоумках и мерзавцах. Фактически случай с Мадзини свидетельствует о том, с точки зрения Бакунина, что, говоря правильные слова, люди могут выступить апологетами неправильного положения вещей, инициируя процессы на земле с оглядкой на небо (Бога), отчего движение вперёд подменяется кружением. Они не подлецы, они даже молодцы (демократы, прогрессисты и всякое такое), но их сознание порочно. Вот для описания этого типа сознания, модели поведения, Бакунин и вводит в оборот такое словосочетание, как «политическая теология». Это теологически мотивированная политика, всего лишь политизированная теология. И с этим также необходимо решительно бороться, как в своё время Бакунин с Белинским обличали в Москве «прекраснодушие» соотечественников, погружённых во всевозможные благородные дела. Прекраснодушие – это состояние сознания людей, которые за всё возвышенное, правильное, но используют непригодные средства, а потому они не только бесполезны, но и вредны для жизни, уводя других своими поэтическим и философскими «прелестями» в сторону, не давая сосредоточиться на решении реальных проблем, подменяя дело вымыслами, фантазиями, умозрительностью.

Чему «учит» нас этот эпизод? Тому, что объектный язык (анархистский) может выступить в роли метаязыка для других объектных языков (условного Мадзини и прочих), понизить их статус (когнитивный, социальный). Борьба нарративов, типов сознаний. Но здесь важнее другое. Что даёт такое переписывание, перепроговаривание?

Навязывание смыслов или содействие вскрытию истины? В этом плане полезно пересматривать историко-философский процесс. Тяга к переписыванию материала и пересмотру сделанного характерна для всех времён и мест: будь то восприятие реальности сквозь призму метафизики или позитивизма, софиологии или марксизма, энергетизма или дарвинизма, феминизма или постмодернизма. «Политическая теология» может выступить очередной призматической конструкцией для нашего сообщества, интеллектуальной игрой, организованной гуманитариями. В любом случае и здесь может быть желание по-новому взглянуть на привычное. Желание похвальное, но важен результат. Что даст нам новая «оптика», герменевтика? Жизнь, да и история культуры, показывают, что проговаривание привычных сюжетов «иными словами» бывает если и не полезным, то хотя бы забавным времяпрепровождением. Так что хотя бы ради последнего стоит принять участие в данной дискуссии. Но я мотивирован не только и не столько этим. Я сам то и дело пересматриваю то, что сделано и делается, поскольку верное и приятное вчера перестаёт быть таковым сегодня. Сформировались паттерны, шаблоны. Ими удобно воспринимать, описывать. Но удобны не значит правильны. Правила в изменённой реальности превращаются в заблуждения. Ими бывают одержимы не только обыватели, но и люди науки, философии. За их «естественностью» (они первыми приходят на ум) забывается их искусственность, то, что они были сконструированы когда-то, имели вероятностный характер и временное применение. Если мы продолжаем видеть что-либо теологически, то это может быть делом привычки. А привычки бывают как хорошими, так и дурными, какое-то время полезными, а затем и вредными.

В чём суть полемики Бакунина и Мадзини? Чем они озабочены? Социальным строительством. Только работают они в разных ментальных плоскостях: «вертикальной» (теологической) и «горизонтальной/анархистской» (антитеологической). Посмотрим в этом контексте на некоторые эпизоды в истории нашей философии, где есть и социальное строительство, и языки описания. При многообразии речей и текстов всегда виден доминантный язык, статусный, привилегированный: он носитель базовых смыслов, выразитель истины. Говоря о России, о том периоде, где системообразующей является христианская культура, мы видим, что язык религии является базовым для коммуникации всех слоёв общества. Он внутри и вне церкви и, будучи объектным языком, претендует на роль одновременно и метаязыка, универсального средства коммуникации внутри государственной корпорации (империи). Христианская культура задаёт понятийную, эмоциональную и социальную «вертикаль», связь с абсолютным. А всё, что связывает с абсолютным, то является в данной системе истинным. О чём бы ни заговорили в таком сообществе, оно переводится на язык богословия, на котором говорят с истиной, а она раскрывается участникам. Всё обозримое прошлое философия в России имеет теологическое облачение: выступая исключительно как религиозная мысль, перелагаемая в понятийное повествование. Церковь формирует язык, она «внешний контур» земных процессов, включая интеллектуальные и эмоциональные, технологические и политические. Государство встроено в церковный универсум. Такой порядок вещей является нормативным до эпохи Просвещения. С Петра I начинается демонтаж внешнего контура. В ходе секуляризации государство не вписывается в мир церковный, а встраивает его в свой быт (бюрократию). Феофан Прокопович, этот «логос» Петра Великого, составляет «Духовный Регламент», где политическое имеет теологическое облачение, но не как красноречие, а как перемена начал. Так в церковную жизнь вносится «демократическое» начало: коллективное, соборное управление, а государю оставляется единоличное. Абсолютная монархия корпусом текстов обосновывается как идеальное правление. Идеальный монарх, исходя из Богом данной ему власти, переделывает церковное управление. Так, Феофан Прокопович облачает мысли Петра в правильные формы, используя привычный формат богословия, где

синтаксис и семантика вроде прежние, но прагматика политическая. Его богословские трактаты – политические волеизъявления Богом данного народу императора. По ним видно, как церковь вписывается во внешний контур государства, которое вписано, через монарха, в небесный контур. Сформированный нарратив (равно как и реальная жизнь) организует умонастроение (настрой мысли) на служении Богу через государственную службу. Говоря языком церковным – подданные думают о Боге, но жизнь их сосредоточена на служении, службе, «Табель о рангах» преобразуется в альтернативу небесной иерархии. Бог как ценность, прежняя идейная «вертикаль» (религия, вера, доктрина), сохраняется, но жизнь сосредоточена на службе: она есть служение Богу в лице Государя. Социум имеет набор сущностей: «народ», «церковь», «Государь», «Бог», или, точнее, империя есть народ и церковь, которые при Государе под Богом ходят.

Государство возобладало над церковью, но использует её язык, а потому всё привычно, всё выглядит как следование традиции. Богословская риторика статусная, потому государство и не приемлет язык философии, поскольку он нарушает статус-кво; церковные служащие воспринимают его как второстепенный, а народу он просто непонятен. Тем не менее отечественные философы, малочисленные в эпоху Просвещения и относительно заметные в XIX в., претендуют на подобный же статус. Славянофилы есть попытка встроить, сформировать «российскую» философию, встраивая в неё богословие, отчего их цельность знания есть всего лишь концептуальная перелицовка церковной соборности. Однако их робкое движение в сторону допетровской Руси воспринимается не как традиционализм, а как смущающее умствование, усложнение жизни, «мутнение» сознания, и без того порченное увлечением европейской философией. Но в любом случае, как мы видим, это всего лишь интеллектуальные игры внутри церковной ограды, инициатива людей, находящихся на службе, если и не прямо, то опосредованно. Взявшись философствовать, они по-домашнему богословствуют во славу государя и общества. Тем не менее они не особенно нужны со своими советами ни государству, ни церкви своим светским богословием, равно как и тем философам, которые идентифицируют себя как вольнодумцы, или как люди науки. В итоге они не развивают философию, а привязывают её к Писанию. Вл.С. Соловьёв добавляет «тем», но работает в том же формате, ещё больше раздражающем и церковных иерархов, и государственных служащих. Задолго до них всё и так уже сделано всё тем же Феофаном Прокоповичем, который пересобрал «вертикаль».

Другая линия, заслуживающая внимательного разбора, – разрушители «вертикали»: Чернышевский, Писарев. Последний, взявшись за демонтаж метафизики, в итоге выставил «ультиматум» власти, за что и оказался в Петропавловской крепости. Там же и Чернышевский изложил принципы социального строительства в прозаическом формате, написав «Что делать?», описав «новых людей», новую мораль, эстетику, экономику, семейные отношения. К ним добавляется Бакунин, успевший много сделать в этом же направлении. Идя к завершению, переходя на пунктир, обращу внимание и на сюжет с Циолковским, с его рекомендациями по поводу формирования нового правительства. Его «космическая» философия представляет своего рода акты творения, наведение порядка на земле: переоформляется жизнь на суше, затем в воде, в воздухе, после чего следует выход (вылет на реактивных приборах) в Космос. Его социальное конструирование есть в основе своей движение по пути к «нирване»: чистому блаженству. Посредством науки и технологий он предвидит избавление от биологического, переход в энергию, «лучистость», чистый свет, светоносность, отчего его политически окрашенная техноутопия обретает измерение люциферическое.

Русская философия в своей повседневности вынуждена была находиться между церковью и государством. Первая инстанция навязывает язык и строй мысли,

вторая давит повесткой, диктует проблемное поле, определяет правила игры. История философии в России есть пребывание между государственным молотом и церковной наковальней, но даже при таком раскладе, структуре жизни, она всё же успевала озаботиться и собственно интеллектуальными темами. В своей продукции, корпусе текстов, она даёт богатый материал для толкования. Так что сегодня полезно описать историко-философский процесс в иных терминах, сменить оптику, модифицировать восприятие, и концепт «политическая теология» может выступить очередной призматической конструкцией. Однако не стоит ожидать от этого «перепроговаривания» и «перепрописывания» чего-то существенного. Будут нюансы, но вряд ли парадигмальные сдвиги в понимании прошлого. Доминантным языком становится язык науки, которая претерпела сильные изменения. Новый язык формируется в принципиально новой инфраструктуре (социальной и технологической). Конструирование ИИ не просто обогащает язык, но и формирует новый. Возможно, что формирование ИИ кто-то воспримет как «Новый Завет», «Новое Откровение», и вся «горизонталь» будет пересобрана на основе принципиально другой «вертикали», и вместо «политической теологии» мы получим «теологический алгоритм», «нейротеологии». Но разбор сценариев ближайшего будущего – предмет другой дискуссии.

О.А. Жукова: Для выявления контуров проблемного поля политической теологии в отечественной мысли я бы сформулировала три взаимосвязанных вопроса: 1) проект политической теологии, как он выглядит сейчас; 2) какие есть аргументы со стороны русской мысли, позволяющие прочитывать её тексты в дисциплинарно-проблемном модусе политической теологии; 3) каким образом Н.А. Бердяев оказывается ведущей фигурой для рассмотрения идей, концепций, философского словаря русской мысли в политико-теологическом ключе. В рамках предлагаемой дискуссии я вижу задачу не в развёрнутой аргументации по каждому вопросу, что по исследовательским намерениям соответствовало бы большой статье, а в определении вектора поиска – обнаружении теоретических и историко-философских аспектов русской мысли, которые могут прояснить статус политической теологии, как минимум каких-то её проблемных зон, наличествующих в отечественной философской традиции.

С первым вопросом, я бы сказала, всё очень хорошо, научный дискурс сложился и активно развивается. Интерес к политической теологии постоянный и только нарастающий, как в западной литературе, так и в российской. В России лидерство принадлежит научной группе НИУ ВШЭ под руководством проф. А.Ф. Филиппова, чьими усилиями был сделан перевод трудов Карла Шмитта и его основной работы 1922 г. «Политическая теология»; развёрнуто широкое обсуждение в профессиональной среде. Возглавляемый им Центр фундаментальной социологии проводит ежегодные конференции по политической теологии. Отмечу также, что политическая теология присутствует в качестве дисциплины в учебных планах философской магистратуры НИУ ВШЭ и всё увереннее становится предметом исследований молодых учёных. Можно говорить, что сложился круг исследователей, в поле зрения которых не так часто, но всё же попадают русские мыслители, некоторые тексты и сюжеты отечественной философии.

Теперь обратимся к двум другим вопросам. Как обстоят дела с русской традицией в её соотнесённости с бурно развивающейся политической теологией и что с наследием Н. Бердяева, самой возможностью его трактовки в рамках политико-теологического дискурса? Вопросы кажутся интригующими, но, как кажется, не очевидными по отношению к предмету изучения. Как видится ситуация сегодня? Первый момент, конечно, это наличие истории политической теологии в России. Таковой истории не написано. Это означает, что она не выделена, не проблематизирована в качестве истории политико-теологических идей и концепций. И это первая странность, поскольку значительный массив русской мысли XIX–XX вв.,

составляющий интеллектуальный запас отечественной культуры, её сокровищницу, – это общественная мысль в многообразии политической и художественной публицистики, философской мемуаристики, историософских и политико-философских текстов, непосредственно касающихся концептуальной проработки вопросов власти, государства, общества, которые вне вопросов религии и церкви практически не рассматриваются. Если следовать идее Шмитта о переносе теологических концептов в область секулярного, государственно-общественных и церковных отношений, то русская мысль этим, кажется, только и занимается, начиная с самого первого своего философско-богословского сочинения, «Слова о законе и Благодати» митрополита Илариона (1038–1050), которое содержит конкретную политико-теологическую программу – трактует крещение русского народа как необходимую и успешную интеграцию в мировую историю, осуществлённую князем Владимиром, и впервые говорит об этосе власти, о том, каким должен быть правитель.

В имперский период политико-теологический аспект вновь оказывается внутренним содержанием философии истории. Чаадаев указывает на историческую драму России, на её *нетость* в историческом бытии, подчёркивая, что её негативный урок имеет провиденциальный смысл. Очевидно, что чаадаевская версия метафизики истории имеет не только культурфилософские, но политико-теологические проекции. Не говоря о том, что сама концепция «Философических писем» является прямым следствием политической драмы декабристов – интеллектуальным и моральным ответом человека, бывшего близким другом многих из участников декабрьского восстания, вернувшегося в Россию в разгар следствия по делу и ушедшего во внутреннюю эмиграцию.

У славянофилов и западников метафизическая заряженность русской истории и русского государства оказывается уже на разных полюсах: крайние её точки – религиозный идеал государства, антагонистом которого выступает воинствующий секуляризм как идейно-идеологическое основание общественного устройства и принципов власти. В шестой главе книги «Учение Хомякова об обществе и государстве» Бердяев формулирует главный тезис Хомякова, сводящийся к тому, что русское государство для одного из лидеров славянофильства было государством Святой Руси, иначе, христианским и священным государством, где самодержавие понималось как духовное освобождение от политики не желавшего властвовать народа.

Этой хомяковской линии через многочисленные идейные итерации противостоит атеистическая версия политической теологии, которая устремляется к построению бесклассового общества свободы, объявляя свой идеализм реальным социально-политическим проектом. Собственно, об этом идёт речь в тексте М. Бакунина «Политическая теология Мадзини и интернационал» (1871), где он со всей силой своего литературно-публицистического таланта развенчивает величайшее «заблуждение» героя XIX в. Мадзини, который мог бы быть таким героем, если бы не его упорство в защите идеалов веры. К. Шмитт в «Политической теологии» не говорит о заимствовании философско-дисциплинарной формулы Бакунина, что закрепляет за ним (по факту) авторство идеи политической теологии. Но на страницах книги он постоянно обращается к Бакунину в толковании политических и квазирелигиозных политических идей, особенно в дискурсе о марксизме и анархо-коммунизме. Для Шмитта парадокс очевиден: атеистический пафос Бакунина не спасает русского анархиста от религиозного отношения к новому социальному идеалу единства человечества. Он прямо пишет об этой превращённой форме религиозности политического, которая просматривается у Бакунина. Если для последнего Мадзини – это последний верховный жрец исчезающего религиозного, метафизического и политического идеализма, то для Шмитта Бакунин – человек интеллектуального парадокса: «…у крупнейшего анархиста XIX в., Бакунина, появляется странный парадокс: теоретически он должен был стать теологом антитеологического, на практике –

диктатором анти-диктатуры»[1]. На этот парадокс атеистического сознания, превращающегося в своей практической форме в новую религиозную идеологему, потом укажет Бердяев в «Новом средневековье», а затем в «Истоках и смысле русского коммунизма», дезавуируя основной политический тезис русской антиметафизической теологии. Здесь Бердяев полностью выступает как непримиримый оппонент Бакунина и того, что так возмущает Бакунина в Мадзини.

Я некоторыми штрихами охарактеризовала ситуацию с политико-теологической линией в русской мысли, насколько она может быть выделена в ней, и указала на позицию Бердяева по отношению к её критическим точкам – идейным полюсам. Попытаемся посмотреть на философию Бердяева с точки зрения концептуального и методологического потенциала политической теологии в духе Шмитта, которая сегодня нередко толкуется как идейный и риторический ресурс консервативной идеологии. Насколько политическая теология может оказаться полезным инструментом для обнаружения тех или иных этических и политико-правовых аргументов в мысли Бердяева?

Стоит сразу отметить, что нет серьёзной научной традиции, даже более-менее значимого корпуса литературы, трактующего Бердяева как политического теолога. Выделяются здесь, пожалуй, попытки обозначения данного проблемного поля в православно-ориентированной публицистике и недавняя книга Цончо Цончева «Личность и общение. Политическое богословие Бердяева», вышедшая в Монреале в 2021 г. (Университет Макгилла, Канада). В ней автор утверждает, что Бердяев – один из самых выдающихся политических богословов XX в., мимо которого прошли историки и теоретики политической науки, а исследователи его творчества почему-то не усмотрели и не представили этот аспект в творчестве русского религиозного мыслителя. Книга вполне традиционно рассматривает темы свободы, личности, творчества и соборности в работах Бердяева, основные течения и направления, которые влияют на мысль философа, его отношение к социализму, коммунизму, демократии, анархизму, перетолковывая, как утверждает автор, устоявшуюся оценку философа как консерватора. Стоит упомянуть ещё одну англоязычную работу компаративного характера Лукаша Линевича (Тилбург) «Два взгляда на суверенитет и свободу: Карл Шмитт и Николай Бердяев». В ней автор отмечает, что, рассуждая об одних и тех же проблемах – государстве, суверенитете и свободе, мыслители исходят из разных оснований и приходят к разным заключениям. Если Шмитт принимает свободу, демонстрирующую суверенитет, не отрицая мистической силы государства, то Бердяев подобную свободу объявляет несвободой. Этими опытами политико-теологический дискурс о Бердяеве фактически и ограничивается.

Резюмирую вышесказанное. В контексте ненаписанной истории русской политической теологии, что представляет, с моей точки зрения, сколько остро необходимую, столько и амбициозную самостоятельную исследовательскую задачу, вопрос о политико-теологической линии бердяевской мысли явно назрел, что заставляет ещё более тщательно работать с корпусом его многожанровых трудов сквозь концептуальную и методологическую призму «добытой» Шмиттом области знания. Какие проблемы я здесь вижу? Первая – это переосмысление социально-философской части наследия Бердяева, которое, с моей точки зрения, возможно прочитать в традиции политической теологии. Вторая относится к задаче описания и интерпретации актуальной современности с позиции метафизики истории, культуры и политики Бердяева. Наконец, завершающий вопрос, возникающий на пересечении всех этих проблемных зон в случае, если политико-теологическая составляющая философии Бердяева выявляется, звучит следующим образом: как такой проект

[1] *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб., 2016. С. 59.

возможен в культурно-политических мышлении и практике современного общества, выталкивающего реальность политического за пределы религиозной метафизики? Речь в первую очередь идёт о модерных обществах западного типа – обществах христианского предания, прошедших путь секуляризации. Как мы знаем, именно на защиту христианской цивилизации и её ценностей был направлен пафос борьбы Бердяева-мыслителя и общественного деятеля, что во многом сформировало его дискурс о христианской культуре и политике. Собственно, эту линию в истории русской мысли, которую так ярко развивает Бердяев, и требуется протестировать сегодня на предмет возможности её усмотрения в рамках политической теологии.

А.И. Кырлежев: Поскольку термин «политическая теология» – неопределённый и размытый, потому просто говорить о «концептуальной рамке» в данном случае затруднительно. На поверхности лишь некая связка «теологии» и «политики/политического», однако и то, и другое требует определения или хотя бы уточнения, потому что и теология понимается по-разному, и политическое также.

Заходя в тему, я в соответствующем тексте предложил следующее: говоря о политической теологии, мы имеем в виду богословский взгляд на политическое. Последнее можно понимать по-разному, но в самом общем смысле речь, видимо, должна идти о политическом как о системе властных и иных отношений, упорядочивающих жизнь человеческого сообщества в том его измерении, которое отлично от иных измерений: экономического, культурного, религиозного и проч. Соответственно, политическое указывает прежде всего на то, что связано с государством, а также на иные формы институционализации социальных отношений, выполняющие организующую функцию[2].

Другой автор (греческий исследователь) предложил другое объяснение: в самом общем смысле термин «политическая теология» можно использовать для обозначения теоретических размышлений и рассуждений, как в историческом прошлом, так и в настоящем, касающихся соотношения христианства и политической власти в целом[3].

Если мы обращаемся к «истории отечественной философской мысли» – не отождествляя её полностью с так называемой религиозной философией, – задача, поставленная инициаторами настоящей дискуссии, конечно, усложняется. Здесь нужны специальные исследования. Но если мы примем формулу «соотношения христианства и политической власти», но и шире – политической сферы, которая не сводится к теме власти, а касается всего спектра, так сказать, *полисных отношений*, тогда русская «религиозная философия» (РРФ) даст нам множество примеров, которые можно рассматривать в новомодной оптике «политической теологии».

Остаётся, однако, вопрос: сколько в этом наследии РРФ философского, теологического и – публицистического? В каких пропорциях? Понятно, что философским можно назвать разное – иные заметки, художественные произведения или даже мемуары могут быть вполне философичными. Тогда это «философия» в очень широком смысле. Судя по всему, инициаторы настоящей дискуссии как раз это расширительное значение «философии» и имели в виду (Достоевский как философ, Розанов как философ и т.п.).

Инициаторы дискуссии спрашивают участников: «В чём заключаются возможные ограничения, затруднения, препятствия и проблемы, возникающие при использовании подобной исследовательской рамки в отношении истории русской философии?»

---

[2] *Кырлежев А.* О возможности/невозможности православной политической теологии // ESSE. Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1/2. С. 5–16.

[3] *Макридес В.* Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством // ESSE. Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1/2. С. 17–61.

Для изучения истории мысли или идей нет и не может быть никаких препятствий. Платона мы можем свободно изучать до сего дня, в том числе его «политическую теологию», как и других античных авторов (если мы из этой оптики её увидим).

Другое дело – зачем нам это сегодня, в нашей нынешней ситуации, локальной и глобальной. Хотя, если мы просто историки мысли, то всё понятно и не требует обоснований.

Но инициаторы дискуссии упомянули (в первом вопросе) *актуализацию*, а также (во втором вопросе) – «перспективные “сюжеты”».

Вот на это мы и отреагируем.

Возьмём некоторые известные и в каком-то смысле соответствующие задаче «сюжеты» РРФ: «соборность» Хомякова, «свободная теократия» Вл. Соловьёва, «византинизм» Данилевского и Леонтьева, монархизм Тихомирова, «общественный идеал» Новгородцева, христианский социализм раннего Булгакова, а дальше – «коммюнотарность» Бердяева, общественные идеи Франка, идеология Ивана Ильина и проч. (уже в эмиграции). Все эти «сюжеты» уже давно – ретроспективны. Соответствующие теории «замешаны» именно на христианстве и, более того, на определяющей роли Церкви (в широком, сущностном смысле) в общественно-политических процессах. В середине XIX в. и даже в эмиграции в середине XX в. мы имеем дело со странным, с нынешней точки зрения, представлением о том, что общество – *полис*, а также *полития*, т.е. государство, – может и должно определяться в своём самоосуществлении и развитии «христианскими началами», что сопротивление секуляризационным процессам требует возвращения религии как доминирующей общественной и политической силы. (Интересно, что в данном случае, скажем, Франк не отличается от Вл. Соловьёва с его «христианской политикой».)

Сегодня, в начале второй четверти XXI в., это является совершенной архаикой. «Политическая теология», представленная в наследии РРФ, уже была своего рода прожектёрством даже в те давние времена. (Не надо далеко ходить за доказательствами: профетически провозглашаемая и чаемая многими представителями РРФ «эпоха духа» обернулась тем, что наступило после 1917 г.) Ныне она также не пользует нимало. Это не значит, что какие-то идеи не могут быть актуальны и потому актуализированы, но в целом это скорее архив, а не источник новых прозрений и вдохновений.

Возьмём, например, христианский социализм Булгакова, который в наши дни был замечен и одобрен, скажем, британцем Джоном Милбанком. Что это, как не интеллектуальная химера, которая не имеет никакого отношения к реальным социально-экономическим процессам?

РРФ слишком умозрительна. Она не всегда была такой – славянофилы, видимо, как-то повлияли на социальные процессы и реформы XIX в. Но в РРФ была зашита старая идея, что умственные конструкции, производимые интеллектуальной элитой, могут иметь и внешний, политический результат. С этим не поспоришь – идеи действительно иногда становятся «материальной силой». Но вряд ли такой силой смогут сегодня стать идеи очень уже далёкой, «историчной» РРФ вековой данности. Косвенные связи есть, но результат очень далёк от ожидаемого. И исторический конец РРФ – этому подтверждение. Где преемственность и плодотворное развитие? Ничего такого нет. Есть традиция – без продолжения (только исторические штудии).

Кто-то скажет: есть и современные проекты, конгениальные РРФ. Да, они есть – но их теоретические основания скудны, они не продолжают эту традицию во всём её многообразии и сложности, в живой дискуссии интеллектуалов.

«Политическая теология» не может не реагировать на современность, на, так сказать, актуальную реальность, иначе она выпадает в «умозрительный осадок». Теоретические проекты, скажем, Карсавина с его «симфонической личностью» или

эмигрантов-евразийцев прошлого века кому-то могут показаться актуальными и сегодня. То же самое можно сказать про некую новую роль Церкви – хотя уже не в «православной империи», т.е. не в таком обществе и государстве, в котором «христианское» можно пытаться сделать всеобщей доминантой.

Но мы живём не только в настоящем, но и *из будущего*, которое не детерминировано ничем. В традиции РРФ это будущее представлялось как доминирование христианства и Церкви. Сегодня такая перспектива представляется сомнительной. Слишком сложны и плюралистичны как наше общество, так и глобальное сообщество. Центрированность мысли на Христе и Церкви не только в индивидуальной, но и в общественной жизни, в политической практике воспринимается как своего рода провинциализм – если, скажем, мы берём в расчёт проблему и довольно долгую уже историю межрелигиозных диалогов, интеллектуальных и реальных. Политическая теология РРФ – почти целиком (за некоторыми исключениями) остаётся в старой парадигме «христианского доминирования» в мире вполне колониальном. Новые подходы возможны, но они уже не наследуют РРФ.

Поэтому наследие РРФ, если его рассматривать в современном ракурсе политической теологии, в целом имеет только историческое значение. Но оно может быть интересно с точки зрения тех социально-политических изменений, которые произошли после завершения этой традиции в середине прошлого века, и, соответственно, через анализ тех «ошибок», которые акторы РРФ сделали, находясь в своём настоящем, но не зная будущего.

В.В. Петрунин: Заявленная тема дискуссии предполагает прежде всего определиться с дефинициями таких понятий, как «русская философия» и «политическая теология». В нашем понимании говорить о русской философии возможно с XIX в., при этом главным своеобразием отечественной философской традиции можно считать её связь «со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой»[4], т.е. с православным христианством. Соответственно, самобытную часть русской философии составляет религиозная философия. Что касается политической теологии, то в данном контексте речь идёт о её конфессиональном варианте, т.е. православной политической теологии, являющейся частью православного богословия. Современная дискуссионность предметного поля политической теологии остаётся за пределами нашего рассмотрения. В данном случае политическая теология предстаёт как раздел богословия, опирающийся на Откровение и понимаемый как «дидактически развиваемая речь об отношениях между господством и спасением»[5]. Важным уточнением следует считать то, что в православной традиции спасение понимается в контексте учения об обожении. Теозис предполагает не только ортодоксию, но и ортопраксию, что находит своё отражение в православной социальной/политической мысли.

Исходя из данных определений, можно говорить о главной проблеме, возникающей при использовании политико-теологической рамки в отношении истории русской философии – это проблема соотношения философии и теологии, избирающих разные эпистемологические инструменты. Обращение к данной проблеме заставляет нас вспомнить размышления С.Н. Булгакова о соотношении философии и религии и о возможности религиозной философии. По мнению философа, отличительной чертой религии (богословия) является догматизм, в то время как философия есть «свобода и искание истины»[6]. Обозначенный антагонизм между философией и теологией может разрешить, по мнению Булгакова, религиозная философия, в рамках которой догмат не ограничивает

---

4 *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001. С. 18.

5 *Ассман Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем. СПб., 2022. С. 54.

6 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 69.

свободу разума, а оплодотворяет его, что делает возможным существование как христианской философии, так и собственно русской религиозно-философской традиции.

Исходя из этого, можно говорить о концептуальной взаимосвязи православного богословия и русской философии, обусловленной религиозным и историческим контекстом интеллектуальной истории России. Особенно важной можно считать роль политической теологии в генеалогии русских философских идей, раскрывающих особенности философии политики и права, философии истории, философской антропологии и философии жизни в целом. Соответственно, эвристический потенциал политической теологии раскрывается при анализе историософских концепций А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.Ф. Фёдорова, Вл.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова, Л.П. Карсавина, социально-политической этики Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, теократических и политико-правовых представлений Вл.С. Соловьёва, социально-политических построений П.И. Новгородцева, П.Б. Струве, Л.А. Тихомирова, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, С.А. Левицкого, И.А. Ильина и др.

Своеобразной апологией политико-теологических концептов в русской философии можно считать слова П.Б. Струве, написанные в предисловии к сборнику «Из глубины»: «…положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания <…> разрыв этой коренной связи есть несчастие и преступление»[7].

Говоря о конкретных «сюжетах» русской философии, которые подчёркивают значение политической теологии в экспликации специфики русского философствования, мы можем обратиться к «классическим» исследованиям по истории русской философской традиции. Например, В.В. Зеньковский считал, что одной из главных тем русской философии является историософская проблема. Рефлексия по данной проблеме невозможна без политико-теологических оснований. Очевидно, что такой концепт, как «русская идея», связан прежде всего с христианскими эсхатологическими представлениями. Поэтому осмысление русской идеи невозможно представить без христианского понимания истории, в рамках которой собственно «русская эсхатология» конструируется посредством политико-теологических концептов.

Более того, христианская политическая теология становится источником для политических концепций, представленных в русской религиозно-философской традиции. Мы можем говорить о политико-теологических построениях, например, в творчестве Вл.С. Соловьёва, посвящённом раскрытию идеала свободной теократии. Характерным примером является «Свет во тьме» С.Л. Франка, который подчёркивал, что «…по своему внешнему облику моё размышление носит характер богословского трактата»[8], более того, по нашему убеждению, трактата политико-теологического. Или уникальный труд Л.А. Тихомирова, посвящённый монархической государственности, в котором подчёркивается необходимость религиозного начала «для существования монархии, как государственной Верховной власти»[9].

В перспективе политической теологии определяющей становится рецепция в русской философской традиции православного учения о «симфонии властей», поскольку «…идеал симфонической взаимодополнительности церкви и государства оставил глубокий след в символическом комплексе православия»[10].

Кроме того, политические конструкции русской философии касались всех ключевых тем политической теологии – проблемы легитимности политической власти

---

7 *Струве П.Б.* Предисловие издателя // Из глубины. М., 1991. С. 5–6.

8 *Франк С.Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Минск, 2011. С. 5.

9 *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998. С. 85.

10 *Макридес В.* Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 22.

и её пределов, форм правления и государственного устройства и его правовых оснований, вопросов государственно-церковных отношений, феномена человека политического и др.

Более того, памятуя о том, что, согласно Карлу Шмитту, «…все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»[11], мы можем говорить и о невозможности осмысления секулярных политических концептов без политико-теологической рефлексии. Например, Н.А. Бердяев говорил не просто о «византийско-русских корнях» советского коммунизма, но и проводил аналогии между советской идеологией и православной эсхатологией и мессианизмом.

В заключение хочется отметить, что заявленная тематика дискуссии выводит нас на более глобальную проблему в исследованиях по истории русской философии. Памятуя о том, что отличительной формой русской философии является религиозная философия, встаёт вопрос о том, а можно ли считать русскую религиозную философию православной философией? С помощью политической теологии мы лишь обозначили проблемные моменты в русской философии, касающиеся политической проблематики. Однако вопросы онтологии, гносеологии, антропологии, эстетики и т.д. также требуют подобной экспликации. Например, насколько метафизические построения русской философии, прежде всего учение об Абсолюте, соотносятся с православным догматическим учением о различении в Боге божественной сущности и божественных энергий? Можем ли мы говорить об энергийной концепции человека в русской философской традиции или она рассматривает человека исходя из эссенциальных оснований? Поэтому глобальным становится вопрос о том, является ли русская религиозная философия православной или представляет собой пример религиозного синкретизма.

А.П. Соловьёв: Когда рядом оказываются такие многозначные концепты, как «русская философия» и «политическая теология», возникает ощущение присутствия двух бездонных контейнеров, которые каждый заполняет тем, что нравится, выгодно, кажется правильным или просто хорошим. Герман Люббе предлагает понимать эти дискуссии о понятиях как «политику идей» (Ideenpolitik), как борьбу за именование[12]. Такой подход связан с тем, что Одо Марквард[13] называл «гражданской герменевтической войной» за «абсолютный текст», когда дискутирующие стороны стремятся получить эксклюзивное право на единственно верное и правильное толкование понятия или феномена, т.е. право на репрессивное прекращение спора.

Понятие «политической теологии» (ПТ) есть предмет «полемоса», спора о его «правильном» употреблении[14]. Поэтому, дабы не входить в чреватое репрессивностью утверждение единственно верного смысла понятия ПТ, попробуем сгруппировать разные варианты определения смысла понятия ПТ, следуя в целом за путеводной нитью Э.-В. Бёкенфёрде[15]. И первый вариант можно обозначить через понятие *«инструментальной ПТ»* в бакунинском смысле, что подразумевает легитимацию

---

[11] *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб., 2016. С. 34.

[12] *Lübbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg; München, 1975. S. 21; *Люббе Г.* Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.

[13] *Marquard O.* Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart, 1981. S. 117–146.

[14] См. например: *Кондуров В.Е.* Политическая теология Карла Шмитта: дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т. 14. № 3. С. 49–78.

[15] См.: *Böckenförde E.-W.* Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis // *Böckenförde E.-W.* Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen / Hrsg. J. Taubes. München, 1983. S. 16–25.

секулярных политических целей и практик через использование потестарного и суггестивного потенциала религиозной риторики, отсылающей к трансцендентному.

Заимствуя термин у Бакунина, Шмитт понимал его иначе[16]. Поэтому ПТ во втором смысле, *«аналитическая ПТ»*, есть структурная аналогия между метафизической и государственно-правовой картинами мира конкретной эпохи. Это разновидность социологии юридических понятий, где основой является знаменитая формула «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»[17], которая утверждает структурное соответствие двух систем понятий.

ПТ в третьем смысле есть имманентный процесс самой модерной цивилизации, в котором все секулярные феномены интеллектуальной сферы жизни общества (особенно философии истории, утопии, идеологии) являются продолжением религиозного содержания другими средствами. То есть модерн в целом как светская культура оказывается секуляризованным религиозным, в духе его понимания у Лёвита, Таубеса, Фёгелина, Маркварда («продолжение теологии другими средствами»[18]). Такое понимание может быть обозначено через понятие *«имманентной ПТ»*.

Четвёртый смысл ПТ раскрывается у позднего Шмитта, когда он строит *«десекуляризирующую ПТ»*. Такого типа ПТ представляют собой культур-критические проекты противостояния секуляризации (т.е. модерну, понятому как аномия) через десекуляризацию, мыслимую как удержание от хаоса профанации. В этих проектах предлагаются варианты построения социально-политических процессов, фундированных религиозными ценностями и целями. Хотя в целом собственная позиция Шмитта оказывается амбивалентной и зависает между *«инструментальной ПТ»* и *«десекуляризирующей ПТ»,* опираясь на *«аналитическую ПТ»*.

И только ПТ во втором смысле, *«аналитическая ПТ»*, представляет собой исследовательскую оптику, методологическую рамку, позволяющую анализировать феномены, обозначаемые понятием ПТ. «*Инструментальные ПТ»* и *«десекуляризирующие ПТ»*, в свою очередь, оказываются зеркальными противоположностями, в которых религия и политика, цель и средство меняются местами. Именно эти варианты ПТ оказываются не контингентными историко-культурными процессами (как в случае с *«имманентной ПТ»*), а именно проектами, конструируемыми целенаправленно, сознательно, с привлечением арсенала всех доступных рациональных, суггестивных и риторических средств, преобразующих философию в профетический феномен, в рамках которого идёт борьба за эксклюзивное право говорить от имени истины в данный момент истории.

Борьба за право на единственно верное толкование священного текста в эпоху Реформации предполагала, что этот текст был библейским. В цивилизации модерна таким текстом стала история, понятая как сакральный для идентичности индивидуумов и групп текст, требующий правильного толкования[19]. Место догмата в цивилизации модерна занимают идентичности: историческая, национальная, культурная, языковая, классовая, цивилизационная. Это уже как бы нерелигиозные феномены, но они не просто заполняют опустевшее место религии. Они активно конкурируют с религиозной идентичностью за право быть главным сакральным определением

---

16 *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб., 2016. С. 57.

17 Там же. С. 34.

18 *Звеерде Э. ван дер*. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 89–90.

19 См.: *Marquard O.* Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart, 1981. S. 117–146.

человека и предлагают эту сакральность в более убедительной для модерного человека форме через науку, политику, культуру, нацию, историю.

Каждая из идентичностей претендует на исключительность, на то, чтобы быть главным основанием принадлежности и главным критерием отделения «своих» от «чужих». Эта конкуренция структурно тождественна религиозной войне. Это борьба за единственно верное толкование, за репрессивное прекращение спора, за исключение инакомыслящих как еретиков. Именно поэтому *«имманентная ПТ»* как секуляризованная теология существует как массовое явление модерна. Она работает с идентичностью так же, как теология работала с догматом, и при этом активно вытесняет религиозную идентичность с её прежнего места. Эта новая религиозность (или квазирелигиозность) появляется под видом борьбы за национальную исключительность, культурную миссию, особый исторический путь, языковую чистоту, классовое превосходство.

Это во многом можно видеть и в русской интеллектуальной истории, где появлялись левые и правые утопии, политические идеологии, секуляризированные эсхатологии, переоформляющие и секуляризирующие христианские и/или гностические эсхатологии, апокалиптики и сотериологии. *«Имманентная ПТ»* – это именно социо-культурное поле процесса, в рамках которого возникают проекты русского социализма (Герцен, Чернышевский, Плеханов), большевизма (Ленин), прогрессизма, народничества, евразийства, русского национализма, мессианизма любого толка.

Одновременно с этим в истории русской философии разворачивается культуркритика модерна с двух сторон. С одной стороны, это критика *«инструментальных ПТ»*, т.е. синодальной системы, бюрократического клерикализма, политического православия, «официальной церковности», использования Церкви как инструмента государственной власти. От Чаадаева и Бухарева до позднего Соловьёва и далее к Бердяеву идёт борьба против инструментализации религии.

С другой стороны, в русской философии чёткой линией проходит критика отдельных исторических форм проявления *«имманентной ПТ»*, т.е. утопий, представляющих собой модерную секуляризацию теологических идей. В 1909 г. Булгаков пишет, что русская интеллигенция «…воспринимает догматы религии человекобожия в каком-либо из вариантов, выработанных западноевропейским просветительством»[20]. В работе «Апокалиптика и социализм» он указывает на структурное соответствие между апокалиптической и социалистической картинами мира[21]. Бердяев характеризует пролетариат как суверена, переносящего на себя все атрибуты избранного народа Божьего, а в Третьем Интернационале видит трансформацию русского мессианизма[22]. Франк в «Свете во тьме» характеризует коммунистическую идеологию как «исступлённое идолопоклонство», в котором антрополатрия сменяется сатанолатрией[23], а в «Ереси утопизма» обозначает социализм как секуляризованную версию средневековых хилиастических ересей[24]. У Лосева либерализм, социализм, коммунизм и анархизм представлены как мифологии, обожествляющие имманентное, в которых «…производство есть тот новый абсолют, который призван заменить либерально-гуманистического субъекта»[25]. С. Трубецкой ещё раньше писал, что большинство современных атеистов «…верит в человека, или в человечество

---

[20] *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // *Булгаков С.Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М., 1993. С. 313.

[21] *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // *Булгаков С.Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 423.

[22] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 118.

[23] *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Минск, 2011. С. 60–61.

[24] *Франк С.Л.* Ересь утопизма // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 73–74.

[25] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001. С. 494.

как Божество становящееся», верует «в грядущее Царство Божие без настоящего Бога»[26]. Оптикой этой критики служит *«аналитическая ПТ»* как структурная аналогия двух картин мира, причём русские философы удерживают аналогию религиозных и политических структур, а также историю трансформации религиозности.

Из этой двойной критики вырастает культур-критика модерна, в которой русские философы восстают против *«инструментальных ПТ»* и отдельных исторических форм *«имманентной ПТ»* как против двух способов связывания религии и политики в секулярных целях. *«Инструментальные ПТ»* подгоняют религию под политику открыто, *«имманентная ПТ»* делает то же самое неявно, через секуляризацию теологического содержания в идеологические формы.

Но что предлагает русская философия как альтернативу? Можно согласиться с тем, что для русской философии значимым является феномен религиозного обращения[27]. Но ведь обращение это можно понимать не как переход от неверия к вере, а как переход от одной политической теологии к другой. Религиозный конвертит применяет к секулярным установкам те же принципы критики, что и к иным религиям, и тем самым ведёт с ними герменевтическую борьбу за право толковать от имени истины. По сути, это нечто подобное процессу «конфессионализации», как его понимают историки религии в отношении Реформации. Это рост осознания отличия своей вероучительной интерпретации от другой и готовность отстаивать эту интерпретацию как истинную ценой своей жизни и жизни других людей.

Аналитически вскрывая *«инструментальные ПТ»* и *«имманентную ПТ»* как две основы разных типов секуляризованных религий, т.е. как модерные феномены, отдельные русские философы формировали собственные проекты в духе *«десекуляризирующих ПТ»*, подчиняющих политику религиозным целям. К таким проектам относятся концепции и ранних славянофилов (Хомякова, братьев Аксаковых), и Данилевского, и Леонтьева, и Соловьёва, и Булгакова, и Бердяева, и Флоренского. Соловьёв в «Чтениях о Богочеловечестве» и «Критике отвлечённых начал» формулирует идею «свободной теократии», в которой государство, право, общество не суть автономные секуляризованные сферы, а суть прямые моменты Богочеловеческого процесса. Бердяев в «Новом Средневековье» пишет, что коммунизм отменяет «…автономный и секулярный принцип новой истории, он требует сакрального общества, сакральной культуры», но противопоставляет ему собственную сакрализацию политического, в которой политическое есть прямое продолжение религиозного[28]. У Флоренского вся культура из культа[29], и потому даже его «Предполагаемое государственное устройство…» строится из теологических принципов[30]. Бухарев ещё в XIX в. отказывался признать профанной светскую культуру, утверждая, что отказ видеть Христа верховным живым началом всех сфер жизни есть «арианство» внутри самой Церкви[31]. Особое место занимает в этом ряду Лосев, у которого *«десекуляризирующая ПТ»* присутствует как земное воплощение Абсолютной мифологии, аналогично шмиттовскому проекту ПТ, где критика модерна ведётся не с позиции секулярного разоблачения, а с позиции теистической, которая мыслится как способная удерживать сакральное основание политического. Ещё более значим тут Иван Ильин, прямо развивавший идею подчинения политического религиозному, несмотря

---

26 *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. Т. I. М., 1900. С. 4.

27 См.: *Антонов К.М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.

28 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое Средневековье. М., 2002. С. 229–230.

29 *Флоренский П.А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 59.

30 См.: *Флоренский П.А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // *Флоренский П.А.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 647–681.

31 *Бухарев А.М. (архим. Феодор)*. О православии в отношении к современности. СПб., 1860. С. 64.

на то, что в отдельные периоды своего творчества он, по сути, смешивал *«инструментальные ПТ» и «десекуляризирующие ПТ»*.

Русские философы, аналитически вскрывая секулярность *«инструментальных ПТ»* и латентную религиозность *«имманентной ПТ»*, в своих позитивных проектах *«десекуляризирующих ПТ»* не предлагают вернуть политическое в статус профанного. А это работает на ту же сакрализацию политического, что и у их оппонентов, но с обратным знаком: в одном случае религиозное используется для политических целей, у русских философов (по крайней мере, религиозных) политическое предлагается подчинить теологическому.

Такие проекты, в духе *«десекуляризирующих ПТ»*, в своё время почти не были инструментализированы. Они оставались частью борьбы за именование, но не имели институциональной властной опоры, не предлагали готовой идеологии, не давали власти легитимирующих инструментов, не предполагали репрессивного исполнения. Многие философы, такие как Франк, остановились на культур-критике ПТ. Философская составляющая делала большинство текстов русских (в том числе и религиозных) философов открытыми для критики и интерпретации. Это были интеллектуальные опыты политического мышления, в котором политическое мыслилось как религиозное по своему истоку и должное быть религиозным по своим целям.

Но то, что в конце XIX и в начале XX в. было философско-теологическим размышлением о политическом в кружках и на страницах религиозно-философских журналов, теперь превратилось в идеологический ресурс. Ресурс этот охотно подбирают те, кто мыслит именно в логике *«инструментальной ПТ»*. Правые консервативные проекты прикрывают свои политические (секулярные по сути) цели концептами «Третьего Рима», «особого пути», «соборности», «всечеловечности», «катехона», «нового средневековья». Сюда же примыкают черносотенные проекты, которые представляют собой смесь *«инструментальных ПТ»* и *«десекуляризирующих ПТ»*. Левые политические проекты (не имеющие властного ресурса) апеллируют к идее первичности свободы у Бердяева, анархизмам Толстого и Мережковского, религиозному социализму Булгакова. Все эти концепции, имевшие у самих религиозных философов вид *«десекуляризирующих ПТ»*, подчинявших политическое религиозному, сегодня всё чаще используются в режиме *«инструментальных ПТ»* как идеологемы и средства легитимации конкретных политических проектов, в борьбе с подобиями которых философы их и формулировали.

Исторически сами проекты *«десекуляризирующих ПТ»* не были скрытой *«инструментальной ПТ»*. Соловьёв, Булгаков, Бердяев, Флоренский, а до них Хомяков, Аксаковы, Данилевский, Леонтьев мыслили в логике *«десекуляризирующей ПТ»*, искренне предлагая подчинить политическое религиозному, и в их проектах не было двойного дна. Но дело в том, что сами проекты *«инструментальных ПТ»* и *«десекуляризирующих ПТ»* переходят друг в друга в условиях современного общества, т.е. общества позднего модерна, говоря иначе – общества компенсирующей модернизации[32], или общества сингулярностей[33]. Особенность этого общества массовых инноваций, в котором компенсаторно растёт валоризация уникального (сингулярного, т.е. иррационального преимущественно), заключается в том, что в структурах связывания религии и политики направление вектора этих связей неустойчиво и легко переворачивается, как только меняется институциональная среда. На это также влияет и то, что такое общество является результатом *«имманентной ПТ»*, в рамках которой всё светское оказывается продуктом секуляризации религиозных идей и практик.

---

[32] См.: *Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращённое пребывание в настоящем. М., 2016.

[33] См: *Реквиц А.* Общество сингулярностей: О структурном изменении модерна. М., 2022.

Всё это становится понятнее, если помнить, что современные герменевтические войны идут уже не вокруг толкования Священного Писания, а вокруг определения коллективных идентичностей (исторической, национальной, цивилизационной, культурной, языковой, классовой). Эти идентичности заняли в позднем модерне то место, которое раньше занимала религия, и продолжают активно конкурировать как с самой религиозной идентичностью, так и друг с другом за статус главного сакрального предмета. Поэтому борьба между ними приобретает политико-теологическую структуру.

Русская философия оказалась здесь источником готовых формул. Её проекты содержат в себе развёрнутые образы коллективной идентичности (Богочеловечество, соборность, всечеловечность, русская идея), которые в современных идеологических конфигурациях могут быть использованы как средства религиозной легитимации секулярных политических проектов, имитирующих связь с религией. Парадокс в том, что философы, формулировавшие эти образы, как раз пытались переподчинить новые конкурирующие идентичности религиозным целям, восстановив их сакральный приоритет.

А.А. Солонченко: Ответы на вопросы, вокруг которых строится дискуссия, во многом зависят от того, что понимается под политической теологией. Этот термин обрёл широкое распространение после выхода в 1922 г. работы Карла Шмитта «Политическая теология». До недавнего времени в исследованиях был распространён подход применять этот термин только к творчеству (1) христианских мыслителей, (2) писавших после выхода этой работы (в первую очередь как ответ на неё, а потом и как рассуждения на те же темы). В последние десять – двадцать лет такой подход оспаривается, границы применения этого термина расширяются, термин употребляется не только по отношению (1) к мыслителям-христианам (но и к мусульманам, к иудеям и др.), (2) к мыслителям, богословствовавшим после 1922 г. (но и к блаж. Августину, Фоме Аквинскому и др.).

Сейчас этот термин используется как в более широком, так и в более узком смыслах. Политическая теология в широком смысле – это богословское осмысление любых вопросов, касающихся политической сферы. Если по отношению к христианству применять термин «политическая теология» в широком значении, то можно утверждать, что политическая теология существовала с самого начала христианской истории (начиная с новозаветных текстов, в которых затрагиваются (эпизодически) такие вопросы, как отношение христиан к кесарю, к власти и др.).

Политическая теология в узком смысле – это специальная богословская дисциплина, которая начала своё существование как самостоятельная область богословского знания в XX в., но до сих пор не обрела отчётливых контуров. Среди теологов, относящихся к этой дисциплине, нет единого общепризнанного представления о границах предметного поля политической теологии и о тех задачах, которые она должна решать. Пожалуй, единственная черта, которая отличает политическую теологию от других теологических дисциплин и от нетеологического политического дискурса, – это то, что её представители занимаются систематическим анализом широкого круга социальных проблем и при этом анализе целенаправленно апеллируют к нарративу о Боге и/или к религиозным убеждениям.

Чтобы дальнейшие размышления были более предметными, я буду говорить о политической теологии в узком значении этого термина, при этом сужу круг рассматриваемых авторов до православных (т.е. до тех, кто сам отождествляет себя с православием) мыслителей. Соответственно, под православной политической теологией я буду подразумевать специальную богословскую дисциплину, которая осмысляет политическое с позиции православного христианства.

Как только мы обращаемся к теме отношения православной политической теологии к истории русской философии, мы сталкиваемся с проблемой демаркации

политической теологии и политической философии так называемых русских религиозных мыслителей. Например, прот. С.Н. Булгаков – это богослов или религиозный философ? Его работы (написанные после рукоположения), где он осмысляет какие-либо социально-политические феномены (например, «Расизм и христианство»), это работы по политической теологии или по политической (хоть и религиозной) философии?

При разграничении богословия и философии в православной среде как критерий часто используют отношение к вере и Откровению. Если мыслитель позиционирует себя верующим, участвует в жизни конкретной православной общины, признаёт авторитетность Писания и догматов Церкви, стремится мыслить с опорой на них, то его относят к богословам. Но сложность в том, что если Писание имеет чёткие границы, канон, то единого общепризнанного чётко выраженного догматического свода (или перечня нормативных текстов) в православии не существует. Догмат обычно определяется как основное положение христианского вероучения, но какие из положений христианского вероучения являются основными? Где проходит граница между основными и неосновными положениями христианского вероучения? Кто-то (назовём их догматическими минималистами) относит к основным только положения, изложенные в Символе веры и в постановлениях Вселенских соборов, а кто-то (назовём их догматическими максималистами) готов назвать догматом каждое утверждение, обнаруженное в творениях Святых Отцов. Исходя из позиции догматического максимализма, вряд ли можно назвать богословом хоть кого-то, кто ещё не канонизирован Церковью. Исходя из позиции догматического минимализма, к богословам можно отнести не только Булгакова, но, например, и Флоренского, а может, даже и Бердяева? Тем более что в своих политических (как и иных) рассуждениях названные мыслители апеллируют в первую очередь к христианским идеалам (считая это аргументом, не требующим дополнительного обоснования, достаточным основанием), а уже потом – к здравому смыслу, логике, самоочевидности, феноменологической очевидности и другим фундаментальным принципам философии[34].

В итоге различие политической теологии и политической философии, которое мы проводим в теории, на практике, когда мы пытаемся применить его к работам конкретных мыслителей (особенно – к представителям религиозной философии), оказывается не всегда возможным и бесспорным. Видимо, поэтому в одном из руководств по политической теологии Булгаков – наряду с Вл.С. Соловьёвым и Н.А. Бердяевым – назван ключевым пионером современной православной политической теологии[35], а в другом – Булгаков вместе с Бердяевым отнесён к религиозным философам, к предвестникам православной политической теологии[36].

Для того, чтобы обойти стороной дискуссию о том, к какой сфере (к политической теологии или политической философии) относится тот или иной мыслитель (т.е. где проходит смысловая и нижняя хронологическая граница православной политической теологии), я включу в круг православных политических теологов только тех мыслителей, кто сам относит своё творчество к этой сфере. Это Аристотель Папаниколау, Пантелис Калаицидис, Кирилл Говорун* и Давор Джалто (хотя этот перечень можно и расширить). У каждого из них есть множество статей и монографии по политической теологии. Изложенные в этих работах концепции я и буду в дальнейшем именовать православной политической теологией.

---

[34] Даже наиболее оригинальную часть своего учения – софиологию – Булгаков пытался обосновать, апеллируя к Священному Писанию, святоотеческим и литургическим текстам, иконографии и другим формам Предания (вопрос, насколько верно он их интерпретировал, оставлю открытым).

[35] *Papanikolaou A., Wood N.* Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions // The T&T Clark Handbook of Political Theology / Ed. by R.R. Rodríguez. London, 2020. P. 341–342.

[36] *Kalaitzidis P.* Eastern Orthodox Thought // The Wiley Blackwell Companion to Political Theology / Ed. W.T. Cavanaugh, P.M. Scott. Hoboken, 2019. P. 104.

* Внесён Минюстом России в реестр иностранных агентов.

Каждый представитель православной политической теологии в той или иной мере обращается к опыту предыдущих эпох и формулирует свою позицию через дискуссию, критику и развитие идей предшествовавших им мыслителей. Особое внимание в православной политической теологии уделяется истории русской мысли конца XIX – первой половины XX в., чаще всего – работам Вл.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева и прот. С.Н. Булгакова. Например, политическая концепция позднего Бердяева стала главной опорой для политической теологии Д. Джалто, а идеи Булгакова – основой политической теологии А. Папаниколау. Несомненно, это обращение к работам русских мыслителей увеличивает их актуальность и значимость в зарубежной академической и церковной среде. Однако для истории русской философии как научной дисциплины это обращение может быть связано и с некоторыми трудностями. Эти трудности могут возникнуть из-за различия в подходах, методах и целях, которые ставят перед собой историки философии и политические теологи.

Если историко-философское исследование имеет в первую очередь теоретическую, научную значимость, то создание политико-теологической концепции направлено в первую очередь на изменение или легитимацию практики, политической жизни.

Историк философии стремится к беспредпосылочности своего исследования, тогда как православный политический теолог осознанно исходит из определённых предпосылок, его подход является конфессионально обусловленным. Он смотрит на тексты под определённым углом зрения, который напрямую зависит от его личной политико-теологической позиции или от его представлений о политико-теологическом идеале. Эта теоретическая нагруженность политического теолога, хочет он того или нет, становится действенным фактором в его исследовании философских текстов.

Политическая теология включает в себя нормативную функцию. Если историк философии рассматривает конкретную политическую концепцию «в модусе сущего» (т.е. как она есть), то политический теолог рассматривает её не только в модусе сущего, но и «в модусе должного» (т.е. какой она должна быть). В отличие от историка философии, для которого в исследовании важно прежде всего оценить вклад той или иной концепции в общее становление философской мысли, политический теолог, опираясь на своё представление о политико-теологическом идеале и на нормативные (с точки зрения Церкви) источники и тексты, включает в своё исследование философских текстов богословскую оценку и предписания.

Православная политическая теология, будучи частью православного богословия, имеет сотериологическую направленность. Теолог, исследуя политические концепции русских философов, не может не задаваться вопросом: «Насколько эти концепции и их онтологические и антропологические основания соответствуют принятому в Православной Церкви нормативному представлению о бытии, человеке, спасении и Эсхатону?» Соответственно можно констатировать, что для православной политической теологии характерен (в идеале, к которому она не может не стремиться) примат богословия над политикой и философией.

Из всего вышесказанного следует, что наиболее перспективные в контексте православной политической теологии «сюжеты» истории русской философии – это размышления о политических вопросах русских мыслителей, которые позиционировали себя христианами и соотносили своё мышление с христианскими идеалами, стремились сохранить примат богословия над политикой. При этом более продуктивными и потенциально менее ангажированными (с точки зрения политической теологии) представляются политические теории христианских мыслителей, которые не были представителями церковных институций, в их обязанности не входило сотрудничество с властью и обслуживание её интересов. Помимо уже названных Вл.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева и прот. С.Н. Булгакова, к таковым можно отнести С.Н. и Е.Н. Трубецких, Б.П. Вышеславцева, Г.П. Федотова, С.Л. Франка и др.

Таким образом, история русской философии представляет для православной политической теологии большую значимость – интеллектуальный опыт, критическое усвоение которого способно существенно облегчить решение её актуальных проблем. В свою очередь, православная политическая теология представляет для истории русской философии дополнительные возможности: актуализирует и расширяет границы применения результатов её исследования и наработок. Однако стоит помнить, что политическая теология и история философии – это разные дисциплины, у которых предмет исследования может совпадать, но методы и цели остаются различными.

Н.К. Сюндюков: Прежде всего мне хотелось бы обсудить сам термин «политическая теология». Его можно использовать в узком и широком смыслах. В узком смысле политическая теология – это методологический проект Карла Шмитта, ориентированный на выделение структурной аналогии между государственно-правовыми и теологическими понятиями. «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»[37], – как об этом пишет сам Шмитт в третьей главе своего известного труда. Однако в этой формуле присутствует как минимум одна неопределённость. А именно: ограничена ли применимость политической теологии исключительно эпохой секуляризма? Шмитт склоняет читателей к положительному ответу, и это вполне естественно: дифференциация политического и теологического дискурсов, необходимая для политической теологии, в границах средневекового мышления, основанного, напротив, на их тесной спайке, представляется как минимум проблематичной. Следовательно, политическая теология в узком смысле, во-первых, применима исключительно к секулярной эпохе и, во-вторых, предполагает поиск неких рудиментов – или необходимых констант – религиозной логики в политико-правовом языке современности.

В широком же смысле политическая теология может быть понята как выявление любых возможных рифмовок между политикой и религией. Тогда в поле политической теологии может быть включена и теория государственно-конфессиональных отношений, и весь комплекс политических учений домодерной эпохи, и, наконец, те аспекты богословия, которые касаются практик икономии. Разумеется, здесь возникает огромная опасность бесконтрольного умножения анахронизмов, однако мы не можем отрицать саму возможность подобной интеллектуальной операции. Так, ссылаясь на блаж. Августина и Теренция Варрона, современник Шмитта Вернер Йегер выделяет три типа теологии в древности – мифическую, политическую и естественную: «Мифическая теология являла собой мир богов, описанный поэтами; политическая теология включала официальную государственную религию, её институты и культы; естественная теология была сферой философов – здесь создавалась теория сущности божественного, раскрытая в природе реальности»[38].

Был поставлен вопрос о возможностях, создаваемых политической теологией для исследований отечественной мысли, в том числе для её актуализации. Если мы возьмём политическую теологию в первом, узком смысле, то, на мой взгляд, скорее следует вести речь об актуализации и пополнении самой парадигмы политической теологии эмпирическим материалом русской философской традиции. Я имею в виду тот богатейший опыт критических исследований генеалогической связи между политическими учениями XIX в. и религиозной мыслью, и прежде всего, разумеется, религиозной изнанки социализма, который имеет в своём арсенале русская религиозная философия. Если же говорить о политической теологии в широком смысле, то в данном случае её методологическая рамка действительно может пригодиться

---

[37] *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб., 2016. С. 57.

[38] *Йегер В.* Теология ранних греческих философов. СПб., 2021. С. 62.

для настройки оптики в исследовании важных сюжетов отечественной истории в досекулярную эпоху: например, предания о Крещении Руси, спор иосифлян и заволжских старцев, переписки Грозного и Курбского, идеологемы «Третьего Рима» и т.п.

Наиболее перспективные в контексте политической теологии «сюжеты» истории русской философии, с моей точки зрения, следующие. В дальнейшем я буду использовать понятие политической теологии в узком смысле, не ограничивая его, впрочем, исключительно шмиттианским контекстом. Пойдём в соответствии с хронологическим порядком. Прежде всего, я думаю, было бы небезынтересно обсудить фигуру Жозефа де Местра, учитывая его влияние на самого Шмитта. В 2025 г. увидела свет блестящая монография В.С. Парсамова[39], посвящённая диалогу Жозефа де Местра с русскими интеллектуалами, и, мне кажется, ссылки на этот труд вскоре станут обязательными для любых исследований по русской политической теологии. Далее, не в полной мере отрефлексированной в отечественном интеллектуальном пространстве оказывается связь Бакунин – Шмитт, что удивительно, учитывая, что именно русскому анархисту немецкий правовед обязан наименованием своей дисциплины[40]. Наконец, «Поэма о Великом инквизиторе» также ждёт своего читателя, компетентного в области политической теологии; стоит отметить, что в статье «Римский католицизм и политическая форма» Шмитт не только уравнивает Достоевского с Бакуниным, но и толкует образ Великого инквизитора как пасквиль на католицизм и, соответственно, как один из важнейших драйверов мировой секуляризации.

Но обозначенные сюжеты, на мой взгляд, следует воспринимать как предысторию русской политической теологии. В полной же мере она развивается на рубеже XIX–XX вв., в работах разочарованных социалистов, тех мыслителей, которые проделали известный путь из марксистов в идеалисты. Политическая теология становится орудием их рефлексии над собственным опытом, способом «…оглядеть охлаждённым критическим взглядом на предмет пылкого молодого увлечения»[41]. Речь идёт прежде всего о работах С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. И если в отношении последнего уже предпринимаются попытки концептуализации в духе политической теологии[42], то Булгаков как политический теолог вновь ждёт своего компетентного читателя. И это в особенности удивительно, учитывая богатейший опыт Булгакова в исследовании не только религиозного фундамента социализма, предпринятого им в известном сборнике «Два града», но и его глубокие религиозно-экономические изыскания. Последнее может показаться не имеющим отношения к политической теологии, однако стоит вспомнить, что в 1923 г., т.е. спустя год после публикации «Политической теологии», Шмитт включает несколько глав из неё в сборник памяти Макса Вебера. Таким образом, политическая теология и анализ взаимосвязей религиозной этики и хозяйственной жизни – как минимум пересекающиеся между собой проекты. Ввиду этого кажется вполне естественным стремление перечитать Булгакова-историка и теоретика экономики в духе политической теологии.

Что касается Бердяева, то здесь интеллектуальная ситуация нашего времени в своём невежестве и вовсе принимает комический оборот. Мне приходится регулярно видеть ссылки на Эрика Фёгелина и его идею политического гностицизма,

---

39 *Парсамов В.С.* Жозеф де Местр: диалог с Россией. М., 2025.

40 *Филиппов А.Ф.* К предыстории политической теологии // Гефтер. URL: http://gefter.ru/archive/14981 (дата обращения: 13.05.2026).

41 *Булгаков С.Н.* Карл Маркс как религиозный тип // *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 2008. С. 79.

42 См., например: *Харитонов Т.И.* Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф.М. Достоевского и Н.А. Бердяева // Социология власти. 2022. № 2. С. 96–124.

которая, дескать, способна объяснить всё, что происходит в современном мире. Оказывается, начиная с XX в. мы живём в эпоху «имманентизации эсхатона»! Меж тем для историка русской философии эта идея как минимум тривиальна, поскольку о манихейских корнях политических практик модерна неоднократно писал Бердяев в своих политико-философских трудах. А критика русской революции как порочного, несбыточного желания построения Царствия Божия на земле и вовсе является общим местом для отечественной интеллектуальной традиции, оказавшейся удивительно актуальной и одновременно удивительно непрочитанной.

Что касается возможных ограничений, затруднений, препятствий и проблем, возникающих при использовании подобной исследовательской рамки в отношении истории русской философии, мы вновь возвращаемся к «политической теологии в узком смысле». Прежде всего, велика опасность натолкнуться на доктринёрство и услышать, что применимость политической теологии ограничена только трудами самого Шмитта, всё же остальное – не более, чем исследовательский произвол. И у этой позиции есть семя здравого смысла: действительно, риторика Шмитта так изящна, что её применение к выкладкам других авторов может вызвать известную трудность: а не демонтируем ли мы всю изначальную систему аргументации?

Во-вторых, по дежурной надобности отметим и набившую оскомину, а именно: опасность политизации русской философии. Политическую теологию зачастую воспринимают в качестве критической методологии, позволяющей обличать, т.е. обнаруживать и вычищать любые рудименты религиозной логики из актуальной политической риторики. Меж тем её можно воспринять и обратным образом: как дополнительный аргумент в пользу христианизации (исламизации, иудаизации и т.п.) политических процессов. Какая из этих практик – секуляризация или десекуляризация – представляет бóльшую опасность, каждому исследователю предстоит решать самостоятельно.

Список литературы

Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.

Ассман Я. Политическая теология между Египтом и Израилем / Пер. с нем. А. Лагурева. СПб.: Владимир Даль, 2022. 180 с.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955. 157 с.

Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое Средневековье. М.: Канон+, 2002. 446 с.

Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // *Булгаков С.Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.

Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // *Булгаков С.Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 302–342.

Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 69–80.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Бухарев А.М. (архим. Феодор). О православии в отношении к современности. СПб.: Странник, 1860. 334 с.

Звеерде Э. ван дер. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 69–113.

Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.

Йегер В. Теология ранних греческих философов / Пер. с англ. А.С. Мерзениной. СПб.: Владимир Даль, 2021. 350 с.

Кондуров В.Е. Политическая теология Карла Шмитта: дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т. 14. № 3. С. 49–78.

Кырлежев А. О возможности/невозможности православной политической теологии // ESSE. Философские и теологические исследования. Т. 6. № 1/2. 2021. С. 5–16.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.

Люббе Г. В ногу со временем. Сокращённое пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Куренного. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.

Люббе Г. Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия / Пер. с нем. О.В. Кильдюшова // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.

Макридес В. Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством / Пер. с англ. А. Кырлежева // ESSE. Философские и теологические исследования. Т. 6. № 1/2. 2021. С. 17–61.

Парсамов В.С. Жозеф де Местр: диалог с Россией. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 528 с.

Реквиц А. Общество сингулярностей: О структурном изменении модерна / Пер. с нем. Т.Ю. Адаменко, И.Г. Соколовской. М., 2022. 409 с.

Струве П.Б. Предисловие издателя // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Издательство Московского университета, 1991. С. 5–10.

Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: ГУП «Облиздат»; ТОО «Алир», 1998. 672 с.

Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Т. I. М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900. 465 с.

Филиппов А.Ф. К предыстории политической теологии // Гефтер. URL: http://gefter.ru/archive/14981 (дата обращения: 13.05.2026).

Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // *Флоренский П.А.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 647–681.

Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. 685 с.

Франк С.Л. Ересь утопизма // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 63–76.

Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.

Харитонов Т.И. Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф.М. Достоевского и Н.А. Бердяева // Социология власти. 2022. № 2. С. 96–124.

Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.

Böckenförde E.-W. Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis // Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen / Hrsg. J. Taubes. München: Wilhelm Fink, 1983. S. 16–25.

Kalaitzidis P. Eastern Orthodox Thought // The Wiley Blackwell Companion to Political Theology / Ed. W.T. Cavanaugh, P.M. Scott. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd, 2019. P. 97–110.

Lübbe H. Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1975. 135 s.

Marquard O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 117–146.

Papanikolaou A., Wood N. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions // The T&T Clark Handbook of Political Theology / Ed. by R.R. Rodríguez. London: T&T Clark, 2020. P. 337–354.

Political Theology and the History of Russian Philosophy: Opportunities and Prospects, Problems and Limitations

Vasiliy V. Vanchugov – Doctor of Sciences in Philosophy, professor. Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskiy Prosp., GSP-1, Moscow, 119991, Russia; e-mail: vanchugov@gmail.com

Olga A. Zhukova – Doctor of Sciences in Philosophy, professor, professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, academic supervisor of the master's degree program "Philosophical Studies". National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str.,

Moscow, 105066, Russia; leading research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Alexander I. Kyrlezhev – Scientific Editor. Journal "Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom" (RANEPA). 84 Vernadskogo Prosp., Moscow, 119606, Russia; Synodal Biblical-Theological Commission of the Russian Orthodox Church. 22 Danilovskiy Val Str., Moscow, 115191, Russia; e-mail: kyrlezhev@gmail.com

Vladimir V. Petrunin – Candidate of Sciences in Philosophy, associate professor at the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security. I.S. Turgenev Orel State University. 95 Komsomolskaya Str., Orel, 302026, Russia; e-mail: petrunin@list.ru

Artem P. Solov'ev – Candidate of Sciences in Philosophy, vice-rector for research. Almaty Orthodox Theological Seminary. 26 Ashimbaeva Str., Almaty, 050002, Republic of Kazakhstan; e-mail: artstudium@yandex.ru

Alexander A. Solonchenko – Candidate of Theology, associate professor at the Department of Theology. Moscow Theological Academy. Troitse-Sergieva lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Nikita K. Syundyukov – Candidate of Sciences in Philosophy, senior lecturer. North-West Institute of Management of RANEPA. 57 Sredniy Prosp. of V.O., Saint Petersburg, 199034, Russia; e-mail: nick.syundyukov@gmail.com

In recent years, there has been an increase in the number of studies that examine various concepts, issues, and personalities from the history of Russian philosophy through the lens of political theology. While these new research perspectives and interpretative models create opportunities for new conceptual developments, they also have certain limitations. The proposed discussion focuses on three key issues:

1. What are the possibilities offered by the conceptual and contextual framework of political theology for exploring and updating the history of Russian philosophical thought?
2. What are the most promising "plots" of the history of Russian philosophy in the context of political theology?
3. What are the possible limitations, difficulties, obstacles, and problems that arise when using such a research framework for the history of Russian philosophy?

The participants of the discussion present different points of view on these issues, which sometimes overlap and sometimes clash with each other. This material thus demonstrates the range of opinions on the relationship between political theology and the history of Russian philosophy, as well as the prospects, challenges, and limitations of this relationship.

Keywords: political theology, Russian philosophy, Carl Schmitt, modernity, desecularization, N.A. Berdyaev, M.A. Bakunin

For citation: Vanchugov, V.V., Zhukova, O.A., Kyrlezhev, A.I., Petrunin, V.V., Solov'ev, A.P., Solonchenko, A.A., Syundyukov, N.K. Political Theology and the History of Russian Philosophy: Opportunities and Prospects, Problems and Limitations, *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 45–71. (In Russian)

References

Antonov, K.M. Fenomen religioznogo obrashcheniya i stanovlenie refleksivnykh struktur religioznykh *traditsii* [The Phenomenon of Religious Conversion and the Formation of Reflexive Structures of Religious Traditions], *Religiovedenie* [Religious Studies], 2009, No. 4, pp. 90–102. (In Russian)

Assman, Ya. *Politicheskaya teologiya mezhdu Egiptom i Izrailem* [Political Theology Between Egypt and Israel], trans. by A. Lagurev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2022. 180 p. (In Russian)

Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins and Meaning of Russian Communism]. Paris: YMCA-PRESS, 1955. 157 p. (In Russian)

Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Novoe Srednevekov'e* [The Meaning of History. The New Middle Ages]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002. 446 p. (In Russian)

Böckenförde, E.-W. Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis // Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. J. Taubes. München: Wilhelm Fink, 1983. S. 16–25. (In German)

Bukharev, A.M. (arkhim. Feodor). *O pravoslavii v otnoshenii k sovremennosti* [On Orthodoxy in Relation to Modernity]. St. Petersburg: Strannik Publ., 1860. 334 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. Apokaliptika i sotsializm (Religiozno-filosofskie paralleli) [Apocalypticism and Socialism (Religious-Philosophical Parallels)], in: Bulgakov, S.N. *Sochineniya: v 2 t. T. 2* [Works: in 2 vols., Vol. 2]. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 368–434. (In Russian)

Bulgakov, S.N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshlenii o religioznykh idealakh russkoi intelligentsii) [Heroism and Asceticism (From Reflections on the Religious Ideals of the Russian Intelligentsia)], in: Bulgakov, S.N. *Sochineniya: v 2 t. T. 2: Izbrannye stat'i* [Works: in 2 vols., Vol. 2: Selected Articles]. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 302–342. (In Russian)

Bulgakov, S.N. Karl Marks kak religioznyi tip [Karl Marx as a Religious Type], in: Bulgakov, S.N. *Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. A Study on the Nature of Social Ideals]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2008, pp. 69–80. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russian)

Filippov, A.F. K predystorii politicheskoi teologii [On the Prehistory of Political Theology], *Gefter*. URL: http://gefter.ru/archive/14981 (accessed on: 13.05.2026). (In Russian)

Florenskiy, P.A. Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroistvo v budushchem [The Proposed State Structure in the Future], in: Florenskiy, P.A. *Sochineniya: v 4 t. T. 2* [Works: in 4 vols., Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 647–681. (In Russian)

Florenskiy, P.A. Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei) [Collected Works. The Philosophy of the Cult (An Essay in Orthodox Anthropodicy)]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. 685 p. (In Russian)

Frank, S.L. Eres' utopizma [The Heresy of Utopianism], in: Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [The Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996, pp. 63–76. (In Russian)

Frank, S.L. *Svet vo t'me:* Opyt khristianskoi ehtiki i sotsial'noi filosofii [Light in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy]. Minsk: Belarusian Exarchate Publ., 2011. 832 p. (In Russian)

Jaeger, W. *Teologiya rannikh grecheskikh filosofov* [The Theology of the Early Greek Philosophers], trans. by A.S. Merzenina. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 350 p. (In Russian)

Kalaitzidis, P. Eastern Orthodox Thought, in: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, ed. by Cavanaugh, W.T. and Scott, P.M. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd, 2019, pp. 97–110.

Kharitonov, T.I. Obraz Velikogo inkvizitora v gosudarstve i v revolyutsii. Politicheskaya teologiya F.M. Dostoevskogo i N.A. Berdyaeva? [The Image of the Grand Inquisitor in the State and in the Revolution. Political Theology of F.M. Dostoevsky and N.A. Berdyaev], *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2022, No. 2, pp. 96–124. (In Russian)

Kondurov, V.E. Politicheskaya teologiya Karla Shmitta: diskurs i metod [Carl Schmitt's Political Theology: Discourse and Method], *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN* [Proceedings of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences], 2019, Vol. 14, No. 3, pp. 49–78. (In Russian)

Kyrlezhev, A. O vozmozhnosti/nevozmozhnosti pravoslavnoi politicheskoi teologii [On the Possibility/Impossibility of Orthodox Political Theology], *ESSE. Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* [ESSE. Philosophical and Theological Studies], 2021, Vol. 6, No. 1/2, pp. 5–16. (In Russian)

Losiev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Moscow: Mysl' Publ., 2001. 558 p. (In Russian)

Lübbe, H. Byt' i imenovat'sya. Istoriya znacheniya kak pole politicheskogo yazykovogo deistviya [To Be and to Be Named. The History of Meaning as a Field of Political Linguistic Action], trans. by O.V. Kil'dyushov, *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2017, Vol. 29, No. 4, pp. 240–256. (In Russian)

Lübbe, H. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1975. 135 s. (In German)

Lübbe, H. *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem* [In Step with Time. Shortened Stay in the Present], trans. by A. Grigor'ev, V. Kurennoi. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2016. 456 p. (In Russian)

Makrides, V. Politicheskaya teologiya v vostochno-khristianskikh kontekstakh: spetsifika i kharakternye osobennosti v sravnenii s zapadno-latinskim khristianstvom [Political Theology in Eastern Christian Contexts: Specificity and Characteristics in Comparison with Western Latin Christianity], *ESSE. Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* [ESSE. Philosophical and Theological Studies], 2021, Vol. 6, No. 1/2, pp. 17–61. (In Russian)

Marquard, O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Marquard, O. *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1981, pp. 117–146. (In German)

Papanikolaou, A., Wood, N. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions, in: Rodríguez, R.R. (ed.) *The T&T Clark Handbook of Political Theology*, ed. by R.R. Rodríguez. London: T&T Clark, 2020, pp. 337–354.

Parsamov, V.S. *Zhozef de Mestr: dialog s Rossiei* [Joseph de Maistre: A Dialogue with Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2025. 528 p. (In Russian)

Rekvits, A. *Obshchestvo singulyarnostei: O strukturnom izmenenii moderna* [The Society of Singularities: On the Structural Change of Modernity], trans. by T.Yu. Adamenko, I.G. Sokolovskaya. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2022. 409 p. (In Russian)

Schmitt, C. Politicheskaya teologiya. Chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete [Political Theology. Four Chapters on the Doctrine of Sovereignty], trans. by Yu.Yu. Korinets, in: Schmitt, C. *Ponyatie politicheskogo* [Concept of the Political]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2016, pp. 5–59. (In Russian)

Struve, P.B. Predislovie izdatelya [Editor's Preface], in: I*z glubini: Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [From the Depths: A Collection of Articles on the Russian Revolution]. Moscow: Moscow University Publ., 1991, pp. 5–10. (In Russian)

Tikhomirov, L.A. *Monarkhicheskaya gosudarstvennost'* [Monarchical Statehood]. Moscow: GUP "Oblizdat", Alir Publ., 1998. 672 p. (In Russian)

Trubetskoy, S.N. *Uchenie o Logose v ego istorii. T. I* [The Doctrine of the Logos in its History. Vol. I]. Moscow: G. Lissner and A. Geshel' Publ., 1900. 465 p. (In Russian)

Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskiy proekt, Raritet Publ., 2001. 880 p. (In Russian)

Zweerde, E. van der. Osmyslivaya "sekulyarnost'" [Understanding "Secularity"], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2012, No. 2, pp. 69–113. (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 72–84
УДК 1(091)

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 72–84
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-72-84

MEMORIA

А.И. Вакулинская, Н.И. Герасимов,
О.И. Кусенко, М.В. Шпаковский

Вспоминая профессора М.А. Маслина

Вакулинская Александра Ивановна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Герасимов Николай Игоревич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Кусенко Ольга Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Шпаковский Михаил Викторович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

Под одним заголовком собраны воспоминания о заведующем кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, профессоре, докторе философских наук Михаиле Александровиче Маслине (1947–2025), написанные выпускниками кафедры, а в настоящее время научными сотрудниками Института философии РАН А.И. Вакулинской, Н.И. Герасимовым, О.И. Кусенко и М.В. Шпаковским. Ученики Михаила Александровича вспоминают о начале своего научного пути под чутким и умелым руководством М.А. Маслина, о первой встрече со своим учителем и проводником в мир отечественной философии; они делятся сохранившимися в их памяти моментами и событиями, связанными с профессором Маслиным, подчёркивают роль научного наставника в их научной судьбе и карьере и оценивают его вклад в исследование русской мысли. Все авторы отмечают личные и профессиональные качества Михаила Александровича – чуткость и внимательность, терпимость и тактичность, опытность и эрудированность, доброту. Они согласны в том, что для М.А. Маслина русская философия была принципиально «разнолика», она представляла собой «единство в многообразии» и включала как религиозную философию, так и народничество, позитивизм, марксизм, анархизм и др., и потому спектр тем, которые разрабатывались на кафедре истории русской философии, весьма широк. Под его руководством можно было заниматься «всем»: его ученики-аспиранты защитили свои диссертационные работы на самые разные темы – в том числе касающиеся творчества И.А. Ильина, П.А. Кропоткина, итальянской историографии русской философии, древнерусской мысли и др.

© Вакулинская А.И., 2026
© Герасимов Н.И., 2026
© Кусенко О.И., 2026
© Шпаковский М.В., 2026

Ключевые слова: М.А. Маслин, история русской философии, историография русской философии, «Разноликость и единство русской философии», «единство в многообразии», философский факультет МГУ

Для цитирования: *Вакулинская А.И., Герасимов Н.И., Кусенко О.И., Шпаковский М.В.* Вспоминая профессора М.А. Маслина // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 72–84.

* * *

Михаил Александрович Маслин был моим научным руководителем и первым проводником в мир исследования русской мысли с позиций историка философии. Чтобы лучше продемонстрировать, что это значило (в первую очередь для меня), укажу на то, что осенью 2016 г. после завершения первого года аспирантуры социологического факультета МГУ, мне удалось совершить «бесшовный», т.е. без потери года, переход на философский факультет. Он стал возможен благодаря предварительному согласию Михаила Александровича принять меня на кафедру истории русской философии. Несмотря на то, что история теории социологии – один из ключевых предметов на социологическом факультете, навыки источниковедческого и историографического анализа социологами не осваиваются, в отличие от навыков проведения эмпирических исследований. Решение взять на кафедру совершенно «нулевого» аспиранта, который хотя что-то и знал о русской философии, но тем не менее должен был за два года успеть выполнить все предъявляемые к нему требования, было с формальной точки зрения как минимум рискованным предприятием. Но риск – дело благородное, и, если бы не ряд «случайностей», защита диссертации могла бы пройти в тот же год, когда была завершена аспирантура.

Переход на философский факультет был для меня делом скорее «антипозитивистским» и «идейным», чем целесообразным, и каких-то конкретных предпочтений по теме будущего диссертационного исследования не имелось. Хотя, наверное, это не совсем так.

Те, кто когда-то писали квалификационные и научные работы на кафедре истории русской философии, знают: Михаил Александрович периодически повторял как присказку, что практически каждый второй, приходящий на кафедру, хотел бы писать работу, посвящённую Ф.М. Достоевскому. Накануне нашей первой встречи в июне, когда меня пригласили посетить заседание кафедры, включающее в повестку дня аттестацию аспирантов, я распечатала «Речь о Пушкине» Достоевского, которую расценивала как предполагаемую тему исследования. Однако тогда мне впервые довелось услышать упомянутую выше присказку Михаила Александровича. Мой вопрос насчёт темы отпал сам собой. Его же позиция как заведующего заключалась в том, что писать нужно обо всех (особенно о тех, о ком написано: ничего, мало или малосодержательно), а не только о какой-то всем известной когорте русских философов. Думаю, что именно по этой причине спектр тем диссертаций, которые защищались на кафедре истории русской философии, достаточно широк.

Несмотря на отсутствие базовых навыков историко-философской работы, мне было предложено на выбор заняться философией культуры или же философией права И.А. Ильина с привлечением материалов из архивного фонда мыслителя, хранящегося в Научной библиотеке МГУ им. М.В. Ломоносова. В тот период как раз проходили работы по оцифровке фонда, и на факультете предполагали, что может потребоваться помощь профессиональных исследователей русской философии в деле обработки архива. Но как-то не сложилось. Хотя, по словам Михаила Александровича, ректор Университета неоднократно напоминал администрации философского факультета о том, что неплохо было бы подготовить труд на базе архива философа.

Тогда мой выбор пал на философию права Ильина – область философской мысли, которая и по настоящий день продолжает меня интересовать. Помню, как в рамках одной из «встреч с научным руководителем» я решила поделиться некоторыми результатами своего погружения в тему исследования и мыслями о том, в каком ключе планирую развивать свое диссертационное исследование. Уже через пару минут Михаилом Александровичем была собрана стопка книг по озвученной мной тематике, составленная из «кафедральной библиотеки», и заранее захваченных для меня изданий из его собственных книг. Так что в общежитие мне пришлось возвращаться с целым ворохом литературы, оказавшейся весьма полезной для диссертации. Некоторые книги по философии права так и остались у меня.

Михаил Александрович всегда следил за книжными новинками, новостями, событиями из мира исследований русской философии, своевременно оповещал сам лично или же просил лаборанта кафедры сделать рассылку с информацией о мероприятии соответствующего «профиля» для студентов и аспирантов. В итоге под чутким руководством Михаила Александровича, при его умении сориентировать в «научном пространстве», внимательном отношении к чтению текста диссертации моя работа состоялась. И думаю, что не только моя.

Несмотря на значительную разницу в возрасте и статусе, никогда во время общения с Михаилом Александровичем у меня не возникало впечатления, что со мной говорят «свысока». Доброжелательность, простота и открытость в диалоге с далеко не единственным «подопечным» были постоянными спутниками специальных и случайных встреч на факультете. Помню, как ещё до своего длительного больничного лечения в 2024 г. он высказывал мысль о планах оставить должность заведующего кафедрой. Упоминая про это своё желание, Михаил Александрович говорил, что возглавляет кафедру с 1992 г. Когда же я упомянула, что это год моего рождения, он заключил: «Видишь, какой я старый».

Вспоминается также наш диалог, проходивший в рамках чаепития после круглого стола, посвящённого 100-летию выхода сборника «Из глубины», когда речь зашла о немногочисленности студентов и аспирантов, «прикреплённых» к кафедре истории русской философии. Тогда Михаил Александрович произнёс достаточно интересную фразу, которую воспроизвожу приблизительно: «У нас на кафедре аспирантов немного. Как известно, львица даёт немногочисленное потомство. Но уж когда она родит, то обязательно льва».

Безразличие властных структур к философии и, в частности, к русской философии в современной России, имевшее место до определённых событий, вызывало у Михаила Александровича досаду. Кроме узкого круга специалистов, русская философия, действительно, мало кому была нужна. Стихийное обращение к русской мысли последних лет вряд ли можно квалифицировать как пробудившуюся ото сна жажду самопознания. Упомянутая апелляция к русской философии скорее похожа на то, что под благовидным предлогом ведутся поиски аргументов «из прошлого» для оправдания каких-то современных решений. Безусловно, нет худа без добра, и, кажется, что для преподавателей, исследователей русской философии наступили неплохие времена (не утихающие медийные дискуссии всё же косвенно провоцируют появление интереса к философскому наследию России). На фоне таких изменений внезапный уход Михаила Александровича особенно драматичен.

Наверное, среди главных проектов, помимо руководства кафедрой, составлениям учебных пособий, стоит упомянуть энциклопедию «Русская философия», подготовленную под редакцией Михаила Александровича и неоднократно переиздававшуюся с дополнениями. Как мне кажется, эта энциклопедия представляет собой «живой проект», в некотором роде подтверждающий жизнеспособность русской мысли, наличие интереса к ней в России и за рубежом. Первое издание энциклопедии, опубликованное в 2007 г., было впоследствии переведено на сербский

и французский языки. Именно сербское слово «разноликость», замеченное Михаилом Александровичем, впоследствии заменило слово «многообразие» из определения русской философии как «единства в многообразии».

Михаил Александрович по праву давно был занесён в число исследователей-классиков русской философии. Помню, как однажды на факультете он мне с затаённой улыбкой показывал страницы книги выпускника нашей кафедры, где фотография М.А. Маслина соседствовала с портретом В.Ф. Эрна (в своё время занимавшегося обоснованием своеобразия русской философии). Конечно, он это делал не с целью похвастаться, а скорее продемонстрировать такое интересное соседство.

Энциклопедичность знаний, прекрасная память, совестливость, научная честность, чудесное чувство юмора, которые сочетались при этом с «индивидуализированным вниманием» к собеседнику – все эти качества невероятно подкупали, становились неким ориентиром того, как должен вести себя настоящий учёный. Помимо профессионализма стоит отметить достаточно редкое на сегодняшний день качество, которым обладал Михаил Александрович, – это человечность, добропорядочность. Помню, как он сетовал на то, что лишь один раз в жизни написал отрицательный «внешний отзыв», и это обернулось для него бюрократической волокитой. Михаил Александрович сам был добросовестным человеком, и эту добросовестность он ценил в других. Немаловажным для него было сохранение нравственной справедливости, соблюдение моральной чистоты. При этом судьба России никогда не была ему безразлична, и он всегда достаточно внимательно следил за текущей повесткой. Безусловно, у Михаила Александровича имелась собственная позиция, она была неплохо знакома многим его ученикам, но как грамотный руководитель, умудрённый жизненным опытом человек, он придерживался стратегии «золотой середины», купируя конфликтные ситуации ещё на этапе их зарождения. В профессиональных же дискуссиях, затрагивающих его исследовательскую позицию, он умело стоял на своём.

Как-то в «Доме Лосева» аспирантами нашей кафедры была организована небольшая конференция, на которую мы пригласили сказать приветственное слово М.А. Маслина и А.И. Болдырева. Тогда мне пришлось быть свидетелем того, с каким азартом Михаил Александрович готов был обсуждать подвергнутый сомнению критиком «из зала» ранее высказанный им тезис – вскоре после вступительного слова он вместе с критиком удалился «в кулуары».

К примечательным событиям прошлого можно отнести презентацию монографии Михаила Александровича «Разноликость и единство русской философии» (2017), проходившую на философском факультете МГУ. В данном мероприятии приняли участие многие историки отечественной мысли, но самым запоминающимся было выступление А.А. Ермичёва, который решил, оставаясь верным своему собственному стилю, сразу же высказать несколько критических замечаний автору монографии. С большим интересом я ждала ответа Михаила Александровича, который впоследствии навсегда сохранился в моей памяти. Он парировал: «Полное согласие может быть только на кладбище, но никак не на поле историографии русской философии». Помнится, что даже на вручении Ломоносовской премии (I степени), которое проходило на Татьянин день в 2018 г. в актовом зале главного здания МГУ, выступая с речью от лица лауреатов, Михаил Александрович, несмотря на определённый официоз этого мероприятия, нашёл возможность ввернуть небольшой юмористический пассаж.

В наше время, когда всё чаще и чаще некоторым русским мыслителям пытаются пририсовать чуть ли не нимб, а других заклеймить и отправить в исторический утиль, выбранный и продвигаемый Михаилом Александровичем научный подход внимательного изучения всего многообразия концепций русской философии остаётся, по крайней мере, лично для меня, весьма верным отражением путей развития

русской мысли. В последнее время он делился своими планами по возвращению к анализу представителей левой мысли, кого-то из плеяды поднадоевших за советское время революционных демократов, народников.

Интересно, что из всех русских философов Михаил Александрович особо выделял творчество В.В. Розанова, которое он высоко ценил прежде всего за прекрасный язык розановского эпистолярия. Он периодически высказывал мысль о том, что современный человек как будто разучился письменно излагать свои мысли, потому что практически никто больше не пишет писем от руки. При этом сам Михаил Александрович состоял в почтовой переписке с польским историком русской философии Анджеем Валицким (учеником С.И. Гессена), который изначально даже присылал ему написанные каллиграфическим почерком и по-русски письма. Помнится, что Михаил Александрович хотел, чтобы до смерти уже немолодого Валицкого, у которого «напрямую» можно было бы уточнить все возникающие вопросы, на кафедре была подготовлена диссертация, посвящённая трудам польского исследователя, но, к сожалению, данная задумка так и не была реализована.

Кстати, акцентируя внимание на том, что ежегодная международная конференция по русской философии проходила раньше всегда в Кракове, Михаил Александрович с некоторым изумлением периодически повторял: «Конференция по русской философии проходит в самой русофобской стране!» Думаю, этим он хотел подчеркнуть, что русская мысль, её исследование способны объединять людей и преодолевать формальные преграды.

Михаил Александрович ушёл из жизни 20 июня – в день, когда исполнилось 145 лет с произнесения знаменитой Пушкинской речи Ф.М. Достоевского. Есть что-то провиденциальное в таком стечении обстоятельств. Сам он, безусловно, любил Россию, русскую культуру, но никогда не впадал в националистические крайности. Его восприятие русской философии как «единства в многообразии», открытость и внимательность к культуре тех стран, где ему доводилось быть, как мне кажется, вполне созвучна той «всечеловечности», о которой упоминал Достоевский в своей речи 1880 г.

За небольшое время моей научно-педагогической работы неоднократно приходилось прибегать к советам Михаила Александровича, с которым мы продолжали поддерживать добрые отношения. После защиты ему не была безразлична моя профессиональная судьба, и первое время он всячески пытался продумать возможности трудоустройства «по специальности». А в период бурления медиаресурсов на тему И.А. Ильина в 2023 г. при нашем телефонном разговоре он поинтересовался насчёт обоснованности выдвинутых обвинений, предъявляемых к философу, и я делилась с ним уже полученными в результате работы с архивами фактами интеллектуальной биографии мыслителя. Последний раз мы виделись с Михаилом Александровичем в середине мая 2025 г. Тогда я посетовала на студентку, отказавшуюся на экзамене отвечать на вопрос билета, в котором упоминалась диссертация Ивана Ильина о Гегеле, мотивировавшую свой отказ тем, что она от кого-то слышала, что философ якобы был сторонником крайне правых политических взглядов. Михаил Александрович дал весьма лаконичную и чёткую характеристику такому типу интеллектуальной ограниченности.

Жаль терять своих учителей, но в знак памяти можно лишь не дать пропасть начатым ими трудам на ниве исследования русской мысли.

Помню, как, ознакомившись с текстом моей «научно-квалификационной работы», Михаил Александрович сообщил мне радостную весть о том, что «работа удалась», но добавил, что написана она «немного коряво». Думаю, если бы он мог прочесть этот текст, то сказал бы что-нибудь в таком же духе. Хотя хочется верить, что что-то с тех пор изменилось.

Александра Вакулинская

* * *

Моё первое впечатление о Михаила Александровиче Маслине было таким: спокойный, жизнелюбивый, деликатный, мягкий, остроумный, скромный, эрудированный, с талантом к «мягкой дипломатии». В 2007 г. я впервые выступал на «Ломоносовских чтениях». Второй курс философского факультета МГУ. Михаил Александрович модерировал работу нашей секции. Светлана Владимировна Шлейтере, мой научный руководитель (со второго по пятый курс), предложила мне специализироваться по русской философии. «У нас можно изучать вообще всё», – сказала она. Когда зашла речь о «распределении», я поверил в это самое «всё». Но я тогда ещё не знал, что это «всё» настолько большое, что заведующий нашей кафедры действительно сможет стать моим наставником в работе, связанной с философией и историей анархизма. «Всё» может быть чем угодно. Я думал, что «всё» – все вариации русской религиозной мысли, не более, но и не менее.

В тот день я слушал выступления про Чаадаева, Булгакова, Флоренского, Розанова… Глаза мои были опущены, я нервно изучал свои тезисы «Николай Бердяев и немецкие мистики». Уже третий час. В какой-то момент мы встретились с Михаилом Александровичем глазами. Он кивнул мне «скоро-скоро». Что поразило меня тогда? Михаил Александрович никогда не оставлял студента или аспиранта в одиночестве – если докладчик не мог подобрать слова для ответа на вопрос, то на помощь заведующий кафедрой приходил очень быстро. Наводящими вопросами в тот день он несколько раз выводил из-под удара критики многих: и совсем молодых, и тех, кто уже учился в аспирантуре. Надо признать, выступающего Михаил Александрович как будто действительно «чувствовал». Например, когда очередь дошла до меня, я сильно разволновался. В конце моего короткого выступления мне задали несколько вопросов о том, как Николай Бердяев различает мистицизм и оккультизм. Возможно, если бы у меня было больше времени, я бы смог подобрать нужные слова, но времени не было. Михаил Александрович всем телом развернулся ко мне: «Бердяев же всегда все по-разному интерпретировал, да? Тут вопрос в том, о каком периоде его творчества мы говорим, согласны?». Я ответил невразумительное «Угу». Кто-то далеко (задние ряды нашей аудитории) слегка на выкрик произнёс: «Справедливо!». Спустя несколько секунд уже сам зал отвечал на вопрос, который мне задали. Началась дискуссия. Михаил Александрович снова повернулся ко мне и шёпотом произнес: «Хорошо». На ватных ногах я вернулся на своё место. Светлана Владимировна бодро сказала: «А ты боялся! Помни, что на других кафедрах такого не бывает. Могут и “затоптать”».

Сколько впереди было круглых столов, разных секций – везде Михаил Александрович понижал эмоциональный градус полемики до необходимого уровня, и спор превращался в милую беседу. В целом кафедра истории русской философии, пожалуй, была самой бесконфликтной на всём факультете. Я понимал, что во многом это было обусловлено личным и профессиональным влиянием Михаила Александровича. Я слышал, как на других кафедрах происходили самые настоящие драмы. У нас такого не было.

На третьем курсе я объявил, что буду заниматься творчеством Петра Кропоткина. На заседании кафедры, помню, воцарилась тишина. Несмотря на то что Светлана Владимировна подтвердила, что будет моим научным руководителем и дальше. Тишина, впрочем, была недолгой. Михаил Александрович сказал: «Правда, а почему у нас столько религиозной философии? Раньше у нас был уклон в народничество и русский марксизм, а потом с 1990-х гг. все стали заниматься Соловьёвым, Флоренским… Не должно быть так! Не должно быть, чтобы или одни, или другие. Как будто тут какое-то противоречие! Нет, и народники, и философия всеединства, и марксизм… да и анархизм – всё это русская философия!»

Когда я поступал в аспирантуру, возникла проблема – по ряду бюрократических и юридических аспектов Светлана Владимировна Шлейтере не могла быть моим научным руководителем дальше. Помню, мы думали, что делать. И решили, что нужно идти к Михаилу Александровичу. Выслушав нас, он сделал глубокий вдох и произнёс: «Так нет никаких проблем. Давайте я буду». С этого момента я стал работать над кандидатской диссертацией под его руководством. Я знал, что область научных интересов Михаила Александровича почти не затрагивала творческое наследие Кропоткина, но мы договорились, что я буду отчитываться, что прочитал, что понял и т.д. Мы созванивались поздними вечерами. Я рассказывал о том, как идёт моя работа над изучением архивных документов. Михаил Александрович повторял: «Ты только не забывай, рассказывай мне про Кропоткина побольше. Я тоже буду читать!» Если бы не открытость и смелость его – наверняка мою тему бы никто не утвердил, и моя мечта изучать философские идеи князя-анархиста не воплотилась бы в жизнь. Михаил Александрович доверял своим аспирантам. Верил в них. Не только в меня. Я знаю, что такие же аспиранты со своими темами, которых никто не хотел «брать на себя», – все так или иначе писали свои работы под руководством мягкого, деликатного и, наверное, самого доброго профессора кафедры истории русской философии. Слова Светланы Владимировны «у нас можно изучать вообще всё» действительно были правдой. Правдой они были потому, что с нами был Михаил Александрович Маслин, всегда настаивавший, что русская философия многообразна и «многолика».

Защита кандидатской проходила максимально нервно. Накануне, буквально за сутки до часа «икс», Михаила Александровича отвезли на «скорой» в больницу. Сердечный приступ. Считается, что присутствие научного руководителя на защите диссертации – это своеобразное «защитное силовое поле» от шквала критических замечаний. 9 декабря 2013 г. в спутанных чувствах я подходил к зданию Шуваловского корпуса. Когда мы познакомились с Михаилом Александровичем, мне было 19 лет. К моменту защиты кандидатской мне было 26 лет. Целая эпоха для молодого учёного. Я много раз представлял себе, как пройдёт моя защита. Но именно такой картины в моих прогнозах не было. Я привык к спокойным беседам с Михаилом Александровичем. Я привык, что в моей жизни есть человек, который всегда рядом, когда я начинаю волноваться (начиная с того дня на «Ломоносовских чтениях»). Мощный, излучающий спокойствие и уверенность, он боролся за жизнь. Я чувствовал себя бесконечно одиноким и беспомощным. Я волновался о том, как пройдёт защита диссертации, и за здоровье Михаила Александровича.

Однако всё прошло хорошо. Талант научного руководителя, видимо, заключается в том, чтобы подготовить аспиранта ко всем возможным сценариям будущего. Пока секретарь занимался привычными делами, пока члены диссертационного совета наполняли аудиторию, я решил вспомнить всё-всё, о чём мы говорили с Михаилом Александровичем. Кажется, я смог вспомнить вообще все наши беседы. Я выписал в блокнот короткие тезисы, вычленяя их из памяти, дополняя уже то, что было приготовлено. Сильные и слабые стороны темы, то, как их стоит «защитить», как отвечать на вопросы, как аргументировать актуальность темы, как рассказать о своей работе увлекательно и коротко, как сделать так, чтобы диссертационный совет был убеждён, что работа хорошая.

Я защитил диссертацию. Помню, спустя два или три часа после решения совета вошёл на кафедру. Посмотрел на пустое кресло. Михаила Александровича не было. Автоматически сел на стул рядом. Не помню, кто вошёл первым, но достаточно скоро мне сообщили, что состояние здоровья моего научного руководителя стабильно. Спустя минут пятнадцать в помещение вошёл профессор Алексей Терентьевич Павлов (1929–2018). Он слегка хлопнул в ладоши и сказал: «Вот это защита! Молодцы!». Глазами скосил в сторону кресла и ободряюще кивнул.

Спустя полгода, кажется, Михаил Александрович позвал меня на круглый стол по истории освободительного движения в России. Это было первое научное мероприятие, где мы участвовали уже как равноправные коллеги. Всё тогда казалось магией. К тому времени я уже сделал несколько самостоятельных исследовательских шагов. Очень хотелось показать Михаилу Александровичу, что он не зря потратил на меня своё время, силы и, возможно, здоровье. Выступал с докладом «Анархо-гуманизм А.А. Борового в контексте освободительного движения в России». Отчётливо помню, что я старался говорить уверенно, тут и там ссылаясь на свой опыт работы в разных архивах. Ждал одобрения со стороны Михаила Александровича. Он совершенно спокойно послушал мой доклад и ничего не спросил. Я искал его глаза. Хотелось узнать, спросить: «Ну как?». После моего доклада выступал кто-то ещё. Были вопросы. Дискуссии. Всё как обычно бывает на такого рода мероприятиях. Как будто ничего не случилось. Как будто той защиты диссертации не было, как будто не было сердечного приступа, как будто не было наших телефонных разговоров. Жизнь шла сама собой дальше. Когда все стали расходиться, Михаил Александрович как-то буднично сказал мне, что, наверное, материалы круглого стола публиковать не будут, что все выступили хорошо и что он рад меня видеть. Будничность его рукопожатия в тот день, стоит признать, произвела на меня педагогический эффект. С этого момента академическая жизнь стала чем-то повседневным. Наверное, это важно – когда молодой учёный погружается в мир исследований без ощущения магии, без чувства драмы (будто кто-то внимательно следит за тобой и внимательно записывает подробности твоих успехов и неудач).

В 2017 г. у Михаила Александровича вышла книга «Разноликость и единство русской философии». Пафос этой монографии очень чётко соответствовал тому, что я услышал на третьем курсе, когда заявил, что буду заниматься творчеством Петра Кропоткина. В книге с одинаковой теплотой рассказывалось и об И.А. Ильине, и о Д.И. Писареве, и о религиозной философии, и о русском позитивизме. Эта любовь к русской философии в её многообразии – то, что Михаил Александрович хотел привить своим студентам и аспирантам. Хочется надеяться, что и в дальнейшем его ученики будут передавать, как по эстафете, эту любовь новым молодым учёным, которые только-только открывают для себя мир русской мысли.

Николай Герасимов

* * *

Перед глазами – большой письменный стол на кафедре истории русской философии философского факультета МГУ, за которым приветливый и бодрый Михаил Александрович, всегда готовый помочь мудрым советом и согреть своей добротой. «Оля, здравствуй! Я уже дома, после операции: поставили два стента в коронарные сосуды. Операция прошла хорошо, самочувствие бодрое. Сегодня провожу дисс. совет, а в пятницу буду на учёном совете факультета. Если есть вопросы, подходи или звони. М.А.», – его электронное письмо 24 декабря 2013 г. Как бы мне хотелось сейчас перенестись в ту пятницу 27 декабря, когда мы с ним на кафедре обсуждали первый, совсем ещё сырой вариант моей кандидатской диссертации по итальянской историографии русской философии, как бы мне хотелось ещё раз услышать его спокойные и уверенные замечания, его подбадривающие предложения, а наряду со всем этим ещё и тактично встроенные в канву научной беседы ценные жизненные советы. Но, главное, как бы хотелось о многом его подробнее расспросить: в моём уме всплывают десятки наших разговоров, обрывков фраз, недосказанных или прерванных спешкой мыслей о нём, о его собственном полувековом пути в русской философии. Неутомимый Михаил Александрович – учёный, преподаватель,

научный руководитель, заведующий кафедрой и преданный служитель русской философии. На самом деле, конечно, не только русской, а философии вообще. Михаил Александрович любил по этому поводу цитировать первые строки работы «Вечное в русской философии» Б.П. Вышеславцева: «Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения»[1].

Однако именно русская философия с её «особым подходом к мировым философским проблемам» стала судьбой Михаила Александровича. И он стал её судьбой. То земное время, что было отведено большому сердцу Михаила Александровича, они прошли вместе, и это был благословенный путь.

Русская философия досталась Михаилу Александровичу по наследству. Его отец, Маслин Александр Никифорович (18.09(1.10).1906, с. Кувакино Симбирской губ. – 30.11.1970, Москва) – философ, специалист по истории русской философии, преподаватель МГУ, заместитель директора Института философии АН СССР, – незадолго до своей кончины завещал сыну, готовящемуся специализироваться в области западной мысли, держаться именно отечественной философии. Так, послушный воле отца, Михаил Александрович в 1970 г. оказался в числе аспирантов кафедры истории философии народов СССР. Для своей аспирантской работы он выбрал пограничную тему «Идеология русского революционного народничества в современной англо-американской историографии», уехал на стажировку в Англию, где, работая в библиотеках, собрал много редкого интересного материала. После защиты кандидатской диссертации в 1973 г. Михаил Александрович продолжил заниматься западной историографией русской мысли. В 1981 г. он провёл четыре месяца на стажировке в США, в университете штата Огайо, занимаясь изучением зарубежной историографии русского народничества, преподавал студентам, а также завёл знакомства среди западных историков русской мысли. Вероятно, эта многолетняя кропотливая историографическая работа, как бы взгляд со стороны на русскую мысль развили в нём редкую глубину и остроту исследовательского взгляда. Русская философия обрела в лице Михаила Александровича своего проводника и картографа, он смог выразить и дать почувствовать другим её «разноликость и единство». Постепенно он стал одним из главных историков русской философии, а кафедра истории русской философии МГУ, которой Михаил Александрович руководил с 1992 г., – передовым центром исследования русской мысли. Но это всё, как я понимаю, был непростой путь, полный самоотречения и смирения.

Отцовское благословение непременно действовало в трудные времена, не давая Михаилу Александровичу свернуть с пути: он рассказывал, как было тяжело в конце 1980-х – начале 1990-х гг., когда приходилось преподавать во многих вузах, в день буквально обегая по несколько мест, а параллельно по ночам писать докторскую диссертацию. Вспоминал, как, спускаясь в метро, он сравнивал свою зарплату с зарплатой машиниста электропоезда и подбадривал себя тем, что получает не сильно меньше. А ведь у него подрастало два сына. Рассказывая про эти сложные времена, он всегда с большой любовью и признательностью вспоминал самоотверженное служение своей супруги Ольги, которая, взяв на себя попечения о доме и детях, всячески поддерживала Михаила Александровича на его научном и творческом пути. А в последний год жизни Михаила Александровича она неизменно сопровождала его в поездках на кафедру и на лекции. Такая жена ведь тоже настоящее благословение!

---

[1] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого Эроса. М., 1994. С. 154.

Михаил Александрович часто повторял, что он «заложник коллективных проектов», но повторял это с юмором и радостной гордостью за эти издания, за то, как русская философия обретала в них свою многоголосую полноту. С его ключевым участием вышла не одна антология русской мысли, множество коллективных монографий, учебник «История русской философии» и, конечно, знаменитая – «Русская философия. Энциклопедия», переведённая на несколько европейских языков. И во всём этом он – сердце, душа, локомотив, один из ключевых авторов, а вместе с тем и чернорабочий, ведь сколько редакторской работы! Такой был человек, которому не главное – выделиться, сказать своё слово, но главное было, чтобы русская философия с его помощью проговаривала себя.

И лекции Михаил Александрович читал так, чтобы оставить как можно больше простора герою рассказа, самому философу: приводил много цитат не только из произведений, но и из эпистолярного наследия автора. (Михаил Александрович вообще любил письма, любил ту точность изложения, которую подразумевает и требует обозримое пространство бумажного листа, сетовал, что люди перестали писать друг другу бумажные письма.) Лекции Михаил Александрович читал мастерски, вовлекая даже студентов непрофильных специальностей в пространство русской мысли. Так, большие поточные аудитории он собирал, например, на психфаке МГУ, куда я, уже учась в аспирантуре, приходила его послушать. Он умел говорить с самыми разными аудиториями, и это всегда был захватывающий рассказ о разнообразных представителях отечественной мысли: от русских народников, Чернышевского и Герцена до космистов, Бердяева, евразийцев и Бахтина.

У Михаила Александровича всегда было много идей, проектов, он всегда работал над каким-то новым материалом для курсов и статей. Его перу принадлежат блестящие по мысли и стилю работы. Он действительно мог сделать много своего, авторского, не будь постоянно нужен чему-то большему или кому-то. Под последними я в первую очередь подразумеваю его учеников, аспирантов, в число которых посчастливилось войти и мне. Сколько времени он на нас тратил – одному Богу известно, но он явно не жалел этого времени. Он сеял и ждал, не торопил, не требовал. В моем случае именно его мудрое и чуткое руководство помогло мне обрести свой путь и любимую работу историка философии. В моей электронной почте хранится следующее послание Михаилу Александровичу декабря 2015 г.: «Михаил Александрович, здравствуйте! Держу Вас в курсе: я уволилась, чтобы закончить диссертацию, т.к. поняла, наконец, что совмещать работу и учёбу решительно невозможно. Занимаюсь в библиотеке им. Ленина третью неделю. Я недовольна первым вариантом диссертации, поэтому многое переделываю. Знаю, что нужно поторапливаться и очень сильно. Сейчас я на середине второй главы. Всего три будет. Две первые главы до нового года стараюсь на Ваш суд отправить. Затем займусь статьёй, а после – третьей главой. С уважением, Оля». А вот его ответ: «Оля, здравствуй! Со своей стороны, я могу только радоваться, что ты проявила характер и сосредоточилась на диссертации. С самого начала я верил в тебя и в тему. То, чего тебе не хватало (это относится не только к тебе, но и ко всем, подчёркиваю, ко всем, пишущим сегодня дисс.), так это владения пером. Это как научиться плавать, пока сама не поплывёшь… Успеха, помогу любым советом. М.А.» Засим следовала интенсивная работа и переписка, и я «поплыла» благодаря Михаилу Александровичу. Его многочисленные «пометы» в тексте рукописи моей диссертации: «сказать точнее», «а что думает сам автор?» и др. – учили точнее выражать свою мысль, быть историком русской философии. Когда в конце 2016 г. я защитила свою работу, на все мои благодарности Михаил Александрович просто ответил: «Ты всё сделала сама, воспользовавшись моими советами». Такое вот недосягаемое благородство.

От Соединённых Штатов до Сербии, от Англии до Китая имя Михаила Александровича стало синонимом русской философии. Русская мысль прошла с ним

свой путь и идёт дальше, но после Михаила Александровича уже нельзя идти узкими частными дробными тропками, но только царским путём «разноликости и единства» и только путём любви и благородства. Вечная память!

Ольга Кусенко

* * *

Моё знакомство с Михаилом Александровичем состоялось на заседании кафедры истории русской философии в мае – июне 2014 г., когда я ему сразу попал на «поруки» с горящими от открытия для себя древнерусской темы глазами. Жизнь показала, что лучшего научного руководителя в моей ситуации и при отсутствии специалистов по теме на кафедре быть не могло: Маслин обладал нужными и давними знакомствами – именно он сосватал меня В.В. Милькову. И хотя в какой-то момент мы рассматривали вариант с официальным назначением последнего моим руководителем, всё же было решено не ломать себе голову о формальные административные перегородки – где Мильков мог и где успел, он выступал официальным рецензентом или оппонентом. Так, в моей жизни на десять лет появилось два учителя, неразрывно связанных в моём сознании, – один учил меня премудростям жизни в научном социуме, а другой учил меня навыкам ремесла работы с древнерусскими текстами. Они оба были при этом как два различных полюса: один, Мильков, прямой и решительный, не жалевший и хорошего и дерзкого «подкола» в комментариях при редактуре моих «детских текстов», а другой, Маслин, добрый и необычно терпимый и тактичный человек. И если Мильков периодически напоминал в своих суждениях и наставлениях древнерусского игумена, пользовавшегося своим, в данном случае моральным и словесным, жезлом по тому суровому назначению, которое было предписано в «Уставе» Иосифа Волоцкого, то Маслин был моим ангелом-хранителем, который создал невероятно комфортные условия для работы и защищал меня под своим крылом. Но эта забота не кончалась Университетом – зная, что молодому учёному всё-таки нужен хлеб, он его давал, насколько это можно было: в моём случае он как-то раз попросил помочь с грантом по философии иконописи. Удивительно, но я постарался поработать над явно «отстрельными» статьями добротно – за те статьи мне не стыдно до сих пор, и в них имелась научная новизна; мне было не стыдно получить за них «хлеб», который в руках почти магистра и начинающего аспиранта был очень неплохим. И этот приятный хлеб, и удовольствие от работы – следствие дружеской просьбы и честного (всё было действительно по-джентльменски!) отношения ко мне без пренебрежения со стороны Михаила Александровича, который взял на себя заботы по вычитке и пристраиванию текстов.

И Мильков, и Маслин настояли на том, чтобы я увенчал свою учёбу диссертацией на древнерусскую тему, так уж вышло, о протопопе Аввакуме, в тот момент, когда я чуть было не «откололся» в позднеантичную философию. «Закончи сначала это, а потом хоть на кафедре истории русской философии занимайся чем угодно», – так примерно звенит до сих пор в ушах.

В моих глазах Маслин не был идеальным лектором, но зато он был идеальным, увлекающим собеседником с широким кругозором и мнением, которое он не сдавал перед противоположной позицией и мягко, ненавязчиво отстаивал. Это редкое сочетание качеств отмечалось и другими людьми, с которыми доводилось говорить о Михаиле Александровиче. Из наших бесед мне особенно запомнился наш долгий спор, тянувшийся из года в год, о том, какая «русская философия» должна быть в приоритете. Я уже давно испытывал скепсис относительно сложившейся историографии и «канона» русской философии, и Маслин признавал, что он нуждается

в существенной коррекции и выступал за открытие и раскрытие свету новых лиц. В этой связи он всячески поощрял архивную работу, сам любил рассказывать о своих находках молодости: он с некоторой гордостью вспоминал, как смог найти и опубликовать во время работы в США неизвестное дотоле письмо Ленина. Однако он не был согласен с моим предпочтением той части русской философии, что воплощает в себе её рациональное, аргументативное лицо, и я долго не мог понять по своей юношеской дерзости отчего. Но однажды он мне сказал, что просто иначе понимает природу философии: для него философия – это прежде всего искусство. Он понимал её широко, как некую форму человеческой жизни в стиле девятнадцатого столетия, и красота философского текста, художественность были для него важны, что он демонстрировал в своих рассуждениях о любимых русских философах. Это, однако, не означало для него фиксации на какой-то единственной правильной русской философии. Любопытно, что, постоянно памятуя и воздавая хвалу любимому Розанову, он с неизменностью подчёркивал и часто вместе с тем выступал против обесценивания левой мысли в России и сетовал на малочисленность современных исследований по русскому марксизму и советской философии. По тем же основаниям он поддерживал и мою работу в древлехранилищах – хотел, чтобы русская философия наполнялась новыми лицами, была красивее и пестрее, чем прежде, и я, наверное, оправдывал его ожидания, рассказывая коллегам о допотопных русских дядьках.

Обсуждая жизнь, жизнь Института, Университета, я обнаружил в нём и удивительную разборчивость, чуткость в людях, но там, где он ошибался – честно мог признать ошибку и свою ответственность. Такое качество – всегда на вес золота.

Дружелюбность, чуткость, доброта, внимательность, искренняя заинтересованность в жизни и делах своих учеников, понимание границ своих сил – всё это сплелось в его светлом образе. Верую, что Господь взвесил сердце Михаила Александровича по доброте его.

Была ещё одна черта у Маслина, которая мне всегда нравилась и с годами ценимая больше и больше - это что-то вроде любви к байкам. Когда я уже работал в Институте философии мы с Михаилом Александровичем созванивались или при встречах могли с доброй иронией обсудить новости сообщества. Именно от него я узнал ряд комичных и эксклюзивных историй. За свою жизнь он точно накопил хорошую коллекцию неполживого академического фольклора и его частичку я забрал себе.

Михаил Шпаковский

Список литературы

Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого Эроса. М.: Республика, 1994. С. 154–322.

Remembering Professor M.A. Maslin

Alexandra I. Vakulinskaya – Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Nikolai I. Gerasimov – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Olga I. Kusenko – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: isafi137@gmail.com

Mikhail V. Shpakovsky – Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: shpakomih@mail.ru

This collection of memoirs about Mikhail Aleksandrovich Maslin (1947–2025), Head of the Department of the History of Russian Philosophy at the Philosophy Faculty of Moscow State University. Professor, Doctor of Philosophy, is comprised of alumni of the department, currently research fellows at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences: A.I. Vakulinskaya, N.I. Gerasimov, O.I. Kusenko, and M.V. Shpakovsky. Mikhail Aleksandrovich's students reminisce about the beginning of their academic careers under the sensitive and skillful guidance of M.A. Maslin, their first encounter with their teacher and guide into the world of Russian Philosophy. They share memorable moments and events associated with Professor Maslin, note the role their academic mentor played in their academic destinies and careers, and evaluate his contribution to the study of Russian thought. All the authors note Mikhail Aleksandrovich's personal and professional qualities – sensitivity and attentiveness, tolerance and tact, experience and erudition, and kindness. They agree that for M.A. Maslin, Russian philosophy was fundamentally "diverse", representing "unity in diversity" and encompassing religious philosophy, populism, positivism, Marxism, and anarchism. Therefore, the range of topics explored in the Department of the History of Russian Philosophy was quite broad. Under his guidance, it was possible to study and write about everything, and his graduate students were able to defend their dissertations on a wide variety of topics – including the works of I.A. Ilyin, P.A. Kropotkin, Italian historiography of Russian philosophy, Old Russian thought, and others.

Keywords: M.A. Maslin, history of Russian philosophy, historiography of Russian philosophy, "the diversity and unity of Russian philosophy", faculty of philosophy, Moscow State University

For citation: Vakulinskaya, A.I., Gerasimov, N.I., Kusenko, O.I., Shpakovsky, M.V. Vspominaya professora M.A. Maslina [Remembering Professor M.A. Maslin], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 72–84. (In Russian)

References

Vysheslavtsev, B.P. Vechnoe v russkoi filosofii [Eternal in Russian Philosophy], in: Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of Transformed Eros]. Moscow: Republic, 1994, pp. 154–322. (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 85–96
УДК 1(091)

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 85–96
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-85-96

К.В. Ворожихина

Андрей Дмитриевич Сухов как религиовед и историк русской философии

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

В статье рассматривается научный вклад доктора философских наук, ведущего научного сотрудника Андрея Дмитриевича Сухова (1930–2025). Андрей Дмитриевич, биолог по образованию, после окончания университета посвятил себя философии: его интересовали вопросы общественного развития и происхождения религии. В своих работах он анализировал социальные, гносеологические и психологические причины возникновения религиозных верований; ключевым понятием для осмысления религиозных феноменов он считал понятие отчуждения. Андрей Дмитриевич полагал, что религия не вечна, со временем, когда исчезнут социальные, познавательные и психологические «корни» религии, она будет преодолена. С точки зрения учёного, религиозные представления и верования препятствуют общественному прогрессу, принижают человека, обесценивают его деятельность и земное существование, приводят к искажению действительности и затрудняют процесс познания. В дальнейшем Андрей Дмитриевич обратился к изучению истории атеизма в России, который он рассматривал в связи с русской философией, публицистикой, литературной критикой, литературой. Ключевым событием русской философии и культуры он считал Крещение Руси; вопреки дореволюционным и советским философам он полагал, что история русской философии начинается в Средневековье. По его мнению, в начальный период философские идеи были рассредоточены в общественном сознании и представлены главным образом в нефилософских текстах. Сухов считал, что русская мысль зачастую облечена в форму литературной критики, поэзии, художественной литературы, музыки, живописи, естествознания и др. Такая своеобычная форма возникла неслучайно: она связана со сложной судьбой философии в России (цензура, запреты, идеологический контроль). Специфическими чертами отечественной философии Андрей Дмитриевич считал открытость другим сферам духа, постоянно присутствующий устный пласт (философские дискуссии в литературных, общественных, революционных, студенческих кружках, религиозно-философских обществах). По его мнению, русская философия не является религиозной по преимуществу, но представляет собой смену, взаимодействие и противостояние идеалистической и материалистической тенденций. Приложением к статье является последнее интервью с А.Д. Суховым, записанное Е.И. Коростиченко. В нём он рассказывает о своём научном пути, о понимании научного атеизма и религиоведения, о становлении отечественной науки о религии, а также о коллегах и интеллектуальной атмосфере советской эпохи.

© Ворожихина К.В., 2026

Ключевые слова: А.Д. Сухов, история русской философии, религиоведение, атеизм, Институт философии РАН, отчуждение, материализм, идеализм, Крещение Руси

Для цитирования: *Ворожихина К.В.* Андрей Дмитриевич Сухов как религиовед и историк русской философии // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 85–96.

Я познакомилась с Андреем Дмитриевичем в июне 2014 г., когда пришла работать в сектор истории русской философии. Он уже тогда был «патриархом» – руководство сектором (с 1982 по 1992 г.) было для него в прошлом, но он продолжал активно трудиться в качестве ведущего научного сотрудника и каждые несколько лет исправно издавал новую книгу-монографию. Андрей Дмитриевич живо интересовался всем происходящим в научной и академической сфере; привечал он и молодых коллег. Все его мысли были в Институте и об Институте до последних дней его жизни.

Интерес к философии, как он рассказывал, возник у него благодаря эволюционным теориям. Во время обучения на биологическом факультете МГУ он зачитывался трудами «философствующих естественников»: П.А. Кропоткина, П.Л. Лаврова, К.А. Тимирязева, И.И. Мечникова и др. После окончания факультета по кафедре дарвинизма Сухов обратился к изучению философии и поступил в аспирантуру Института философии. Сначала Андрей Дмитриевич специализировался на проблеме происхождения религии, исследовал её социальные и гносеологические корни. Он стремился раскрыть загадку феномена религиозности, искал причины появления религиозных верований, исследовал закономерности трансформации культов. Он вспоминал:

> Общество создаёт религию, а она – отражает общество, но своеобразно. Меня ещё в аспирантуре заинтересовали вопросы о связи религии и общества: почему, например, христианство зародилось именно в первом веке нашей эры? Почему не за сто лет до этого, или через столетие после? Почему оформилось окончательно оно в четвёртом веке? Почему в восточных деспотиях был один обожествлённый царь, а богов – много; а в Европе наоборот: сама она была в Средние века раздроблена, а бог был один? В Институте философии я продолжил работать над темой исторического прогресса[1].

Первая книга Сухова «Социальные и гносеологические корни религии» (1961) была основана в том числе и на полевых исследованиях – Андрей Дмитриевич трижды участвовал в экспедициях на Север, чтобы «увидеть верующих». Книга была переведена Х.М. Браво на испанский язык и вышла на Кубе и в Мексике (*Sujov A.D.* Las Raíces de la Religión. Mexico: Grijalbo, 1968; *Sujov A.D.* Las Raíces de la Religión. La Habana: Ciencias Sociales, 1972).

Опираясь на данные антропологии, этнографии и археологии, Андрей Дмитриевич исследовал возникновение и развитие религии в различные исторические моменты. Анимизм, политеизм, монотеизм являются для него фантастическим искажением реальности, вытекающим из социальных отношений и уровня человеческого развития. Сухов исследовал религию как социальный феномен через призму категорий исторического материализма, искал соответствия между религией как явлением социальной жизни и её экономическими, классовыми и идеологическими корнями. Он считал, что если со временем исчезнут социальные и гносеологические причины возникновения религии, то она будет преодолена – у этой «иллюзии», согласно

[1] Воспоминания А.Д. Сухова. Интервью с Андреем Дмитриевичем Суховым, взятое А.Ю. Бердниковой в марте 2017 г. URL: https://iphras.ru/sukhov_memories.htm (дата обращения: 13.05.2026).

Сухову, нет будущего. Со временем она может (и должна) исчезнуть, остаться в воспоминаниях, книгах, превратиться в историю, в архивную и музейную пыль…

В дальнейшем Андрей Дмитриевич расширил проблематику своего исследования; в книге «Философские проблемы происхождения религии» (1967), в основу которой легла его докторская диссертация, он рассматривал не только социальные и гносеологические, но и философские и психологические истоки религиозных представлений.

Сухов изучал религию, чтобы найти пути её преодоления; исчезновение религии, как он считал, укрепит связи в обществе и окажет благотворное действие на культуру. Причинами появления религии, с его точки зрения, были страх, выгода и корысть, невежество, зависимость от природы, высокая роль неожиданного и случайного, эксплуатация; с философской точки в её основе лежит отчуждение. «Религиозное отчуждение, – писал он, – означает, что духовная деятельность человека и её результаты отчуждаются от него самого и господствуют над ним»[2], в результате чего «складывается представление о могущественном мире сверхъестественного, будто бы предопределяющем человеческие судьбы»[3]. Следствиями религиозного отчуждения, согласно Сухову, являются, во-первых, «принижение и обеднение человека»[4], во-вторых, «подмена земных сил неземными»[5], что приводит к искажению действительности и затруднению процесса познания. Наконец, «отчуждение реального жизненного процесса неизбежно сопровождается сужением сферы исторической инициативы или по меньшей мере её деформацией»[6]. Он отмечал: «Признание реальности мира религиозного отчуждения неизбежно обесценивает земное человеческое существование как ограниченное и временное. Детерминация человеческого существования миром сверхъестественного по существу не может быть совместима с тем, что люди сами творят историю. Поэтому религиозное отчуждение превращает человеческое существование из цели в средство, а самого человека – из субъекта в объект»[7].

Таким образом, отказ от религии является для Сухова залогом преодоления отчуждения и своего рода «объективации», если использовать термин Николая Бердяева, придерживавшегося, стоит заметить, прямо противоположного взгляда на сущность религии и значение религиозного опыта в человеческой жизни.

Позднее Андрей Дмитриевич начал интересоваться историей русского атеизма[8], которую он рассматривал «в связи с русской философией»: исследовал, как формировались атеистические идеи и свободомыслие в русской философии, публицистике, литературной критике, литературе. Когда в 1982 г. в Институте философии был создан сектор истории философии и атеизма в СССР, Сухова назначили на должность заведующего. Он вспоминал:

> Для меня назначение заведующим сектором стало неожиданностью: чужой сектор, заведующего по сути давно нет, скандалы… Я удивился искренне: там же есть люди на роль заведующего, и даже назвал кандидатуры. Я-то хотел перейти в этот сектор, и историей русской философии очень хотел заниматься, но как рядовой сотрудник. Зачем, казалось бы, мне организационные хлопоты?.. Сектор оказался с большой проблематикой, правда мне дали возможность пополнить его людьми. Занимались

---

2 *Сухов А.Д.* Религия как общественный феномен (Философские проблемы исследования). М., 1973. С. 43–44.

3 Там же. С. 44.

4 Там же.

5 Там же.

6 Там же. С. 45.

7 Там же.

8 См.: *Сухов А.Д.* Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980.

историей свободомыслия и атеизма в Средние века и в эпоху Возрождения, выпустили книгу «Введение христианства на Руси» к юбилею крещения Руси[9].

Несмотря на сугубо марксистский подход к религии, Андрей Дмитриевич считал Крещение Руси центральным событием русской истории и культуры, именно оно, по его мнению, стало «корнем» русской философии. Вопреки В.В. Зеньковскому, Г.Г. Шпету, Н.А. Бердяеву и советской историко-философской традиции[10], Сухов считал, что история русской философии началась в Средневековье. Ссылаясь на новейшие разработки и исследования своих коллег, он доказывал, что «временной рубеж» появления русской философии должен быть «значительно смещён вглубь веков»; Андрей Дмитриевич писал: «Выяснилось, в частности, что философских подходов не были лишены и те идейные искания средних веков и начала нового времени, в которых интерпретировались судьбы страны, – у Филофея, грекофилов и латинников, "учёной дружины", М.В. Ломоносова»[11]. В эти периоды российской истории «философские идеи были рассредоточены в общественном сознании (религиозном по своему характеру), диффундированы в нём»[12]. Философемы, философские фрагменты и рассуждения нередко встречаются в текстах нефилософских по своему основному содержанию.

Однако почему вокруг русской философии и самого её существования столько полемичных суждений? Почему исследователи и по сей день не могут сойтись во мнении, что считать точкой отсчёта – XI–XII вв., XVIII в. или 30–40 гг. XIX в.? Или же отечественной философской традиции как чего-то целостного и определённого вовсе не существует? Андрей Дмитриевич считал, что причиной такой полифонии взглядов является специфичная форма русской философии, отличающая её от других национальных философий и сказывающаяся на характере её восприятия и исследований. Такая «своеобычная» форма возникла не случайно – она связана со сложной судьбой философии в России, с бесконечными испытаниями, которым она подвергалась: обходя цензуру, запреты, ограничения, идеологический контроль, ей приходилось примерять на себя одежды литературной, музыкальной и художественной критики (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев), поэзии (А.С. Пушкин, Е.А. Баратынский, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев) и художественной прозы (В.Ф. Одоевский, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой), музыки (А.Н. Скрябин) и живописи (Н.К. Рерих), истории (В.Н. Татищев, Н.М. Карамзин, В.О. Ключевский) и естествознания (И.М. Сеченов, Д.И. Менделеев, И.И. Мечников, К.А. Тимирязев). И эта специфическая разомкнутость, обращённость к «другим сферам духа», является важнейшей чертой русского философского мышления, на которую указывал Андрей Дмитриевич.

Русская философия, как он подчёркивал, на протяжении своего существования была принципиально открыта – теологии, религии, книжной мудрости, литературной критике, публицистике, естествознанию; она бытовала в литературно-философских салонах, студенческих и революционных кружках, религиозно-философских обществах и потому отчасти носила устный характер. Отечественная философская мысль проявляла себя в житиях святых и их подвигах (например, преп. Сергия Радонежского, преп. Нила Сорского и др.) и в нравственном облике русских мыслителей и философов (Г.С. Сковороды, В.С. Печерина, Ф.М. Достоевского, Вл.С. Соловьёва),

---

[9] Воспоминания А.Д. Сухова. Интервью с Андреем Дмитриевичем Суховым, взятое А.Ю. Бердниковой в марте 2017 г. URL: https://iphras.ru/sukhov_memories.htm (дата обращения: 13.05.2026); см.: Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987.

[10] См., например: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970.

[11] *Сухов А.Д.* Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е годы XIX века). М., 2009. С. 85.

[12] *Сухов А.Д.* Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43.

личности которых превосходят их творения. Русская философия постоянно выходит за свои пределы; она испытала воздействие духовных импульсов из Византии и Болгарии, влияние французских просветителей и немецкой идеалистической философии, в марксизме – она преодолела границы национального.

Полемизируя с В.В. Зеньковским, Сухов с лёгкостью показывает, что русская философия не ограничивается религиозной мыслью. Ссылаясь на Вл.С. Соловьёва, он напоминает о господстве позитивизма до середины 1870-х гг. Отечественная философия, подчёркивал Андрей Дмитриевич в своих книгах, не была чужда материализму и атеизму. Он пишет: «Материализм и идеализм, атеизм и религия в русской среде, как и повсюду, находились в соотношении, взаимодействуя друг с другом и противодействуя друг другу. Но в различные периоды русской истории их значимость менялась и содержание тоже; представлены они были по-разному»[13]. Сухов выступал и против тенденции преувеличения, гипертрофии материалистической тенденции в русской философии. Он справедливо отмечал, что не в идеализме или материализме как таковых состоит её специфика; «особенностью ее было <...> то, что и материализм, и идеализм имели постоянной тенденцией стремление к крайним полюсам – атеистическому и религиозному»[14]. На протяжении всего развёртывания философского процесса в России он прослеживает борьбу идеализма и материализма, возвышение то одной, то другой тенденции. Сухов отмечал, что, в отличие от западной, русская философия прошла мимо схоластики и номинализма, не было в истории русской культуры Возрождения и Реформации, неотъемлемой частью которой является феномен религиозного инакомыслия. По мнению Сухова, отечественная мысль находилась «в недрах» православия вплоть до XVIII в. (в то время как в Европе философия была отдельным идейным образованием, пусть и существующим «под эгидой» христианства); в дальнейшем она попадает под влияние государства и развивается в тени «официального западничества» Петра I, теории официальной народности С.С. Уварова, одобренной Николаем I, и охранительного консерватизма, окончательно утвердившегося при Александре III. В истории России была своя «вспышка» инакомыслия – церковный раскол XVII в., затем нарастание секулярной тенденции происходило в связи с усилением цезарепапизма и деятельностью Петра Великого, рост атеистических тенденций был связан с развитием науки и вкладом М.В. Ломоносова, материалистическими идеями русского просвещения, взглядами А.Н. Радищева, декабристов и др., которые Сухов анализировал в контексте развития русского философского атеизма в XIX и XX вв. После эпохи Средневековья первое возрождение русской религиозной философии произошло в литературно-философских московских салонах – в спорах западников и славянофилов; истоки религиозно-философского ренессанса рубежа XIX–XX вв. Андрей Дмитриевич усматривает именно в славянофильстве.

В своих исследованиях Андрей Дмитриевич стремился к объективности, избегая тенденциозных оценок и упрощающих схем, критиковал идеологизацию науки; он боролся со стереотипами – это ясно видно в его книге о «яснополянском мудреце» Л.Н. Толстом[15]. Сухов отрицал религиозность Толстого, считая его философию по преимуществу этической, а не религиозной. В своём исследовании он аргументированно показал, что «религия» Толстого сводится к набору нравственных заповедей и предписаний. Бесспорно, Толстой использовал религиозную терминологию, но она, по мнению Сухова, была наполнена светским, нерелигиозным содержанием.

---

[13] *Сухов А.Д.* Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 13.

[14] Там же. С. 28.

[15] См.: *Сухов А.Д.* Яснополянский мудрец. Традиции русского философствования в творчестве Л.Н. Толстого. М., 2001.

Толстой – атеист, таков вывод Андрея Дмитриевича, но его атеизм сочетается с философским идеализмом.

Андрей Дмитриевич считал, что русская философия представляет собой целостность; её можно описать как единство, несмотря на то, что, вероятно, «ни одна философия в мире не переживала такого числа кардинальных разрывов с собственным прошлым»[16]. История отечественной мысли состоит из сменяющих друг друга периодов прерывания и восстановления традиции; конечно, надломы и разрывы русской философии связаны с ключевыми событиями русской истории – Крещением Руси, петровскими преобразованиями, революцией 1917 г., эмиграцией, перестройкой и др.

Как подлинный историк философии Андрей Дмитриевич написал свою историю русской философии, выделил её специфические особенности и черты, которые очень кратко сформулировал так: «…идеи её рассредоточены в общественном сознании, контакты с другими сферами духа устойчивы, постоянно присутствует значительный устный пласт»[17]. В своём мировоззрении Андрею Дмитриевичу удалось сочетать твёрдость взглядов (верность марксизму и его идеалам) с открытостью новому (знаниям и подходам).

Список литературы

Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. 302 с.

Воспоминания А.Д. Сухова. Интервью с Андреем Дмитриевичем Суховым, взятое А.Ю. Бердниковой в марте 2017 г. URL: https://iphras.ru/sukhov_memories.htm (дата обращения: 13.05.2026).

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л.: Наука, 1970. 652 с.

Сухов А.Д. Атеизм передовых русских мыслителей. Радищев. Декабристы. Революционные демократы. Естествоиспытатели-материалисты. Революционные народники. М.: Мысль, 1980. 228 с.

Сухов А.Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е годы XIX века). М.: ИФ РАН, 2009. 151 с.

Сухов А.Д. Религия как общественный феномен (Философские проблемы исследования). М.: Мысль, 1973. 144 с.

Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М.: ИФ РАН, 1995. 157 с.

Сухов А.Д. Социальные и гносеологические корни религии. М.: Издательство академии наук СССР, 1961. 140 с.

Сухов А.Д. Яснополянский мудрец. Традиции русского философствования в творчестве Л.Н. Толстого. М.: ИФ РАН, 2001. 145 с.

Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии. М.: Мысль, 1967. 287 с.

Antezana R. Raíces sociales y gnoseológicas de la religión en la sociedad primitive // Horizonte de la Ciencia. 2016. 6 (11) diciembre. P. 93–105.

Sujov A.D. Las Raíces de la Religión. La Habana: Ciencias Sociales, 1972, 191 p.

Sujov A.D. Las raíces de la religión. Mexico: Grijalbo, 1968. 153 p.

Andrey Sukhov as a Religious Scholar and Historian of Russian Philosophy

Ksenia V. Vorozhikhina – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: x.vorozhikhina @gmail.com

16 *Сухов А.Д.* Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 72.

17 Там же.

This article examines the scientific contributions of Andrey Sukhov (1930–2025), Doctor of Philosophy and leading researcher. A biologist by training, Sukhov devoted himself to philosophy after graduating from university, focusing on social development and the origins of religion. In his works, he analyzed the social, epistemological and psychological causes of religious beliefs; he considered alienation to be a key concept for understanding religious phenomena. Sukhov believed that religion is not eternal; when its social, cognitive and psychological roots disappear, it will be overcome. Sukhov believed that religious ideas and beliefs hinder social progress, demean humanity, devalue its activities and earthly existence, distort reality, and hinder the process of cognition. He later turned to the study of the history of atheism in Russia, which he examined in relation to Russian philosophy, journalism, literary criticism and literature. He considered the Baptism of Rus' to be the key event in Russian philosophy and culture; contrary to pre-revolutionary and Soviet philosophers, he believed that the history of Russian philosophy began in the Middle Ages. In his view, philosophical ideas were initially scattered throughout public consciousness; philosophical ideas and reflections were often dispersed across non-philosophical texts. Sukhov believed that Russian thought often took the form of literary criticism, poetry, fiction, music, painting, natural science etc. This unique form did not arise by chance: it is linked to the complex history of philosophy in Russia (censorship, bans, ideological control). Andrey Sukhov considered openness to other spheres of the spirit and the ever-present oral layer (philosophical discussions in literary, social, revolutionary and student circles, as well as religious and philosophical societies) to be the distinctive features of Russian philosophy. In his opinion, Russian philosophy is not primarily religious, but represents a change, interaction and opposition of idealistic and materialistic tendencies.

Keywords: Andrey Sukhov, history of Russian philosophy, religious studies, atheism, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, alienation, materialism, idealism, Baptism of Rus'.

For citation: Vorozhikhina, K.V. Andrei Dmitrievich Sukhov kak religioved i istorik russkoi filosofii [Andrey Sukhov as a Religious Scholar and Historian of Russian Philosophy], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 85–96. (In Russian)

References

Antezana, R. Raíces sociales y gnoseológicas de la religión en la sociedad primitive, *Horizonte de la Ciencia*, 2016, 6 (11) diciembre, pp. 93–105. (In Spanish)

Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F. *Russkaya filosofiya XI–XIX vekov* [Russian Philosophy of the 11th–19th Centuries]. Leningrad: Nauka Publ., 1970. 652 p. (In Russian)

Sujov, A.D. *Las Raíces de la Religión*. La Habana: Ciencias Sociales, 1972. 191 p. (In Spanish)

Sujov, A.D. *Las Raíces de la Religión*. Mexico: Grijalbo, 1968. 153 p. (In Spanish)

Sukhov, A.D. *Ateizm peredovykh russkikh myslitelei. Radishchev. Dekabristy. Revolyutsionnye demokraty. Estestvoispytateli-materialisty. Revolyutsionnye narodniki* [Atheism of Advanced Russian Thinkers. Radishchev. Decembrists. Revolutionary Democrats. Naturalists-Materialists. Revolutionary Populists]. Moscow: Mysl' Publ., 1980. 228 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Filosofskie problemy proishozhdeniya religii* [Philosophical Problems of the Origin of Religion]. Moscow: Mysl' Publ., 1967. 287 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Literaturno-filosofskie kruzhki v istorii russkoi filosofii* (20–50-e gody XIX veka) [Literary and Philosophical Circles in the History of Russian Philosophy (20–50s of the 19th century)]. Moscow: IPh RAS Publ., 2009. 151 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Religiya kak obshchestvennyi fenomen (Filosofskie problemy issledovaniya)* [Religion as a Social Phenomenon (Philosophical Problems of Research)]. Moscow: Mysl' Publ., 1973. 144 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Russkaya filosofiya: osobennosti, traditsii, istoricheskie sud'by* [Russian Philosophy: Features, Traditions, Historical Destinies]. Moscow: IPh RAS Publ., 1995. 157 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Sotsial'nye i gnoseologicheskie korni religii* [Social and Epistemological Roots of Religion]. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1961. 140 p. (In Russian)

Sukhov, A.D. *Yasnopolyanskii mudrets. Traditsii russkogo filosofstvovaniya v tvorchestve L.N. Tolstogo* [Yasnaya Polyana Sage. Traditions of Russian Philosophizing in the Works of L.N. Tolstoy]. Moscow: IPh RAS Publ., 2001. 145 p. (In Russian)

Vospominaniya A.D. Sukhova. Interv'yu s Andreem Dmitrievichem Sukhovym, vzyatoe A.Yu. Berdnikovoj v marte 2017 g. [Memoirs of A.D. Sukhov. Interview with Andrei Dmitrievich Sukhov, taken by A.Yu. Berdnikova in March 2017]. URL: https://iphras.ru/sukhov_memories.htm (accessed at: 13.05.2026). (In Russian)

Vvedenie khristianstva na Rusi [Introduction of Christianity in Rus'], ed. by A.D. Sukhov. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 302 p. (In Russian)

Приложение
Коростиченко Е.И.[1] Интервью с А.Д. Суховым. 17 августа 2023 г.

С научным творчеством Андрея Дмитриевича Сухова меня познакомила Зульфия Абдулхаковна Тажуризина – научный руководитель моей кандидатской диссертации, крупнейший специалист по истории и теории свободомыслия в отношении религии. Мы несколько раз беседовали с Андреем Дмитриевичем, в том числе после кончины профессора Тажуризиной в 2022 г. Мне хотелось понять, каким было их сотрудничество и как он оценивает её творчество.

Интервью, фрагмент которого приведён ниже, было записано уже после ухода из жизни моего учителя. Оно было значительно более объёмным и во многом касалось творчества Тажуризиной и её вклада в религиоведение. Здесь я оставила лишь небольшой фрагмент, посвящённый самому Сухову, его научным установкам и взглядам на соотношение научного атеизма и религиоведения.

Сухов, как и Тажуризина, по моему впечатлению, оставался цельной личностью, последовательно отстаивавшей на протяжении всей жизни ценности марксизма и атеизма в их гуманистическом измерении.

Сейчас, спустя время, я понимаю, какой удачей было взять у него интервью. Сухов – один из немногих, кто лично знал классиков научного атеизма советского периода. Именно при нём происходило становление религиоведения как новой дисциплины, и, вероятно, не будет преувеличением сказать, что он сам стоял у истоков этого процесса.

Несмотря на личную приверженность марксизму и научному атеизму, он сохранял объективность в анализе религиозных феноменов. Более того, он имел опыт полевой работы, чем не могут похвастаться многие современные российские религиоведы. Именно поэтому, как мне представляется, даже небольшой фрагмент этой беседы имеет значение для реконструкции интеллектуальной атмосферы эпохи и осмысления роли А.Д. Сухова в становлении отечественного религиоведения.

Коростиченко Екатерина Игоревна (КЕИ): Андрей Дмитриевич, здравствуйте! Насколько мне известно, Вы окончили биологический факультет МГУ. Как формировались Ваши научные интересы в этот период?

Сухов Андрей Дмитриевич (САД): Да, я окончил биологический факультет МГУ. Последние два года на биофаке я специализировался на кафедре дарвинизма[2], которая тогда была тесно связана с философским осмыслением проблем естествознания. Меня интересовали не столько частные биологические вопросы, сколько более общие мировоззренческие и философские проблемы.

---

[1] **Коростиченко Екатерина Игоревна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ek.korostichenko@gmail.com

[2] Кафедра дарвинизма на биологическом факультете МГУ (основана в 1936 г.) была переименована и сейчас работает как кафедра биологической эволюции.

КЕИ: С этим был связан и Ваш дальнейший выбор аспирантуры?

САД: Именно так. После окончания университета я поступил в аспирантуру Института философии АН СССР и сначала работал в секторе философии естествознания. Позднее, когда в институте был создан сектор научного атеизма[3], я перешёл туда.

КЕИ: Чем Вы занимались в аспирантуре?

САД: Меня интересовало, каким образом религиозная картина формируется под воздействием общественных отношений. Религия в целом достаточно точно отражает эти отношения и складывается в соответствии с ними. В деталях возможны различия, но в своих основных чертах тип религии определяется именно характером общественных отношений.

КЕИ: То есть Вы считаете, что марксистская теория религии остаётся актуальной и сегодня?

САД: Безусловно.

КЕИ: Вы обращались в те годы к работам западных, «буржуазных» исследователей религии?

САД: Да, разумеется. Существуют классические и очень ценные работы, например, Эдварда Тайлора, Джеймса Фрэзера. Они писали о так называемом минимуме религии, о том, что мы называли в советское время «корнями религии». Моя кандидатская диссертация была посвящена социальным и гносеологическим корням религии, а в докторской диссертации «Философские проблемы происхождения религии» (1968) я эту тему углубил.

КЕИ: Использовали ли Вы в своей работе эмпирические материалы?

САД: Я ездил в экспедиции на Крайний Север, в Заполярье, и там непосредственно общался с верующими. Одно дело – работать с научной литературой, и совсем другое – видеть живого человека. Насколько мне известно, из сотрудников Института философии в такую глубинку тогда больше никто не выезжал. Помимо работы над докторской диссертацией, у меня была ещё тема – религиозные верования современных народов Крайнего Севера. Меня интересовало около двадцати шести народов: часть из них я изучал непосредственно в экспедициях, о других узнавал из литературы. В то время я очень тесно работал с историками и этнографами.

КЕИ: Насколько мне известно, Вы работали в Институте научного атеизма[4]?

---

[3] После включения Коммунистической академии (Комакадемии) – высшего научного учреждения марксистской ориентации, существовавшего в СССР в 1918–1936 гг., – в состав Академии наук СССР в 1936 г. в Институте философии были образованы пять секций: диалектического материализма, исторического материализма, истории религии и атеизма, истории философии и философии естествознания. В 1940 г. секции получили статус секторов. В 1942 г. сектор истории религии и атеизма упразднили. При Хрущёве, в 1955 г., в условиях усиления антирелигиозной политики советского государства сектор атеизма был восстановлен. В 1957 г. он был преобразован в группу, а в 1959 г. вновь приобрёл статус сектора. В 1964 г., в связи с созданием Института научного атеизма при Академии общественных наук при ЦК КПСС, сектор научного атеизма Института философии АН СССР прекратил существование, а его сотрудники перешли в новое учреждение. См.: *Корсаков С.Н.* Эволюция структуры Института философии РАН за сто лет // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2025. № 2 (72). С. 151–153.

[4] Институт научного атеизма – научно-исследовательская организация, созданная в 1964 г. при Академии общественных наук при ЦК КПСС. Он занимался комплексным изучением религии, атеизма и секуляризации в марксистской перспективе, готовил научные кадры в аспирантуре и издавал собственный сборник «Вопросы научного атеизма». В конце своего существования был переименован в Институт религиоведения. На его основе возникла кафедра государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС).

САД: Да, я там работал. До этого я был в Институте философии в секторе научного атеизма, и когда Институт научного атеизма был создан, я перешёл туда. Институт научного атеизма создавался на базе трёх учреждений: Института философии, Института истории и Института этнографии. В каждом из них существовали сектора религиоведения, которые и были объединены в новый институт.

КЕИ: А почему Вы решили туда перейти?

САД: Я занимался религиоведением в Институте философии. Всю эту тематику передали Институту научного атеизма, когда он был создан.

КЕИ: То есть в Институте философии религиоведение на какое-то время исчезло?

САД: Фактически да. Религиоведение там исчерпало себя в тот период, и позже его пришлось создавать заново. Институт философии какое-то время существовал без этой тематики, но затем его стали критиковать за отсутствие работ по религиоведению и атеизму.

КЕИ: Как складывалась ситуация дальше?

САД: Был создан сектор истории философии и атеизма в СССР, который мне поручили возглавить. Тематика оказалась чрезвычайно широкой: вся история философии в СССР, включая русскую философию, а также религиоведение. До этого сектор назывался сектором истории философии народов СССР, ему подчинялись аналогичные подразделения в союзных республиках – своего рода целая империя. Поскольку основная работа всё-таки была сосредоточена на русской философии, по моей инициативе сектор был преобразован в сектор истории русской философии как самостоятельную единицу. Национальную тематику передали в республики, а сектор религиоведения создали заново.

КЕИ: Сколько лет Вы возглавляли этот сектор?

САД: Десять лет. Считаю, что этого вполне достаточно. Административная работа всё-таки обременительна, она отвлекает от научных занятий.

КЕИ: А какие направления существовали в религиоведении в советские годы?

САД: Тогда фактически существовало одно направление – марксистское.

КЕИ: Давайте поговорим о научном атеизме. В постперестроечный период он получил новое название – «религиоведение», правильно я понимаю?

САД: Название «религиоведение» существовало и раньше, им пользовались, и я сам им пользовался. Научный атеизм – это собирательное понятие, а религиоведение рассматривалось как частное знание о религии. Когда изменилась идеология, научный атеизм исчез, и объединяющее его начало тоже пропало. Частные же направления религиоведения – социология религии, философия религии и другие – получили новое содержание. Научный атеизм включал в себя религиоведение, а также историю и теорию самого научного атеизма, так можно сказать. Институт научного атеизма тогда занимался всем этим.

КЕИ: Интересно узнать про деятелей, которые под видом научного атеизма больше вели антирелигиозную пропаганду, чем занимались наукой. Например, Евграф Дулуман[5], известный активной борьбой с религией через диспуты и статьи; он даже был отлучён от церкви.

---

[5] Дулуман Евграф Константинович (1928–2013) – советский философ и публицист, один из наиболее известных представителей научного атеизма, автор работ по критике религии и церкви. В прошлом – православный священнослужитель. В 1951 г. окончил Московскую духовную академию, получив степень кандидата богословия. После разрыва с церковью активно участвовал в публичных антирелигиозных дискуссиях. В 1959 г. был официально отлучён от церкви решением Священного синода Русской православной церкви. В 1964 г. защитил кандидатскую диссертацию «Научная критика идеи Бога и её значение для преодоления религиозных пережитков», а в 1974 г. – докторскую диссертацию «Религия как социально-исторический феномен», после чего получил учёное звание профессора. В разные годы работал в ведущих высших учебных заведениях Украины.

САД: Я знал Дулумана лично и не считаю, что он работал в каком-то нигилистическом ключе. Конечно, любой атеист относится к религии критически, но сейчас часто преувеличивают, будто в научных учреждениях активно боролись с религией. На местах иногда встречались люди, которые не понимали, почему религию не запретили, но в институтах ничего подобного не происходило. Борьбу с религией вели исключительно научными методами, так полагалось поступать. Лично я этих принципов никогда не нарушал.

КЕИ: Как Вы оцениваете развитие науки о религии в советское время?

САД: В советское время работало много сильных специалистов: И.А. Крывелев[6], М.М. Шейнман[7], М.И. Шахнович[8], З.А. Тажуризина[9]. В Ленинграде активно действовал Музей истории религии. Было сделано очень многое.

КЕИ: При каких обстоятельствах Вы познакомились с Зульфиёй Абдулхаковной Тажуризиной?

САД: Сначала знакомство было заочным. Я прочитал её статью о суевериях в одном из сборников – она была посвящена связи между суеверием и религией и произвела на меня большое впечатление. Позже мы встретились лично во Влади-

---

[6] Крывелев Иосиф Абрамович (1906–1991) – советский философ, религиовед и специалист по раннему христианству и иудаизму. Один из ведущих теоретиков научного атеизма, автор фундаментальных исследований по истории религии. В разные годы работал в Центральном совете Союза воинствующих безбожников, Центральном антирелигиозном музее, Институте философии и Институте этнографии АН СССР. Кандидатская диссертация (1938) посвящена философии Иосифа Дицгена, докторская (1961) – критике клерикализма и фидеизма. Автор «Книги о Библии», редактор «Атеистического словаря», сторонник мифологической школы в вопросе происхождения Иисуса Христа. Заслуженный деятель науки РСФСР.

[7] Шейнман Михаил Маркович (1902–1977) – советский историк религии, специалист по католицизму, христианскому социализму. Один из основателей и руководителей Союза воинствующих безбожников, заместитель редактора газеты «Безбожник», автор фундаментальных работ по критике религии. Доктор исторических наук, один из авторов «Краткого научно-атеистического словаря» и «Атеистического словаря».

[8] Шахнович Михаил Иосифович (1911–1992) – советский философ, историк культуры, фольклорист и религиовед. Один из основателей Музея истории религии АН СССР, профессор Ленинградского государственного университета (ЛГУ, ныне Санкт-Петербургский государственный университет). В ЛГУ более 40 лет преподавал «Всеобщую историю религии и атеизма», подготовил около 120 кандидатов и докторов наук, создав научную школу петербургского религиоведения. Автор более 250 трудов, включая фундаментальные исследования по философии религии, истории русской культуры и свободомыслия. Среди ключевых работ – «Ленин и проблемы атеизма», «Русская паремиография как исторический источник», «Современная мистика в свете науки», «Гойя против папства и инквизиции», а также публикации по истории советского атеизма, православной церкви, культуре XVIII–XX вв. и библейской критике.

[9] Тажуризина Зульфия Абдулхаковна (1932–2022) – советский и российский философ и религиовед, доктор философских наук, заслуженный профессор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Специалист по философии религии, истории и теории свободомыслия. Окончила философский факультет МГУ (1955) и аспирантуру по кафедре истории зарубежной философии (1964). В 1966 г. защитила кандидатскую диссертацию по учению Николая Кузанского, а в 1992 г. – докторскую диссертацию «Свободомыслие в отношении религии как явление духовной культуры». С 1965 по 2016 г. работала на кафедре философии религии и религиоведения МГУ, подготовила 15 кандидатов наук, читала учебные курсы по философии религии, истории и теории свободомыслия. Автор более 60 научных работ, участник подготовки двухтомного издания трудов Николая Кузанского, один из авторов «Философского энциклопедического словаря» и «Атеистического словаря». Исследования Тажуризиной сосредоточены на свободомыслии как элементе духовной культуры, его классификации и значении для критического осмысления религии. В своих работах она подчёркивала методологическую роль истории и теории свободомыслия в религиоведении и обосновывала необходимость историко-критического подхода к изучению религиозных явлений.

мире, где открывался антирелигиозный музей в Успенском Княгинином монастыре. Я участвовал в этой поездке от Института философии, а она – от МГУ.

КЕИ: Насколько близким было Ваше общение?

САД: Нас сближало прежде всего общее мировоззрение – научный атеизм и марксизм. В бытовом плане общения почти не было: мы не ходили друг к другу в гости, не встречались в компаниях. Я бывал у неё дома лишь пару раз, заносил книги.

КЕИ: А как Вы думаете, почему она не оказалась сотрудником Института научного атеизма?

САД: Думаю, это связано с тем, что она не работала в тех академических институтах, на базе которых институт создавался. Хотя, наверное, при желании она могла бы туда перейти. Но она была университетским человеком, любила студентов, преподавание, поэтому менять МГУ на Институт научного атеизма для неё не было смысла.

КЕИ: В 1980-е гг. религия стала заметнее присутствовать в общественной жизни. С чем Вы это связываете?

САД: Такого рода оживление религиозной жизни я связываю с появлением нового типа общественных отношений. Вернее, не нового, а другого, который когда-то существовал и затем возродился. У этого было много причин, целый комплекс. Главное упиралось все-таки в экономику. Был взят курс на чисто государственное управление экономикой. Китай сейчас в этом отношении проводит более правильную, я считаю, линию. У нас это тоже происходило в период НЭПа, но затем пришлось свернуть из-за приближения войны, и тогда ликвидировали все эти рыночные связи. Отсюда возникли и другие неудобства, разного рода изъяны.

КЕИ: Как Вы относитесь к появлению теологии как академической дисциплины?

САД: Появление теологии можно связать с современным устройством общества. Сейчас у нас действует буржуазная идеология, поэтому теология так популярна. Господствующая идеология всегда определяется теми, кто стоит у власти. Но это не значит, что нужно складывать руки и ничего не делать. Мы же придерживаемся с Вами идеологии марксизма и научного атеизма, с этой позиции ведём научную работу.

КЕИ: Андрей Дмитриевич, спасибо Вам за этот рассказ, за воспоминания о коллегах и о том времени. Это очень ценно для нас и для будущих поколений исследователей.

САД: Благодарю Вас. Мне было очень приятно вспомнить эти годы и поделиться своими наблюдениями.

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 97–102
УДК 1(091)

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 97–102
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-97-102

В.В. Сидорин

Памяти Михаила Николаевича Громова (20 февраля 1943 – 27 апреля 2025)

Сидорин Владимир Витальевич – кандидат философских наук, научный сотрудник, руководитель сектора истории русской философии. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vlavitsidorin@yandex.ru

Материал посвящён памяти Михаила Николаевича Громова (1943–2025) – крупнейшего специалиста по истории отечественной философии в древнерусский период, многолетнего научного сотрудника и руководителя сектора истории русской философии Института философии РАН. Автор делится воспоминаниями о М.Н. Громове как о преподавателе на философском факультете ГАУГН и коллеге по работе в Институте философии РАН. В статье раскрывается понимание философии как жизнестроительного учения, характерное для М.Н. Громова и позволявшее ему развивать идею о специфике бытования философского знания в древнерусской культуре – рассредоточение по всему контексту культуры, существование в разнообразных (вербальных и невербальных формах). Кратко характеризуется его точка зрения на структуру, типологию и особенности философии в русской средневековой культуре — христианский панэтизм, символизм, тяга к художественным выразительным средствам, практическая направленность и др. Отмечается, что для работ М.Н. Громова характерна убеждённость, что именно в средневековый период были заложены все ключевые особенности национальной духовной (в том числе философской) культуры.

Ключевые слова: история русской философии, древнерусская философия, М.Н. Громов, христианский панэтизм, Институт философии РАН

Для цитирования: *Сидорин В.В.* Памяти Михаила Николаевича Громова (20 февраля 1943 – 27 апреля 2025) // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 97–102.

История русской философии на философском факультете ГАУГН (во времена специалитета) начиналась на третьем курсе и – по крайней мере, в 2000-х гг. – неизменно с лекций и семинаров Михаила Николаевича Громова (1943–2025) о философской мысли в древнерусский период. Собственно говоря, для многих студентов факультета знакомство с историей отечественной философии начиналось именно с его книги о русской философской мысли X–XVII вв.[1], которая активно ходила по рукам (не потому, что студенчество как-то сильно отличалось интересом к данной

[1] *Громов М.Н.*, *Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990.

© Сидорин В.В., 2026

теме – скорее, надо признать, наоборот, – но потому, что знакомство с доходчиво и доступно написанной книгой было самым простым и эффективным способом подготовки к соответствующему экзамену). Эта работа была написана ещё на излёте советской эпохи на основе спецкурса, читаемого на философском факультете МГУ, и до сих пор остаётся достаточно популярным введением в тему, несущим в себе яркие следы личностно значимых для М.Н. Громова установок и той исследовательской программы, которой он следовал всю свою профессиональную жизнь.

Лекции Михаила Николаевича очень запоминались манерой подачи материала: всегда спокойный, уравновешенный и невозмутимый, он занятие за занятием разворачивал панораму образов и способов бытования философского знания в древнерусской культуре, излагая факты, свои оценки и интерпретации мягким, запоминающимся тембром голоса, буквально обволакивающим аудиторию, хотя иногда – чего уж скрывать, юности это простительно – действующим на неё не только успокаивающе, но и вполне убаюкивающе. Опыт написания курсовой в 2007 г. (о средневековых русских ересях) только укрепил впечатление об этом неизменно доброжелательном (но и как будто несколько иронично отстранённом) отношении Михаила Николаевича к студентам. Как научный руководитель он отличался крайне благожелательным (и даже добродушным) отношением к студенческим научно-исследовательским опытам, ориентируя на самостоятельную работу с источниками и ограничиваясь, как правило, общими направляющими советами и нечастыми правками: как кажется, в его понимании начинающий исследователь обязательно должен был не бояться ошибок, самостоятельно набить шишки, сам прийти к критическому осознанию слабостей и уязвимостей своей работы, а научный руководитель должен мягко подтолкнуть его в эту сторону, не вмешиваясь в этот процесс становления своими резкими и прямыми замечаниями.

М.Н. Громов принадлежал к яркому поколению молодежи 1960-х гг., чьё детство прошло в израненной войной стране, а юность пришлась на годы оптимистичной оттепели. Отец – моряк, служивший в Кронштадте и оборонявший Ленинград, мать – медицинская сестра, работавшая в госпитале и эвакуированная по беременности в 1942 г. в Кострому, где 20 февраля 1943 г. и родился М.Н. Громов. После войны служба отца продолжилась – Рига, Ейск, Дальний Восток, Китай (бывший Порт-Артур), где Михаил Николаевич и закончил первые четыре класса школы. Атмосфера упоения от первых успехов человечества (и Советского Союза, в частности) в деле освоения космоса, казалось, предопределила профессиональный выбор – техническое образование в Бауманке (ракетостроение), но именно там за первые два годы учёбы вызрело решение, определившее творческий путь, – философский факультет МГУ (с перерывом на трёхлетнюю службу в армии), на котором последовало увлечение русской религиозно-философской мыслью, работа в студенческих реставрационных отрядах, влияния отличавшихся интересом к проблемам русского Средневековья историков, филологов, реставраторов, искусствоведов[2]. Как итог – дипломная работа о «Повести временных лет»: сложившейся области научных интересов (по тем временам новаторской и многообещающей) – истории философской мысли в древнерусский период – Громов остался верен весь творческий путь[3], прошедший в стенах кафедры философии Института иностранных языков им. Мориса

[2] См.: Воспоминания М.Н. Громова. Интервью с Михаилом Николаевичем Громовым, взятое А.Ю. Бердниковой в июне 2017 года. URL: https://iphras.ru/gromov_memories.htm (дата обращения: 16.05.2026).

[3] Впрочем, писал Михаил Николаевич и на другие сюжеты и темы по истории русской философии – о Ломоносове, Герцене, русской религиозной философии (особенно о Булгакове, Розанове и Бердяеве), Волошинове, Толстом и др., но всё же именно древнерусский период стал основным предметом его исследовательского интереса.

Тореза (1975–1988), а затем и в Институте философии РАН (1987–2025), где помимо проводимой научно-исследовательской работы Михаил Николаевич возглавлял сектор истории русской философии в сложнейшие для российской науки годы (1992–2013).

Творческую программу Громова определяло фундаментальное для него убеждение в том, что именно в древнерусский период отечественной истории – самый длительный и связанный с целым рядом ключевых для национальной памяти и государственности событий – были заложены особенности национальной духовной культуры, основные категории, специфика мышления, которые получили всестороннее развитие уже позже, в европейскую эпоху развития страны. Философия, как известно, понималась и понимается по-разному, но так или иначе, как правило, связывается с критической рефлексией об общих основаниях и принципах бытия, природы, человека, познания и соответствующими практиками объёмной рациональной аргументации – всем тем, что в древнерусской культуре проблематично отыскать в развёрнутом и разнообразном виде даже при крайне заинтересованном и исследовательски доброжелательном отношении к этому этапу русской культуры. Однако всю свою жизнь Громов отстаивал принципиально иное понимание философии (не настаивая на нём, впрочем, как единственно возможном и верном) – как совокупности предельно общих отношений человека к миру, обществу, познанию, самому себе и скрытых установок, определяющих так или иначе все конститутивные элементы мировоззрения средневекового человека (философия как «жизнестроительное учение», нерасчленённый синтез материального и духовного опыта[4]). Это предельно общее понимание философии и её места в культуре и человеческой жизни позволяло ему последовательно развивать важнейшую для него идею о том, что спецификой древнерусского периода (и Средневековья вообще) является рассредоточение философии по всему культурному контексту и, соответственно, её существование в самых разнообразных формах и выразительных средствах[5]. Приобретённый ещё в годы студенчества интерес к древнерусской культуре во всём многообразии её проявлений (книжность, архитектура, иконопись, прикладные искусства) таким образом как бы получал методологическое и концептуальное обоснование и развитие: изучение способов бытования философской мысли в Древней Руси должно основываться не только (а быть может, и не столько) на изучении вербальных источников, но и на экспликации сущностных мировоззренческих элементов из всего многообразия феноменов культуры того периода[6]. При этом к первым – вербальным источникам – Громов относил не только тексты, имеющие прямое и очевидное отношение к философии («Философские главы» преп. Иоанна Дамаскина, русский перевод «Ареопагитик», «Диоптра» Филиппа Пустынника и др.), но и куда более многочисленные источники летописного, агиографического, эпистолярного, гимнографического, гомилетического и даже юридического, медицинского и делового характера, настаивая, что внимательный и скрупулёзный анализ буквально любого источника способен дать новое или углубить имеющееся знание о философии (в указанном выше смысле) средневекового русского человека.

---

[4] *Громов М.Н.* Русская средневековая мысль в контексте мировой философии // *Громов М.Н.* Изборник 70. Тверь, 2013. С. 28.

[5] *Громов М.Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // *Громов М.Н.* Изборник 70. Тверь, 2013. С. 6.

[6] В обоснование своей позиции Громов апеллировал в том числе и к наработкам Московско-тартуской школы, хотя и предпочитал не развивать эту линию своих размышлений (см., например: *Громов М.Н.* Стереотипы в понимании источников русской философии // *Громов М.Н.* Изборник 70. Тверь, 2013. С. 154).

Отсюда и постоянный интерес Громова к древнерусской архитектуре, в которой он видел выдающееся воплощение национальной средневековой культуры (а значит, в его понимании и философско-мировоззренческих элементов), во всём её многообразии и исторической динамике. Из участия в студенческих реставрационных отрядах выросла большая и долгая любовь к искусству реставрации и соответствующая работа, в том числе под руководством легендарного П.Д. Барановского (1892–1984), о котором и многие годы спустя Громов неизменно отзывался как об учителе и наставнике, оказавшим на него важнейшее профессиональное и личностное влияние. Отсюда и его неизменное внимание к краеведческой проблематике, особенно к проблемам сохранения средневековой архитектуры в Москве, Подмосковье, золотом кольце России, на Русском Севере. Обширную эрудицию Михаила Николаевича – как и его запоминающуюся манеру рассказывать – до сих тепло вспоминают сотрудники Института философии РАН – участники многочисленных экскурсионных поездок, регулярно организовываемых по профсоюзной линии.

Многолетние исследования отдельных сторон и особенностей древнерусской культуры, тех или иных памятников, феноменов и фигур закономерно привели Михаила Николаевича к попытке дать обобщённую интерпретацию – результатом стала докторская диссертация о структуре и типологии средневековой русской философии, материалы которой затем вышли и отдельным книжным изданием[7]. Разворачивая эту структуру, Громов указывал, что его стержнем был морально-нравственный компонент («христианский панэтизм»), в неразрывной связи с которым находилось эстетическое отношение к действительности. И вместе с тем находил в древнерусской культуре развёрнутую историософию, политическую философию, онтологию (пусть и имплицитно представленную), антропологию, элементы гносеологии – иными словами, все основные области философского знания. Характеризуя типологические особенности бытования философии в древнерусской культуре, Громов особенно акцентировал внимание на её тяге к художественному, образно-поэтическому мировосприятию, стремлению к символическому мышлению, практическую направленность, панморализм, существенный публицистический тонус, глубинную связь с религией, внимание к проблеме человека и к перспективам и горизонтам исторического процесса. Многие эти особенности русской средневековой культуры созвучны тем обобщённым характеристикам отечественной философской истории, которые были даны классической историографией (например, у В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.Г. Шпета): в этом созвучии, думается, заключалась важнейшая для Михаила Николаевича мысль о том, что по крайней мере в определённом (предельно общем) смысле расцвет русской религиозно-философской традиции был глубоко укоренён в русской средневековой культуре, был эксплицитным развёртыванием её содержания, и именно древнерусская культура во многом предопределила специфику как отечественной философской мысли XIX–XX вв., так и национальной философской культуры в целом.

При том что в центре исследовательского внимания Громова неизменно находились специфические характеристики отечественной философской культуры, он всегда был далёк от неуёмного восхваления этой специфики, постоянно подчёркивая, что (1) это рассредоточение философии по всему культурному контексту и её синкретический характер отличают средневековые культуры в целом (а не только древнерусскую); и (2) древнерусская культура развивалась в контексте плотного и интенсивного взаимодействия с иными интеллектуальными традициями и культурными ареалами, а главное, чрезвычайно ценила это взаимодействие. Именно поэтому, с точки зрения Громова, центральной фигурой древнерусской философской культуры оказывается Максим Грек, сумевший соединить в себе традиции

[7] *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.

Византии, Древней Руси и европейского Возрождения[8]. Это внимание к активным межкультурным взаимодействиям и влияниям, характерное для творческих поисков Михаила Николаевича, объясняет и его тягу к Крыму как к месту пересечения культур: на протяжении многих лет он активно содействовал организации Волошинских чтений в доме-музее поэта в Коктебеле, принимал участие в проектах Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

То недолгое время, которое было отведено мне на отношения с Михаилом Николаевичем уже как с коллегой, а не преподавателем и наставником, лишь подтвердило впечатления студенческой юности. Общение с ним обладало своего рода терапевтическим эффектом: кажется, не существует людей, не только когда-либо видевших его вышедшим из себя, но и тех, кто был свидетелем грозных, хотя бы несколько раздражённых (или начальственных) интонаций в его голосе, – прекрасный коллега, справедливый и не склонный к давлению руководитель, отзывчивый человек, умевший и любивший помогать, сотрудничать и дружить. Исследовательские позиции Михаила Николаевича не были бесспорны, а в некоторых отношениях, пожалуй, и весьма уязвимы. Сам я никогда не был тому свидетелем (т.к. фактически уже не застал его активной деятельности на конференциях), но слышал, что его тезисы о русском Средневековье, его оценки и интерпретации не раз вызывали существенные возражения со стороны медиевистов, филологов, искусствоведов. Но в главном – в самой постановке вопросов о философии в Древней Руси, в этой фокусировке оптики историко-философского исследовательского внимания к русскому Средневековью – его заслуга неоспорима. И его работы, думается, навсегда останутся памятником эпохи возрождения интереса к национальной философской культуре в последней четверти XX – начале XXI в.

Список литературы

Воспоминания М.Н. Громова. Интервью с Михаилом Николаевичем Громовым, взятое А.Ю. Бердниковой в июне 2017 года. URL: https://iphras.ru/gromov_memories.htm (дата обращения: 16.05.2026).

Громов М.Н. Изборник 70. Тверь: Альфа-пресс, 2013. 560 с.

Громов М.Н., *Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М.: Издательство Московского университета, 1990. 288 с.

Громов М.Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. 200 с.

Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010. 190 с.

Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М.: ИФ РАН, 1997. 289 с.

In Memory of Mikhail N. Gromov (February 20, 1943 – April 27, 2025)

Vladimir V. Sidorin – Candidate of Sciences, research fellow, Head of the Department of the History of Russian Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: vlavitsidorin@yandex.ru

The material is dedicated to the memory of Mikhail Nikolaevich Gromov (1943–2025), the largest specialist in the history of Russian philosophy in the Ancient Russian period, a long-term researcher and head of the History of Russian Philosophy Department at the Institute of Philosophy

[8] *Громов М.Н.* Образы философов в Древней Руси. М., 2010. С. 159. Неслучайно именно Максиму Греку была посвящена и первая книга Михаила Николаевича, написанная на основе кандидатской диссертации: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.

of the Russian Academy of Sciences. The author shares his memories of M.N. Gromov as a lecturer at the Faculty of Philosophy of State University for Humanities and a colleague at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. The article reveals the understanding of philosophy as a life-building doctrine, which was characteristic for M.N. Gromov's research position. This allowed Gromov to develop the idea of the specifics of the existence of philosophical knowledge in Ancient Russian culture – its dispersion throughout the cultural context, its existence in various (verbal and non-verbal forms). His point of view on the structure, typology and features of philosophy in Russian medieval culture is briefly described – Christian panethism, symbolism, craving for artistic means of expression, practical orientation, etc. It is noted that the works of M.N. Gromov are characterized by the conviction that it was in the medieval period that all the key features of the national spiritual (including philosophical) culture were laid down.

Keywords: history of Russian philosophy, old Russian philosophy, M.N. Gromov, Christian panethism, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

For citation: Sidorin, V.V. Pamyati Mikhaila Nikolaevicha Gromova (20 fevralya 1943 – 27 aprelya 2025) [In Memory of Mikhail N. Gromov (February 20, 1943 – April 27, 2025)], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 97–102. (In Russian)

References

Gromov, M.N. *Images of Philosophers in Ancient Russia*. Moscow: IPh RAS, 2010. 190 p. (In Russian)

Gromov, M.N. *Izbornik 70*. Tver': Alfa-Press Publ., 2013. 560 p. (In Russian)

Gromov, M.N., Kozlov N.S. *Russkaya filosofskaya mysl' 10–17 vekov* [Russian Philosophical Thought in 10th–17th Centirues]. Moscow: Moscow University Press, 1990. 288 p. (In Russian)

Gromov, M.N. *Maksim Grek* [Maximus the Greek]. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 200 p. (In Russian)

Gromov, M.N. *Structure and Typology of Russian Medieval Philosophy*. Moscow: IPh RAS, 1997. 289 p. (In Russian)

Vospominaniya M.N. Gromova. Interv'yu s Mikhailom Nikolaevichem Gromovym, vzyatoe A.Yu. Berdnikovoi v iyune 2017 goda [Memoirs of M.N. Gromov. Interview with Mikhail Nikolaevich Gromov, taken by A.Yu. Berdnikova in June 2017]. URL: https://iphras.ru/gromov_memories.htm (accessed on: 16.05.2026). (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 103–118
УДК 1(091)+655.552

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 103–118
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-103-118

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А.Ю. Бердникова

Русская религиозно-философская мысль между философией и теологией*

Рецензия на: Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков / Под науч. ред. М.А. Пылаева, А.В. Кольцова. М.: Издательство ПСТГУ, 2024. 324 с.

Александра Юрьевна Бердникова – кандидат философских наук, докторант конвенции ФИНО. Туринский университет. Италия, 10124, г. Турин, Виа Сант'Оттавио, д. 20; e-mail: alexser015@yandex.ru

Рецензия посвящена анализу монографии «Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков» (М.: Издательство ПСТГУ, 2024). Данная работа представляет собой коллективное исследование, посвящённое сравнительному анализу немецкой протестантской теологии и русской религиозной философии. Автор рецензии анализирует основные методологические и концептуальные линии сборника, уделяя особое внимание проблемам определения статуса «философской теологии» как самостоятельной научной дисциплины и её соотношения с философией религии и богословием. Достоинством книги при этом можно считать, помимо прочего, постановку проблемы взаимного определения границ теологии и богословия – проблемы, особенно актуальной именно для России, где равное значение имеют оба термина. В центре внимания – интерпретация и переосмысление христианской керигмы в контексте диалога между немецкой и русской традициями, а также выявление общих эпистемологических оснований феноменологического, герменевтического и метафизического подходов. Отмечаются как достижения авторского коллектива, так и дискуссионные аспекты их концепций, связанные с вопросами о «самодостаточности» немецкой теологии и о степени самостоятельности русской религиозной мысли.

Ключевые слова: философская теология, философия религии, религиоведение, русская религиозная мысль, немецкая протестантская теология, метатеология, либеральная теология, диалектическая теология

Для цитирования: *Бердникова А.Ю.* Русская религиозно-философская мысль между философией и теологией. Рецензия на: Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков / Под науч. ред. М.А. Пылаева, А.В. Кольцова. М.: Издательство ПСТГУ, 2024. 324 с. // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 103–118.

* Подготовлено в рамках проекта №1-0744/22 «С. Л. Франк: осмысление бытия человека и общества в контексте революции и эмиграции» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

© Бердникова А.Ю., 2026

Рецензируемая здесь монография представляет собой сборник статей и является плодом многолетней работы её авторов, осуществлявшейся (и продолжающейся в настоящий момент) на Богословском факультете Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Так, среди авторов сборника числятся: С.А. Коначева (РГГУ), М.А. Пылаев, С.С. Пименов, А.В. Кольцов, К.М. Антонов, Н.А. Ваганова (все – ПСТГУ). По словам одного из авторов и редакторов книги, М.А. Пылаева, замысел труда, посвящённого сравнительному анализу «либеральной, диалектической теологии и теологической герменевтики немецкого протестантизма» и русской религиозной философии (в особенности таких её представителей, как Семён Франк, прот. Сергий Булгаков, Николай Бердяев), возник фактически «случайно» – как плод совместных исследований учёных из ПСТГУ и университета Мюнстера в 2017 г., трансформировавшись затем в двухлетнюю работу по гранту РФФИ, – результатом которой и стала представленная здесь книга[1]. Хотя стоит сразу оговориться, что данную книгу можно назвать показательной для религиоведческих исследований в России в целом – не говоря уже о перекрестьях этих исследований с историей русской философии и западной теологией. Как указывают сами авторы, основной целью их работы стало «сравнительное изучение взаимного самоопределения философии и теологии»[2], при этом русская религиозно-философская мысль начала XX в. и немецкая протестантская теология здесь используются в качестве показательного «материала» для такого рода сопоставления.

Как можно убедиться сразу, основная тема книги – взаимное определение философии и теологии – открывает перед читателем сразу широкий спектр проблем и вопросов. Общеизвестным является факт, что одним из первых о пересечении этих двух дисциплин – используя термин «философская теология» (theologia philosophica) – заговорил ещё Фома Аквинский в своём толковании трактата «О Троице» Боэция[3]. Фома Аквинский различал два вида теологии: ту, которая строится на основании Св. Писания, и вторую – теологию, к предметам которой применяются методы философии, а если говорить точнее, науку, «в которой Бог познаётся средствами естественного разума»[4]. Схожее определение «философской теологии» можно найти у американского богослова Джонатана Эдвардса (1703–1758), который понимал её прежде всего как «системное применение философских ресурсов и рациональных методов к познанию Бога (в меру Его познаваемости)»[5]. При этом, как справедливо отмечают многие религиоведы и исследователи проблемы соотношения философии религии, религиоведения и философской теологии (в частности, В.К. Шохин), после появления в 1928–1930 гг. первой монографии под названием «Философская теология», автором которой стал английский теолог Фредерик Роберт Теннант (1866–1957), сама её предметная область превратилась в специфический «домен англо-американской философии»[6]. В целом же, определяя основные характеристики и проблемное поле «философской теологии», Шохин рассматривает

---

1 *Пылаев М.А.* «“Обломова” я воспринимаю как литературное Откровение о земном Рае» // Новости Российского государственного гуманитарного университета. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (дата обращения: 15.09.2025).

2 Предисловие // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 5.

3 См.: *Аквинский Фома*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М., 2014.

4 Там же. С. 15. См. также: *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 61.

5 См.: *Fiering N.* The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards' Metaphysics // Jonathan Edwards and the American Experience / Ed. by Nathan O. Hatch and Harry S. Stout. New York, 1988. P. 73 –101.

6 См.: *Tennant F.R.* Philosophical theology: in 2 vols. Vol. 1: The soul and its faculties; Vol. 2: The world, the soul and God. Cambridge, 1928–1930.

её в первую очередь как «одну из разновидностей» рациональной теологии (theologia rationis/rationalis), в свою очередь являющейся «понятийной оппозицией» теологии богооткровенной (theologia revelata), но находящейся в тесной корреляции с естественной теологией (theologia naturalis)[7]. Интересной новацией является и то, что Шохин находит отголоски и преломления «философской теологии» и в русских духовных академиях синодального периода – в виде «основного богословия» (theologia fundamentalis). Делая вывод, Шохин подчёркивает, что философская теология не совпадает полностью ни с одной из вышеназванных категорий, но пересекается с ними, образуя взаимоотношения, которые исследователь изображает в виде либо концентрических, либо пересекающихся кругов. Говоря же об основных характеристиках философской теологии, он определяет её как междисциплинарную (в этом она коррелирует с философией в целом), межконфессиональную[8], «интеррелигиозную и интеркультуральную реальность»[9].

Несколько иную позицию представляет одна из авторов рецензируемого сборника С.А. Коначева. В своих исследованиях (и речь идёт здесь о гораздо более широком комплексе работ, чем непосредственно статьи, вошедшие в данную книгу) она останавливает внимание прежде всего на «континентальной» философской теологии, находя её истоки в мысли Блаженного Августина. Опираясь на идеи немецкого католического теолога Рихарда Шеффлера (1926–2019), Коначева выделяет две ключевые темы в «философской теологии» Августина: «доказательства существования Бога как аргументы против атеизма» и «определение божественной сущности, призванное продемонстрировать, что именно служение такому “истинному Богу” отличает истинную (христианскую) религию от всех остальных»[10]. Вместе с Августином к «прародителям» философской теологии автор относит Ансельма Кентерберийского и Фому Аквинского. Рассматривая же состояние современной философской теологии, исследовательница приходит к выводу о двух возможных путях её осуществления, связанных единым стремлением разобраться со статусом метафизики (в том числе религиозной) в эпоху посткантианства и постхайдеггерианства: так, в качестве «обновления метафизики» философская теология предстаёт в концепциях современных католических богословов (Коначева выделяет среди них «антропологическую теологию» Карла Ранера и феноменологический подход Бернхарда Вельте), в протестантских же кругах она превращается в «проект преодоления метафизики» (здесь Коначева обращает своё внимание на диалектическую

---

[7] *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 60–61.
Здесь Шохин также отмечает, что одним из первых авторов, посвящавших свои труды «естественной теологии», может считаться последователь Дунса Скота Николай Бонетус (1280–1343). Известен его трактат “Theologia Naturalis”, опубликованный уже после смерти мыслителя в 1505 г.

[8] В качестве примера Шохин опирается на «Оксфордское руководство по философской теологии» (2009), авторы которого последовательно анализируют «христианскую» и «нехристианскую» философские теологии, подразумевая под последней «обоснования теизма в исламе, иудаизме и конфуцианстве». Со своей стороны, Шохин предлагает включить в проблемное поле «нехристианской» философской теологии также индийские религиозные традиции. См.: Оксфордское руководство по философской теологии / Под ред. Т.П. Флинта, М.К. Рея; пер. М.О. Кедровой под ред. В.В. Васильева. М., 2013. С. 787–860; *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 68.

[9] См.: *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 29.

[10] *Коначева С.А.* Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 106–119. См.: *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Freiburg, 1983. S. 49. Подробнее о «философской теологии» Шеффлера см., к примеру: *Скурихин Д.С.* Философский анализ текста Магнификата в трудах Рихарда Шеффлера (Философия религии) // Сборник студенческих работ 2020. М., 2020. С. 20–26.

теологию Карта Барта, критическую теологию Рудольфа Бультмана, идею диалога между философией и теологией Генриха Отта, эпистемологический подход Вильгельма Вайшеделя)[11]. В конце своей работы исследовательница (со ссылкой на английского теолога Джона Маккуори) подчёркивает «связывающий» характер теологии как её основную и самую важную черту: философская теология прежде всего «наводит мосты» между религиозным дискурсом и повседневным опытом, секулярным мышлением, а также всеми другими областями дискурса[12].

В современных религиоведческих исследованиях появился термин «метатеология», в рамках которой как раз и производится попытка рефлексии взаимного влияния философии и теологии[13]. «Метатеология» как «философская теология», в свою очередь, снова отсылает нас к работам В.К. Шохина, посвящённым предметному разграничению областей «философской теологии» и «философии религии», которые исследователь определяет как «философию о религии» и «философию в религии» соответственно[14]. В этот дискурс органически встраивается в давний спор между Шохиным и одним из авторов и организаторов рецензируемого труда – К.М. Антоновым – о предмете и границах «философии религии» и «философской теологии». В.К. Шохин в этом плане выступал последовательным критиком позиции Антонова, наследующей, в свою очередь, «расширительному пониманию философии религии» Ю.А. Кимелева[15], в котором Шохин видит «заимствования» идей американского философа М. Уэстфала[16]. Суть критики Шохина заключалась как раз в утверждении неверности такого «расширительного понимания» как «смешения» философии религии и философской теологии, позиции, которую он характеризовал как попытку «сидения на двух стульях»[17]. Сам Шохин занимает позицию «узкого»

---

11 *Коначева С.А.* Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 107–108.

12 Там же. С. 108. См. также: *Macquarrie J.* Principles of Christian Theology. New York, 1977.

13 См., к примеру: *Рахманин А.Ю.* К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. С. 7–23.

14 Согласно Шохину, между «философией о религии» и «философией в религии» пролегает не меньшая дистанция, чем «между развитием науковедения и самой науки». См.: *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 10. См. также: *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины. Методическое пособие. М., 2002; *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М., 2010; *Шохин В.К.* Философия религии и её исторические формы: античность – конец XVIII в. М., 2010; *Шохин В.К.* Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии: альманах. 2010–2011. М., 2011. С. 15–30; *Shokhin V.K.* Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives. Proceedings of a conference held June 1–3, 2010 at Moscow State University / Ed. by D. Bradshaw. Washington (DC), 2012. P. 5–20; *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79; *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М., 2016; *Shokhin V.K.* Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Argumentation // Open Theology. 2016. Vol. 2. P. 804–817; *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018; *Шохин В.К.* Легко ли брать крепость рациональной теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 79. С. 117–131; *Шохин В.К.* Рациональная теология и проблемы с рациональностью // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 58–77; *Шохин В.К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб., 2022.

15 См. определение самого Ю.А. Кимелева философии религии, понимаемой в «расширительном» и «обобщённом» смысле, в: *Кимелев Ю.А.* Философия религии. Систематический очерк. М., 1998. С. 7–10.

16 Мерольд Уэстфал (Merold Westphal, p. 1940) – один из ведущих представителей «континентальной философии религии», автор трудов “God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion” (1984), “Hegel, Freedom, and Modernity” (1992) и многочисленных статей из области религиоведения, философии религии и истории философии.

17 *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М., 2010. С. 225.

определения философии религии, относя к ней «систематически развиваемые философские теории религии»[18]. Антонов же (с опорой на труды отечественных коллег Ю.А. Кимелева, Е.И. Аринина, Н.П. Копцевой, А.Н. Красникова и др.), возражая ему, пытался доказать свою приверженность третьему, «срединному» пути между расширительным и узким пониманием философии религии[19]. Согласно Антонову, «философская теология» и «философское религиоведение» вместе являются равноправными частями «философии религии», которая, в свою очередь, представляет собой органическую часть «общей логики развития культуры и мысли»[20].

В этом плане контекст предметного определения теологии (и философской теологии) как отдельной и самостоятельной научной области хорошо дополняет раздел из другой, недавно вышедшей книги К.М. Антонова «Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления» (2025), который, в свою очередь, снова представляет собой компиляцию его работ, посвящённых теме определения и «права на существование» теологии вообще как отдельной научной и учебной дисциплины (наряду с религиоведением и философией религии)[21]. Говоря же о более специальном проблемном поле философской теологии, Антонов видит её пути осуществления либо в качестве «дотеологического обоснования богословского знания» (к которому исследователь относит, например, доказательства бытия Бога), либо как «разработку философами теологической проблематики» (которые либо «претендуют на общецерковное значение», либо «остаются скромными попытками религиозного осмысления идейно-жизненного опыта автора»)[22].

Рецензируемый здесь сборник представляет собой ещё одну попытку определения «философской теологии» как отдельной научной области и дисциплины. Особенностью книги при этом является методологический подход авторов, заключающийся в поиске точек соприкосновения форм мышления – а если быть ещё более точными – в поиске «единства в попытках немецкоязычных теологов и русских философов эксплицировать христианскую керигму на языке теологии или философии»[23]. При этом авторами подчёркиваются и потенциальные сложности и даже «натяжки» такого подхода – одна из которых заключается, к примеру, в «глубочайшем различии», пролегающем между философией и теологией, а именно в том, что теологии предпослано нечто, не принадлежащее человеческому бытию, – Откровение. Хотя в этом авторы видят и потенциальное «сходство» теологического и философского дискурса, заключающееся в том, что в них обоих присутствует «нечто безусловное»: «…для религии и её теологической интерпретации оно состоит в принятии самооткровения творящего Бога, для философского мышления – в вопросе о бытии сущего как о том, чему человек, безусловно, принадлежит»[24]. Примечательно, что при этом основной фокус исследования сосредоточен на теории познания «сущностно неопределимого Абсолюта», возникающей спонтанно в философской теологии XIX–XX вв. При таком фокусе в акте познания существенно

---

18 *Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007. М., 2007. С. 15–89.

19 *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2009. С. 5–6.

20 *Антонов К.М.* «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. В 2 ч. М., 2019. Ч. 1. С. 15.

21 *Антонов К.М.* Теология как наука // *Антонов К.М.* Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления. М., 2025. С. 193–296.

22 Там же. С. 243.

23 *Пылаев М.А.* «“Обломова” я воспринимаю как литературное Откровение о земном Рае» // Новости Российского государственного гуманитарного университета. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (дата обращения: 15.09.2025).

24 Предисловие // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 6.

меняется соотношение субъекта и объекта: «мышление перестаёт быть актом, в котором содержание мысли неотделимо от способа её оформления сознанием, и предстаёт пространством раскрытия божественного бытия»[25].

Важной связующей линией сборника является не только решение вопроса о том, как возможна «философская теология» и теория познания в рамках неё, но и сравнительный анализ немецкой евангелической теологии (в частности, «включающей в себя либеральный и диалектический проекты, а также философскую феноменологию религии»[26]) и русской религиозной мысли. При этом авторы монографии разделяют её на две большие части: первую можно назвать обобщающе-методологической, в которой «осуществляется компаративное исследование общих подходов или стратегий, намеченных представителями немецкой и русской религиозной мысли»[27], во второй же части эти стратегии и подходы иллюстрируются конкретными примерами из немецкой и русской мысли – на материале осмысления таких теологических тем, как: триадология, эсхатология, космология, доказательства бытия Бога и т.д.

Авторы делают особый акцент на «герменевтических стратегиях» усвоения и критического переосмысления русскими мыслителями «основных достижений» немецкой философской теологии. В связи с этим и всем вышесказанным у читателя может возникнуть закономерный вопрос: а почему именно немецкая мысль берётся авторами в качестве своеобразной «точки отсчёта», в том числе и в контексте дискурса о возможности и путях реализации философской теологии в русской религиозной мысли начала XX в.? М.А. Пылаев в уже цитированном выше интервью, говоря о сложностях концепции проведённого исследования, результатом которого стала рецензируемая книга, упоминает в числе прочего о «самодостаточности» немецкой мысли, сосредоточенности на себе и своих проблемах, в отличие от русской философии – которая, наоборот, всегда являлась принципиально «открытой», ориентированной на диалог, и даже «всегда предполагающей обращение к философии европейской». Значение же именно немецкой философии для русской религиозной мысли Пылаев тоже отмечает – уже не только в теологическо-религиозном контексте, но и в целом, подчёркивая, что «русская религиозная (и не только религиозная) философия испытала колоссальное влияние немецкой философии и в первую очередь немецкого идеализма. Что бы делали славянофилы и школа Владимира Соловьёва без Иммануила Канта, позднего Фридриха Шеллинга и Георга Гегеля?»[28] И в этом утверждении, на наш взгляд, может заключаться один из основных спорных моментов работы, проделанной авторами рецензируемого труда в целом. От утверждений о непредставимости русской религиозной мысли в отрыве от кантианства и гегельянства можно легко перейти к утверждению о её «невегласии» и несамостоятельности. Стоит отметить, что эта точка зрения не ограничивается только классическими «неозападническими» позициями таких философов и историков русской мысли начала XX в., как Г.Г. Шпет и Б.В. Яковенко, но и имеет сторонников в современных историко-философских кругах. Так, профессор Бергенского университета Коре Йохан Мьёр утверждает, что «новая русская православная философия», появившаяся в начале XX в., являлась не чем иным, как «адаптацией немецкого идеализма – главным образом работ Шеллинга – и переосмысления центральной темы в традиционном православном богословии – в первую очередь идеи о человеческом обожении

---

25 Предисловие // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 6.

26 Там же.

27 Там же. С. 6–7.

28 *Пылаев М.А.* «“Обломова” я воспринимаю как литературное Откровение о земном Рае» // Новости Российского государственного гуманитарного университета. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (дата обращения: 15.09.2025).

(теозисе), переведённой на язык философского идеализма»[29]. Вторым же слабым местом монографии можно признать факт, на который снова указывает М.А. Пылаев в своём интервью, а именно: что «большинство фигур», исследуемых в ней, «сопоставлялось впервые и совершенно искусственно в рамках единого проблемного поля»[30], поскольку прямой рецепции между их позициями не существовало. Тем не менее, как снова подчёркивает исследователь, сопоставление реальных «точек пересечения» идей немецких теологов и русских религиозных мыслителей и не являлось основной целью авторов монографии: скорее, эта цель ставилась ими гораздо шире – исследовать и проанализировать «преломления христианской керигмы на языке теологии или философии» в немецкой и русской мысли, а также проинтерпретировать с помощью такого рода анализа «значение керигмы для современной культуры». Не последнюю роль среди задач, которые ставили перед собой авторы рецензируемого труда, было выявление значения метафизики в такого рода философско-теологической картине мира – развиваемой в рамках католической, православной или протестантской традиций.

Если же обратиться непосредственно к содержанию книги, то можно сразу увидеть, что первая часть, призванная, по словам авторов, служить методологическим и теоретическим обоснованием и «каркасом» всей работы, намного больше второй, замыслом которой должна была стать демонстрация конкретных примеров, иллюстрирующих «теоретическую» базу. Первая часть, в свою очередь, разделена на четыре подраздела: «Наследие либеральной теологии в восприятии зарубежных и российских авторов», «Диалектическая теология как критика философско-метафизического дискурса», «Феноменологическое переосмысление метафизической онтологии» и «Теологическая реакция на герменевтический поворот в философии».

Первый подраздел открывает статья С.С. Пименова, посвящённая влиянию лютеранского богословия на модернистские течения рубежа XIX–XX вв. В работе (с опорой на труды таких историков западного богословия, как С. Гренц и Р. Олсон, Б. Хегглунд, Д. Бинцаровский[31]) Пименов пытается встроить в традиционную «гегелевскую» схему западного богословия («от протестантской схоластики к либеральной теологии и далее к теологии диалектической»[32]) традиционное конфессиональное протестантство. Особое внимание исследователь уделяет так называемому «Лютер-Ренессансу» середины XIX в., заключавшемуся в «стремлении протестантских богословов возвратиться к собственным истокам, к Лютеру, чтобы в опоре на него дать ответы на богословские вызовы эпохи»[33]. Среди «наиболее заметных» представителей Лютер-Ренессанса Пименов выделяет преимущественно немецких (К. Холль (1866–1926), К. Штанге (1870–1959), П. Альтхаус (1888–1945),

---

[29] *Мьёр К.Й.* Русская религиозная философия в секулярный век / Пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282. См. оригинал: *Mjør, K.J.* Russisk religiøs filosofi i ein sekulær tidsalder // Idéhistorisk tidsskrift. 2017. No. 3–4. S. 169–185; в пер. на англ. яз.: *Mjør, K.J.* 2021. Universalising Idealism: The Cross-Cultural Case of Russian Religious Thought // Global Intellectual History. Vol. 6. Issue 5. P. 672–689.

[30] *Пылаев М.А.* «“Обломова” я воспринимаю как литературное Откровение о земном Рае» // Новости Российского государственного гуманитарного университета. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (дата обращения: 15.09.2025).

[31] См.: *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы, 2011; *Хегглунд Б.* История западного богословия / Пер. с англ. О. Розенберг. Минск, 2008; *Бинцаровский Д.* История современного богословия. Минск, 2016.

[32] *Пименов С.С.* Лютеранское конфессиональное богословие и модернистские течения конца XIX – начала XX века // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 15.

[33] Там же. С. 16.

Э. Хирш (1888–1972), Х. Иванд (1899–1960), Д. Бонхёффер (1906–1945)) и скандинавских (Г. Аулен (1879–1977), А. Нигрен (1890–1978), Т. Бёлин (1889–1950)) мыслителей. В основной части статьи Пименов развивает мысль о том, насколько важно было для представителей Лютер-Ренессанса обращение в контексте полемики с либеральным модернизмом к идеям Лютера. Такое обращение было сродни обращению самого Лютера в XVI в. к Писанию и практике ранней Церкви. При этом представителями лютеранского «модернизма», которым противостояли протестантские традиционалисты, были такие выдающиеся философы, как Ф. Шлейермахер, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, А. Ричль, Э. Трёльч, А. Гарнак и др. Подводя итог, Пименов соглашается с американским протестантским богословом Д.Т. Мюллером в том, что «модернизм – это язычество, прикрытое и приукрашенное христианской терминологией, что разрушает саму суть христианской религии»[34]. В этом плане исследователь видит в деятельности модернистов «всё ту же старую ересь гуманистов, анабаптистов, энтузиастов и Рима, с которой столкнулся Лютер в своей реформационной деятельности»[35]. В целом же представителям Лютер-Ренессанса удалось продемонстрировать «актуальность идей родоначальника Реформации при использовании достижений современной философии»[36]. Так, опираясь на идеи радикальности Боговоплощения и теологию Креста, представители этого направления смогли представить достойную альтернативу диалектической теологии, заключает автор.

Продолжает раздел статья М.А. Пылаева со сравнительным анализом религиозной философии Л.Н. Толстого и либеральной теологии В. Германа. Общим пунктом, на котором строится этот сравнительный анализ, автор полагает моральную философию И. Канта – точнее, ответ на вопрос о соотношении религии и морали, который давал кёнигсбергский философ в своих трудах. В начале Пылаев показывает фундаментальное значение «религии в пределах только разума» Канта, наравне с «субъективизацией теологии» в «теории религиозного чувства» Ф. Шлейермахера для появления направления либеральной теологии как таковой (в основном в лице А. Ричля как основателя либерально-теологической школы). В то же время – и здесь автор обращается к идеям Л.Н. Толстого – кантианская концепция религии породила многие типы экзистенциально-философского мышления о религии, зачастую не связанные напрямую с христианством. При этом сравнение идей Германа и Толстого как раз представляет собой пример той «искусственности», о которой мы уже упоминали ранее – поскольку единственным общим моментом между их концепциями было обращение к концепции моральной религии Канта. Но автор статьи делает оговорку: его основной тезис заключается не в поиске прямой рецепции между идеями этих двух мыслителей, но в утверждении фундаментальной важности обращения к этической проблематике для концепций религии в постпросвещенческую эпоху. И для Германа, и для Толстого оказываются важными постулаты «Критики практического разума»: постулат свободы как условие происхождения нравственности, бессмертия души и существования Бога – как условия её реализации. В заключение Пылаев делает вывод о более «систематической» и «детальной» интерпретации идей Канта у Германа; в то время как у Толстого эта интерпретация приобретает более широкий, экзистенциально-абстрактный характер.

Тема сопоставления западной и русской мысли развивается в следующей статье сборника за авторством К.М. Антонова. В ней автор затрагивает тему «эллинизации

---

[34] *Мюллер Д.Т.* Христианская догматика. Учебник по догматическому богословию для пасторов, учителей и мирян / Пер. с англ. К. Комарова. Минск, 2016. С. 67.

[35] *Пименов С.С.* Лютеранское конфессиональное богословие и модернистские течения конца XIX – начала XX века // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 23.

[36] Там же.

христианства» у С.Н. Трубецкого и А. фон Гарнака. Дополнительным плюсом данного исследования является наличие личного общения между её героями (в отличие от чисто теоретического сравнения идей Толстого и Германа, например). Антонов по пунктам сравнивает наиболее важные идеи как для Гарнака, так и для Трубецкого, среди которых принципиальное значение имели: отношение к посткантовской метафизике, этике и религии «практического разума»; исследование рецепции эллинистических элементов в христианстве; интерес к исторической науке, научности вообще и «историчности» в контексте истории христианства и религии в целом[37]. В заключение автор приходит к выводу об интегральном характере идей С.Н. Трубецкого, который в своём учении о Логосе (исследуя его как концепт из античной и раннехристианской мысли) совместил проект «эллинизации христианства» Гарнака, экуменические стремления Вл.С. Соловьёва и «верования первоначальной апостольской церкви» (керигму). Антонов хорошо показывает, как через своё обращение к идеям Гарнака Трубецкой заложил основу для дальнейшей рецепции либеральной теологии в работах В.Ф. Эрна, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и др.

Продолжают линию сопоставления идей представителей западной теологии и русской религиозной философии следующие статьи сборника: совместная работа К.М. Антонова и М.А. Пылаева, посвящённая осмыслению влияния книги “Leben Shleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию, собственно, идей Ф. Шлейермахера (и его труда «Речи о религии к образованным людям, её презирающим» в особенности) у С.Л. Франка. Следующая статья (которой открывается второй подраздел первой части книги) за авторством М.А. Пылаева и Е.В. Ильющенко снова посвящена анализу идей Франка – в частности, его версии онтологического доказательства бытия Бога. В этот раз идеи русского философа сопоставляются автором с богословской доктриной К. Барта. На основе такого сравнительного анализа авторы делают вывод «о разграничении понятийной природы философского и теологического дискурсов»[38]. Именно онтологическое доказательство, в силу своей универсальности, является по мнению авторов, когерентным разным формам философского и теологического дискурсов.

Статья М.А. Пылаева, с одной стороны, продолжает стратегию сравнения русского и западного богословия, сосредоточившись на персоналистических и антропологических мотивах у Э. Бруннера и С.Н. Булгакова, с другой же – продолжает линию анализа протестантской диалектической теологии, восходящей к идеям К. Барта. Интересно, что, делая общий вывод, автор статьи находит принципиальный пункт теологических систем как Булгакова, так и Бруннера во внимании к *сущности слова* и *структуре языка*. Для Булгакова язык является изоморфным по отношению к структуре абсолютной личности Бога – и в дополнение к этому обладает энергийной природой. Бруннер же рассматривает Слово Бога как обладающее бытийной природой в рамках диалогической онтологии (в рамках коммуникации «Я» и «Ты», человека и Бога)[39].

Третий подраздел первой части сборника посвящён феноменологическому подходу к осмыслению философской теологии – и «метафизической онтологии» в частности. Его открывает статья Н.А. Вагановой, посвящённая христианской метафизике

---

[37] *Антонов К.М.* Проблема «эллинизации христианства» в немецкой теологии и русской религиозной мысли конца XIX – начала XX века: кн. С.Н. Трубецкой и А. фон Гарнак // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 36–37.

[38] *Пылаев М.А., Ильющенко Е.В.* Онтологическое доказательство у С. Франка и К. Барта // Там же. С. 82.

[39] *Пылаев М.А.* Персонализм в теологической антропологии Э. Бруннера и в софиологии прот. Сергия Булгакова // Там же. С. 100.

Л.П. Карсавина – в таких её частных проявлениях, как софиология, учение о любви, различные «гностические реминисценции», постсоловьёвская метафизика всеединства и т.д.

Феноменологическую тему продолжает статья А.В. Кольцова, в которой исследователь обращается к стратегии сравнительного анализа двух «проектов философского осмысления религиозного обращения» А. Райнаха и Э. Штайн (оба, как известно, принадлежали к ранней немецкой «реалистической феноменологии»). Как и многие другие авторы сборника, Кольцов из этого сопоставления пробует сделать более общий вывод о применимости методов «реалистической феноменологии» (в частности, герменевтического и дескриптивного) к отстаиванию автономии религиозного познания – наравне с другими его формами[40]. Эта же тема оправдания «религиозного языка» и «религиозного познания» через средства «реалистической феноменологии» продолжается А.В. Кольцовым в следующей статье – но уже на примере идей А. Райнаха.

Четвёртый подраздел первой части посвящён «теологической реакции» на «герменевтический поворот в философии». Открывает его статья К.М. Антонова, посвящённая анализу «христианского провозвестия» в русской религиозной философии. Примечательно, что автор представляет в ней широкую панораму русской мысли всего XX в. Фактически данный текст представляет собой ещё одну попытку переосмысления статуса русской религиозной философии – как феномена, всегда находившегося между религиозной и философской мыслью. С одной стороны, Антонов критикует здесь подход «классических» историков русской философии – Г.В. Флоровского и В.В. Зеньковского – за то, что в их трудах одним из основных критериев было «соответствие православию» идей того или иного мыслителя. Такой подход – и в случае с более современными историками русской мысли (как, например, П.П. Гайденко или И.И. Евлампиев[41]) – может грозить «навязыванием», к примеру, Вл.С. Соловьёву или С.Л. Франку идей, которые на самом деле вовсе не были им свойственны. В качестве же «положительного» примера более интегрального исследования русской мысли – в совокупности её философских и религиозных элементов – Антонов приводит труды А.П. Соловьёва, основной концепцией которых является идея о религиозной культур-критике модерна как одной из основных интенций русской философии в целом[42].

Общий характер носит и статья С.А. Коначевой, посвящённая концепту понимания в теологической герменевтике. В качестве примеров исследовательница обращается преимущественно к «герменевтике Откровения» К. Барта и «керигматической герменевтике» Р. Бультмана, хотя и не ограничивается только ими – затрагивая в той или иной степени интерпретативные стратегии протестантской теологии, начиная с Шлейермахера и Дильтея, заканчивая «новой герменевтикой» Э. Фукса и Г. Эбелинга.

Интерпретативный дискурс продолжает А.В. Кольцов в статье, посвящённой сравнительному анализу концепта символа у П. Тиллиха, П. Рикёра, Вяч. Иванова и С.С. Аверинцева. Исходный источник понимания символа у этих четырёх, казалось

---

40 *Кольцов А.В.* Адольф Райнах и Эдит Штайн: два проекта философского осмысления религиозного обращения // Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков. М., 2024. С. 124.

41 Здесь Антонов ссылается на следующие работы*: Гайденко П.П.* Вл. Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001; *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 5–34.

42 См., например: *Соловьёв А.П.* Русская религиозная философия XIX – первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.

бы, совершенно разных на первый взгляд мыслителей Кольцов (ссылаясь на Р. Мниха[43]) находит в наследии Гёте.

Вторая часть книги, как и первая, состоит из подразделов, призванных быть более «тематическими» по сравнению с «теоретической базой» первой части. Открывает её подраздел, посвящённый проблеме триадологии, – статьёй И.Ю. Ильина об интерпретациях учения о Святой Троице в русской религиозной философии XIX в. (в частности, в творчестве Н.Ф. Фёдорова и Вл.С. Соловьёва).

В продолжение следует подраздел о космологии, в котором А.В. Малышев анализирует идеи творения «как любви, самоограничения и жертвы» в русской религиозной мысли рубежа XIX–XX вв., останавливаясь на идеях А.М. Бухарева, прот. Н.А. Сергиевского, А.Д. Беляева, М.М. Тареева, свщмч. А.М. Туберовского и прот. С.Н. Булгакова. В конце автор делает общий вывод о «кенотическом» характере русской богословской космологии указанного периода.

В следующем разделе, посвящённом эсхатологии, С.А. Коначева рассуждает о трансформациях танатологического дискурса в русской и западной философско-теологической мысли XX в. Её героями здесь становятся М. Хайдеггер с идеей о смерти как «экзистенциале целостности», К. Ранер с концепцией «автономной и теономной» смерти, Э. Юнгель с идеей о христианстве как религии «смерти и воскресения Бога» и её соотношением с феноменом смерти отдельного человека, наконец, снова С.Н. Булгаков с представлением смерти как «со-умирания со Христом». Общим моментом для всех вышеназванных мыслителей является представление об онтологическом характере смерти, а также об «экзистенциальном характере» её переживания каждым человеком, включающим как чувство предельного ужаса и беспомощности, так и мужество принять неизбежное. Тот факт, что в Боговоплощении смерть воспринимается не только человеком, но и Богом, делает конечность человеческой жизни частью общей Бого-человеческой истории, – делает вывод Коначева.

Эсхатологическую тему продолжает К.М. Антонов в статье, посвящённой анализу идеи вечных адских мук у Н.А. Бердяева. Универсальность темы Антонов демонстрирует, обращаясь в качестве примера как к классическим трудам Оригена и Григория Нисского, так и к современным авторам – таким, как Д.Б. Харт[44] (в западной теологии) и А.Г. Гачева[45] (применительно к исследованию идеи об аде в истории русской мысли). Касаясь же конкретно мысли Бердяева, Антонов снова предельно пунктуален – рассматривая основные направления, в которых развивалась концепция адских мук в эсхатологии русского мыслителя: апологетическое, психологическое, историко-религиозное, Евангельское, социологическое, этическое, онтологическое.

Подводя итоги всему вышесказанному, можно резюмировать, что рецензируемая монография, при всей неоднородности своего материала, довольно неплохо справляется с изначально поставленными её авторами задачами, которые, в свою очередь, сложно назвать однозначными и лёгкими: на основе сравнительного анализа русской религиозной философии и немецкого протестантского богословия (а также его преломлений в немецком философском идеализме) показать общие точки между философией и теологией – а также понять, что представляет собой «философская теология» как дисциплина во всём многообразии её аспектов: онтологическом, герменевтическом, феноменологическом. Более того, можно сказать, что во многих

---

[43] См.: *Мних Р.* Эрнст Кассирер в России (конспект) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008/2009 год [9]. М., 2012. С. 81–132.

[44] См.: *Харт Д.Б.* Чтобы все спаслись: Рай, ад и всеобщее спасение. М., 2022.

[45] См.: *Гачева А.Г.* Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьёв // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 24–37.

статьях авторы книги выходят за рамки этих задач, пытаясь достичь ещё более высоких целей: определить, например, в чём заключаются особенности русской религиозно-философской мысли и можно ли считать её полностью «философской» (в западном смысле слова) либо же она изначально представляет собой некую форму «философии религии», критической рефлексии над явлениями эпохи модерна. В целом же, на наш взгляд, данный труд можно назвать значимым вкладом как в историко-философские, так и в богословско-религиоведческие исследования. Его авторы больше ставят перед читателем вопросы, чем предлагают на них однозначные ответы – что, безусловно, соответствует стандартам философского исследования в его наиболее искренней форме.

Список литературы

Аквинский Фома. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 2014. 334 с.

Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв: в 2 ч. Ч. 1. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. 608 с.

Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. 357 с.

Антонов К.М. Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. 544 с.

Гайденко П.П. Вл. Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьёв // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 24–37.

Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 520 с.

Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1996. С. 5–34.

Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998. 424 с.

Коначева С.А. Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 106–119.

Мних Р. Эрнст Кассирер в России // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008/2009 год. М.: Модест Колеров, 2012. С. 81–132.

Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX веков / Под науч. ред. М.А. Пылаева, А.В. Кольцова. М.: Издательство ПСТГУ, 2024. 324 с.

Мьёр К.Й. Русская религиозная философия в секулярный век / Пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.

Мюллер Д.Т. Христианская догматика. Учебник по догматическому богословию для пасторов, учителей и мирян / Пер. с англ. К. Комарова. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 2016. 706 с.

Оксфордское руководство по философской теологии / Под ред. Т.П. Флинта, М.К. Рея; пер. М.О. Кедровой под ред. В.В. Васильева. М.: Языки славянской культуры, 2013. 872 с.

Пылаев М.А. «“Обломова” я воспринимаю как литературное Откровение о земном Рае» // Новости Российского государственного гуманитарного университета. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (дата обращения: 15.09.2025).

Рахманин А.Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. С. 7–23.

Скурихин Д.С. Философский анализ текста Магнификата в трудах Рихарда Шеффлера (Философия религии) // Сборник студенческих работ 2020. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 20–26.

Соловьёв А.П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.

Харт Д.Б. Чтобы все спаслись: Рай, ад и всеобщее спасение. М.: Эксмо, 2022. 240 с.

Хегглунд Б. История западного богословия / Пер. с англ. О. Розенберг. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 2008. 470 с.

Шохин В.К. Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010. 287 с.

Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007. М.: ИФ РАН, 2007. С. 15–89.

Шохин В.К. Легко ли брать крепость рациональной теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 79. С. 117–131.

Шохин В.К. Рациональная теология и проблемы с рациональностью // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 58–77.

Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. Методическое пособие. М.: ИФ РАН, 2002. 122 с.

Шохин В.К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФ РАН, 2016. 147 с.

Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.

Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Издательство СПбДА, 2022. 512 с.

Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 59–79.

Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы: античность – конец XVIII в. М.: Альфа-М, 2010. 782 с.

Fiering N. The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards' Metaphysics // Jonathan Edwards and the American Experience / Ed. by Nathan O. Hatch, Harry S. Stout. New York: Oxford University Press, 1988. P. 73–101.

Macquarrie J. Principles of Christian Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1977. 544 p.

Mjør K.J. Russisk religiøs filosofi i ein sekulær tidsalder // Idéhistorisk tidsskrift. 2017. No. 3–4. S. 169–185.

Mjør K.J. Universalising Idealism: The Cross-Cultural Case of Russian Religious Thought // Global Intellectual History. Vol. 6. Issue 5. P. 672–689.

Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg: Alber, 1983. 278 S.

Shokhin V.K. Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Argumentation // Open Theology. 2016. Vol. 2. P. 804–817.

Shokhin V.K. Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives. Proceedings of a Conference Held June 1–3, 2010 at Moscow State University / Ed. by D. Bradshaw. Washington (DC): The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. P. 5–20.

Tennant F.R. Philosophical theology: in 2 vols. Vol. 1: The soul and its faculties; Vol. 2: The world, the soul and God. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930. 444 p., XIV+276 p.

Russian Religious-Philosophical Thought Between Philosophy and Theology*

Review on: Thinking of Being and the Faith of Revelation in German-Language Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th and 20th Centuries, ed. by M.A. Pylaev and A.V. Koltsov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2024. 324 p.

Alexandra Yu. Berdnikova – Candidate of Sciences in Philosophy, PhD student. FINO Convention. University of Turin. 20 Via Sant'Ottavio, Turin, 10124, Italy; e-mail: alexser015@yandex.ru

The article offers a review of the collective monograph *Thinking of Being and the Faith of Revelation in German-Language Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th and 20th Centuries* (Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2024). The reviewed volume presents

* The article was prepared within the framework of project No. 1-0744/22 "S. L. Frank: Understanding the Existence of Man and Society in the Context of Revolution and Emigration" with the support of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities and "Traditio Viva" Foundation.

a comparative study of German Protestant theology and Russian religious philosophy. One of the merits of the book, among other things, lies in its formulation of the problem of the mutual delimitation between theology and bogoslovie – an issue particularly relevant in the Russian context, where both terms carry practically equal significance. The author analyzes the main methodological and conceptual directions of the collection, paying particular attention to the problem of defining "philosophical theology" as an independent academic discipline and its relationship to philosophy of religion and theology. The focus is on the interpretation and rethinking of the Christian kerygma in the context of dialogue between German and Russian traditions, as well as on identifying the shared epistemological foundations of phenomenological, hermeneutical, and metaphysical approaches. The review highlights both the achievements of the contributing authors and the controversial aspects of their conceptual framework, especially regarding the questions of the "self-sufficiency" of German theology and the degree of autonomy of Russian religious thought.

Keywords: philosophical theology, philosophy of religion, religious studies, Russian religious thought, German Protestant theology, metatheology, liberal theology, dialectical theology

For citation: Berdnikova, A.Yu. Russian Religious-Philosophical Thought Between Philosophy and Theology. Review on: Thinking of Being and the Faith of Revelation in German-Language Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th and 20th Centuries, ed. by M.A. Pylaev and A.V. Koltsov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2024. 324 p., *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 103–118. (In Russian)

References

Aquinas, Thomas. *Kommentarii k traktatu Boetsiya "O Troitse"* [Commentary on Boethius' Treatise "On the Trinity"], trans. from Latin, introd. and comment. by A.V. Appolonov. Moscow: LENAND Publ., 2014. 334 p. (In Russian)

Antonov, K.M. *Filosofiya religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th and Early 20th Centuries]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2009. (In Russian)

Antonov, K.M. *"Kak vozmozhna religiya?" Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vv.* ["How Is Religion Possible?" Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th–20th Centuries], in 2 parts. Part 1. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2019. 608 p. (In Russian)

Antonov, K.M. *Religio et Ratio. Religioznaya zhizn' i puti ee refleksivnogo osmysleniya* [Religio et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflective Comprehension]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2025. 544 p. (In Russian)

Evlampiev, I.I. Chelovek pered litsom absolyutnogo bytiya: misticheskii realizm Semena Franka [Man Before Absolute Being: The Mystical Realism of Semyon Frank], in: Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. The Soul of Man]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1996. P. 5–34. (In Russian)

Fiering, N. The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards' Metaphysics, in: Hatch, N.O., Stout, H.S. *Jonathan Edwards and the American Experience*. New York: Oxford University Press, 1988. P. 73–101.

Gacheva, A.G. Apokatastasis v russkoi religiozno-filosofskoi mysli poslednei treti XIX – pervoi treti XX v. Stat'ya pervaya: F.M. Dostoevskii, N.F. Fedorov, V.S. Solov'ev [Apokatastasis in Russian Religious-Philosophical Thought of the Last Third of the 19th – First Third of the 20th Century. Article One], *Vestnik RGGU. Seriya "Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie"* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series "Philosophy. Sociology. Art Studies"], 2018, No. 1 (11), pp. 24–37. (In Russian)

Gaidenko, P.P. *Vl. Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2001. 472 p. (In Russian)

Grents, S., Olson, R. *Bogoslovie i bogoslovy XX veka* [Twentieth-Century Theology and Theologians], trans. from English by O. Rozenberg. Cherkassy: Kollokvium Publ., 2011. 520 p. (In Russian)

Hart, D.B. *Chtoby vse spaslis': Rai, ad i vseobshchee spasenie* [That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation]. Moscow: Eksmo Publ., 2022. 240 p. (In Russian)

Hägglund, B. *Istoriya zapadnogo bogosloviya* [History of Western Theology], trans. from English by O. Rozenberg. Minsk: Lyuteranskoe nasledie Publ., 2008. 470 p. (In Russian)

Kimelev, Yu.A. *Filosofiya religii. Sistematicheskii ocherk* [Philosophy of Religion: A Systematic Essay]. Moscow: Nota Bene Publ., 1998. 424 p. (In Russian)

Konacheva, S.A. Sovremennaya kontinental'naya filosofskaya teologiya: fenomenologicheskogermenevticheskii podkhod [Contemporary Continental Philosophical Theology: A Phenomenological – Hermeneutical Approach], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies], 2017, No. 73, pp. 106–119. (In Russian)

Macquarrie, J. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1977. 544 p.

Mjør, K.J. Russisk religiøs filosofi i ein sekulær tidsalder [Russian Religious Philosophy in a Secular Age], *Idéhistorisk tidsskrift*, 2017, No. 3–4, pp. 169–185. (In Norwegian)

Mjør, K.J. Russkaya religioznaya filosofiya v sekulyarnyi vek [Russian Religious Philosophy in the Secular Age], trans. from Norwegian by A.S. Tsygankov, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2020, Vol. 35, pp. 263–282. (In Russian)

Mjør, K.J. Universalising Idealism: The Cross-Cultural Case of Russian Religious Thought, *Global Intellectual History*, 2019, Vol. 6, Issue 5, pp. 672–689.

Mnikh, R. Ernst Kassirer v Rossii [Ernst Cassirer in Russia], in: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2008–2009 god* [Studies in the History of Russian Thought: Yearbook for 2008–2009]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2012. Pp. 81–132. (In Russian)

Myshlenie bytiya i vera Otkroveniya v nemetskoyazychnoi teologii i russkoi religioznoi mysli kontsa XIX–XX vekov [Thinking of Being and the Faith of Revelation in German-Language Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th – 20th Centuries], ed. by M.A. Pylaev and A.V. Kol'tsov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press, 2024. 324 p. (In Russian)

Müller, D.T. *Khristianskaya dogmatika. Uchebnik po dogmaticheskomu bogosloviyu dlya pastorov, uchitelei i miryan* [Christian Dogmatics. A Textbook of Dogmatic Theology for Pastors, Teachers, and Lay People], trans. from English by K. Komarov. Minsk: Lyuteranskoe nasledie Publ., 2016. 706 p. (In Russian)

Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed. by T.P. Flint and M.C. Rea, trans. by M.O. Kedrova, ed. by V.V. Vasiliev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury Publ., 2013. 872 p. (In Russian)

Pylaev, M.A. "Oblomova" ya vosprinimayu kak literaturnoe Otkrovenie o zemnom Rae [I Perceive "Oblomov" as a Literary Revelation about the Earthly Paradise], *Novosti Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta* [News of RSUH], 30 June 2025. URL: https://rsuh.ru/news/indexpage/oblomova-ya-vosprinimayu-kak-literaturnoe-otkrovenie-o-zemnom-rae/ (accessed on 15.09.2025). (In Russian)

Rakhmanin, A.Yu. K metateorii religiovedeniya: kontseptual'nyi karkas i problema normativnogo kriteriya nauki [Toward a Metatheory of Religious Studies: The Conceptual Framework and the Problem of a Normative Scientific Criterion], *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies], 2009, No. 1–2, pp. 7–23. (In Russian)

Schaeffler, R. *Religionsphilosophie.* Freiburg: Alber, 1983. 278 S. (In German).

Shokhin, V.K. *Bogoslovskie distsipliny. Teologiya. Vvedenie v bogoslovskie distsipliny. Metodicheskoe posobie* [Theology. An Introduction to Theological Disciplines. A Methodological Guide]. Moscow: IPh RAS Publ., 2002. 122 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy: antichnost' – konets XVIII v* [Philosophy of Religion and Its Historical Forms: Antiquity – The End of the 18th Century]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2010. 782 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie [Philosophical Theology and Fundamental Theology], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy], 2014, No. 1 (51), pp. 59–79. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: dizainerskie fasety* [Philosophical Theology: Design Facets]. Moscow: IPh RAS Publ., 2016. 147 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2018. 496 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: variatsii, momenty, ekspromty* [Philosophical Theology: Variations, Moments, Improvisations]. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2022. 512 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Istoricheskii genezis filosofii religii: problema i ee naibolee veroyatnoe reshenie [The Historical Genesis of the Philosophy of Religion: The Problem and Its Most Probable Solution], in: *Filosofiya religii: Al'manakh 2006–2007* [Philosophy of Religion: Almanac 2006–2007]. Moscow: IPh RAS Publ., 2007. Pp. 15–89. (In Russian)

Shokhin, V.K. Legko li brat' krepost' ratsional'noi teologii [Is It Easy to Take the Fortress of Rational Theology], *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie, filosofiya, religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies], 2018, No. 79, pp. 117–131. (In Russian)

Shokhin, V.K. Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Argumentation, *Open Theology*, 2016, Vol. 2, pp. 804–817.

Shokhin, V.K. Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology, in: Bradshaw, D. *Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives. Proceedings of a conference held June 1–3, 2010 at Moscow State University*. Washington (DC): The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. Pp. 5–20.

Shokhin, V.K. Ratsional'naya teologiya i problemy s ratsional'nost'yu [Rational Theology and Problems with Rationality], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy], 2019, No. 1 (3), pp. 58–77. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2010. 287 p. (In Russian)

Skurikhin, D.S. Filosofskii analiz teksta Magnifikata v trudakh Rikharda Shefflera (Filosofiya religii) [A Philosophical Analysis of the Magnificat in the Works of Richard Schaeffler (Philosophy of Religion)], in: *Sbornik studencheskikh rabot 2020* [Collection of Student Papers 2020]. Moscow: PSTGU Publ., 2020. Pp. 20–26. (In Russian)

Solov'ev, A.P. Russkaya religioznaya filosofiya XIX – pervoi poloviny XX v. v kontekste istorii religii: ot religioznoi konversii k kul'tur-kritike i konfessionalizatsii [Russian Religious Philosophy of the 19th – First Half of the 20th Century in the Context of the History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalisation], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy], 2022, No. 1 (13), pp. 118–134. (In Russian)

Tennant, F.R. *Philosophical Theology: in 2 vols.*, Vol. 1: *The Soul and Its Faculties*; Vol. 2: *The World, the Soul and God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930. 444 p., XIV+276 p.

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 119–127
УДК 1(091)

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 119–127
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-119-127

В.А. Ячменик

«Духовные вожди» и/или «духовный вождизм» в России начала XX в. Ответ М.А. Колерову

Ячменик Вячеслав Александрович – кандидат теологии, научный сотрудник. Лаборатория исследований церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Россия, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6/1; e-mail: yachmenik94@mail.ru

Текст, представляющий собой ответ на рецензию М.А. Колерова «Церковь и духовные вожди русской интеллигенции», направлен на уточнение предмета исследования и указывает на его смещение в критике: вместо анализа «духовного вождизма» как социального явления рассматриваются понятийные структуры, при которых религиозное лидерство становится мыслимым как таковое. Речь идёт прежде всего о понятии харизмы и связанных с ним фигурах пророка и старца, через которые в начале XX в. осмыслялись возможные формы духовного авторитета и проекты реформирования церковной жизни. При этом акцент переносится с самих носителей лидерства и масштабов их влияния на язык, формирующий возможность их появления в историческом сознании. Критически рассматривается подход, редуцирующий исторический анализ к фиксации фактов и форм влияния (вопросы массовости, тиражей, политического действия), поскольку он игнорирует смысловое измерение событий и тем самым подменяет предмет исследования. Подчёркивается, что одни и те же действия могут обладать различным значением в зависимости от контекста и способов интерпретации, вследствие чего история разворачивается не только в плоскости событий, но и в пространстве понятий. В этой связи проблема формулируется как вопрос о соотношении понятий и социальной реальности. Обращение к различию между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания» позволяет рассматривать идею харизматического «духовного вождя» как результат их напряжения – понятийную конструкцию, сформированную в контексте кризиса церковной жизни и ориентированную на возможные, но не гарантированные формы её исторической реализации.

Ключевые слова: духовный вождь, харизма, история понятий, лидерство, русское богословие, русская философия

Для цитирования: *Ячменик В.А.* «Духовные вожди» и/или «духовный вождизм» в России начала XX в. Ответ М.А. Колерову // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 119–127.

© Ячменик В.А., 2026

В одном из выпусков «Отечественной философии» был опубликован текст Модеста Алексеевича Колерова, в котором он предложил своё видение изучения феномена «духовного вождизма» в сфере отношений Церкви и интеллигенции[1]. Я не смог не откликнуться на эту реплику, поскольку им была затронута в том числе моя недавняя небольшая книга «“Духовные вожди”: Понятие харизмы и фигуры религиозного лидерства в России начала XX века», которая была истолкована в ложном свете. Мне не кажется уместным отвечать на критическую часть рецензии, скорее указать на неверные основания этой критики и уязвимость тех позиций, которые отстаивает уважаемый рецензент. А главное – мне хотелось бы показать, что помимо социальной истории есть история мысли, её давно и успешно изучают, какой «полноводной» (как выражается рецензент) она бы ни была, а ещё есть полноводная критика, чьи тезисы направляются (возможно, случайно) мимо предмета, тезиса и аргумента исследования куда-то на круг исследуемых авторов и понятий. Ведь дело всё в том, что книга посвящена понятийным границам лидерства «духовных вождей» (поэтому в названии кавычки), а рецензент увидел в ней исследование феномена «духовного вождизма» – о методологических подходах к исследованию того и другого я и хотел бы обратиться ниже.

О том, что такое «позитивизм» в методологии

Не берусь судить, является ли мой текст, как пишет М.А. Колеров, «позитивистским» – для этого нужные какие-то аргументы, на которые я мог бы отреагировать. Однако сама логика рецензента, в которой может заключаться его методологическое кредо, мне видится вполне отвечающей этой характеристике. Он начинает с того, что декларирует ничтожность дискурсивных разделений – раз Ленин венчался в церкви, то нет различия между Церковью и интеллигенцией[2]. Именно это и есть сам по себе предельно позитивистский взгляд, потому что в таком освещении этого факта не затрагивается вопрос о том, что значило для него венчание. Но вместе с тем это хороший пример, через который можно представить себе различные методологические подходы.

Говоря о связи социальной истории и истории понятий, Р. Козеллек как раз разбирает пример, связанный с историей института брака[3]. Браки можно изучать как конкретные события: кто женился, при каких условиях, какие были договорённости, чем всё закончилось (например, конфликтами или войнами). Но при этом на саму возможность брака влияют долгие структуры: экономика (доходы, налоги, урожаи) или демография (рождаемость, смертность). Козеллек говорит и о третьем уровне – о том, как люди понимали брак. Не секрет, что эти представления сильно менялись: раньше брак считался религиозным и нерасторжимым, нужен был для рождения детей; позже стал рассматриваться как договор между людьми, допускающий развод; затем возникла идея брака по любви, где главное – чувства и личная свобода. При этом реальные браки и представления о браке – не одно и то же. Люди могли жениться без любви, даже когда уже существовала идея «брака по любви».

---

1 *Колеров М.А.* Церковь и духовные вожди русской интеллигенции. Рецензия на: Ячменик В. «Духовные вожди»: Понятие харизмы и фигуры религиозного лидерства в России начала XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 288 с.; *Гайда Ф.А.* Интеллигенция и Церковь в России в XIX–XX века: Очерки по истории идей. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. 480 с. // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 1. С. 109–121.

2 Там же. С. 110.

3 Далее пересказывается следующий фрагмент текста: *Козеллек Р.* Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю.И. Басилова // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Вып. 5. СПб., 2006. С. 46–52.

И наоборот – любовь могла существовать в браках, где о ней вообще не говорили. Можно сказать, что Ленин и Крупская – в 1898 г. явно далёкие от церковного сообщества – действовали согласно устоявшимся структурам, в рамках которых в контексте Российской империи брак контролировался Церковью. В этом случае мы сталкивается с очевидным разрывом между традиционными структурами и личным опытом, который ещё не оформился в институциональном выражении. Венчание для них, по всей видимости, не религиозный акт, а акт легализации отношений. В этом смысле само понятие «венчание» для них наполняется иным смыслом.

Разобрав пример с историей института брака, Козеллек указывает на то, что при научном анализе нам важно сохранять единство уникального события, повторяемых структур и высказываний, которые отображают в языке накопленный человеческий опыт. Если мы это единство разрываем, то игнорируем базовую гуманитарную процедуру – процесс понимания. Только в таком развороте мы сталкиваемся с исследовательским «позитивизмом».

Опираясь на принципы Realpolitik и на голые факты, М.А. Колеров пытается доказать ничтожность исследования маргинального сюжета (но каковы критерии маргинальности/центральности?) в истории дискурса о власти: ничтожность в том, что о харизме пишут те, кто никакого отношения к власти не имеет. Какой же тогда смысл для истории власти в исследовании этой харизмы? Но тогда мы должны вопросить, как говорил один мой коллега, о властной роли Т. Гоббса или Дж. Локка. Или пренебречь и самим М. Вебером, поскольку он был очень ограниченным харизматическим лидером. Как быть с Г. Гроцием, который вообще был заключённым, поражённым в правах, когда писал свои труды о естественном праве? Методология М.А. Колерова, в которой он пишет свою рецензию, даже не позволяет поставить такие вопросы, уже не говоря о том, что на них могут существовать какие-либо ответы.

В самом деле, искать ответа на вопрос, хотел ли С.Н. Булгаков, чтобы его считали «пророком» – довольно бессмысленные предприятие. Такая задача не ставится в моей книге, иначе мне нужно было бы переквалифицироваться в психоаналитика и разложить на кушетке все тексты русских религиозных мыслителей[4]. (Кстати, замечу, что книга не посвящена феномену русской интеллигенции: то, что в ней критикует М.А. Колеров – одна из её частей, которая на уровне фактичности трактуется в том же духе, что и в положительно оценённом Колеровым исследовании Ф.А. Гайды как «проект “церковной интеллигенции”, которая призвана была реформировать Церковь изнутри»[5].) Хотя давно в историографии стало принято говорить об интеллигенции как о «пророках», в книге изучается скорее то, что именно в их языке возникает «пророк» как дискурсивное понятие, которое используют, чтобы обозначить пресловутое противопоставление церковной иерархии (а не Церкви!) и интеллигенции. Но там же показано, что эта логика близка была не только той самой интеллигенции, но и духовно-академической корпорации. Они тоже хотели возродить «пророчество» – служение, которое должны воспринять истинные пастыри. Поэтому критические выпады М.А. Колерова о том, «можно ли считать себя перед зеркалом вождём, не выводя своих поклонников из учебной аудитории?» (про профессоров духовной академии); правда ли, что «Булгаков в своей социалистической молодости явно чувствовал в себе наклонности вождя, но уже в 1906 и 1907 гг. оставил их и уж точно более не вносил это в задание ни себе лично, ни Церкви»?; можно ли

---

[4] Хотя и такой подход отрицать не следует, поскольку есть вполне продуктивные примеры его применения (однако я не ставил задачи ему следовать): *Томэ Д., Шмид У., Кауфманн В.* Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография / Пер. с нем. М. Маяцкого. 2-е изд. М., 2026.

[5] *Гайда Ф.А.* Интеллигенция и Церковь в России в XIX–XX века: Очерки по истории идей. М., 2025. С. 459–460.

считать духовным вождём о. П. Флоренского, который издал свой «Столп и утверждение Истины» лишь в двух тысячах экземпляров, и «возможно ли при таком тираже его духовное лидерство, особенно в сравнении с другими <…> авторами “Пути” – Гершензоном, Лопатиным, Лосским и Эрном, знатными гораздо большими тиражами?», а особенно можно ли говорить о «духовном вождизме» этих персоналий в сравнении «с водительством священника Г.А. Гапона, выведшего 9 января 1905 г. в центр Санкт-Петербурга 100 000 человек под портретами царя, православными иконами и хоругвями, с духовными песнопениями, которым подпевали обычные полицейские, сопровождавшие и охранявшие шествие»[6]? – все эти вопросы просто повисают в воздухе, потому что если на них и следует искать ответы, то уж точно не в моей книге.

Методологическая позиция М.А. Колерова предполагает разговор о власти, но одновременно отказывает в значимости тем формам знания, через которые власть становится осмысляемой. А без этого у нас остаётся только набор фактов и произвольных обобщений.

Как изучать «духовный вождизм»?

Ценность рецензии М.А. Колерова состоит в том, что он ставит важную проблему – как вообще возможно изучать феномен «духовного вождизма». Задача эта довольно сложная, ведь и сам Колеров указывает, что конкретные личности в истории (самый характерный пример – С.Н. Булгаков) претерпевают радикальную трансформацию взглядов: «опыт Булгакова в Государственной думе и азбучно известный трагический переворот в личной жизни Булгакова в 1909 г. – смерть сына» показывают, что он разочаровывается в проекте лидерства и «…глубоко, без клоунады с харизмой, свои подлинные интеллектуальные претензии <…> явил вовсе не на собственное лидерство, а на объяснение человеческого мессианизма и вождизма в случае Иуды»[7]. Спорить с этими фактами бессмысленно, однако они оставляют много вопросов – что именно Булгаков понимал под «вождизмом» Иуды, отличал ли он его от власти патриарха Тихона (Беллавина), о котором Булгаков почти в эти же годы писал: «В патриархе Русская церковь потеряла живой символ церковного единства, а русский народ – образ национального единства. Если в прежнее время Россия была империей, теперь она стала патриархией: царя всероссийского сменил патриарх всероссийский. Только в этом титуле продолжает сохраняться до лучших дней святое имя нашей страны. Ныне Моисей отозван, не увидев обетованной земли, и его народ оставлен без вождя в пустыне»[8]. Поэтому, скорее, можно говорить о том, что Иуда как антивождь лишь оттеняет образ, который должен являть подлинный духовный вождь; именно на это и указывает историко-понятийный подход.

---

6 *Колеров М.А.* Церковь и духовные вожди русской интеллигенции. Рецензия на: Ячменик В. «Духовные вожди»: Понятие харизмы и фигуры религиозного лидерства в России начала XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 288 с.; *Гайда Ф.А.* Интеллигенция и Церковь в России в XIX–XX века: Очерки по истории идей. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. 480 с. // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 1. С. 112.

7 Там же. С. 114.

8 *Булгаков С.Н.* Страж дома Господня: памяти Святейшего патриарха Тихона // Акты Святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. М., 1994. С. 391. См. также и про другую работу этого периода, в которой Булгаков обращается к тем же образам: *Ионов А.С.* Работа «Пражского» периода творчества прот. С.Н. Булгакова «Старое и новое» (к находке автографа) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50). С. 85–128.

В моей книге исследуется понятие «харизма», которое оказалось необходимым для выстраивания идеального образа церковного сообщества, в соответствии с которым разные мыслители (не только Булгаков) хотели бы привести их «историческую» Церковь. «Церковная интеллигенция» (именно как концепт, а не как феномен[9]) возникает в этой картине наряду со старцами, духовниками, диакониссами и другими фигурами, к которым в текстах эпохи применяется понятие харизмы[10]. Поэтому идеи Булгакова в начале XX в., наряду с другими интеллектуалами, влияли на религиозное проектирование, в котором ощутимой стала значимость возврата или появления в этом поле такой фигуры, как пророк. Не меньшее значение в этом дискурсе имела фигура старца, которая «била» в ту же точку – осмыслить церковное сообщество таким образом, чтобы власть в нём воспринималась не формально, через должность священника, а личностно и мистически через те дары Духа, которые позволяют старцу осуществлять ту деятельность, которую формально он осуществлять не мог бы[11].

То, что богословы и философы вернули в дискурс о реформировании церковной жизни идею таких «духовных вождей», очевидно, затрагивало и феномен «духовного вождизма». Но затрагивало в той мере, в какой их идеи вышли за рамки исторических, богословских и религиозно-философских штудий и перелились в общем желании реформирования церковной жизни.

Для доказательства этого тезиса можно было пойти разными путями, мне жизнеспособным кажется тот, который позволяет говорить о разного рода дискурсивных фигурах (а не самих личностях, о них говорящих). Именно эти фигуры формируют кризисное поле, отображающее переосмысление феномена религиозного лидерства.

В таком же духе о кризисе культурном на рубеже XIX и XX в. писал Ж. Ле Ридер, говоря о фигурах гения, мистика и нарцисса – для него именно они «олицетворяли собой три способа реконструкции идентичности на руинах субъекта»[12]. Задолго до него о трёх фигурах «Ненормальных» говорил М. Фуко, видя в них основание для становления процесса нормации в обществе модерна[13]. В этих подходах важно не то, кто именно был фигурой мистика, монстра или пророка в исторической реальности и была ли эта фигура «на самом деле» (переформулирую Л. фон Ранке), а то, что сами высказывания о них делали возможным идею лидерства. Но тут мы сталкивается с ключевой проблемой истории понятий – связи концепций и социальной реальности. В случае с «духовными вождями» возникает закономерное противоречие: без социальной реализации нет лидерства, но и без понятий нет самой возможности мыслить лидерство. Без идей не бывает форм власти, но без социальной реализации такие идеи остаются лишь проектами. И в этом контексте важно обратиться к концепции Р. Козеллека, который пытался разрешить эту проблему.

---

9 Пришлось бы нам, как и в случае с венчанием Ленина, искать их справки об исповеди и причастии, чтобы доказать их церковность феноменологически?

10 Не могу не отметить на полях дискуссии, что если переносить взгляд рецензента не на одну главу книги, а на всё её содержание, то возникает любопытная картина: Булгаков и Флоренский якобы хотели быть «пророками», потому что писали о нём; но что мы будет делать с П.А. Прокошевым, который писал о женских харизматических служениях?

11 См. об этом же другое историко-понятийное исследование: *Ванифатьев Н.А.* Понятие старчества: генезис и проблематика в российском контексте в XIX – начале XX вв.: дис. … канд. теологии: 5.11.1. М.: ПСТГУ, 2026.

12 *Ле Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности / Пер. с фр. Т. Баскаковой. СПб., 2009. С. 84.

13 *Фуко М.* Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб., 2004.

Он говорит об историческом «пространстве опыта», тесно переплетающемся с «горизонтом ожидания»[14]. Их связь позволяет, как пишет В.С. Дубина, представить историю понятий как сферу «изучения человеческого опыта и ожиданий» и «ответить на вопрос о том, как понимали окружающий мир исторические акторы, как они его для себя интерпретировали»[15]. Как мне видится, напряжение между опытом и ожиданием и порождает те самые фигуры религиозного лидерства – харизматичных «духовных вождей» – ищущих место в проекте будущего церкви (даже если дискурс становится шире личной судьбы какого-либо из участников дискуссий). Однако ожидание – это не прогноз. Поэтому, как известно, не все проекты дореволюционной России был реализованы в жизнь в советские годы, однако в случае «духовных вождей» мы можем говорить о заметном влиянии этой идеи на представления о церковном авторитете в первые послереволюционные десятилетия.

Красноречиво о связи «пространства опыта» и «горизонта ожидания» говорит неопубликованное письмо того самого профессора Московской духовной академии Сергея Ивановича Смирнова, который сам, конечно, никогда не претендовал на «духовный вождизм», однако в своих исследованиях пытался сформулировать образ старца-харизматика – одну из фигур религиозного лидерства в России начала XX в. В этом письме, которое направлено неизвестному лицу, мы сталкивается с тем самым примером, о котором пишет М.А. Колеров. Речь в нём идет о священниках, участвующих в трагедии Кровавого воскресения[16]. У Смирнова они предстают как «народные герои», противопоставленные «мёртвой иерархии» «официальной церкви» (см. приложение). Эти оппозиции ярко представляют личный опыт исследователя и те ожидания от церковных иерархов (независимость от государства, подвиг и своего рода древнерусское «печалование»), которые в том числе сформировали его исследовательский пафос как одного из теоретиков «духовного вождизма».

Приложение

Ваше Преосвященство!

9-го января убит между прочими священник Александр Васильев, шедший с иконою Спасителя впереди рабочих. Ведь это Александр Петрович Васильев, Татевский уроженец, воспитанник Рачинского, мой приятель, Ваш ученик и почитатель? Да?

Ваше Преосвященство! Будьте добры: напишите мне подробности, какие знаете сами. У нас ходят слухи, будто он по просьбе рабочих служил молебен, затем пошёл с ними, будто солдатам он говорил, чтобы они не стреляли в мирных граждан. Как его погребли? Неужели казённым порядком? Неужели высшее общество, которое его знало и ценило, отвернулось от него, как от демагога? Ужели пойдёт по миру его семья – жена с шестью детьми?

---

[14] См.: *Козеллек Р.* «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» – две исторические категории // Социология власти. 2016. Т. 28. № 2. С. 149–173.

[15] *Дубина В.С.* Из Билефельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России // История понятий, история дискурса, история метафор / Пер. с нем. под ред. Х.Э. Бёдекера, В. Дубиной. М., 2010. С. 318–319.

[16] Фактически Смирнов в письме путает детали: духовник царской семьи и монархист прот. А. Васильев (1868–1918) не был убит в 1905 г., поэтому, видимо, письмо так и осталось в архиве Смирнова неотправленным. По всей видимости, Смирнов перепутал своего знакомого с рабочим Васильевым, слухи о гибели которого активно распространялись в то время (об этом см.: *Кременецкий К.В.* История «Письма рабочего Васильева» 8 (21) января 1905 г. // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2016. № 2 (10). С. 29–35).

Эти два священника – народные герои. Вместе с чувством жалости, которое вызывается трагедией 9 января, поднимается чувство благоговения перед именами, которых не забудет Россия, «пока живёт Россия дорогая»… В Петербурге Вы вероятно не знаете, что подробное описание бойни в тысячах листков читается теперь по всей Руси «от океана до океана», как говорите Вы. И знаете какое впечатление производят эти листочки?

В лице Васильева и Гапона церковь стала на сторону правды… церковь народа, а не церковь правительства. Войска стреляли в Крест Христов и в икону Спасителя… Наша мёртвая иерархия (простите за откровенность) чуть не изрекла проклятие на противящихся власти, которые с пением народного гимна шли к царю…

Грустные мысли мне приходят в эти странные дни. Ещё много прольётся крови на улицах русских столиц. Ещё много тысяч жизней погибнет напрасно. Что же церковь? Официальная церковь? Будет молчать! Или изречёт по приказу проклятие на противящихся власти?

Ваше Преосвященство. Вот я умирал и знаю, что последним покидает человеческое сознание самый тяжёлый грех человека («грех мой предо мною есть выну»). Так вот я думаю, что если будет это так – равнодушное молчание или анафема народу, то иерархи наши возьмут на себя страшный грех: «кровь их от руки вашей взыщу». Умирая, каждый будет им терзаться, как вероятно будет терзаться пред смертью Иаков, бывший Кишинёвский.

Простите меня, Ваше Преосвященство, за это дерзкое письмо. Я так растрепался в последние дни, узнав о смерти Ап-ча, который был так дорог мне, а теперь стал ещё дороже.

С искренним почтением, любящий Вас Смирнов.

15 янв. 1905 г.[17]

Список литературы

Булгаков С.Н. Страж дома Господня: памяти Святейшего патриарха Тихона // Акты Святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. М.: Издательство ПСТБИ, 1994. С. 387–392.

Ванифатьев Н.А. Понятие старчества: генезис и проблематика в российском контексте в XIX – начале XX вв.: дис. … канд. теологии: 5.11.1. М.: ПСТГУ, 2026. 211 с.

Гайда Ф.А. Интеллигенция и Церковь в России в XIX–XX века: Очерки по истории идей. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. 480 с.

Дубина В.С. Из Билефельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России // История понятий, история дискурса, история метафор / Пер. с нем. под ред. Х.Э. Бёдекера, В. Дубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 298–319.

Ионов А.С. Работа «Пражского» периода творчества прот. С.Н. Булгакова «Старое и новое» (к находке автографа) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50). С. 85–128.

Козеллек Р. «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» – две исторические категории // Социология власти. 2016. Т. 28. № 2. С. 149–173.

Козеллек Р. Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю.И. Басилова // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Вып. 5. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. С. 33–53.

Колеров М.А. Церковь и духовные вожди русской интеллигенции. Рецензия на: Ячменик В. «Духовные вожди»: Понятие харизмы и фигуры религиозного лидерства в России начала XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 288 с.; Гайда Ф.А. Интеллигенция и Церковь в России в XIX–XX века: Очерки по истории идей. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. 480 с. // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 1. С. 109–121.

[17] ОР РГБ. Ф. 280. К. 15. Ед. хр. 47. Л. 1–2 об.

Кременецкий К.В. История «Письма рабочего Васильева» 8 (21) января 1905 г. // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2016. № 2 (10). С. 29–35.

Ле Ридер Ж. Венский модерн и кризис идентичности / Пер. с фр. Т. Баскаковой. СПб.: Издательство им. Н.И. Новикова, 2009. 714 с.

Смирнов С.И. Письмо к неустановленному лицу (епископу) по поводу событий 9 января 1905 г. // Отдел рукописей РГБ. Ф. 280. К. 15. Ед. хр. 47. Л. 1–2 об.

Томэ Д., Шмид У., Кауфманн В. Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография / Пер. с нем. М. Маяцкого. 2-е изд. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2026. 336 с.

Фуко М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Наука, 2004. 432 с.

"Spiritual Leaders" or "Spiritual Leaderism" in Early 20th-Century Russia. A Response to M.A. Kolerov

Vyacheslav A. Yachmenik – Candidate of Sciences in Theology, Research Fellow. Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University. 6/1, Likhov pereulok, Moscow, 127051, Russia; e-mail: yachmenik94@mail.ru

The present text, written as a response to M.A. Kolerov's review "The Church and the Spiritual Leaders of the Russian Intelligentsia," aims to clarify the subject of the study and points to a shift in its critical reception: instead of analysing "spiritual leaderism" (dukhovnyi vozhdizm) as a social phenomenon, it examines the conceptual structures that make religious leadership thinkable as such. The focus is placed primarily on the concept of charisma and the related figures of the prophet and the elder (starets), through which possible forms of spiritual authority and projects for the reform of ecclesiastical life were conceptualised in the early twentieth century. In this perspective, emphasis is shifted from the bearers of leadership and the scale of their influence to the language that conditions the very possibility of their emergence in historical consciousness. The paper critically examines an approach that reduces historical analysis to the recording of facts and forms of influence (questions of mass scale, circulation, and political action), insofar as it neglects the semantic dimension of events and thereby substitutes the object of inquiry. It is emphasised that identical actions may acquire different meanings depending on context and modes of interpretation; consequently, history unfolds not only in the realm of events but also in the space of concepts. In this regard, the problem is formulated as one concerning the relationship between concepts and social reality. An appeal to the distinction between the "space of experience" (der Erfahrungsraum) and the "horizon of expectation" (der Erwartungshorizont) makes it possible to interpret the idea of the charismatic "spiritual leader" as a product of their tension – a conceptual construction shaped within the context of a crisis in ecclesiastical life and oriented toward possible, though not guaranteed, forms of its historical realisation.

Keywords: spiritual leader, charisma, history of concepts, leadership, Russian theology, Russian philosophy

For citation: Yachmenik, V.A. "Duhovnye vozhdi" i/ili "duhovnyj vozhdizm" v Rossii nachala XX v. Otvet M.A. Kolerovu ["Spiritual Leaders" or "Spiritual Leaderism" in Early 20th-Century Russia. A Response to M.A. Kolerov], *Otechestvennaya filosofia* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 119–127. (In Russian)

References

Bulgakov, S.N. Strazh doma Gospodnya: pamyati Svyateyshego patriarkha Tikhona [Guardian of the House of the Lord: In Memory of His Holiness Patriarch Tikhon], in: *Akty Svyateyshego patriarkha Tikhona i pozdneyshie dokumenty o preemstve vysshey tserkovnoy vlasti. 1917–1943 gg.* [Acts of His Holiness Patriarch Tikhon and Later Documents on the Succession of the Supreme Church Authority. 1917–1943]. Moscow: PSTBI Publ., 1994, pp. 387–392. (In Russian)

Dubina, V.S. Iz Bilefelda v Kembridzh i obratno: puti utverzhdeniya. "Istoriya ponyatiy" v Rossii [From Bielefeld to Cambridge and Back: Paths of Establishing "Conceptual History" in Russia], in: *Istoriya ponyatiy, istoriya diskursa, istoriya metafor* [Conceptual History, History of Discourse, History of Metaphors]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, pp. 298–319. (In Russian)

Foucault, M. *Nenormalnye: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1974–1975 uchebnom godu* [Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975]. St. Petersburg: Nauka, 2004. 432 p. (In Russian)

Gayda, F.A. *Intelligentsiya i Tserkov v Rossii v XIX–XX veka: Ocherki po istorii idey* [Intelligentsia and the Church in Russia in the 19th–20th Centuries: Essays on the History of Ideas]. Moscow: PSTGU Publ., 2025. 480 p. (In Russian)

Ionov, A.S. Rabota "Prazhskogo" perioda tvorchestva prot. S.N. Bulgakova "Staroe i novoe" (k nakhodke avtografa) [The Work "Old and New" from the "Prague" Period of Archpriest S.N. Bulgakov's Oeuvre (On the Discovery of the Autograph)], *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [St. Tikhon's University Review. Series II: History. Russian Church History], 2013, Issue 1 (50), pp. 85–128. (In Russian)

Kolerov, M.A. Tserkov i dukhovnye vozhdi russkoy intelligentsii. Retsenziya na: Yachmenik V. "Dukhovnye vozhdi": Ponyatie kharizmy i figury religioznogo liderstva v Rossii nachala XX veka; Gayda F.A. Intelligentsiya i Tserkov v Rossii v XIX–XX veka: Ocherki po istorii idey [The Church and Spiritual Leaders of the Russian Intelligentsia. Review of: Yachmenik V. "Spiritual Leaders": The Concept of Charisma and Figures of Religious Leadership in Early 20th Century Russia; Gayda F.A. Intelligentsia and the Church in Russia in the 19th–20th Centuries]. *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 1, pp. 109–121. (In Russian)

Koselleck, R. "Prostranstvo opyta" i "gorizont ozhidaniy" – dve istoricheskie kategorii ["Space of Experience" and "Horizon of Expectation" as Two Historical Categories], *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2016, Vol. 28, No. 2, pp. 149–173. (In Russian)

Koselleck, R. Sotsialnaya istoriya i istoriya ponyatiy [Social History and Conceptual History], in: *Istoricheskie ponyatiya i politicheskie idei v Rossii XVI–XX veka* [Historical Concepts and Political Ideas in Russia, 16th–20th Centuries]. St. Petersburg: European University at St. Petersburg Publ., 2006, Issue 5, pp. 33–53. (In Russian)

Kremenetskiy, K.V. Istoriya "Pisma rabochego Vasileva" 8 (21) yanvarya 1905 g. [The History of the "Letter of Worker Vasilev" of January 8 (21), 1905], *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya: Istoricheskie nauki* [Bulletin of Omsk University. Series: Historical Sciences], 2016, No. 2 (10), pp. 29–35. (In Russian)

Le Rider J. *Venskiy modern i krizis identichnosti* [Viennese Modernism and the Crisis of Identity]. St. Petersburg: Novikov Publ., 2009. 714 p. (In Russian)

Smirnov, S.I. Pismo k neustanovlennomu litsu (episkopu) po povodu sobytiy 9 yanvarya 1905 g. [Letter to an Unidentified Person (Bishop) Concerning the Events of January 9, 1905]. *Otdel rukopisey RGB* [Manuscripts Department of the Russian State Library], f. 280, k. 15, ed. khr. 47, ll. 1–2 ob. (In Russian)

Thome, D., Schmid, U., Kaufmann, V. *Vtorzhenie zhizni. Teoriya kak taynaya avtobiografiya* [The Invasion of Life: Theory as a Secret Autobiography]. 2nd ed. Moscow: HSE Publ. House, 2026. 336 p. (In Russian)

Vanifatyev, N.A. *Ponyatie starchestva: genezis i problematika v rossiyskom kontekste v XIX – nachale XX vv.* [The Concept of Eldership: Genesis and Problematics in the Russian Context in the 19th – Early 20th Centuries]. PhD diss. Moscow: PSTGU, 2026. 211 p. (In Russian)

Отечественная философия
2026. Т. 4. № 2. С. 128–136
УДК 1(091)+061.3

National Philosophy
2026, Vol. 4, No. 2, pp. 128–136
DOI: 10.21146/2949-3102-2026-4-2-128-136

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Лю Эньшуай

Русская философия и современные вызовы в фокусе китайских исследователей: обзор Международной научной конференции «Современная философия и Сообщество единой судьбы человечества» (XX Всекитайская конференция по русской философии, 20–22 июня 2025 г., Харбин)[1]

Лю Эньшуай (刘恩帅**)** – преподаватель и научный руководитель магистрантов. Институт философии (Центр исследований культурной философии, Центр исследований русской философии) Хэйлунцзянского университета. КНР, 150080, г. Харбин, просп. Сюэфу, д. 74; e-mail: 100054310@qq.com

Данный обзор раскрывает основные темы докладов международной научной конференции «Современная философия и Сообщество единой судьбы человечества» (XX Всекитайская конференция по русской философии), прошедшей 20–22 июня 2025 г. в Харбине. Обзор представляет основные векторы и проблематику работы китайских коллег: неизменное внимание к фундаментальным вопросам самоидентификации русской философии, анализ её ключевых концептов и особенностей (интуитивизм, эсхатологизм, софиология, «русская идея» и др.), творческое переосмысление наследия отдельных мыслителей (С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, С.С. Хоружий, Э.В. Ильенков, В.И. Ленин и др.). Отмечается, что выступления участников демонстрируют не только высокий уровень исследований в соответствующем китайском профессиональном сообществе, но и его стремление рассматривать русскую мысль как ресурс для осмысления глобальных вызовов современности и специфики путей развития Китая.

Ключевые слова: история русской философии, русская религиозно-философская традиция, китайская философия в России, марксизм, советская философия

Для цитирования: *Лю Эньшуай.* Русская философия и современные вызовы в фокусе китайских исследователей: обзор Международной научной конференции «Современная философия и Сообщество единой судьбы человечества» (XX Всекитайская конференция по русской философии, 20–22 июня 2025 г., Харбин) // Отечественная философия. 2026. Т. 4. № 2. С. 128–136.

[1] При составлении настоящего обзора были использованы тезисы докладов, представленные в сборнике конференции (Dangdai zhexue yu renlei mingyun gongtongti guoji xueshu yantao hui. Di er shi jie quanguo Eluosi zhexue yantao hui. 2025 nian nian hui. Lun wenji 当代哲学与人类命运共同体国际学术研讨会。第二十届全国俄罗斯哲学研讨会。2025 年年会。论文集 [Scientific Conference “Modern Philosophy and Community of Common Destiny for Humanity. The 20th All-China Conference on Russian Philosophy]. Heilongjiang daxue, Haerbin, 2025. 450 p.). Данный материал призван отразить ключевые идеи и результаты исследований китайских участников конференции, хотя, в силу жанра и объёма обзора, их изложение неизбежно оказывается сжатым.

© Лю Эньшуай, 2026

20–22 июня 2025 г. в Харбине состоялась масштабная международная научная конференция «Современная философия и Сообщество единой судьбы человечества – XX Всекитайская конференция по русской философии». Мероприятие, организованное Комитетом по русской философии Китайского общества современной зарубежной философии и Хэйлунцзянским университетом, собрало более 120 специалистов из ведущих научных и образовательных центров Китая и России. Официальная программа конференции была разделена на пять ключевых тематических блоков: «Современность и новые формы человеческой цивилизации», «Судьба современной философии и сообщество единой судьбы человечества», «Советско-российская марксистская философия», «Новые достижения философии современной русской культуры» и «Новая интерпретация традиционной русской философии».

Работу конференции открыли выступления российских коллег. С приветственным словом к участникам обратились директор Института философии РАН академик РАН *А.А. Гусейнов* и Первый заместитель директора по научной работе Института философии РАН академик РАН *А.В. Смирнов*, руководитель отдела социальной и политической философии Института философии РАН *А.А. Кара-Мурза*. *В.Г. Буров* (Институт философии РАН, «Русские в Харбине. По китайским материалам») обрисовал российский этап истории Харбина, отметив сохраняющееся влияние русской культуры на место Харбина в мировом сообществе. *В.В. Сидорин* (Институт философии РАН, «История русской философии и вызовы XXI века») отметил, что русская философия отчётливо структурируется не только через свои вселенские, всечеловеческие устремления, но и через принципиальное внимание к собственному культурно-историческому опыту, и это полемически напряжённое пространство создаёт рамку, внутри которой возможно найти ответы на разнообразные вызовы современности. *К.В. Ворожихина* (Институт философии РАН, «Русская экзистенциальная философия: Лев Шестов и Николай Бердяев») раскрыла экзистенциальную линию философствования в русской культуре и её внимание к проблеме радикальной свободы человека, стремление к состоянию подлинности, истинному существованию, свободе от социального принуждения и самообмана. *М.А. Маслин* (МГУ им. М.В. Ломоносова, «Русский философ, работавший в Китае – Н.В. Устрялов») посвятил свой доклад основным вехам творческой биографии самого знаменитого русского мыслителя, жившего в Харбине, отмечая оригинальность его социально-политической позиции и концепции национал-большевизма. Доклад М.А. Маслина транслировался в заранее подготовленной для конференции записи. На следующий день конференции, 21 июня, стало известно, что это выступление стало для Михаила Александровича последним: участники конференции почтили минутой молчания память учёного, так много сделавшего для развития русско-китайских научных и образовательных связей. *А.П. Козырев* (МГУ им. М.В. Ломоносова, «Многоразличная Премудрость Божия») посвятил доклад теме простоты и пестроты в русской культуре в контексте понятий «первичной простоты» и «цветущей сложности» у Константина Леонтьева, «цветной истины» у Аполлона Григорьева, послания ап. Павла к Ефесянам, творчества В.В. Кандинского, отметив амбивалентность русской языковой картины мира и эстетизма Леонтьева, парадоксально сочетающегося с его христианским мировоззрением.

Однако в данном обзоре нам хотелось бы осветить в первую очередь доклады китайских участников, выступления которых продемонстрировали не только высокий уровень и глубину современных китайских исследований в области русской философии, но и активную интеллектуальную позицию, в рамках которой русская мысль становится важным ресурсом для осмысления глобальных вызовов современности и специфических путей развития Китая. Цель настоящего текста – обзорно представить российскому читателю основные векторы, проблематику и содержательные находки этой работы китайских коллег, отразив тем самым живой

и многогранный характер современного философского диалога между нашими странами. Доклады китайских исследователей отражают неизменный интерес к фундаментальным вопросам самоидентификации русской философии, к скрупулёзному анализу её ключевых концептов и к творческому переосмыслению наследия отдельных мыслителей. Эти особенности составляют методологическую и тематическую основу всего поля современных китайских исследований в данной области.

Отправной точкой многих исследований остаётся вопрос об оригинальности и уникальных чертах русской философии. *Чжоу Лайшунь* (周来顺, «В каком смысле мы говорим о русской философии? Ещё один взгляд на основные характеристики русской философии», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин) в своём докладе предпринял систематическую попытку определить базовые характеристики русской мысли, такие как интуитивизм, мистицизм, эсхатологизм и персонализм, которые, по его мнению, формируют её отличный от западных и восточных традиций облик и позволяют говорить о самостоятельном философском статусе. В ином, социокультурном, ключе к проблеме легитимности русской философии подошёл *Ван Шо* (王硕, «О внешнем подходе к легитимности русской философии: перспектива культурно-социологического знания», Университет Шаньси, г. Тайюань): он предложил рассматривать дискуссии о русской философии не только как внутренний философский спор, но и через призму культурной и интеллектуальной социологии, анализируя институциональные и исторические контексты, конструирующие эту дисциплинарную идентичность.

Значительное число докладов было основано на концептуальном анализе. *Сюй Фэнлинь* (徐凤林, «“Соборность” славянофилов глазами Ф. Тённиса: от “общины” к “соборности”», Пекинский университет, г. Пекин) осуществил компаративистское исследование, применив типологию «общность» и «общество» Фердинанда Тённиса для анализа славянофильской концепции «соборности». Он пришёл к выводу, что «соборность» обладает признаками «общности» (в частности, религиозной), отражает досовременный тип социальности и в современном мире сохраняет ценность прежде всего как форма критики крайнего индивидуализма и материализма. *Ху Чжэньцзян* (胡振江, «Интуиция веры и трезвость разума: конструирование и влияние софиологии в русской традиционной философии», Университет Цзямусы, г. Цзямусы) провёл масштабную реконструкцию генезиса и развития софиологии в России – от Вл.С. Соловьёва до С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и мыслителей русской эмиграции, подчеркнув центральную роль этой концепции в структуре русской религиозной философии и её влияние на литературу и искусство. *Цзин Цзяньфэн* (景剑峰, «Ничто и Нечто: двойственное измерение интерпретации категории “ничто” у С.Н. Булгакова», Университет Внутренней Монголии, г. Хух-Хото) сосредоточился на диалектике категории «ничто» (Ничто и Нечто) в философии С.Н. Булгакова, показав, как философ преодолевает логическую трудность творения «из ничего», трансформируя «ничто» негативное в «нечто» как положительную, живую потенцию. *Цзу Чуньмин* (祖春明, «Современная интерпретация “русской идеи”: духовный поиск особого самосознания», Китайская академия общественных наук, г. Пекин), обращаясь к теме «русской идеи», акцентировала её конструктивный, но незавершённый характер, видя в ней перманентное выражение духовного запроса русской культуры на осознание своей особости.

Часть докладов были посвящены отдельным периодам и фигурам. *Чжан Байчунь* (张百春, «Сущность и энергия: две дискурсивные системы западной философии в интерпретации С.С. Хоружего», Хайнаньский университет, г. Хайкоу) представил аудитории концепцию С.С. Хоружего о «двух дискурсах» западной философии – «сущностном» и «энергийном», увидев в последнем, укоренённом в исихастской традиции, потенциал для философии будущего. *Ма Иньмао* (马寅卯, «Особенности и ограничения русского Просвещения XVIII века», Китайская академия

общественных наук, г. Пекин) дал детальную характеристику особенностям русского Просвещения XVIII в., указав на его связь с православной традицией, морализаторский характер и ограниченность социально-политического воздействия, что обусловило его расхождение с радикальным западноевропейским вектором. *У Хуэйсинь* (武卉昕, «Моральный ландшафт древнерусского язычества: генезис, функции и особенности морали», Северо-восточный сельскохозяйственный университет, г. Харбин) обратилась к истокам российской истории, исследуя моральное устройство древнерусского язычества и процесс формирования ранних этических представлений в рамках природных и родовых культов. *Дин Хайли* (丁海丽, «Мемориальное письмо, историческая рефлексия и теоретическое осмысление войны у мыслителя Серебряного века С.Л. Франка», Харбинский инженерный университет, г. Харбин) проанализировала философскую рефлексию С.Л. Франка о войне, показав, как, осмысляя трагедию мировых войн, философ развивал свою критику западного рационализма и материализма и двигался к построению христианского гуманизма. *Чжан Гуйна* (张桂娜, «Причины внимания современной российской правящей элиты к творчеству Ивана Ильина: краткий обзор», Китайская академия общественных наук, г. Пекин) исследовала причины современной популярности идей И.А. Ильина в российском политическом дискурсе, связав это с их созвучием концепциям «суверенной демократии», государственного патриотизма.

Советская и современная российская марксистская философия вызывает в китайском философском сообществе особый интерес, а исследования в этой области остаются одной из сильных сторон китайской академической традиции. На конференции был представлен целый ряд работ, в которых классическое наследие переосмысливается через призму новых архивных находок и современных теоретических запросов, а также анализируются актуальные течения в российском марксизме.

Важным направлением является возвращение к сложному и неоднозначному периоду становления советской философии. *Цзинь Цзюнькай* (金俊开, «Систематизация и исследование нового корпуса текстов марксистской философии СССР переходного периода», Университет Шаньси, г. Тайюань) выступил с амбициозной программой систематического выявления и изучения новых корпусов текстов («новых текстовых групп») советской марксистской философии переходного периода (1920–1930-е гг.). Его подход предполагает преодоление упрощённых нарративов (например, о плавном переходе от Ленина к сталинскому «диамату») за счёт работы с архивами, позволяющей «ознакомить» с забытыми мыслителями, «раскрыть» полузабытых и «остранить» (переосмыслить) образ известных. *Чжао Хайфэн* (赵海峰, «Э.В. Ильенков об идеальном», Харбинский инженерный университет, г. Харбин) углубился в творчество ключевой фигуры советской философии оттепели – Э.В. Ильенкова, сделав предметом анализа его диалектику «идеального» (как общественно-исторического феномена). Исследователь показал, как Ильенков, отталкиваясь от Маркса, реабилитировал это понятие, очистив его от платонических и вульгарно-материалистических коннотаций, и утвердил его центральное место в понимании человеческой деятельности и культуры. *Сунь Юэлун* (孙越隆, «Теоретико-практический вклад В.И. Ленина и современная ценность принципа народности в идеологическом и политическом воспитании», Китайская академия пожарной безопасности) сосредоточился на политико-педагогическом аспекте ленинского наследия, проанализировав истоки и практику «принципа народности» в ленинской теории и идеологической работе, подчеркнув непреходящую актуальность этого принципа.

Китайские учёные внимательно следят за развитием марксистской мысли в постсоветской России. *Гао Янь* (高岩, «Теория культурного пространства В.М. Межуева», Северо-восточный сельскохозяйственный университет, г. Харбин) представил оригинальную теорию «пространства культуры» В.М. Межуева. Согласно его

интерпретации, Межуев рассматривал социализм не просто как экономическую или политическую систему, а прежде всего как особое культурное пространство, в котором преодолевается отчуждение и реализуется подлинная свобода человека через творческую деятельность. Ряд докладчиков, включая *Чжоу Тяньюнь* (周天云, «Обзор социалистических идей современной российской школы марксистской критики», Северо-восточный сельскохозяйственный университет, г. Харбин) и *Ши Вэньцзе* (史文杰, «Критика теории и реальности российского капитализма: взгляд с позиций школы марксистской критики», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин), представили критический анализ современных российских марксистских школ. Их работы были посвящены обзору и осмыслению подходов, которые, сохраняя верность критическому ядру марксизма, подвергают ревизии его догматические интерпретации и применяют его категории для анализа реалий современного российского капитализма, глобализации и культурных трансформаций. Эти исследования указывают на живучесть и эволюцию марксистской традиции в современной России.

Одной из наиболее ярких черт конференции стало активное обращение китайских исследователей к русской и мировой философской традиции для концептуального осмысления пути развития современного Китая и ответов на общие вызовы человечества. Эта часть конференции продемонстрировала, как философская рефлексия становится мостом между глубоким изучением наследия и актуальной общественной практикой.

Ряд докладов был посвящён философскому анализу феномена «китайской модернизации». *Ань Цинянь* (安启念, «Русская традиционная философия в свете современной эпохи», Китайский народный университет, г. Пекин) предложил масштабный историко-философский анализ, связав современный глобальный цивилизационный кризис с доминированием материалистических ценностей, идущих от Ренессанса и Просвещения. В этом контексте теория «китайской модернизации» и «новой формы человеческой цивилизации» предстаёт как попытка преодоления логики «господства вещи над человеком». Примечательно, что Ань Цинянь видит в этом повороте новую возможность для русской традиционной философии с её акцентом на духовную свободу и критикой материализма, которая может обрести практическое значение в процессе преобразования цивилизационных ценностей. *Го Лишуан* (郭丽双, «Тройная логика современной цивилизации китайской нации: трансформация, переосмысление и преодоление», Фуданьский университет, г. Шанхай) выделила тройную логику («национальная самобытность, мировая значимость, современность») «современной цивилизации китайской нации», подчеркнув её национальные корни, социалистическую природу и ориентацию на новую модель модернизации. *Ли Синьтун* (李昕桐, «Китайская модернизация в перспективе философии культуры», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин), используя категории философии культуры, провела критический анализ «несостоятельности» культурной модели западной модернизации, основанной на инструментальном разуме, и противопоставила ей созидательную модель культурного выбора и ценностного переосмысления в рамках китайской модернизаци. *Чжан Гуйфан* (张桂芳, «Творческий потенциал и возможности развития в контексте современного Китая», Харбинский инженерный университет, г. Харбин) углубилась в анализ творческого потенциала развития современности в китайском контексте, исследуя, как сочетание социалистической системы, традиционной культуры и социальных инноваций формирует уникальную, незападную траекторию модернизации.

Центральная тема конференции – «сообщество единой судьбы человечества» – получила содержательное развитие в нескольких докладах. *Ли Жуцзя* (李茹佳, «Преодоление “столкновения цивилизаций”: анализ прогрессивности новой формы человеческой цивилизации», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин) предприняла

детальную и системную критику известной теории «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Она указала на её западноцентристские предрассудки и отсутствие внимания к идеологическому измерению, противопоставив этому понимание «новой формы человеческой цивилизации», укоренённой в мирных и инклюзивных традициях китайской культуры и обогащённой социалистическим ядром, ориентированным на логику сообщества, а не конфликта. Её аргументы нашли поддержку и развитие в работах других учёных, таких как *Ли Цинсинь* (李庆鑫, «Сообщество единой судьбы человечества как преодоление “культурной гегемонии” и “столкновения цивилизаций”: перспектива культурной идентичности», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин) и *Чжоу Фучжоу* (周福州, «Внутренняя логика теории форм цивилизации К. Маркса и новая форма человеческой цивилизации в перспективе практического поворота», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин), которые с различных позиций (культурной идентичности, марксистской теории цивилизаций) исследовали философские основания для преодоления «культурной гегемонии» и построения общих ценностей в рамках человеческой судьбы.

Ответы на вызовы научно-технического прогресса также прозвучали сквозь призму философского диалога. *Че Юйлин* (车玉玲, «Что есть подлинное бытие: миссия философии в научную эпоху – взгляд с позиций русской религиозной философии», Университет Сучжоу, г. Сучжоу) в своём выступлении, посвящённом эпохе искусственного интеллекта, обратилась к ресурсам русской религиозной философии, в частности к её учению о «цельности». Она утверждала, что в условиях, когда технологическое развитие ставит под вопрос саму человеческую субъектность, миссия философии заключается в «охранении изначального замысла» – в возвращении к вопросу о «подлинном существовании», что позволяет очертить границы разума и предотвратить отчуждение. *Сунь Юйчжун* (孙玉忠, «Особый подход советской/российской философии к исследованию квантовой механики», Харбинский педагогический университет, г. Харбин) представил менее известное, но глубокое достижение советской мысли – «квантовый контекстуальный реализм» (контекстуальный реализм). Его доклад показал, как советские физики и философы, развивая идеи позднего Витгенштейна в рамках копенгагенской интерпретации, предложили оригинальное решение проблем измерения и реальности в квантовой механике, подчеркнув уникальность советской традиции в философии науки.

Не меньшее внимание было уделено проблеме диалога, взаимовлияния и кросскультурного прочтения китайской и русской мысли: в этом отношении конференция в полной мере выступила площадкой для двустороннего интеллектуального обмена. Китайские исследователи не только изучают русскую философию, но и критически анализируют образ Китая в русской мысли, прослеживают судьбу китайских идей в России и осмысляют историю академических взаимодействий. Это отражает растущую сложность и многомерность философского диалога между двумя странами.

Важным направлением критической рефлексии стало изучение того, как Китай и китайская философия воспринимались и конструировались в рамках русской интеллектуальной традиции. *Чай Сюйдун* (柴旭东, «Взгляды Вл.С. Соловьёва на Китай», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин) предпринял детальный анализ китаеведения Вл.С. Соловьёва. Он показал, как представления философа о Китае, сформированные под влиянием работ синолога С.М. Георгиевского и окрашенные идеей «жёлтой опасности», были органично вплетены в его эсхатологическую перспективу и систему философии всеединства, служа аргументом в полемике со славянофилами и западниками и обоснованием миссии христианского универсализма. Чай Сюйдун подчеркнул необходимость критического учёта исторического и философского контекста при анализе таких взглядов. *Ду Юйпэн* (杜宇鹏, «Иллюзия имперского сознания в евразийстве: интерпретация и критика на основе концепции культурной миграции», Харбинский инженерный университет, г. Харбин) и *Цзян*

Юйтин (姜雨婷, Харбинский инженерный университет, г. Харбин) обратились к более позднему течению – евразийству. Их исследование было сфокусировано на критике имперского сознания и «фантома пространства» в идеологии евразийцев, которые, по их мнению, романтизируют «восточный» (особенно монгольский) элемент в русской истории, чтобы конструировать антизападную культурную идентичность, основанную на идее особой цивилизационной миссии России-Евразии.

Процесс усвоения китайской традиции в России также стал предметом исследования. *Чжан Исянь* (张宜先, «Отзвуки даосской философии на чужбине (на примере современной русской литературы)», Университет Циндао, г. Циндао) представил оригинальное литературоведческое исследование, проследив влияние даосской философии на творчество представителей современной русской культуры. Она показала, как идеи Лао-цзы и Чжуан-цзы, преломляясь через призму неоромантизма и постмодернизма, питали тексты рок-поэта Б. Гребенщикова* и прозу В. Пелевина, становясь для них инструментом критики технократической цивилизации и поиска духовной свободы.

Осмысление институциональной истории диалога дополнило картину. *Ши Шу* (史书, «Исследования китайской философии в современной России», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин) представила комплексный и детализированный обзор истории и современного состояния изучения китайской философии в России, разделив его на три этапа: дореволюционный (миссионерский), советский (с марксистско-ленинской методологией) и постсоветский (период методологического плюрализма и расширения тематики). Особое внимание она уделила вызовам последнего периода, таким как старение кадров и сокращение глубины исследований, несмотря на рост популярности китайского языка. Более конкретный политико-философский ракурс предложил *Бай Сюэтао* (白雪涛, «Неоевразийство и развитие современных китайско-российских отношений», Хэйлунцзянский университет, г. Харбин), проанализировавший влияние идей неоевразийства на развитие китайско-российских отношений в XXI в., в частности в контексте поворота России на Восток и концепции «Большого евразийского партнёрства».

XX Всекитайская конференция по русской философии наглядно продемонстрировала высокий уровень развития этой области знания в Китае. Работы, представленные китайскими учёными, позволяют выделить несколько отличительных черт современного этапа. Во-первых, это актуальная проблемная ориентированность. Русская философия изучается не как замкнутый исторический феномен, а как живой источник идей для осмысления глобальных вызовов: цивилизационного кризиса современности, технологических трансформаций (в частности, ИИ), поиска альтернативных путей модернизации и оснований для человеческой солидарности. Во-вторых, отмечается углубление исследовательской методологии. Наряду с традиционным историко-философским и текстологическим анализом, применяются сравнительный подход, социокультурный анализ идей, междисциплинарные стратегии (на стыке философии, литературоведения, политической науки). В-третьих, всё более явной становится сильная субъектная позиция китайского исследовательского сообщества. Это выражается в критическом диалоге с русской мыслью, в её избирательной апроприации для проработки собственных теоретических задач (таких как концептуализация «китайской модернизации»), а также в рефлексии над тем, как Россия воспринимала и воспринимает Китай.

Таким образом, философский диалог между Китаем и Россией вышел далеко за рамки простого ознакомления или комментирования. Он перерос в стадию взаимного обогащения и совместного творчества. Российская философская традиция, с её глубокой онтологической, антропологической и эсхатологической проблематикой,

* По решению Минюста России внесён в реестр иностранных агентов.

а также с её уникальным опытом критики западного рационализма, предоставляет китайской мысли ценный концептуальный инструментарий и «зеркало» для самопознания. В свою очередь, динамичный социально-философский поиск в современном Китае, его опыт построения «новой формы цивилизации» задают для русского философского наследия новые, актуальные ракурсы прочтения и востребованности.

В эпоху глобальной неопределённости и поиска новых цивилизационных моделей такой диалог, основанный на взаимном уважении, глубине понимания и открытости к совместному поиску, приобретает особую ценность. Он способствует не только углублению академических знаний, но и формированию общего интеллектуального пространства, необходимого для ответа на вызовы, стоящие перед всем человечеством. Дальнейшее развитие этого диалога видится в ещё более тесном переплетении историко-философских штудий с анализом современных процессов, а также в расширении совместных исследовательских проектов, непосредственно вовлекающих учёных обеих стран в кооперацию по изучению как классического наследия, так и насущных проблем современности.

Список литературы

Dangdai zhexue yu renlei mingyun gongtongti guoji xueshu yantao hui. Di er shi jie quanguo Eluosi zhexue yantao hui. 2025 nian nian hui. Lun wenji 当代哲学与人类命运共同体国际学术研讨会。第二十届全国俄罗斯哲学研讨会。2025 年年会。论文集[Scientific Conference “Modern Philosophy and Community of Common Destiny for Humanity. The 20th All-China Conference on Russian Philosophy]. Heilongjiang daxue, Haerbin, 2025. 450 p.

Russian Philosophy and modern challenges in the focus of Chinese researchers: a review of international scientific conference “modern philosophy and community of common destiny for humanity” (The 20th All-china conference on russian philosophy, June 20–22, 2025, Harbin)

Liu Enshuai (刘恩帅) – lecturer, supervisor of graduate students. Institute of Philosophy (Cultural Philosophy Research Center, Russian Philosophy Research Center) of Heilongjiang University. 74 Xuefu av., Harbin, 150080, China; e-mail: 100054310@qq.com

This review covers the main topics of the reports presented at the International Scientific Conference “Modern Philosophy and the Community of the Common Destiny of Mankind” (the 20th All-China Conference on Russian Philosophy), held in Harbin on June 20–22, 2025. The review presents the main vectors and issues of the work of Chinese colleagues: a constant focus on the fundamental questions of Russian philosophy’s self-identification, an analysis of its key concepts and features (intuitionism, eschatology, sophiology, the “Russian idea”, etc.), and a creative reinterpretation of the legacy of individual thinkers (S.N. Bulgakov, S.L. Frank, S.S. Khoruzhij, E.V. Ilyenkov, V.I. Lenin, and others). It is noted that the participants’ presentations demonstrate not only the high level of research in the relevant Chinese professional community, but also its desire to consider Russian thought as a resource for understanding the global challenges of our time and the specific ways of China’s development.

Keywords: history of Russian philosophy, Russian religious and philosophical tradition, Chinese philosophy in Russia, Marxism, Soviet philosophy

For citation: Liu Enshuai. Russkaya filosofiya i sovremennye vyzovy v fokuse kitaiskikh issledovatelei: obzor mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Sovremennaya filosofiya i Soobshchestvo edinoi sud’by chelovechestva” (20 Vsekitaiskaya konferentsiya po russkoi filosofii, 20–22 iyunya, Kharbin) [Russian Philosophy and Modern Challenges in the Focus of Chinese Researchers: a Review of International Scientific Conference “Modern Philosophy and Community of Common

Destiny for Humanity" (The 20th All-China Conference on Russian Philosophy, June 20–22, 2025, Harbin)], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2026, Vol. 4, No. 2, pp. 128–136. (In Russian)

References

Dangdai zhexue yu renlei mingyun gongtongti guoji xueshu yantao hui. Di er shi jie quanguo Eluosi zhexue yantao hui. 2025 nian nian hui. Lun wenji 当代哲学与人类命运共同体国际学术研讨会。第二十届全国俄罗斯哲学研讨会。2025 年年会。论文集[Scientific Conference "Modern Philosophy and Community of Common Destiny for Humanity. The 20th All-China Conference on Russian Philosophy]. Heilongjiang daxue, Haerbin, 2025. 450 p.

Информация для авторов

Журнал «Отечественная философия» – научное издание Института философии РАН, нацеленное на решение двух задач: исследование отечественного философского наследия во всей его исторической полноте, а также актуализацию отечественной философской мысли в пространстве современной философии. Научные материалы публикуются в постоянно действующих отделах «Исследования», «Дискуссия», «Архив». Важнейшей задачей журнала является обеспечение научно-исследовательского процесса с помощью отделов «Критика и библиография» и «Научная жизнь».

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Отечественную философию» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берёт на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имён и названий.

Объём статьи – до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 1 а.л. Для рецензии также требуется аннотация, ключевые слова и список литературы.

Шрифт «Liberation Serif». Размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; межстрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине; поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания и ссылки на литературу оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на русском и английском языках:

1) сведения об авторе(ах):
   - фамилия, имя и отчество (полностью);
   - учёная степень, учёное звание;
   - место работы;
   - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
   - адрес электронной почты;
2) название статьи;
3) аннотация (от 200 до 400 слов);
4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных. Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
   - автор (транслитерация);
   - заглавие статьи (транслитерация);
   - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
   - название русскоязычного источника (транслитерация, курсивом);
   - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
   - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт http://translit.ru, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf. Рисунки должны быть предоставлены в редактируемом файле.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи. Номер журнала, в котором будет опубликована принятая к печати статья, определяется редакцией. Принятие статьи к публикации не означает её публикацию в ближайшем номере издания.

Редакция оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. Тел.: +7 (495) 697-91-28; e-mail: otech-filos@ya.ru; сайт: https://np.iphras.ru

Научно-теоретический журнал

Отечественная философия / National Philosophy
2026. Том 4. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Главный редактор: *В.В. Сидорин*

Зам. главного редактора: *А.Ф. Ганелина*

Научный редактор: *М.В. Шпаковский*

Редактор: *К.В. Ворожихина*

Зав. редакцией: *М.С. Чернявцева*

Отв. секретарь: *А.М. Куксюк*

Художник: *О.С. Гретчина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.09.26.
Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.
Усл. печ. л. 11,28. Уч.-изд. л. 12,4. Тираж 1000 экз. Заказ № 13.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Отечественная философия» см. на сайте: https://np.iphras.ru