

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:  
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:  
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.  
Founded in 2018

2  
2026

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii  
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

*Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion* included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

*Studia religiosa rossica* is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Journal is registered by Federal Service for Supervision  
of Communications Information  
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047  
tel.: (495) 250-63-40  
e-mail: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный  
гуманитарный университет (РГГУ)

*Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии* индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм)

#### Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

*Nikolai Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), associate professor,  
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

*Konstantin Antonov*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox  
University for the Humanities, Moscow, Russia

*Elena Antonova*, MGIMO University, Moscow, Russia (*executive secretary*)

*Svetlana Dudarenok*, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University,  
Vladivostok, Russia

*Ekaterina Elbakian*, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education,  
Moscow, Russia

*Svetlana Konacheva*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University  
for the Humanities, Moscow, Russia

*Petr Mikhailov*, Dr. of Sci. (Theology), professor, St. Tikhon Orthodox University  
for the Humanities, Moscow, Russia

*Anatoly Pchelintsev*, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow,  
Russia

*Maksim Pylaev*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for  
the Humanities, Moscow, Russia

*Evgenii Rashkovsky*, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy  
and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

*Vladislav Razdyakonov*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State  
University for the Humanities, Moscow, Russia

*Svetlana Ryzhakova*, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and  
Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

*Ksenia Sergazina*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State  
University for the Humanities, Moscow, Russia

*Elena Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State  
University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*)

*Anna Shmaina-Velikanova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Akhmet Yarlykapov*, Cand. of Sci. (History), MGIMO University, Moscow, Russia.

*Ludmila Zhukova*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Executive editor:

*Elena Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor, RSUH

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор  
*Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, доцент,  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Е.Н. Антонова*, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- П.Б. Михайлов*, доктор теологии, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*А.И. Шамина-Великанова*, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Е.С. Элбакян*, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

*А.А. Ярлыкапов*, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

*Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, РГГУ

## Contents

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| [Preface]. <i>Elena V. Shapovalova</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 10  |
| <br><i>Svetlana V. Babkina</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |     |
| The calendar in Joseph and Aseneth<br>between historical reconstruction<br>and symbolic interpretation .....                                                                                                                                                                                                                                 | 12  |
| <br><i>Elena V. Shapovalova</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |     |
| The triumph of Claude de Guise. The religious aspect<br>of the representation of the house of Lorraine .....                                                                                                                                                                                                                                 | 32  |
| <br><i>Viktor I. Koronevskii, Kirill M. Medvedev</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                         |     |
| From nickname into concept: “dushekhvat” and “dushekvatstvo”<br>in the narratives of the 17th – early 20th centuries .....                                                                                                                                                                                                                   | 45  |
| <br><i>Aleksandr V. Khramov</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |     |
| Reception of evolutionary theory<br>in theology of V.D. Kudryavtsev-Platonov .....                                                                                                                                                                                                                                                           | 66  |
| <br><i>Dmitrii A. Bratkin</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| Theological ways and life intersection<br>of hieromonk Alexii Vinogradov:<br>was he dismissed from Peking spiritual mission<br>for his scholarly opinions? .....                                                                                                                                                                             | 85  |
| <br><i>Roman O. Safronov</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |     |
| From confrontation to dialogue:<br>Evolution of China and Vatican relations .....                                                                                                                                                                                                                                                            | 102 |
| <br><i>Miroslava V. Kutenko</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |     |
| The New Witch of the 21st century:<br>from threat archetype to visually legitimized spirituality .....                                                                                                                                                                                                                                       | 119 |
| <br><i>Vladislav S. Razdyakonov</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |     |
| Authentic religious diversity<br>in the perspective of middle-range theory.<br>Book review: <i>Martinovich V.A. Sektantstvo:</i><br><i>sotsial'naya identifikatsiya novykh religioznykh dvizhenii</i><br>[ <i>Sectarianism. Social Identification of new religious movements</i> ].<br>Moscow: Izdatelskii dom “Poznanie”, 2025. 704 p. .... | 138 |

## Содержание

|                                                                                                                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| [От редактора]. <i>Шаповалова Е.В.</i> .....                                                                                                                                                                                                                                | 10  |
| <i>Бабкина С.В.</i><br>Календарь в «Иосифе и Асенет»<br>между исторической реконструкцией<br>и символической интерпретацией .....                                                                                                                                           | 12  |
| <i>Шаповалова Е.В.</i><br>Триумф Клода де Гиза:<br>религиозный аспект репрезентации Лотарингского дома .....                                                                                                                                                                | 32  |
| <i>Короневский В.И., Медведев К.М.</i><br>От прозвища к понятию: «душехват» и «душехватство»<br>в нарративах XVII – начала XX в. ....                                                                                                                                       | 45  |
| <i>Храмов А.В.</i><br>Осмысление теории эволюции<br>в богословии В.Д. Кудрявцева-Платонова .....                                                                                                                                                                            | 66  |
| <i>Браткин Д.А.</i><br>Богословские пути и жизненные распутья<br>иеромонаха Алексия (Виноградова):<br>был ли он уволен из Пекинской духовной миссии<br>в 1897 г. в наказание за свои научные взгляды? .....                                                                 | 85  |
| <i>Сафронов Р.О.</i><br>От конфронтации к переговорам:<br>эволюция диалога Ватикана и КНР .....                                                                                                                                                                             | 102 |
| <i>Кутенко М.В.</i><br>Новая ведьма XXI в.: от архетипа угрозы<br>к визуально легитимированной духовности .....                                                                                                                                                             | 119 |
| <i>Раздъяконов В.С.</i><br>Подлинное религиозное многообразие<br>в перспективе теории среднего уровня.<br>Рецензия на книгу: <i>Мартинович В.А.</i><br>Сектантство: социальная идентификация<br>новых религиозных движений.<br>М.: Издат. дом «Познание», 2025. 704 с. .... | 138 |

## Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается очередной выпуск журнала *Studia Religiosa Rossica*. Не являясь тематическим, он представляет работы авторов, в своих исследованиях затрагивающих совершенно разные темы в области религиоведения и теологии, от древности до современности, обращающихся как к текстовым источникам, так и к произведениям визуальной культуры.

В статье С.В. Бабиной «Календарь в “Иосифе и Асенет” между исторической реконструкцией и символической интерпретацией» рассматриваются подходы к пониманию времени в апокрифе. Автор отказывается от поиска буквального соответствия представленного в тексте календаря реальной хронологии и сосредотачивается на его богословской интерпретации.

Е.В. Шаповалова в статье «Триумф Клода де Гиза: религиозный аспект репрезентации Лотарингского дома» на примере первого герцога де Гиза рассматривает инструментарий формирования публичного образа представителей французской политической элиты первой половины XVI в., периода формирования новых форм репрезентации, сочетающих в себе как традиционные христианские коннотации, так и все более популярные античные триумфальные мотивы.

В.И. Короневский и К.М. Медведев в своей работе «От прозвища к понятию: “душехват” и “душехватство” в нарративах XVII – начала XX в.» на основе анализа текстовых источников выявляют причины превращения личного прозвища в имя нарицательное, а также функции исследуемого понятия в нарративах рассматриваемого периода.

Статья А.В. Храмова «Осмысление теории эволюции в богословии В.Д. Кудрявцева-Платонова» посвящена учению видного отечественного философа и богослова XIX века В.Д. Кудрявцева-Платонова. В ней показывается, что признание им теории эволюции сближает его с позицией теистических эволюционистов, однако не делает их взгляды на мировое развитие тождественными, поскольку под «эволюцией» В.Д. Кудрявцев-Платонов понимал прежде всего последовательное божественное вмешательство в земную историю.

Исследуя материалы синодских архивов, Д.А. Браткин в работе «Богословские пути и жизненные распутья иеромонаха Алексия (Виноградова): был ли он уволен из Пекинской духовной миссии в 1897 г. в наказание за свои научные взгляды?» доказывает, что

назначение Виноградова в Оптину пустынь, хотя и было наказанием, но причиной тому послужили не его взгляды, а личный конфликт и утрата благосклонности начальства.

Проблема выстраивания дипломатических отношений между Ватиканом и Китайской Народной Республикой во второй половине XX – начале XXI в. представлена в статье Р.О. Сафронова «От конфронтации к переговорам: эволюция диалога Ватикана и КНР». В ней речь идет о трансформации государственной религиозной политики КНР в исследуемый период.

Современности посвящена и завершающая статья сборника М.В. Кутенко «Новая ведьма XXI в.: от архетипа угрозы к визуально легитимированной духовности», в которой рассматриваются основные подходы к интерпретации образа ведьмы в сфере визуальной культуры, прежде всего модной индустрии. Особое внимание уделяется устойчивым иконографическим элементам, регулярно переосмысляющимся на подиуме.

В сборнике также представлена рецензия В.С. Раздьяконова «Подлинное религиозное многообразие в перспективе теории среднего уровня» на книгу: *Мартинович В.А.* Сектанство: социальная идентификация новых религиозных движений. М.: Издат. дом «Познание», 2025. 704 с.

*Е.В. Шаповалова*

## Календарь в «Иосифе и Асенет» между исторической реконструкцией и символической интерпретацией

Светлана В. Бабкина

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;  
Московский центр непрерывного математического образования,  
Москва, Россия, ocean\_blue@mail.ru*

*Аннотация.* Статья исследует функцию календарных указаний в иудейском апокрифе «Иосиф и Асенет», упоминание дат в котором долгое время побуждало ученых искать за ними конкретный исторический календарь – солнечный 364-дневный, египетский или иной. Автор последовательно разбирает основные календарные гипотезы, показывая их внутренние противоречия и методологическую уязвимость. Критический анализ демонстрирует, что любая попытка «привязать» хронологию повести к реальной календарной системе обречена на провал, так как игнорирует фундаментальное несоответствие между идеальным 364-дневным годом и астрономической реальностью, а также противоречит повествовательной логике текста.

Отказавшись от поиска буквального соответствия, статья предлагает принципиально иной подход к пониманию времени в апокрифе. Рассматривая «Иосифа и Асенет» в рамках жанра символической повести, автор доказывает, что его календарь – не хронологический инструмент, а богословский и нарративный код. Временная структура произведения строится на сложном взаимодействии двух символических хронологических пластов. Первый, иудейский слой, связанный с альтернативной литургической традицией и праздником Нового Вина из 2-й книги Еноха. Второй, египетский слой, отсылает к ключевым для египетского мировоззрения явлениям – гелиакическому восходу Сириуса и разливу Нила. Эти два символических календаря не просто сосуществуют, но динамично взаимодействуют, находя свое разрешение в кульминационном моменте преобразования героини. Таким образом, сакральное время повести служит художественным воплощением ее центральной идеи: через обращение и мистический брак совершается новое творение, в котором преодолевается противостояние между избранным народом и языческим миром.

*Ключевые слова:* Иосиф, Асенет, Гелиополь, храм Онии IV, хронотоп, Сириус, Сотис, Сопдет, солнечный календарь, символическая повесть, праздник Нового Вина

*Для цитирования:* Бабкина С.В. Календарь в «Иосифе и Асенет» между исторической реконструкцией и символической интерпретацией // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2026. № 2. С. 12–31. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-12-31

## The calendar in Joseph and Aseneth between historical reconstruction and symbolic interpretation

Svetlana V. Babkina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;  
Moscow Center for Continuous Mathematical Education,  
Moscow, Russia, ocean\_blue@mail.ru*

*Abstract.* The article explores the function of calendar indications in the Jewish apocryphon *Joseph and Aseneth*, in which the mention of dates has long prompted scholars to seek a specific historical calendar behind them – be it the solar 364-day calendar, the Essene calendar, or another. The author systematically examines the main calendrical hypotheses, revealing their internal contradictions and methodological vulnerabilities. A critical analysis demonstrates that any attempt to anchor the narrative's chronology to a real calendrical system is doomed to fail, as it ignores the fundamental discrepancy between the ideal 364-day year and astronomical reality and also contradicts the narrative logic of the text.

Rejecting the search for literal correspondence, the article proposes a fundamentally different approach to understanding time in the apocryphon. By considering *Joseph and Aseneth* within the genre of a symbolic narrative, the author argues that its calendar is not a chronological tool, but a theological and narrative code. The temporal structure of the work is built upon a complex interaction of two symbolic chronological layers. The first, a Jewish layer, is connected to an alternative liturgical tradition and the festival of New Wine from the second book of Enoch. The second, an Egyptian layer, refers to phenomena key to the Egyptian worldview – the heliacal rising of Sirius and the inundation of the Nile. These two symbolic calendars do not merely coexist but interact dynamically, finding their resolution in the climactic moment of the heroine's transformation. Thus, the sacred time of the narrative serves as an artistic embodiment of its central idea: through conversion and mystical marriage, a new creation is accomplished, in which the opposition between the chosen people and the pagan world is overcome.

*Keywords:* Joseph, Aseneth, Heliopolis, Temple of Onias IV, chronotope, Sirius, Sothis, Sopdet, solar calendar, symbolic narrative, Festival of New Wine

*For citation:* Babkina, S.V. (2026), "The calendar in Joseph and Aseneth between historical reconstruction and symbolic interpretation", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 12–31, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-12-31

Апокриф «Иосиф и Асенет», выдающийся образец еврейской литературы, словно был создан для того, чтобы много веков спустя вызывать споры исследователей: исторический контекст, датировка, жанр, символический ряд, богословские идеи, полемичность, отраженные в нем элементы мистической традиции – исследований, посвященных этому апокрифу, – сотни [Suski 2022]. Это произведение прекрасно и парадоксально. Один из самых ярких, бросающихся в глаза парадоксов касается времени: автор, оперирующий фольклорно-мифологическими образами, пишущий о возвышенной любви и чуде, создает странный в данном контексте каркас из точных дат, словно «пришпиливая» чудо откровения к физической реальности.

«В первый из семи годов изобилия, в пятый день второго месяца<sup>1</sup>» фараон отправляет Иосифа обойти Египет (1.1).

«В восемнадцатый день четвертого месяца первого года» Иосиф приходит в Гелиополь и встречает Асенет (1.1, 3.1) и уезжает, причем подчеркивается, что «это день, в который Бог начал создавать все творения Свои» Иосиф обещает возвратиться ровно в этот день через неделю, т. е. в двадцать пятый день четвертого месяца (9.5).

Покаяние Асенет начинается ночью этого же дня, т. е. в девятнадцатый день четвертого месяца (дата в тексте не указана, но время суток, «ночь», обозначено (10.1) и длится ровно семь дней, т. е. до самого дня возвращения Иосифа. В тексте отмечено, что Асенет постится и молится «все эти семь дней покаяния своего» (10.17), т. е. включая двадцать пятое число четвертого месяца, начавшееся с вечера (т. е. до воскресенья).

На заре этого дня, когда «уже птицы защебетали, и собаки залаляли на прохожих» (11.1) – здесь снова присутствует очень четкий маркер времени, следует отметить, гораздо более понятный и образный, чем, например, соответствующее этому времени библейское обозначение «утренняя стража» (Исх. 14:24; 1 Цар. 11:11) – Асенет обращается с молитвой на восток. Завершается ее молитва восхо-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее текст цит. по: Иосиф и Асенет / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Пислякова, А.И. Шмаиной-Великановой // *Arbor mundi*. 2010. № 17. С. 92–131.

дом яркой звезды на востоке (14.1), явлением Человека и преображением Асенет. В этот же день возвращается Иосиф (19.1).

«Завтра», т. е. в двадцать шестой день четвертого месяца, Иосиф отправляется к фараону, представляет ему Асенет, и фараон их женит, устраивая семидневный пир, во время которого любому человеку под страхом смерти запрещена любая работа (21.8-9).

Спустя семь лет, в двадцать первый день второго месяца, в Египет приходит Иаков, начинается вторая часть истории, главной движущей силой которой становится страсть сына фараона к Асенет. Во второй части (гл. 22–29) совсем нет дат, но говорится о том, что основные события происходят в пору сбора винограда (ὥρα ἐστὶ τοῦ τρυγητοῦ).

Из этой простой схемы мы видим, что время в «Иосифе и Асенет» обладает двойственной природой: оно поражает своей арифметической точностью, но в то же время глубоко символично или даже мифологично. Стремление понять смысл этой двойственности неоднократно подталкивало исследователей к попытке реконструировать календарь, лежащий в основе текста.

Основная сложность в изучении любых текстов эпохи Второго Храма, в которых упоминаются даты и дни недели, заключается в том, что в этот период еврейский календарь не был единым. Практически каждая община имела собственный календарь. Одни, как, например, календарь 1-й и 2-й книг Еноха или календарь книги Юбилеев, описаны достаточно подробно, какие-то, как например, кумранский, гораздо скуднее, данные о календарях римского периода вообще отрывочны [Stern 2001, pp. 1–46]. Тем не менее многие тексты дают нам ясно понять, что календарный расчет был не просто техническим занятием, но считался фундаментальной основой социального взаимодействия, определяя идентичность общин.

Яркое тому свидетельство – фрагмент из 1-й книги Еноха (80:2-8):

И в те дни отвечал мне Уриил и сказал мне: «Вот я показал тебе все, о Енох, и открыл тебе все, чтобы ты увидел это, это солнце, и эту луну, и путеводителей звезд небесных, и всех тех, которые вращают их, их соотношения, и времена, и выходы. И в дни грешников годы будут укорочены, и их посев будет запаздывать в их странах и на их пастбищах (полях), и все вещи на земле изменятся и не будут являться в свое время; дождь будет задержан, и небо удержит его. И в те времена плоды земли будут запаздывать и не будут вырастать в свое время; и плоды деревьев будут задержаны от созревания в свое время. И луна изменит свой порядок и не будет являться в свое время. И в те дни будет видимо на небе, как приходит великое неплодородие, на самой крайней колеснице на западе; и оно (небо или солнце) будет светить

ярче, чем по обыкновенному порядку света. И многие главы начальных звезд будут ошибаться, и они нарушат свои пути и отправления, и подчиненные им не будут появляться в свои времена. И весь порядок звезд сокрыт для грешников, и мысли тех, которые живут на земле, будут ошибаться из-за них, и они уклонятся от всех своих путей, и будут грешить и станут считать их (звезды) за богов<sup>2</sup>.

В этом фрагменте описано не просто «запаздывание» природного цикла, но именно то, что «порядок звезд», управляющих «знамениями, временами, днями и годами» (Быт. 1:14), «сокрыт для грешников, и мысли их ошибаются» – т. е. календарь других евреев отличается. Для общин, особенно тех, для которых было характерно апокалиптическое-эсхатологическое мировоззрение, было важно, чтобы земной календарь был синхронен небесному, тому, в соответствии с которым проходит служение в небесном святилище, проекцией которого становится земной Храм (Пс. 10/11:4; Ис. 6; Иезк. 40-48; 1 Ен. 14; Песни субботнего всесожжения; Прем. Сол. 9:8; 2 Вар. 4:2-6 и др.) [Moog 2023]. При таком отношении календарь становился не только маркером истины, но и очерчивал границы общины. Общность календаря указывала на идейное и литургическое родство, следование одной религиозной традиции. Однако это родство не всегда следует понимать буквально как принадлежность авторов текста к одной замкнутой группе; оно скорее отражает общее смысловое поле, в котором существовали различные общины, оппозиционные официальному иерусалимскому культу. Те же, кто отмечал праздники в иное время, по сути, служили иному богу и жили в искаженной, греховной реальности.

Одной из основных причин календарных расхождений был вопрос о том, движение какого светила должно лежать в его основе: луны (месяцы) или солнца (смена сезонов).

Несмотря на существование различных систем, к I в. н. э. лунный календарь стал доминирующим, практически вытеснив солнечный. Это подтверждается его повсеместным использованием у таких авторов, как Филон Александрийский, Иосиф Флавий, законоучители Мишны и авторы Евангелий [Stern 2021, p. 18]. Но во II–I вв. до н. э., в период правления в Египте Птолемеев, в эпоху, связанную с возникновением общины в Гелиополе и созданием текста «Иосифа и Асенет» [Bohak 1996; Михайлова 2007, pp. 241, 250], солнечный календарь был очень популярен. Более того, наиболее распространенными были версии фиксированного солнечного года из 364 дней, в котором каждый день из года в год приходился на один и тот же день недели. Таковы календари 1-й

---

<sup>2</sup> Пер. А. Смирнова.

и 2-й книг Еноха, книги Юбилеев и кумранский календарь [Stern 2021, pp. 5–17; Jaubert 1953; Ravid 2003]. Например, автор книги Юбилеев (6 гл.) очень подробно описывает устройство солнечного календаря и яростно осуждает тех, кто пользуется лунным.

Солнечный 364-дневный год виделся совершенным, его фиксированность отвечала идее строгой божественной предопределенности, характерной для всех названных групп, календарь был упорядоченным, обеспечивал строгую и четкую ротацию храмовых черед священников, и, как следствие всего этого, отделял «сынов света», хранивших истинное божественное установление, от грешников, «сынов тьмы», опиравшихся на лунный календарь.

В свете всего сказанного становится ясно, почему так важно выяснить, какой именно календарь лежит в основе «Иосифа и Асенет»: можем ли мы соотнести его с каким-то из известных и тем самым связать апокриф с какой-то конкретной религиозной группой и что вообще дают календарные указания для понимания смысла текста.

Впервые предположение о происхождении календаря в «Иосифе и Асенет» было высказано А. Жобер, автором революционной работы о календаре в Книге Юбилеев [Jaubert 1953]. Ее идею поддерживали несколько других исследователей, в частности М. Филоненко. Но для Филоненко наличие в книге «следов календаря книги Юбилеев» [Philonenko 1968, p. 128, note 1.2] не стало достаточным основанием для того, чтобы говорить о египетском происхождении текста. Он считал, что текст был написан в Египте, в еврейской диаспоре, но отрицал связь с египетскими терапевтами [Philonenko 1968, p. 105]. Календарь книги Юбилеев он считал простым заимствованием, частью общего потока палестинских знаний и традиций, воспринятых автором в Египте. Более того, он иронично замечает, что «заимствуя календарь, автор уже не очень понимал его смысл» [Philonenko 1968, p. 199, note 2.22].

Календарь апокрифа действительно похож на календарь книги Юбилеев в том смысле, что он, скорее всего, солнечный. Почему?

Во-первых, для текста очень важна солярная символика: Гелиополь, где происходит действие, – город солнца, а отец Асенет – жрец этого города (1.3), приезд Иосифа – «как солнце с небес само на колеснице своей» (6.2), описание его колесницы (4 белых коня) и внешности (золотой венец с 12 лучами) напоминает иконографию солнечного божества (4.4–5), Иосиф въезжает во двор Пентефрия в полдень, «когда жар солнечный силен» (3:2), молитвы Асенет ограничены заходом и восходом солнца (10.1, 10.16), она видит Мужа, чьи глаза «блистают, как солнце, и власы на главе его – словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги – как железо, в огне раскаленное, и от рук, и от ног его

летят искры» (14.9), лицо Асенет становится, «как солнце, а глаза ее – как восходящая денница» (18.9).

Во-вторых, ритм повести выстраивается вокруг недельного ритма и привязки дат к дням недели. В тексте подчеркивается, что Иосиф приезжает к Пентефрию в день, «в который Бог *начал* создавать все творения Свои» (9.3), т. е. в воскресенье. Вернуться к Пентефрию Иосиф намеревается также в воскресенье через неделю. Акцент на начале цикла в воскресенье, на неделе, на точных датах – все это характерно именно для текстов традиции солнечного 364-дневного календаря. Только в 364-дневном солнечном календаре 18.IV всегда выпадает на воскресенье. Если бы календарь был лунно-солнечным, эта дата каждый год приходилась бы на разные дни недели, и автор не мог бы так однозначно связать число месяца с днем Творения.

Именно в этом указании на связь 18.IV с воскресеньем также и причина того, почему календарь «Иосифа и Асенет» не может быть календарем книги Юбилеев. Согласно реконструкции А. Жобер<sup>3</sup>, начало действия, 18.IV, а значит, и следующая ключевая дата – 25.IV, выпадают на субботу, в то время как Иосиф не просто путешествует в этот день, что было бы прямым нарушением субботы, а он – «муж благочестивый» (3.7; 8.4,6), а значит, тщательно соблюдающий иудейский закон, но называет это день «днем начала творения», т. е. воскресеньем (9.5).

Это несоответствие побудило исследователей, таких как Р.Т. Беквит [Beckwith 1984], искать «адаптированную форму ессейского календаря». Беквит предположил, что в «Иосифе и Асенет» используется 364-дневный календарь, в котором год начинался не в среду, как в реконструкции А. Жобер, а в четверг. Этот сдвиг на один день приводил к тому, что 18.IV становилось воскресеньем, как и утверждает текст. Что служило основанием для этой поправки?

1. В календаре, реконструированном А. Жобер, Йом Кипур (10.VII) приходится на пятницу, тогда как в Танахе (Лев. 16:31, 23:32) ясно говорится о том, что это «суббота покоя», то есть праздник должен приходиться на субботу. Это подтверждается текстом

<sup>3</sup> Солнечный календарь, реконструированный А. Жобер, выглядел следующим образом: 364-дневный солнечный календарь состоял из 12 месяцев по 30 дней + 4 добавочных дня (в конце 3-го, 6-го, 9-го и 12-го месяцев) и делился ровно на 52 недели. Календарь был строго фиксированным: каждый день года имел постоянную дату и постоянный день недели из года в год. Сам же год начинался в среду. Это выводилось из сопоставления библейских хронологий и идеи, что светила были созданы именно в четвертый день творения, т. е. в среду, с которой и начался счет времени.

комментария на книгу пророка Аввакума (1QpHab 11:2-8), где Йом Кипур также назван «суббота покоя». Первый аргумент Беквита проблематичен, поскольку слово «суббота» в данном контексте может обозначать не день недели, а день отдыха и поста, соответствующий требованиям Дня очищения. Ровно эта проблема интерпретации слова «суббота» стала причиной полемики между фарисеями и саддукеями о счете омера (В. Менахот 65а-66а). Спор вращался вокруг интерпретации фразы «от дня после субботы» (Лев. 23:15). Фарисеи считали, что «суббота» здесь означает первый день праздника Песах (15 нисана), который считается днем отдыха (йом тов), независимо от того, на какой день недели он выпадает. Таким образом, первый сноп (омер) возносится 16 нисана, и с этого дня начинается счет. Саддукеи понимали «субботу» буквально, как еженедельную субботу. Следовательно, возношение омера и начало счета всегда должны происходить в воскресенье, следующее за субботой в дни праздника. Это отодвигало праздник Шавуот всегда на воскресенье. Подобной практики придерживались и авторы Храмового свитка, где счет омера начинался с воскресенья (11QT<sup>a</sup> 18:12) [Broshi 1992].

2. Второй аргумент Беквита связан с тем, что в Исх. 16:1-30 говорится о манне, выпадавшей в пятницу вдвое, но не выпадавшей в субботу. Используя раввинистический комментарий (Мехильта, Ваясса, на Исх. 16:1), он показывает, что 15.ІІ и 22.ІІ – это субботы, однако в календаре Юбилеев А. Жобер эти дни приходятся на пятницу. Беквит считает, что это «серьезное несоответствие» для календаря, который, как считается, был основан на тщательном изучении Танаха, но если сдвинуть его на один день, то проблема решается. Но этот аргумент также недостаточно убедителен. Привязка указаний о сборе манны не к дням недели, но к конкретным числам – результат очень поздней раввинистической экзегезы. Она не указана напрямую в тексте и тем более не свидетельствует о том, что календарь видится как 364-дневный и 15.ІІ и 22.ІІ должны всегда быть субботах.

Слабое место теории Беквита и в том, что еврейская традиция не дает богословского обоснования для начала года в четверг. Буквальное прочтение рассказа о сотворении мира наводит на мысль о том, что счет дней (и годов), должен был начинаться либо в воскресенье, с первого дня творения, либо в среду, т. е. с четвертого дня творения, когда были сотворены светила. Учитывая, что и сам Иосиф говорит о дне своего приезда как о воскресенье, можно сделать достаточно уверенный вывод о том, что, хотя Беквит, вслед за Жобер, верно искал 364-дневный солнечный календарь, он выбрал неверную форму. Календарь «Иосифа и Асенет», вероятно, принадлежит к «семейству воскресных» 364-дневных календарей,

как, например, календарь 2-й книги Еноха [Louigié 2014, p. 113], поскольку Иосиф прямо называет воскресенье «днем, в который Бог начал создавать все творения свои» (9.3).

Прежде чем обратиться к идеям В.М. Лурье, необходимо отметить, что поиск «реальной» календарной формы сталкивается с фундаментальной методологической критикой, сформулированной Л. Равид в отношении календаря книги Юбилеев, реконструированного А. Жобер. Ее главный тезис в том, что несмотря на идеологическое стремление авторов текста использовать исключительно солнечный счет, 364-дневный год «научно несостоятелен», поскольку фактическая продолжительность солнечного года составляет 365 и одну четверть дней, а следовательно, такой календарь создает ежегодное расхождение в  $1\frac{1}{4}$  дня. Эта накапливающая погрешность в итоге все равно приводит к тому, что литургические праздники неизбежно «блуждают» по сезонам, а значит, использование этого календаря в течение длительного периода невозможно. Проблема решалась бы за счет интеркаляции, дополнительных, вставных дней, «возвращающих» календарь обратно к сезонам, но сам текст Юбилеев не говорит ничего о подобного рода выравнивании. Исходя из этого, Равид делает вывод, что 364-дневный год представляет собой «идеологические временные рамки, которые, по существу, игнорируют реальность» [Ravid 2003, p. 391].

Именно эта мысль позволяет понять реконструкцию, предложенную В.М. Лурье, отталкивающегося в своих суждениях не столько от хронологии текста «Иосифа и Асenet», сколько от его содержания, его природы. Суть «агиографической повести» – мистическая история брака между Богом и Израилем – раскрывается через литургический язык [Louigié 2014, p. 111]. Календарный каркас служит раскрытию мистического содержания романа, а потому поиск реального календаря – это не самоцель, а методологический инструмент. По мнению В.М. Лурье, именно календарь 2-й книги Еноха позволяет совместить сюжет и конкретные дни литургического цикла<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Во 2-й книге Еноха описаны две системы: солнечная из 10 месяцев (система «врат», 2 Ен 13) и условно «лунно-солнечная» из 12 месяцев (2 Ен 16). В своей реконструкции В.М. Лурье [Louigié 2012, pp. 203–211] опирается на 12-месячную структуру, характерную для 364-дневных солнечных календарей того периода. Год состоит из 364 дней и начинается в воскресенье. Месяцы распределяются так: 1, 3, 4, 5, 6, 7 и 10 – по 30 дней; 8 и 11 – по 31 дню; 2 и 9 – по 35 дней; а 12-й месяц – всего 22 дня. Календарь разбит на вводный 4-дневный период («эпагомену») и четыре квартала по 90 дней каждый. Первый квартал начинается 11.I (день первого вознесения Еноха), а весь цикл завершается 10.I. Месяцы в этой системе не зависят от лунных фаз, что делает календарь, по сути, солнечным.

Очень важно, что и первая и вторая части повести «Иосиф и Асенет» выстроены вокруг сбора урожая, но весь урожай словно бы собирается сразу: пшеница, оливки, виноград – все они появляются по ходу повествования, и эта ситуация кажется не соответствующей природному циклу и служит именно литургической цели – созданию «всецелого» праздника урожая, подобного тому, что описан во 2 Ен. 5:5-7:

И Дерево Жизни на месте том, где почит Господь, когда входит Господь в Рай, и дерево то отменно благовонием своим несказуемым. И другое дерево подле, масличное, точащее елей непрестанно. И всякое дерево благоподобно, и нет там древа бесплодного, и на всем месте том благословение<sup>5</sup>.

Хронологически события первой части происходят между днем летнего солнцестояния (17.IV<sup>6</sup>) и праздником Нового Вина (25.IV<sup>7</sup>), события второй части прямо приурочены ко времени сбора винограда, т. е. опять же празднику Нового Вина. Сюжетно 25.IV – день возвращения Иосифа, день «спасения/преображения Асенет», свадебный пир (с 26.IV по 2.V) – продолжение и завершение праздника Нового Вина.

---

<sup>5</sup> Пер. С.С. Аверинцева.

<sup>6</sup> 2 Ен. 48.2 называет датой летнего солнцестояния 17 сивана (III месяц). В.М. Лурье считает, что выбор именно третьего месяца обусловлен египетским астрономическим и геофизическим контекстом (где солнцестояние в календарях типа Элефантинского выпадало именно на III месяц), но эта дата сохраняется во 2 Ен. ценой отказа от математической симметрии года ради сохранения ритма суббот, а потому для текста «Иосифа и Асенет» В.М. Лурье «исправляет» дату солнцестояния на 17.IV (таммуз), восстанавливая симметрию кварталов и достигая литургической гармонии, что позволяет увидеть приезд Иосифа 18.IV как начало «нового творения» сразу после субботнего солнцестояния [Louié 2014, p. 120].

<sup>7</sup> В рамках лунно-солнечного календаря даты праздников, связанных с урожаем (Шавуот, праздник Нового Вина, праздник Нового Масла), не фиксированы, так как зависят от начала счета омера (Лев. 23:15-17), служившего предметом споров. Календарь 2 Еноха, будучи фиксированным 364-дневным солнечным календарем, устраняет эту неопределенность. В реконструкции В.М. Лурье, опирающейся на «воскресную» версию такого календаря, праздник Нового Вина жестко закреплен за 25.IV. В иной версии солнечного календаря, например, в Храмовом свитке (11Q19 19:12-14), где год начинается в среду, аналогичный праздник выпадал бы на 3.V.

Реконструкция календаря 2-й книги Еноха В.М. Лурье достаточно убедительна, но она представляет собой идеальную теоретическую модель, требующую слишком большого числа допущений, исправлений текста рукописей, коррекции дат, выбора чтений, соответствующих идее, а для того, чтобы этот календарь стал узнаваем в тексте «Иосифа и Асенет», требуются новые допущения. Но вместе с тем работа В.М. Лурье [Lourié 2014] очень важна. Она показывает, что все элементы текста – от дат до сельскохозяйственных метафор – подчинены единой цели: изображению очищения, преобразования и обретения полноты жизни Асенет, общины Израиля или общины Гелиополя. Вне зависимости от конкретной экзегетической перспективы и от конкретных дат календаря апокриф демонстрирует поразительную идейную и структурную цельность. Если строго следовать букве текста, то мы можем предположить лишь то, что календарь «Иосифа и Асенет» был солнечным, воскресным, для которого важен недельный и вообще семеричный цикл, а потому нам сложно с точностью соотнести его с каким-то из конкретных солнечных календарей, известных из других текстов. И мы не можем говорить о принадлежности авторов «Иосифа и Асенет» и автора 2-й книги Еноха к одной общине, но понимаем, что они принадлежали одной богословской и культурной традиции.

Идея В.М. Лурье о литургической, символической, а не исторической природе календаря – ключевая: когда мы перестаем искать за календарными указаниями реальный прототип и начинаем рассматривать их как часть художественного хронотопа, понимание апокрифа открывается с новой стороны. Такой взгляд напрямую подводит нас к рассмотрению «Иосифа и Асенет» в рамках жанра «символической повести».

Впервые о том, что «Иосиф и Асенет» можно классифицировать как «символическую повесть» заявили Н.В. Брагинская и А.И. Шмаина-Великанова в своем пространном многолетнем исследовании этого жанра [Брагинская, Шмаина-Великанова 2017; Брагинская, Шмаина-Великанова 2018; Брагинская, Шмаина-Великанова 2021]. В их исследовании «символическая повесть» определяется как произведение, основанное на традиционных фольклорно-мифологических образах, переосмысленных для «важных и актуальных идейных, религиозных или социальных задач» [Брагинская, Шмаина-Великанова 2017, с. 108]. Среди признаков, характерных для времени символической повести, называются синкопированность, неравномерность, сочетающая большой временной охват с детальным описанием коротких периодов (одного дня, пяти, восьми, недель), символическим счетом лет и дней (три, семь, восемь, двенадцать), лишенность временного потока

правдоподобия и подчиненность его идее [Брагинская, Шмаина-Великанова 2018, с. 212–213].

Именно это мы видим в апокрифе. Каркас дат в тексте глубоко символичен: точные расчеты служат для выделения коротких периодов (семь дней поста и восьмой день преображения), несущих основную смысловую нагрузку и подробно описанных. Суть происходящего – превращение язычницы в город-убежище и царственный брак, оборачивающийся совершенно новым откровением, выходящим за рамки традиционного иудейского богословия. Это откровение о Спасении, которое достигается не через испугательную катастрофу или казни, а через акт личного покаяния и преображения, где человеческая любовь становится сакральным проводником; о граде-Царстве, в котором найдут прибежище все, кто обратился; о мистическом союзе, объединяющем Бога, Израиль и обращенных язычников [Брагинская, Шмаина-Великанова 2021, с. 160–171]. Все это очень хорошо согласуется с идеями В.М. Лурье о символической природе календаря, о связи с его с праздником Нового Вина как метафоре пира в честь свадьбы Бога и народа Израйля.

Если принять гипотезу Г. Бохака о связи «Иосифа и Асенет» с еврейской храмовой общиной в Гелиополе [Bohak 1996], то рассуждения о календаре в этом тексте могут приобрести еще одно измерение. В современной науке предположение о египетском происхождении апокрифа получает все больше подтверждений [Piotrkowski 2019, pp. 293–322; Seleznev 2022; Брагинская 2005a], а потому «египетский контекст» очень важно принимать во внимание. Еще Р. Беквит, рассуждая о связи апокрифа с египетскими терапевтами, аккуратно предположил, что календарь мог быть не просто «ессейским», но «адаптированным», учитывавшим египетские астрономические наблюдения, в частности гелиакический восход Сириуса, служивший точкой отсчета лет для египтян. Беквит полагает, что «утренняя звезда, выросшая на небе» (14.1) – это Венера, провозвестница утра, и считает это событие метафорой [Bekwith 1984, pp. 107–108]. Но на самом деле он может быть прав в том, что календарь «Иосифа и Асенет» действительно учитывает египетскую астрономическую реальность, только в ней «утренняя звезда» – это не Венера, а Сириус.

Сириус, известный как Сопдет в Древнем Египте, звезда в созвездии Гончих Псов – одна из ярчайших звезд на ночном небе. Он почитался как небесное воплощение богини Исиды и, подобно ей, ассоциировался с дарованием жизни, плодородием и обновлением. Ежегодное исчезновение Сириуса на 70 дней и его гелиакический восход (первое появление на утреннем небе перед Солнцем) обычно происходит в конце июля и в древности было

предвестником разлива Нила, завершавшим период «собачьих», изнурительно жарких дней года. Поскольку фактический разлив Нила был непредсказуем и мог довольно значительно варьироваться, именно восход Сириуса служил надежным астрономическим маркером, который использовался для синхронизации египетского лунного календаря с солнечным годом [Holberg 2007, pp. 3–27].

Нил обеспечивал сельскохозяйственный цикл, а потому гелиакический восход Сириуса напрямую связывался с началом Нового года. Однако здесь возникает важная оговорка: египетский гражданский календарь, состоявший из 12 месяцев по 30 дней плюс 5 добавочных дней, что в сумме давало 365 дней, не имел високосных лет, а значит, календарный год был короче астрономического и постоянно смещался относительно гелиакического восхода Сириуса. Совпадение восхода Сириуса и календарного Нового года происходило только один раз в 1460 лет (сотический цикл по юлианскому календарю) [Belmonte, Lull 2023, p. 313]. Хотя египетский гражданский календарь «блуждал» относительно тропического года, традиция связывать начало года с Сириусом оставалась очень устойчивой. Так, 7 марта 238 г. до н. э., на 9-й год своего царствования Птолемей III Эвергет издал декрет, известный ныне как «Канопский». В нем отражена попытка ввести високосный день для синхронизации календаря с солнечным годом и остановить «дрейф» сезонов, связав начало года именно с восходом Сириуса [Belmonte, Lull 2023, p. 351]<sup>8</sup>.

Соотношение годов и гелиакических восхождений Сириуса оставалось важным еще очень долго. Римский автор Цензорин в 283 г. н. э. в трактате «О дне рождения» XXI<sup>9</sup> подтвердил, что гелиакический восход Сириуса и первый день месяца Тот, который был Новым годом Египта, совпали в 139 г. н. э. [Belmonte, Lull 2023, p. 369; Grafton, Swerdlow 1985]<sup>10</sup>, т. е. в 139 г. «новый год» пришелся на 19–20 июля. Зная, что египетский календарь «отставал» от гели-

<sup>8</sup> Полный иероглифический текст декрета и версии перевода см.: Budge E.A.W. The decrees of Memphis and Canopus. Vol. 3. N.Y.: H. Frowde; L.: K. Paul, 1904.

<sup>9</sup> Цензорин. Книга о дне рождения / пер. и коммент. В.Л. Цымбурского // Вестник древней истории. 1986. № 2 (177). С. 221–237; № 3 (178). С. 224–237.

<sup>10</sup> Египетский календарь был «зафиксирован», т. е. привязан к сезонам в Александрийском календаре, введенном в Египте римлянами в правление Августа. Месяц Тот стал связан с концом августа-началом сентября. Для того чтобы Александрийский календарь совпал с гелиакическим восходом, должен был пройти полный сотический цикл (1460 лет) с момента их предыдущего совпадения (ок. 1320–1314 гг. до н. э.).

акического восхода Сириуса на 1 день за 4 года, мы можем понять, что в середине II в. (условно к 150 г. до н. э.) египетский Новый год сдвинулся от восхода Сириуса примерно на 72 дня и приходился на конец сентября – начало октября (что соответствовало концу еврейского месяца Элуля – началу месяца Тишрей, т. е. еврейскому Новому году).

Какое отношение эта астрономическая и календарная реальность имеет к тексту «Иосифа и Асенет»?

Вне зависимости от того, разделяем мы или нет теорию о происхождении «Иосифа и Асенет» из еврейской египетской общины Онии IV в Гелиополе, невозможно отрицать значение египетского контекста в хронотопе апокрифа. В первой части апокрифа Иосиф – единственный иудей-монотеист в языческом Египте и весь сюжет этой части построен как «целенаправленное изображение превращения башни Асенет, т. е. египетского храма Нейт – в храм иудейского Бога» [Брагинская 2005б, с. 86]. Автор, по всей видимости, намеренно обходит наиболее значимые праздники еврейской традиции периода Второго Храма, перечисленные в Пятикнижии, тем самым отделяя Иосифа от господствующего танахического контекста. Но вместо того чтобы полностью исключить традиционное религиозное измерение времени, автор выстраивает реальность из дат, которые имеют значение только в рамках альтернативной литургической традиции. Это подчеркивает уникальный статус Иосифа как «сына Божьего», чья жизнь управляется особым сакральным ритмом. Сам по себе этот иудейский календарный слой остается внутренне замкнутым и на первый взгляд никак не связанным с египетским пространством, в котором разворачивается действие. Но на самом деле автор создает «двойной хронотоп»: вводит второй, египетский временной пласт – связь событий с гелиакическим восходом Сириуса. Маркеры этого временного пласта – жаркие дни (3.1), сопровождающие жатву, ночные молитвы Асенет и, самое важное, – упоминание появления утренней звезды (14.1-3).

Из сцены, следующей за мучительными днями раскаяния Асенет, ясно, что на небе происходит что-то необычное, не просто восход Венеры, явление достаточно рядовое, а что-то, чего напряженно ждали, что-то сменяющее темное время ночей поста и молитвы, что-то, после чего жара дней не будет такой утомительной – символическая и идейная нагрузка этого сюжета говорит именно о Сириусе/Сопдет, свет которого «раскалывает» небо, становится космическим знамением обновления и спасения для египтян, напрямую связанным со следующим преображением и обновлением Асенет. И так же, как за восходом Сириуса следует восход Солнца, к Асенет приходит Иосиф, образом которого в повести и служит солнце.

Астрономические явления служат символом и ключом к пониманию земных, а физические – метафизических.

Временной пласт апокрифа изумителен. Мы видим две реальности. Первая – иудейская, полемизирующая с официальным иерусалимским культом. Она опирается на альтернативную литургическую традицию, в которой время отсчитывается от дня Творения, а сюжет вписывается в особый сакральный цикл, характерный для «енохической» литературы. Вторая – египетская, соответствующая пространству произведения и, видимо, пространству общины, его породившей. И эти две хронологические реальности объединяются в одну, как сами Иосиф и Асенет становятся единым целым после преображения Асенет.

Автор выстраивает в повести двойную временную перспективу, накладывая сакральный ритм на природный цикл Египта. Если, опираясь на данные Цензорина, принять, что в середине II в. до н. э. гражданский египетский Новый год (1 Тота) из-за календарного дрейфа сместился на конец сентября, то он отставал от реального восхода Сириуса более чем на два месяца. Автор текста не мог игнорировать этот разрыв: пока официальный календарь «запаздывал», фактическое обновление природы – восход «утренней звезды» (Сириуса) и разлив Нила – происходили в четвертом месяце иудейского литургического года, именно тогда, когда происходит действие повести. В момент покаяния Асенет сакральное время «исправляет» человеческое: явление ангела и преображение героини синхронизируются с истинным астрономическим обновлением космоса. Таким образом, личное спасение вписывается в вечный литургический цикл, который побеждает несовершенство «блуждающего» гражданского календаря.

В заключение можно сказать, что анализ календарной системы «Иосифа и Асенет» доказывает методологическую ошибочность поиска за ней реально действующего исторического прототипа. Календарь повести – это идеальная богословская модель, которая сознательно игнорирует астрономическую реальность. Во-первых, использование 364-дневного солнечного года, характерного для «воскресного» календаря 2-й книги Еноха, создает ежегодное расхождение с тропическим годом в 1,25 суток. Без системы вставных дней такой календарь неизбежно «блуждает» по сезонам, превращаясь в чисто идеологические временные рамки, нужные автору лишь для фиксации сакральных дат. Во-вторых, автор выстраивает искусственный ландшафт «всецелого праздника», описывая одновременное созревание пшеницы, оливок и винограда. Это аграрное «чудо» невозможно в природе в описанных в тексте масштабах, но необходимо как богословский код, отсылающий к образу райского сада и литургической полноте праздника Нового Вина.

Календарные указания в апокрифе – не хронологический инструмент, а средство синхронизации личного спасения Асенет с вечным ритмом Творения. Автор намеренно противопоставляет этот неизменный сакральный цикл «дрейфующему» и несовершенному гражданскому календарю Египта, который ко II–I вв. до н. э. значительно отставал от реального восхода Сириуса. В точке преображения Асенет две реальности объединяются: «идеальное» время повести исправляет земное, превращая астрономическое обновление космоса в сотериологический триумф.

### *Благодарности*

Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 25-18-00922, <https://rscf.ru/project/25-18-00922/>

Я искренне благодарю Сергея Давидоглу, ученого, который задает правильные вопросы, а также участников семинара «Circa Annum Domini: словесность на рубеже эр» за терпеливые и вдумчивые обсуждения материалов статьи.

### *Acknowledgements*

The research was supported by a grant from the Russian Science Foundation (Project No. 25-18-00922), <https://rscf.ru/project/25-18-00922/>

I would like to express my sincere gratitude to Sergei Davidoglu, a scholar who asks the right questions, as well as to the participants of the seminar «Circa Annum Domini: Literature at the Turn of the Era», for their patient and thoughtful discussions of the materials of this article.

### *Литература*

- Брагинская, Шмаина-Великанова 2017 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 1 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI: Материалы чтений, посвященных памяти проф. Иосифа Моисеевича Тронского, 26–28 июня 2017 г. СПб.: Наука. 2017. С. 108–134.
- Брагинская, Шмаина-Великанова 2018 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 2 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 18–20 июня 2018 г. СПб.: Наука. 2018. С. 211–239.
- Брагинская, Шмаина-Великанова 2021 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 3 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXV: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 21–23 июня 2021 г. СПб.: ИЛИ РАН, 2021. С. 149–176.

- Брагинская 2005а – *Брагинская Н.В.* Полемика вокруг храма Онии и исправление пророчества: Исайя, 19:18 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – IX: Материалы чтений, посвященные памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского (20–22 июня 2005 г.) / отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2005. С. 32–38.
- Брагинская 2005б – *Брагинская Н.В.* «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2005. № 3 (254). С. 73–96
- Михайлова 2007 – *Михайлова Т.А.* Проблема датировки ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенеф» // *Antiquitas Iuventae*: Сб. науч. трудов студентов и аспирантов /под ред. Е.В. Смыкова, А.В. Мосолкина. Саратов: Наука, 2007. С. 241–250.
- Beckwith 1984 – *Beckwith R.T.* The Solar calendar of Joseph and Asenath: A suggestion // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 1984. Iss. 15. P. 90–111.
- Belmonte-Lull 2023 – *Belmonte J.A., Lull J.* Astronomy of Ancient Egypt. A cultural perspective. Cham: Springer Nature, 2023. 588 p. (Historical & Cultural Astronomy)
- Bohak 1996 – *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996. 160 p. (Early Judaism and its Literature; vol. 10)
- Broshi 1992 – *Broshi M.* Anti-Qumranic polemics in the Talmud // *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* (Madrid 18–21 March, 1991). Vol. 2. Leiden: E.J. Brill 1992. P. 589–600.
- Grafton, Swerdlow 1985 – *Grafton A., Swerdlow N.* Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others // *Classical Quarterly*. 1985. Vol. 35. No. 2. P. 454–465.
- Holberg 2007 – *Holberg J.B.* Sirius. Brightest diamond in the night sky. N.Y.: Springer, 2007. 250 p. (Springer Praxis Books)
- Jaubert 1953 – *Jaubert A.* Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques // *Vetus Testamentum*. 1953. Vol. 3. No. 3. P. 250–264.
- Lourié 2012 – *Lourié B.* Calendrical elements in 2 Enoch // *New perspectives of 2 Enoch: no longer Slavonic only* / ed. By G. Boccaccin, A. Orlov, J. Zurawski. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 191–219. (*Studia Judaeoslavica*: vol. 4)
- Lourié 2014 – *Lourié B.* The Liturgical calendar in the Joseph and Aseneth // *Men and women in the early Christian centuries* / ed. by W. Mayer, I.J. Elmer. Strathfield: St. Pauls Publications, 2014. P. 111–134.
- Moor 2023 – *Moore N.J.* Heaven and temple in the Second Temple period: A taxonomy // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 2023. Vol. 33 No. 1. P. 75–93.
- Philonenko 1968 – *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. Introduction texte critique traduction et notes. Leiden: E.J. Brill, 1968. 265 p. (*Studia post-biblica*; vol. 13)
- Piotrkowski 2019 – *Piotrkowski M.M.* Priests in exile: The history of the Temple of Onias and its community in the Hellenistic period. Berlin; Boston: Walter de Gruyter. 2019. 543 p.

- Ravid 2003 – Ravid L. The Book of Jubilees and its calendar: A reexamination // Dead Sea Discoveries. 2003. Vol. 10. No. 3. P. 371–394.
- Seleznev 2022 – Seleznev M. Πόλις ασεδεκ in Isaiah 19:18: a translator's wordplay or the actual Jewish name for “Leontopolis”? // Journal of Septuagint and Cognate Studies. 2022. Vol. 55. P. 155–164.
- Stern 2001 – Stern S. Calendar and community. A history of the Jewish calendar second century BCE – tenth century CE. Oxford: Oxford University Press, 2001. 306 p.
- Suski 2022 – Suski B.A. Bibliografia do apokryfu “Józef i Asenet” // Vox Patrum. 2022. Vol. 82. P. 349–374.

## References

---

- Beckwith, R.T. (1984), “The Solar calendar of Joseph and Asenath: A suggestion”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, iss. 15, pp. 90–111.
- Belmonte, J.A. and Lull, J. (2023), *Astronomy of Ancient Egypt. A cultural perspective*, Nature, Cham, Switzerland.
- Bohak, G. (1996), *Joseph and Asenath and the Jewish Temple at Heliopolis*, Society of Biblical Literature, Atlanta, USA. (*Early Judaism and its Literature*; vol. 10)
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A. I. (2017), “Symbolic tale. Part 1”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXI: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 26–28 iyunya 2017*, [Indo-European linguistics and classical philology – XXI. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 26–28, 2017], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 108–134.
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A.I. (2018), “Symbolic tale. Part 2”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXII: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 18–20 iyunya 2018*, [Indo-European linguistics and classical philology – XXII. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 18–20, 2018], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 211–239.
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A. I., (2021), “Symbolic tale. Part 3”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXV: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 21–23 iyunya 2021* [Indo-European linguistics and classical philology – XXV. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 21–23, 2018], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 149–176.
- Braginskaya, N.V. (2005), “The polemic around the Temple of Onias and the correction of prophecy: Isaiah 19:18”, in Kazanskii, N.N., ed., *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – IX: Materialy chtenii, posvyashchennye pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo (20–22 iyunya 2005 g.)*

- [Indo-European linguistics and classical philology – IX. Proceedings of the 9<sup>th</sup> Conference in memory of professor Joseph M. Tronsky (June 20–22, 2005], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 32–38.
- Braginskaya, N.V., (2005), “Iosif i Asenet: ‘midrash’ do midrasha i ‘roman’ do romana”, [“Joseph and Aseneth”: A “Midrash” before the Midrash and a “Novel” before the Novel. Part 1”], in *Vestnik drevnei istorii*, vol. 254, no. 3, pp. 73–96.
- Broshi, M. (1992), “Anti-Qumranic polemics in the Talmud”, in *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18–21 March, 1991)*, vol. 2, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, pp. 589–600.
- Grafton, A. and Swerdlow, N. (1985), “Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others”, in *Classical Quarterly*, vol. 35, no. 2, pp. 454–465.
- Holberg, J.B. (2007), *Sirius. Brightest diamond in the night sky*, Springer, New York, USA. (*Springer Praxis Books*)
- Jaubert, A. (1953), “Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques”, *Vetus Testamentum*, vol. 3, no. 3, pp. 250–264.
- Lourie, B., (2014), “The Liturgical calendar in the Joseph and Aseneth”, in Mayer, W. and Elmer I.J., eds., *Men and Women in the early Christian centuries*, St. Pauls Publications, Strathfield, Australia, pp. 111–134.
- Lourie, B. (2012), “Calendrical elements in 2 Enoch”, in Boccaccini, G., Orlov, A. and Zurawski, J.A., eds., *New perspectives of 2 Enoch: No longer Slavonic only*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA, pp. 191–219. (*Studia Judaeoslavica*; iss.4)
- Mikhailova, T.A. (2007), “The problem of dating the Old Testament Apocryphon ‘Joseph and Aseneth’”, in Smykova, E.V. and Mosolkina, A.V., eds., *Antiquitas Iuventae: Sbornik nauchnykh trudov studentov i aspirantov* [Antiquitas Iuventae: Collected scientific works scientific works], Nauka, Saratov, Russia, pp. 241–250.
- Moore, N.J. (2023), “Heaven and temple in the Second Temple period: A taxonomy”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 33, no. 1, pp. 75–93.
- Philonenko, M., (1968), *Joseph et Aseneth. Introduction texte critique traduction et notes*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands.
- Piotrkowski, M.M., (2019), *Priests in exile: The history of the Temple of Onias and its community in the Hellenistic period*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA.
- Ravid, L. (2003), “The Book of Jubilees and its calendar: A reexamination”, *Dead Sea Discoveries*, vol. 10, no. 3, pp. 371–394.
- Seleznev, M. (2022), “Πόλις ασεδεκ in Isaiah 19:18: a translator’s wordplay or the actual Jewish name for ‘Leontopolis’?”, *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, vol. 55, pp. 155–164.
- Stern, S. (2001), *Calendar and community. A history of the Jewish calendar second century BCE – tenth century CE*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Suski, B.A. (2022), “Bibliografia do apokryfu ‘Józef i Asenet [Bibliography to the Apocrypha ‘Joseph and Aseneth’]”, *Vox Patrum*, vol. 82, pp. 349–374.

*Информация об авторе*

*Светлана В. Бабкина*, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Московский центр непрерывного математического образования, Москва, Россия; 119002, Россия, Москва, Большой Власьевский пер., д. 11; *ocean\_blue@mail.ru*

*Information about the author:*

*Svetlana V. Babkina*, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Moscow Center for Continuous Mathematical Education, Moscow, Russia; 11 Bolshoy Vlasievsky Lane, Moscow, 119002, Russia; *ocean\_blue@mail.ru*

## Триумф Клода де Гиза: религиозный аспект репрезентации Лотарингского дома

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Россия, Москва, e.sokhina@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена триумфальным мотивам в репрезентации Клода Лотарингского, первого герцога де Гиза (1496–1550). Будучи французским подданным и в то же время сохраняя связь со старшей ветвью Лотарингского дома, Клод де Гиз в своем публичном образе соединяет традиции, принятые у герцогов Лотарингии, поддерживаемые его отцом, герцогом Рене II Лотарингским и братом, герцогом Антуаном II Добрым, и традиции французского двора, с учетом их изменений в начале XVI в. Прежде всего это касается триумфальных мотивов, позволявших представить Клода де Гиза как бесстрашного воина и защитника королевства. А противостояние идеям Реформации добавляло этому образу христианские коннотации, делая Клода де Гиза «защитником веры». В свою очередь, он закладывает основы репрезентации, которая получит свое продолжение у следующих поколений герцогов де Гиз. В качестве основных источников по иконографии образа Клода Лотарингского рассматриваются фрагменты рельефов гробницы герцога в Жуанвиле, не сохранившегося сооружения, созданного по проекту Франческо Приматиччо. Два из них, «Битва за город» и «Триумф Клода Лотарингского», сегодня входят в коллекцию Лувра.

*Ключевые слова:* Клод Лотарингский, Гизы, французское искусство XVI в., Франческо Приматиччо

*Для цитирования:* Шаповалова Е.В. Триумф Клода де Гиза: религиозный аспект репрезентации Лотарингского дома // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 32–44. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-32-44

# The triumph of Claude de Guise. The religious aspect of the representation of the house of Lorraine

Elena V. Shapovalova

*Russian State University for the Humanities,  
Russia, Moscow, e.sokhina@gmail.com*

**Abstract.** This article is devoted to triumphal motifs in the representation of Claude de Lorraine, the first Duke of Guise (1496–1550). As a French subject who nevertheless maintained ties with the senior branch of the House of Lorraine, Claude de Guise combined in his public image the traditions adopted by the Dukes of Lorraine, supported by his father, Duke René II of Lorraine, and his brother, Duke Antoine II the Good, with the traditions of the French court, taking into account their changes at the beginning of the 16th century. First and foremost, this concerned triumphal motifs that allowed Claude de Guise to be presented as a fearless warrior and defender of the kingdom. Opposition to the ideas of the Reformation added Christian connotations to this image, making Claude de Guise a “defender of the faith.” In turn, he laid the foundations for a representation that would be continued by subsequent generations of the Dukes of Guise. The main sources for the iconography of Claude de Lorraine are fragments of reliefs from the duke’s tomb in Joinville, a structure designed by Francesco Primaticcio that has not survived. Two of them, “The Battle for the City” and “The Triumph of Claude de Lorraine,” are now part of the Louvre collection.

**Keywords:** Claude de Lorraine, Guise, 16th-century French art, Francesco Primaticcio

**For citation:** Shapovalova, E.V. (2026), “The triumph of Claude de Guise. The religious aspect of the representation of the house of Lorraine”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 32–44, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-32-44

Клод Лотарингский, герцог де Гиз (1496–1550) был сыном герцога Лотарингии Рене II (1451–1508), прославившегося победой над Бургундией и известного своей лояльностью французской короне. В частности, его решение отправить сыновей к французскому двору определило дальнейшую судьбу Клода, которому королем Людовиком XII было даровано подданство<sup>1</sup>. В наследство

<sup>1</sup> Впоследствии именно это событие позволит противникам Гизов обвинять их в том, что они были «иностранцами». Так, внука Клода де Гиза, герцога Генриха де Гиза (1550–1588), в силу этих обстоятельств противники обвиняли в пренебрежении интересами Франции

от отца он получает земли графства Гиз, которое в 1528 г. король Франциск I возведет в герцогство. Так представитель младшей ветви Лотарингского дома становится первым герцогом де Гизом, будучи подданным французского монарха и в то же время сохраняя самые тесные связи с Лотарингией. Речь идет, в частности, об активном участии герцога в войнах его старшего брата, Антуана II Доброго<sup>2</sup>, во многом продолжившего политику их отца, стремившегося усилить позиции Лотарингии в европейском политическом пространстве, шла ли речь о попытке подчинить Мец<sup>3</sup>, подавлении восстания в Эльзасе<sup>4</sup> или реакции на распространение идей Реформации. А лояльность королю Франции<sup>5</sup> обусловила репутацию Клода Лотарингского как защитника его интересов, в том числе в религиозной политике – Лотарингский дом традиционно воспри-

---

и пособничеству Испании (*Histoire universelle de Jacque-Auguste de Thou*, 1734, t. 10. Londres, p. 466). Особую актуальность тема «иностранцев» и их губительного влияния на королевство приобретет в XVIII в. Младшая ветвь Лотарингского дома будет представляться «иностранцами, пристроившимися у трона», управляемыми, словно марионетками, итальянкой Медичи. Как, например, у Габриэля Бризара (*Brizard G. Du massacre de la Saint-Barthélémy et de l'influence des étrangers en France durant la Ligue*. P., 1790. Vol. 1, p. 12). Знаменитый историк XIX в. Жюль Мишле поставит Гизам в вину немецкое происхождение (*Michelet J. Histoire de France*. P.: Lacroix, 1877. Vol. 12. P. 89–90).

<sup>2</sup> Антуан II Добрый (1489–1544) – герцог Лотарингии с 1508 г., преемник Рене II. Участие в его походах становится для герцога де Гиза значимой частью собственной репрезентации и прославлением младшей ветви Лотарингского дома.

<sup>3</sup> В X–XIII вв. власть в городе находилась в руках местных епископов. Наряду с Верденом и Тулем Мец входил в историческую область «Трех епископств», имевшую стратегическое значение и периодически вовлекавшуюся в территориальные конфликты региона. С XIII в. Мец имел статус вольного имперского города, что усилило политическое влияние местных знатных семей. Последнее обстоятельство сыграло свою роль в XVI в., когда в условиях усилившихся в городе профранцузских настроений Мец занял Генрих II. «Три епископства» были объединены в провинцию, на некоторое время оказавшуюся под контролем Франции.

<sup>4</sup> Речь идет о крестьянском восстании 1525 г.

<sup>5</sup> Связь Лотарингии с Францией к тому времени уже имела продолжительную традицию. Так, участие Лотарингских герцогов в церемониях коронации французских королей в XIV в. свидетельствует об их важной роли в королевском окружении [Contamine 1990; Blanchard 2023]. В то же время следует отметить, что конфликт интересов в Италии приводил к периодам напряжения между Лотарингией и Францией.

нимался как оплот католицизма. Как следствие, публичный образ герцога де Гиза одновременно включал в себя прославление его как французского подданного и верного слуги короля, и подчеркивал тесную связь со старшей ветвью Лотарингского дома.

Конец XV – начало XVI в. – это период, когда во французской придворной культуре в королевской репрезентации начинает преобладать ренессансный репертуар (в частности, триумфальные мотивы), что сказывается и на репрезентации аристократии, следовавшей той же тенденции. Что касается Лотарингского дома, то Рене II придавал публичному образу семьи и его визуализации особое значение, так что во многом он закладывает те основы представления герцогов Лотарингии в визуальной культуре, которым будут следовать следующие поколения. В том числе и Клод де Гиз. Герцог Рене начинает регулярно использовать лотарингскую символику на монетах. Так, в период его правления приобретает особую популярность Лотарингский крест<sup>6</sup>. При Рене II на монетах чеканится первый тестон, а также его личные девизы. Особое значение придается образам покровителей Лотарингии и, прежде всего, Святому Николаю.

В коллекции Национальной библиотеки Франции представлены монеты, на которых мы видим различающиеся иконографические схемы (рис. 1а, б) изображений Святого Николая, популяризации культа которого герцог всячески способствовал.

Касалось это и паломнических практик, сложившихся задолго до Рене II<sup>7</sup>, но в период его правления приобретающих особую

---

<sup>6</sup> Лотарингский крест (Croix de Lorraine), известный также как Анжуйский крест (Croix d'Anjou), был отличительным символом войск герцога Рене II в период его противостояния с Бургундией. Победа в битве при Нанси в 1477 г. придала Лотарингскому кресту особую популярность, став важнейшим фактором закрепления его в качестве символа Лотарингии [Marot 1948, p. 1]. Выбор герцогом Лотарингского креста, очевидно, был обусловлен в том числе тем фактом, что это была одна из эмблем его деда Рене Анжуйского [Marot 1948, p. 2], что лишний раз позволяло подчеркнуть преемственность правления. Анжуйский крест изображен, например, на одном из гербов в цикле шпалер «Анжерский апокалипсис» (1373–1381), созданном для Людовика I Анжуйского.

<sup>7</sup> Согласно традиции, часть мощей Святого Николая была привезена в Лотарингию в XI в. Паломничество к ним становится регулярной практикой, которая в исторически значимые периоды приобретала еще и политическую окраску. Такое паломничество совершила, например, Жанна д'Арк. А после победы при Нанси в 1477 г. герцог Рене II отдает приказ построить новую базилику Сен-Николя-де-Порт, которая более соответствовала бы усилившемуся культу покровителя Лотарингии.



Рис. 1а. Святой Николай.  
Флорин (3,26 г), 1496–1501 гг.  
Национальная библиотека Франции.  
Источник: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b113278358.r=monnaies%201496?rk=557942;4>



Рис. 1б. Святой Николай.  
Флорин (3,26 г), 1496–1501 гг.  
Национальная библиотека Франции.  
Источник: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11327833c.r=monnaies%201496?rk=665239;2>

актуальность. Важным историческим контекстом здесь стало противостояние с Бургундией и победа над ней<sup>8</sup>. Это событие усилило роль Лотарингского дома в политическом пространстве, так что поддержание должного публичного образа становится одной из важнейших его задач. В сцене поклонения Рене II Деве Марии, изображенной на витраже Сен-Николя-де-Порт (рис. 2), Святой Николай представлен за герцогом. Можно сказать, что именно при Рене II этот святой окончательно утвердился в качестве одного из главных покровителей Лотарингии.

В сочинении видного деятеля при дворе лотарингского герцога Антуана Доброго<sup>9</sup>, Николя Вольсира де Серрувиля, посвященном борьбе правителей Лотарингии с «гидрой ереси»<sup>10</sup>, упоминается паломничество герцога и его брата, Клода де Гиза, к мощам Святого

<sup>8</sup> Битва при Нанси – сражение в январе 1477 г., в котором бургундцы потерпели сокрушительное поражение и погиб герцог Карл Смелый (1433–1477). Фактически завершила длительное противостояние Франции и Бургундии, а также усилила значение Лотарингии на политической арене.

<sup>9</sup> На витраже в Сен-Николя-де-Порт он изображен напротив отца (рис. 2).

<sup>10</sup> *Volcyr de Serouville N. L'histoire et recueil de la triumpante et glorieuse victoire obtenue contre les seductz et abusez lutheriens mescreans du pays Daulsays et aultres. P.: G. Du Pre, 1526.*



Рис. 2. Жорж Миллеро, Николя Дроге. Поклонение Рене II и Антуана Лотарингского. Витраж церкви Сен-Николя де Пор. 1507–1510 гг. Лотарингия.

Источник: <https://basiliquesaintnicolas.fr/la-basilique/>

Николая<sup>11</sup>. Их военная кампания, критикуемая противниками как проявление жестокости и нетерпимости, с точки зрения апологетов Лотарингского дома интерпретировалась как Крестовый поход против еретиков. Сюжет с паломничеством Лотарингских принцев к базилике Святого Николая в сочинении Вольсира де Серрувиля акцентируется гравюрой с изображением святого,<sup>12</sup> что, безусловно, говорит о значимости этого действия.

При Антуане II публикуется и «Нансеида»<sup>13</sup>, сочинение, прославляющее победу Рене II и подчеркивающее покровительство Девы Марии Благовещения<sup>14</sup>, под знаменами которой выступали лотарингцы. Начало создания «Нансеиды» восходит еще к периоду правления самого Рене II<sup>15</sup>. Таким образом, в репрезентации Анту-

<sup>11</sup> Аллегория Веры с поверженным драконом, «гидрой ереси» – мотив, появляющийся у автора иллюстраций сочинений Вольсира, Габриэля Сальмона [Cullièrre 2010, p. 5].

<sup>12</sup> *Volcyr de Serouville N. L'histoire et recueil de la triumpante... f. B III.*

<sup>13</sup> Blarru P., de. *Insigne Nanceidos opus de bello Nanceian (Liber Nanceidos)*, Saint-Nicolas-de-Port, 1518.

<sup>14</sup> Центральный сюжет витража (рис. 2) с изображением сцены Благовещения был выбран из тех же соображений.

<sup>15</sup> Автором сочинения был Пьер де Бларрю, служивший еще Рене Анжуйскому, а затем Рене II Лотарингскому. Создание рукописи датируется около 1490 г. Печатный вариант Жана Базена выходит в 1518 г., уже после смерти де Бларрю (1511 г.).

ана Доброго, как и у его отца, мы видим явную тему избранности Лотарингского дома, которому покровительствуют Богоматерь и святые и который призван отстаивать «истинную веру» перед лицом возникающих угроз. Сравнение герцога с Годфруа де Буйоном<sup>16</sup> у Вольсира де Серрувиля развивает мотив крестового похода<sup>17</sup>. Вместе со старшим братом Клод де Гиз позиционируется как христианский воин и защитник, но в его случае отдельной темой является лояльность французскому королю.

Одним из важных памятников, служащих источником по иконографии образа первого герцога де Гиза, является его гробница, заказанная вдовой герцога Клода, Антуанеттой де Бурбон. К сожалению, это сооружение не дошло до нас<sup>18</sup>, сохранившись лишь во фрагментах, представленных сегодня в разных музейных коллекциях<sup>19</sup>. Проект гробницы в Жуанвиле принадлежит Франческо Приматиччо, и некоторое представление о ней мы можем составить по сохранившимся рисункам (Рис. 3)<sup>20</sup>. Упоминается гроб-

<sup>16</sup> Образ Годфруа де Буйона во французской культуре к XVI в. уже имел устойчивую интерпретацию одного из главных образцов для подражания и символов добродетели. В частности, в иллюстрациях к французскому переводу «Комедии» Данте Франсуа Бергеня он входит в число душ, образующих Крест Марса, наряду с Роландом и Карлом Великим, с указанием имени (*Dante Alighieri. La Divine Comédie, Paradis, Ch. 1–11/14 et 15–20; traduction en vers français, avec commentaire en prose par F. Bergaigne. Vers 1524, f. 101*).

<sup>17</sup> Активно использовался в репрезентации Лотарингского дома (в том числе, младшей ветвью, Гизами) и мотив возведения рода к предводителю Первого крестового похода, хотя его представители не были прямыми потомками Годфруа де Буйона. Такое родство, ставшее одной из центральных тем династической истории Лотарингии, позволяло, в частности, обосновывать претензии на трон Иерусалимского королевства [Spangler 2022, p. 138]. В реальной практике подобные претензии сводились к особой иконографии: использовании в качестве одного из символов Иерусалимского креста. Например, в июне 1550 г. Антуанетта де Бурбон пишет сыну, герцогу Франсуа де Гизу, о подготовке церемоний в честь его отца, скончавшегося незадолго до этого, в апреле 1550 г., Клода де Гиза, обсуждая выбор тканей и Иерусалимский крест в качестве подходящего символа (*Mémoires-journaux de François de Lorraine, par MM. Champollion-Figeac et Aimé Champollion fils. P., 1839. P. 42*).

<sup>18</sup> Гробница была разрушена во время Французской революции.

<sup>19</sup> Сохранившиеся фрагменты вошли в коллекции замка Гран-Жарден в Жуанвиле, Лувра и Музея искусства и истории в Шомоне.

<sup>20</sup> Primaticcio, Francesco (dit Le Primatice). *Projet de tombeau pour Claude de Lorraine et Antoinette de Bourbon, vers 1550. Plume et encre brune,*



Рис. 3.

Франческо Приматиччо.

Проект гробницы

Клода Лотарингского  
и Антуанетты де Бурбон,  
ок. 1550 г. Перо, чернила,  
41,2 × 32,3 см (фрагмент).

Музей Лувр.

Источник: [https://collections.](https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020005574)
[louvre.fr/en/ark:/53355/  
cl020005574](https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020005574)

ница и у французского писателя XVI в. Франсуа де Бельфоре как «одно из самых прекрасных творений»<sup>21</sup>. Восхваляя резиденцию Гизов Жуанвиль, Бельфоре не скупится на похвалу как отдельным представителям этого семейства, так и всему роду, конечно же, не обходясь без упоминаний Годфруа де Буйона<sup>22</sup>. Преемственность власти, преемственность достоинств. Гробница Клода де Гиза предполагала наличие персонифицированных добродетелей<sup>23</sup>, а ее архитектура явно следовала королевской традиции<sup>24</sup>, претерпевшей в начале XVI в. некоторые изменения.

lavis brun, H. 0,412 m; L. 0,323 m. Département des Arts graphiques, Musée du Louvre.

<sup>21</sup> Belleforest F., de. La Cosmographie universelle de tout le monde. P., 1575. Vol. 1, v. 1. P. 350. Тон сочинения в целом комплиментарен по отношению к Гизам. Так, сын герцога Клода Франсуа де Гиз именуется в нем «Галльским Геркулесом», сраженным «Иудой Польшо» (речь идет о Польшо де Мере, гугеноте, в 1563 г. смертельно ранившем герцога выстрелом в спину), что лишило «Францию Солнца, но не стерло память о нем» (Ibid. P. 348).

<sup>22</sup> Ibid. P. 350.

<sup>23</sup> Скульптуры двух из них, Справедливости (Justitia) и Умеренности (Temperantia), сегодня входят в коллекцию замка Гран-Жарден в Жуанвиле. Скульптуры Мужества (Fortitudo) и Благоразумия (Prudentia) утрачены.

<sup>24</sup> Двор был зеркалом королевского величия [Garrisson 1991, p. 214].

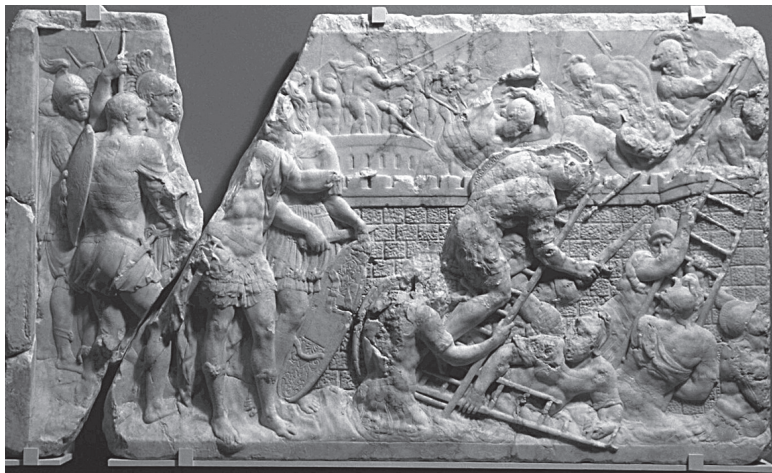


Рис. 4. Доминик Флорентин, Жан Пикар, Жан ле Ру.  
Битва за город, 1551.

Горельеф, алебастр, 63 × 107,5 × 13,5 см. Музей Лувр.

Источник: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010090475>

Так, в многочисленных ярусах, формирующих сложное объемное пространство, можно выделить два концептуальных: «пространство мертвых» с возлежащими телами и «пространство живых» с молящимися. Тот же принцип построения мы видим в гробнице Людовика XII и Анны Бретонской, Франциска I и королевы Клод в Сен-Дени. И, как и в случае королевских гробниц, рельефы, украшающие сооружение, включают не только христианские аллегории, но и отсылки к реальным победам усопшего. Так что Клод де Гиз позиционируется не только как «добрый католик», но и как «герой»<sup>25</sup>. Последний аспект, согласно тенденциям эпохи, реализуется путем антикизации персонажа. Композиция рельефов подчинена ритму со сменой динамичных и статичных сцен, а также характеризуется наличием нескольких пространственных<sup>26</sup> и временных планов. Например, в рельефе «Битва за город»<sup>27</sup> из коллекции Лувра (рис. 4).

<sup>25</sup> Параллели с Годфруа де Буйоном способствуют введению одновременно героических и христианских коннотаций.

<sup>26</sup> В том числе за счет неравномерного распределения объема.

<sup>27</sup> Вероятно, имеется в виду сражение за Фонтарраби 1521 г. в ходе Итальянских войн, в котором отличился Клод де Гиз, так что многие приписывали эту победу его заслугам.

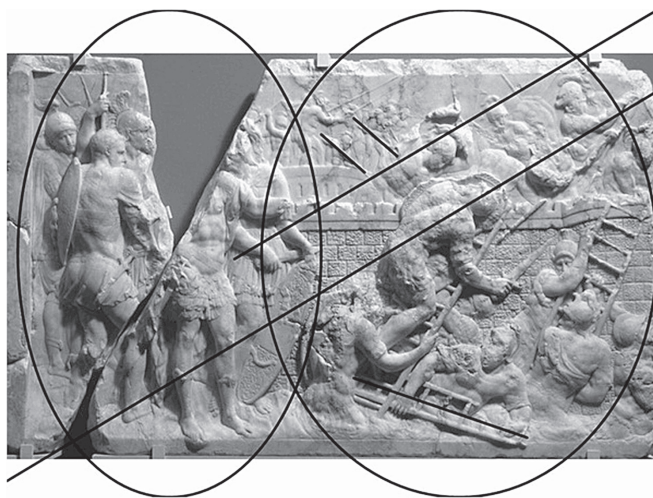
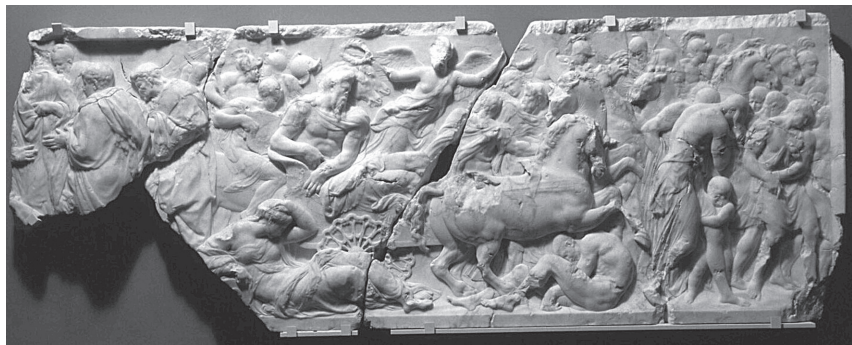


Рис. 5. Статичная и динамичная группы персонажей в сцене «Битва за город». Рельеф гробницы Клода Лотарингского. Музей Лувр.  
 Источник: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010090475>  
*Разметка по рисунку автора*

В левой части композиции мы видим статичную группу воинов, один из которых (центральная фигура в группе, к которой приковано внимание остальных) может идентифицироваться как Клод де Гиз, хотя, ввиду плохой сохранности, это представляет определенную проблему. Правая часть композиции создает последовательный нарратив штурма и по манере близка школе Фонтенбло<sup>28</sup>, а также имеет отсылки к рельефам колонны Траяна в Риме. Клод Лотарингский приводит своих людей к победе, служа интересам короля и Франции. При этом принадлежащий статичной группе центральный персонаж задает движение группе динамичной, а линии дисгармонии создают эмоцию разрушения (рис. 5).

<sup>28</sup> К которой традиционно причисляют создателей рельефов гробницы Клода Лотарингского. «Битва за город» атрибутируется Доминику Флорентину, Жану Пикару и Жану Ле Ру. Принадлежал школе Фонтенбло и автор проекта гробницы Франческо Приматиччо, будучи одним из ключевых художников, работавших над убранством королевского дворца. В своем исследовании, посвященном дворцу Фонтенбло эпохи Франциска I, М.А. Демидова отмечает, что для Приматиччо, как и для самого короля, интерпретация античных подлинников была в некоторой степени «игрой в Античность» с выработкой собственной манеры [Демидова 2010, р. 140–141]



*Рис. 6. Доминик Флорентин, Жан Пикар, Жан Ле Ру.  
Триумф Клода Лотарингского, ок. 1551.*

*Горельеф, алебастр, 63,5 × 175 × 10,5 см. Музей Лувр.*

*Источник: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010090474>*

В таком контексте кульминацией истории становится «Триумф Клода Лотарингского», еще один сохранившийся рельеф гробницы, входящий в коллекцию Лувра (рис. 6).

Композиция выполнена в узнаваемой манере: Клод Лотарингский, главный герой-триумфатор, восседает на колеснице, богиня Виктория венчает его лавровым венком победителя, под копытами его коней оказываются поверженные противники и т. д. Здесь мы также видим ритмичность изображения, задаваемую наличием статичной (в левой части композиции) и динамичной групп персонажей. Как и в предыдущем примере, плохая сохранность фрагмента с изображением статичной группы затрудняет идентификацию персонажей, однако мы можем предположить присутствие и в ней Клода де Гиза.

Сохранившиеся рельефы фасадов замка Жуанвиль позволяют говорить о том, что программа убранства резиденции в целом также была сосредоточена на военной доблести его владельца с христианскими коннотациями. В конечном итоге победы герцога прославляли не только его верность королю и заслуги перед Францией, но и подчеркивали его роль в процветании и богатстве Гизов. Так, сохраняя связь со старшей ветвью дома, Клод Лотарингский закладывает основы могущества его младшей ветви, во Франции. И это касается как реальных успехов, повышение статуса членов семьи при дворе и приумножения богатств, так и развития репрезентации образа Гизов в публичном пространстве.

Мотив триумфа получит свое продолжение в репрезентации сыновей герцога Клода<sup>29</sup>, прежде всего Франсуа де Гиза, которые сохраняют идею преемственности поколений. Одним из примеров может служить выполненный в технике эмали фамильный портрет Гизов работы Леонара Лимозена, где в сцене триумфа Клод Лотарингский снова окажется в центре композиции, но уже в качестве славного предка заказчиков. А последний портрет герцога Клода, созданный Леонаром Лимозеном вскоре после его смерти, больше походил на изображение «седовласого патриарха» [Meiss-Even 2013, pp. 35–75].

### *Литература*

---

- Демидова 2010 – Демидова М.А. Идеальная резиденция ренессансного правителя: Дворец Фонтенбло эпохи Франциска I. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 400 с.
- Шаповалова 2024а – Шаповалова Е.В. «Повседневность Валуа»: французское придворное искусство в политике Екатерины Медичи и лидеров католической партии во второй половине XVI в. // Вестник культурологии. 2024. № 4(111). С. 20–37.
- Шаповалова 2024б – Шаповалова Е.В. Французский тигр: о диффамации кардинала Карла Лотарингского в протестантской литературе // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 72–95.
- Blanchard 2023 – Blanchard J.Ch. Les pairs de France laïcs : fiction symbolique et réalité politique (XVe – XVIIIe siècle). L'exemple des princes lorrains issus de la seconde maison de Vaudémont // Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours / par J.-Fr. Gicquel, C. Guillon, B. Mahé. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2023. P. 51–70.
- Contamine 1990 – Contamine Ph. Les pairs de France au sacre des rois (XVe siècle). Nature et portée d'un programme iconographique // Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1988. P.: Édition-diffusion de Bocard, 1990. P. 321–348.
- Cuillère 2010 – Cuillère A. Le procès de Jean Châtelain (1525) vu par le graveur lorrain Gabriel Salmon // Le Pays Lorrain. 2010. No. 2. P. 5–10.
- Garrisson 1991 – Garrisson J. Royauté, Renaissance et Réforme (1483–1559). P.: Seuil, 1991. 320 p. (Nouvelle histoire de la France moderne; vol. 1)
- Marot 1948 – Marot P. Le symbolisme de la Croix de Lorraine. P.: Berger-Levrault, 1948. 64 p.

---

<sup>29</sup> Итальянские войны немало способствовали развитию мотива защиты королевства и веры, что сказалось на репрезентации Франсуа де Гиза [Шаповалова 2024а], а также полемика с протестантами, в которой активно участвовал младший брат герцога, кардинал Карл Лотарингский [Шаповалова 2024б].

- Meiss-Even 2013 – *Meiss-Even M.* Les Guise et leur paraître. Toulouse: Presses universitaires François-Rabelais; Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013. 346 p.
- Spangler 2022 – *Spangler J.* Seeing is believing: The Ducal House of Lorraine and visual display in the projection of royal status // *Royal Studies Journal (RSJ)*, 2022. Vol. 9. No. 2. P. 131–161.

## References

- Blanchard, J.C. (2023), « Les pairs de France laïcs : fiction symbolique et réalité politique (XVe – XVIIIe siècle). L'exemple des princes lorrains issus de la seconde maison de Vaudémont », in Gicquel, J.-Fr., Guillon, C. and Mahé, B., eds., *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France, pp. 51–69.
- Contamine, P. (1990), « Les pairs de France au sacre des rois (XVe siècle). Nature et portée d'un programme iconographique », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, Édition-diffusion de Boccard, Paris, France, pp. 321–348.
- Cuillière, A. (2010), « Le procès de Jean Châtelain (1525) vu par le graveur lorrain Gabriel Salmon », *Le Pays Lorrain*, no. 2, pp. 5–10.
- Demidova, M.A. (2010), *Ideal'naya rezidentsiya renessansnogo pravatelya: Dvorets Fontenblo epokhi Frantsiska I* [Ideal residence of the Renaissance ruler. The Palace of Fontainebleau in the age of Francis I], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia.
- Garrisson, J. (1991), *Royaume Renaissance et Réforme*, Seuil, Paris, France. (*Nouvelle histoire de la France moderne*; vol. 1)
- Marot, P. (1948), *Le symbolisme de la Croix de Lorraine*, Berger-Levrault, Paris, France.
- Meiss-Even, M. (2013), *Les Guise et leur paraître*, Presses universitaires François-Rabelais, Toulouse, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France.
- Shapovalova, E.V. (2024), “Valois everyday life”: French court art in the politics of Catherine de Medici and the Catholic party leaders in the second half of the 16<sup>th</sup> century”, *Vestnik kul'turologii*, vol. 111, no. 4, pp. 20–37.
- Shapovalova, E.V. (2024), “The French tiger: On the defamation of cardinal Charles of Lorraine in protestant literature”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 72–95.
- Spangler, J. (2022), “Seeing is believing: The Ducal House of Lorraine and visual display in the projection of royal status”, *Royal Studies Journal (RSJ)*, vol. 9, no. 2, pp. 131–161.

## Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [e.sokhina@gmail.com](mailto:e.sokhina@gmail.com)

## Information about the author

Elena V. Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [e.sokhina@gmail.com](mailto:e.sokhina@gmail.com)

От прозвища к понятию:  
«душехват» и «душехватство»  
в нарративах XVII – начала XX в.

Виктор И. Короневский

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия, iliich2000@mail.ru*

Кирилл М. Медведев

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия, kikatimi@mail.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена истории наименований «душехват» и «душехватство», распространенных в сочинениях, созданных православными, униатскими и римо-католическими авторами на территориях Речи Посполитой, Российской империи и включенной в состав Австрийской империи Галиции в XVII – начала XX в. На основе анализа агиографической, полемической, гомилетической, исторической и публицистической литературы предполагается решение двух задач. Во-первых, выявить причину превращения наименования «душехват» из исключительного прозвища отдельного человека в имя нарицательное, а также и образования на его основе самостоятельного понятия «душехватство». Во-вторых, с опорой на методологию Кембриджской школы интеллектуальной истории определить функции, выполняемые лексемами «душехват» и «душехватство» в нарративах исследуемого периода. Авторы статьи приходят к выводу, что первоначально наименование «душехват» отсылало к распространенному в европейской христианской культуре XVII в. мотиву «охоты» на души, и употреблялось исключительно в качестве прозвища униатского мученика Иосафата Кунцевича для уподобления его Христу и апостолам или дьяволу и богоотступникам. Однако во второй половине XIX – начале XX в. «душехватство» в основном используется как самостоятельное понятие, с помощью которого как позитивные, так и негативные коннотации, которыми наделялось прозвище Кунцевича, экстраполировались на других лиц.

*Ключевые слова:* «Душехват», Иосафат Кунцевич, Андрей Боболя, религиозная полемика, Речь Посполитая, Российская империя, галицкие русофилы, история понятий

Для цитирования: Короневский В.И., Медведев К.М. От прозвища к понятию: «душехват» и «душехватство» в нарративах XVII – начала XX в. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2026. № 2. С. 45–65. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-45-65

## From nickname into concept: “dushekhvat” and “dushekvatstvo” in the narratives of the 17<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries

Viktor I. Koronevskii

*St. Petersburg State University,  
Saint Petersburg, Russia, ilich2000@mail.ru*

Kirill M. Medvedev

*St. Petersburg State University,  
Saint Petersburg, Russia, kikamimi@mail.ru*

*Abstract.* The article examines the history of the concepts “dushekhvat” and “dushekhvatstvo”, which were popular in Eastern European narratives from the 17<sup>th</sup> to the early 20<sup>th</sup> centuries written by the Orthodox, Uniate or Roman Catholic writers. Based on hagiographical, polemical, homiletical, historical, and publicist works, two issues are investigated. Firstly, the reasons why the denomination “dushekhvat” transformed from one person’s nickname into a general concept are examined. Secondly, using the methodology by the Cambridge school of the history of political thought, the functions of the concepts “dushekhvat” and “dushekhvatstvo” in different narratives are studied. According to the conclusions, the original designation “dushekhvat”, referring to the widespread in European culture of the 17<sup>th</sup> century motive of “hunting” for souls. Initially, it was a nickname for the Uniate martyr Josaphat Kuntsevych, being used for emphasizing similarities between the saint and Christ with his apostles or the Devil with apostates. However, in the second half of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries the denominations “dushekhvat” and “dushekvatstvo” are generally used as concepts, sought to extrapolate the inherent content of the saint’s nickname to other individuals.

*Keywords:* “Dushekhvat”, Josaphat Kuntsevych, Andrew Bobola, religious polemics, Polish-Lithuanian Commonwealth, Russian Empire, Galician Russophilia, history of concepts

*For citation:* Koronevskii, V.I. and Medvedev, K.M. (2026), “From nickname into concept: “dushekhvat” and “dushekvatstvo” in the narratives of the 17<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 45–65, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-45-65

## Введение

Одним из последствий заключения в 1596 г. Брестской церковной унии стала напряженная полемика между православными, римо-католиками и греко-католиками. Наряду с проблемами экклесиологии и церковной истории ее предметом стали методы, использовавшиеся для привлечения православных к унии, и, в частности, деятельность отдельных лиц, главенствующее положение среди которых принадлежит Иосафату Кунцевичу (ок. 1580–1623) – убитому православными жителями города Витебска униатскому архиепископу Полоцкому, который в дальнейшем был признан мучеником и канонизирован [Лисейчиков 2020, с. 256–269; Медведев 2023, с. 39–54; Родэвальд 2009, с. 345–372].

Вопросы, связанные с унией и ее распространением в православной среде, не теряли значимости в течение XVIII – первой половины XIX в. Тем не менее в наибольшей степени они были актуализированы во второй половине XIX – начале XX в., когда различными авторами предпринимались попытки осмыслить природу и историческое значение Брестской унии и отразить историю взаимоотношений православных, римо-католиков и униатов на землях бывшей Речи Посполитой.

Свойство переломных эпох оказывать радикальное влияние на понятийный аппарат, используемый для описания реалий времени, было отмечено еще Р. Козеллеком [Козеллек 2014, с. 24–25]. Не стал исключением и судьбоносный для Речи Посполитой XVII век. В это время вошло в употребление популярное как среди сторонников, так и среди противников унии определение «душехват» («*duszochwat*»), первоначально использовавшееся применительно к Иосафату Кунцевичу. В свою очередь, во второй половине XIX – начале XX в. значение данного наименования претерпело существенные изменения. Лексема, функционировавшая в XVII в. как прозвище конкретного человека, в определенных контекстах начинает фигурировать как имя нарицательное, а на его основе складывается особое понятие – душехватство.

Несмотря на то что в исследовательской литературе косвенно затрагивался [Кречун 2013, с. 92–95; Ісіченко 2011, с. 3–21; Gil 2005, pp. 65–72]<sup>1</sup> вопрос о причинах появления этого определения, история его бытования в нарративах XVII в. имеет немало белых пятен. В свою очередь, работы, посвященные истории интерпретации наименования «душехват» во второй половине XIX – начале XX в., на данный момент отсутствуют. Настоящая статья призвана

---

<sup>1</sup> См. также: *Пануцєвіч В.* Сьвяты Язафат, архієпіскап полацкі. Полацк, 2000. С. 25.

на решить две задачи. Во-первых, определить, что способствовало переходу прозвища, первоначально закрепленного за конкретным человеком, в статус имени нарицательного и последующему распространению образованного от него понятия «душехватство». Во-вторых, с опорой на методологию К. Скиннера [Скиннер 2023, с. 137–139] определить, какие функции выполняли указанные лексемы в православных, римо-католических и униатских нарративах XVII – начала XX в.

### «Охотник на души» как проводник в ад

Наименования, семантически близкие определению «душехват», обнаруживаются в XVI в. Наиболее ранний пример содержится в одной из датированных 1512 г. декламаций германского теолога И. Эколампадия<sup>2</sup>. Описывая деятельность дьявола, сбивающего человеческие души с пути праведности, автор именует его «*impie venator animarum*»<sup>3</sup>. Указанный текст отсылает к строкам из 2-го послания к Тимофею: «*Servum autem Domini non oportet litigare: sed mansuetum esse ad omnes, docibilem, patientem, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, nequando Deus det illis poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem*» (2 Тим 2:24-26)<sup>4</sup>. Характер использования наименования «*venator animarum*» И. Эколампадием позволяет предположить, что первоначально оно появилось как результат перефразирования высказывания апостола Павла о «сетях диавола».

В течение XVI века прозвище «*venator animarum*» продолжает употребляться в этом значении, причем только по отношению к сатане. Однако уже в первой половине XVII в. само наименование и мотив «охоты» на души («ловли») выходят за рамки латиноязычных текстов и перестают быть исключительными атрибутами дьявола, используясь применительно

---

<sup>2</sup> *Ökolampadius J. Declamationes Io. Icolampadii de passion & ultimo sermone, hoc est sacro sanctis septem dictis domini nostril Iesu Christi in cruce, sub typo concionatoris migraturi, quibus titulus est. Straßburg, 1512. K. F1.*

<sup>3</sup> «Нечестивый охотник» (лат.).

<sup>4</sup> «Рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю» (лат.).

к еретикам и грешникам. В изданном в 1605 г. сочинении католического писателя Ф. де Раймона «L'Histoire De La Naissance, Progrez Et Decadence De L'Heresie De Ce Siecle» характеристика «*puissant veneur des ames*»<sup>5</sup> применяется по отношению к Мартину Лютеру<sup>6</sup>. В 1610 г. испанский иезуит А. Авила именует «*venator animarum*» ветхозаветного богоотступника Нимрода<sup>7</sup>. В 1614 г. нидерландский художник протестант Адриан ван дер Венне пишет картину «*De zielen visserij*»<sup>8</sup>, во многом являющуюся сатирой на католическую церковь [De Witt 2009, pp. 17–24]. А в сочинении «Наука о противной унии», написанном неизвестным автором около 1626 г. на восточных территориях Речи Посполитой, в насаждении унии обвиняются «нынешнии душоловцы»<sup>9</sup>.

Таким образом, в нарративах первой четверти XVII в. мотив «охоты на души» («ловли») и сопряженные с ними наименования, как правило, предполагали противопоставление субъекта «охоты» («ловли»), будь то ветхозаветный богоотступник, современный «еретик» или сам дьявол, Богу и истинной Церкви, от которых отторгались человеческие души.

К этому же периоду относятся первые примеры употребления определения «душехват». Единственным лицом, по отношению к которому оно употребляется, становится Иосафат Кунцевич. Наименование фигурирует в жизнеописаниях святого, посвященных ему проповедях, эпистолярных памятниках, а также материалах беатификационных процессов 1628–1637 гг. Как правило, речь идет о попытке лиц, симпатизирующих Кунцевичу (в первую очередь, униатов), передать слова православных в его адрес. Так, в жизнеописании Иосафата, написанном униатским митрополитом И. Рутским в конце 1623 г., сообщается, что, будучи монахом Троицкого монастыря в Вильно, святой достиг таких успехов в религиозных спорах с православными, что они «*vero loco Josaphat mutata nomine “Duszochwat”*»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> «Могущественный охотник на души» (*фр.*).

<sup>6</sup> *De Remond F. L'histoire de la naissance, progresz et decadence de l'heresie de ce siecle. P., 1605. P. 354.*

<sup>7</sup> *Avila A. A Dominica prima Aduetus, & deinceps per totam quadragesimam, in singulas ferias vsque ad Paschas. Vol. 1. Antverpiae, 1610. K. Oo2v.*

<sup>8</sup> «Ловля душ» (*нид.*)

<sup>9</sup> *Крыловский А. «Наука о противной унии» – памятник полемической литературы, составленный около 1626 г. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Кн. 6 / ред. М.Ф. Владимирский-Буданов, Н.П. Дашкевич. Киев, 1893. С. 23.*

<sup>10</sup> «Вместо Иосафата стали называть его Душехватом» (*лат.*).

Это прозвище, как поясняет<sup>11</sup> автор, на латыни означает «*raptor animarum*»<sup>12</sup>.

В 1628 г. приор полоцких василиан Г. Хмельницкий свидетельствовал, что в бытность Иосафата монахом Троицкого монастыря в Вильно местные православные пририсовали три фигуры демонов в сцене Страшного Суда в своей церкви. Это были фигуры Ипатия Потая, на тот момент униатского митрополита, Иосифа Рутского, тогда еще архимандрита Троицкого монастыря, а также самого Кунцевича. На изображении все трое крючьями тянули человеческие души в ад. Рядом с Иосафатом была помещена надпись «*Duszochwat*». Ее значение Г. Хмельницкий пояснил<sup>13</sup> как «*animarum praedo*»<sup>14</sup>. В 1637 г. автор показаний, снова рассказывая об этом, толковал надпись как «*quasi raptorem animarum*»<sup>15</sup>.

На процессе 1637 г. полоцкий гродский писарь Я. Дягилевич свидетельствовал, что, когда он еще был православным, сам вместе с другими «схизматиками» называл Кунцевича «*Duszochwatem, id est raptorem animarum*», так как тот рьяно пропагандировал идею унии и склонял людей идти в монахи<sup>16</sup>. Дягилевич также рассказывал, что, когда он в 1611 г. посетил виленскую Троицкую церковь в день святого Петра, Иосафат читал там проповедь про верховенство римских понтификов. Увидев «*Duszochwata*», Я. Дягилевич вместе с другими православными покинул церковь, не желая его слушать<sup>17</sup>.

Помимо пересказов униатами слов православных, известны и прямые свидетельства использования прозвища последними. Так, сохранилось написанное в декабре 1623 г. письмо слуцкого протопопа А. Мужиловского князю К. Радзивиллу, в котором без упоминания имени Кунцевича говорилось о делах

---

<sup>11</sup> Relatio Metrop. Josephi V. Rutsky j de vita et morte S. Josaphat, 1623/1624 // S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. 1: 1623–1628. Romae, 1952. P. 10.

<sup>12</sup> «Похититель душ» (лат.).

<sup>13</sup> Documenta Beatificationis an. 1628 // S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. 1: 1623–1628. Romae, 1952. P. 177–178.

<sup>14</sup> «Грабитель душ» (лат.).

<sup>15</sup> Processus Beatificationis an. 1637 // S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. 2: 1628–1637. Romae, 1955. P. 224.

<sup>16</sup> Ibid. P. 281.

<sup>17</sup> Ibid. P. 275.

«Duszochwata połockiego»<sup>18</sup>, который помещался в ряд «innych archiapostatow»<sup>19</sup>.

В обращении православной шляхты Речи Посполитой к сенаторам, подготовленном к сейму 1623 г., Кунцевич без упоминания имени назывался в ряду униатов, причиняющих вред православным: «Pakostów, Szyszek, Steckow, Duszochwatow, Paliświatow, Poczapowskich y Ruckich»<sup>20</sup>.

Таким образом, прозвище «Душехват» зародилось в виленской православной среде в период между 1604 (постриг Иосафата в Троицком монастыре) и 1611 гг. (показания Я. Дягилевича). Свидетельство Г. Хмельницкого о «дьявольской» природе «Душехвата», его причисление Мужиловским к «архиотступникам» и склонность авторов латиноязычных текстов использовать для перевода выражения «*raptor animarum*» и «*animarum praedo*» позволяют утверждать, что характер использования этого прозвища недоброжелателями Иосафата Кунцевича имеет очевидное сходство со значениями, которыми наделялись участники «охоты на души» в первой четверти XVII в. По-видимому, Иосафат Кунцевич рассматривался в качестве «Душехвата», поскольку привлекал православных к унии, тем самым «похищая» их души. При этом подразумевалось, что Кунцевич «выхватывает» души у Христа, у Православной церкви и направляет их в ад. Соответственно, наименование использовалось для порицания деятельности архиепископа и причисления его к кругу лиц, противных Богу и Церкви.

В то же время, в отличие от упомянутых выше латинских, французских и нидерландских наименований, никогда не имевших статуса имени собственного, лексема «Душехват» в православной среде употреблялась как относящееся исключительно к Иосафату Кунцевичу имя собственное, на что указывают как приведенные выше свидетельства, так и традиция написания с заглавной буквы. В этом качестве «Душехват» продолжал бытовать в православной среде и спустя долгое время после гибели святого. Так, в 1638 г. униатский Полоцкий архиепископ А. Селява упоминал, что некоторые православные жители Полоцка угрожали ему и его слугам, говоря: «Самого вашего владыку, так яко душехвату у Витебску учинено, забивши,

<sup>18</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Warszawskie Radziwiłłów. Dz 2. Sygn. 878. K. 1.

<sup>19</sup> «Других архиотступников» (пол.).

<sup>20</sup> Supplicatia // Документы, объясняющие историю Западно-Русского края и его отношения к России и к Польше / сост. М.О. Коялович. СПб., 1865. С. 294.

в Двине утопим»<sup>21</sup>. А в 1667 г., согласно сведениям униатского митрополита К. Жоховского<sup>22</sup>, во время церемонии возвращения останков мученика в Полоцк, один пушкарь не мог произвести выстрел из пушки и сказал: «Strzelaj że sam, Duszochwacie, kiedy ja nie dołazalem»<sup>23</sup>.

### «Ловец душ» для Христа

С 1620-х гг. в католических нарративах мотив «охоты» на души («лови»), а также наименование «*venator animarum*» наряду с традиционными отрицательными коннотациями обретают и положительные. Наиболее ранний известный пример относится к 1626 г., когда бамбергский генеральный викарий Ф. Фернер использует наименование «*venator et piscator animarum*»<sup>24</sup> по отношению к Христу. Автор при этом цитирует<sup>25</sup> евангельский призыв к апостолам Петру и Андрею: «*Venite post me faciam vos piscatores hominum*» (Мф 4:19)<sup>26</sup>. Таким образом, «*venator et piscator animarum*» становится синонимом библейского «*piscator hominum*», ассоциирующегося с Христом и апостолами, которые «ловят» человеческие души для того, чтобы привести их к спасению, а в дальнейшем начинает употребляться самостоятельно, без добавления «*piscator*». С середины XVII в. фиксируются случаи употребления католическими авторами наименования «*venator animarum*» не только по отношению к Христу и апостолам. Так именовались многие миссионеры и основатели орденов, прославившиеся своей ролью в распространении и утверждении католической веры, нередко характеристика «*venator animarum*» напрямую сопровождалась упоминанием о заслугах в продолжении дела апостолов<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Документы, касающиеся тяжбы Полоцкого униатского архиеп. Антония Селявы с православным священником Афанасовичем и Полоцкими мещанами 1638 г. июня 23 – 1638 г. июня 24 // Витебская старина / сост. А.П. Сапунов. Т. 5. Ч. 1. Витебск, 1888. С. 179–180.

<sup>22</sup> *Żochowski C. Dobry pasterz w żywocie y śmierci, to iest b. Iozaphat Kyncewicz. Kraków, 1669. К. С2v.*

<sup>23</sup> «Стреляй же сам, Душехват, коли у меня не выходит» (пол.).

<sup>24</sup> «Охотник и рыбак на души» (лат.).

<sup>25</sup> *Förner F. Paradisus Malorum Punicorum cum Pomorum fructibus. Vol. 2. Ingolstadii, 1626. P. 219.*

<sup>26</sup> «Идите за мною, и я сделаю вас ловцами человеков» (лат.).

<sup>27</sup> *Marraccio I. Bibliotheca Mariana. Romae, 1648. P. 55.*

Таким образом, после 1620-х гг. в рамках католического дискурса мотив «охоты» на души («ловли») получает альтернативную трактовку. Помимо дьявола и богоотступников, ее субъектами теперь становятся сам Христос и его последователи. Семантически «*venator animarum*» сближается с библейским «*piscator hominum*»: подразумевается, что «ловля» душ осуществляется для того, чтобы привести их к Богу. Соответственно, употребление наименования предполагает, что его носитель – последователь апостолов, верный евангельскому призыву.

Сходной трактовки своего прозвища, видимо, придерживался и сам Иосафат Кунцевич. В материалах беатификационных процессов со ссылкой на людей, лично его знавших, утверждается, что мученик не отвергал прозвища «*Duszochwat*», подчеркивая, что Господь повелел ему «*garīam*»<sup>28</sup> все души «схизматиков» и привести их в рай<sup>29</sup>.

Эта идея была подхвачена сторонниками Кунцевича сразу после его гибели. Так, на втором беатификационном процессе василианин Д. Лецикович свидетельствовал, что мученик именовался «*Duszochwat*» именно потому, что прилагал все усилия, чтобы «*lucrarī*»<sup>30</sup> души людей для Бога<sup>31</sup>. Похожая трактовка приведена и придворным проповедником Сигизмунда III Ф. Бирковским: он отмечал<sup>32</sup>, что Иосафата звали «*Duszochwat*», поскольку он «*był szczęśliwy do połowu dusz ludzkich*»<sup>33</sup>, которые «*z czartowskich łap wyrwywał y wychwytywał*»<sup>34</sup>.

Аллюзии на евангельский призыв Христа к апостолам в униатских нарративах, посвященных Иосафату Кунцевичу, становятся общепринятыми с 1660-х гг. Так, в жизнеописании, написанном Холмским епископом Я. Сушей в 1665 г., отмечалось, что Иосафат, подобно апостолам, расставлял «*sanctam nassam*»<sup>35</sup>, куда попадали человеческие души. За это, по мнению епископа,

<sup>28</sup> «Похитить» (лат.).

<sup>29</sup> *Documenta Beatificationis an. 1628 // S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. 1. 1623–1628. Romae, 1952. P. 178.*

<sup>30</sup> «Заполучить» (лат.).

<sup>31</sup> *Processus Beatificationis an. 1637 // S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. 2: 1628–1637. Romae, 1955. P. 323.*

<sup>32</sup> *Birkowski F. Kazania na niedziele i Święta Doroczne. T. 2. Cz. 2. Kraków, 1628. S. 871.*

<sup>33</sup> «Был счастливым в ловле душ людских» (пол.).

<sup>34</sup> «Из чертовских лап вырывал и выхватывал» (пол.).

<sup>35</sup> «Святые сети» (лат.).

Кунцевич и получил<sup>36</sup> прозвание, означавшее «animarum raptor felicissimus»<sup>37</sup>.

В свою очередь, К. Жоховский в произнесенной в 1669 г. проповеди для подчеркивания заслуг Иосафата обратился к словам св. Бернарда Клервоского из письма<sup>38</sup> папе Евгению III: «Quis mihi det, ante quam moriar, videre ecclesiam Dei sic uteratin diebus antiquis: quando apostoli laxabant retia, non in capturam argenti vel auri, sed in capturam animarum»<sup>39</sup>. К. Жоховский утверждал<sup>40</sup>, что Иосафат был полностью достоин этих слов, поскольку «dusz lowienie poszczęśliło mu się»<sup>41</sup>.

После гибели Иосафата Кунцевича униатские авторы, отчасти развивая его собственные идеи и выстраивая антитезу православному пониманию «Душехвата», отчасти основываясь на евангельском мотиве «piscator hominum», использовали прозвище архиепископа для того чтобы подчеркнуть апостольский характер его деятельности. Подразумевалось, что он похищает души *у* дьявола *для* Христа, а не наоборот. Как и латиноязычное «venator animarum», «Duszochwat» в семантическом отношении оказался близок евангельскому образу апостола – «ловца человеков».

Характер использования прозвища униатами при этом отличался и от его употребления православными, и от применения «venator animarum» западноевропейскими авторами. В отличие от «venator animarum», ассоциировавшегося со многими лицами, наименование «Duszochwat» использовалось униатами только по отношению к Иосафату Кунцевичу. В то же время, в отличие от православных авторов, униаты не употребляли его для замены имени святого: «Josaphat» никогда не замещался «Duszochwatem», хотя они могли фигурировать рядом. В униатской среде XVII в. прозвище «Duszochwat» никогда не выступало в качестве антропо-

<sup>36</sup> *Susza J. Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii, archiep. Polocensis, ep. Vitebscensis et Mstislaviensis ordinis D. Basillii Magni. Romae, 1665. P. 55.*

<sup>37</sup> «Счастливейший похититель душ» (лат.).

<sup>38</sup> *Ad dominum Papam Eugenium, prima // Sancti Bernardi Claraevallensis Abbatis Primi, religiosissimi ecclesiae doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non in iuria dixeris, plane theodidacti, Opera Omnia. Antverpiae, 1620. P. 1589. Ep. CCXXXVII.*

<sup>39</sup> «Надеюсь, Господь сподобит меня быть свидетелем того, как Церковь возвращается к временам, когда апостолы закидывали сети, желая уловить души, а не серебро и золото» (лат.).

<sup>40</sup> *Żochowski C. Dobry pasterz w zywocie y śmierci, to iest b. Iozaphat Kunczewicz. Kraków, 1669. K. B2.*

<sup>41</sup> «Он в ловле душ был удачлив» (пол.).

нима, однако продолжало существовать в неразрывной связи с персонею полоцкого мученика.

\* \* \*

Таким образом, при жизни Иосафата Кунцевича и первое время после его смерти происходило складывание двух трактовок определения «душехват», каждая из которых подразумевала его применение исключительно по отношению к полоцкому святому. Обе интерпретации основывались на одном из двух способов восприятия мотива «ловли» душ, распространенных в европейских нарративах первых десятилетий XVII в., однако конкретные формулировки («душехват», «duszochwat», «raptor animarum») не были напрямую заимствованы из западноевропейских нарративов, существуя исключительно на пространстве Речи Посполитой. Само наименование использовалось ненавистниками и почитателями Кунцевича для того чтобы поместить его в контекст борьбы за человеческие души и причислить либо к богоотступникам, уводящим людей в ад, либо к «ловцам человеков», приводящим их к Христу.

### *«Душехват» в XVIII – первой половине XIX в.*

В XVIII – первой половине XIX в. содержание прозвища претерпевает мало изменений. В православной среде примеры его употребления отсутствуют: авторы сочинений об Иосафате Кунцевиче его не упоминают. В униатской среде культ Иосафата Кунцевича успешно распространялся на приходском уровне, в чем большую роль играло книгоиздательство [Лось, Сінкевич 2020, с. 456–459]. Однако произведений, авторы которых привнесли бы в осмысление персоны мученика новые идеи, не восходящие к И. Рутскому, Я. Суше или К. Жоховскому, в XVIII в. создано не было. В связи с этим в указанный период прозвище «Duszochwat» использовалось в униатских нарративах так же, как и в XVII в.<sup>42</sup> Единственный примечательный прецедент связан с изданным в 1745 г. в Сандомире первым польскоязычным жизнеописанием Андрея Боболи – почитавшегося с начала XVIII в. иезуита, в середине XVII в. проповедовавшего католицизм на территории Полесья и убитого православными казаками [Motta, Rai 2022, pp. 98–105]. Произведение было написано ректором Перемышльского иезуитского коллегиума А. Собещанским. В тексте святой именуется «Apostoł Piński», а также «duszochwat, co się tłumaczy venator animarum, to jest

<sup>42</sup> *Kulczyński I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae. Romae, 1733. P. 41.*

duszolowca»<sup>43</sup>. Автор сравнивает Боболю исключительно с апостолами, не упоминая Иосафата Кунцевича. Более того, в отличие от униатских авторов XVII в., он пишет прозвище со строчной буквы, что свидетельствует о его восприятии «duszochwata» как имени нарицательного. Наименование «duszochwat» А. Собещанский, по-видимому, упоминает для того, чтобы читателю произведения, посвященного великому маршалку литовскому П. Сангушке, объяснить значение миссии «пинского апостола» при помощи не только известной латинской формулы «venator animarum», но и более близкого литовскому магнату середины XVIII в. образа «duszochwata».

### *Интерпретации второй половины XIX – начала XX в.*

Во второй половине XIX – начале XX вв. в условиях появления большого числа нарративов, посвященных проблемам взаимоотношений православия, римо-католицизма и унии на землях бывшей Речи Посполитой и за ее пределами, в разных регионах начинают складываться новые способы употребления наименования «душехват».

\* \* \*

Некоторыми авторами лексема продолжает использоваться как прозвище, принадлежащее исключительно Иосафату Кунцевичу, однако таким значимым содержанием, как в XVII в., оно уже не наполняется. Указанный способ применения прозвища встречается в работах большинства упоминавших о Кунцевиче польских авторов, а также православных историков и публицистов западных губерний Российской империи.

О том, что «схизматики» называли святого «duszochwat», в польских нарративах<sup>44</sup> говорится лишь как об одном из многочисленных фактов его биографии, имеющих второстепенное значение<sup>45</sup>. В свою очередь, православные авторы, начиная с К.А. Говорского, упоминая о наименовании, объясняют его появление тем,

<sup>43</sup> *Sobieszczanski A.* Apostoł Pinski zarliwością zbawienia dusz ludzkich pałający to iest życie y śmierć świętobliwej pamięci w. x. Jędrzeia Boboli Societatis Jesu dla wiary katolickiej w Janowie od schyzmatyków Roku Pańskiego 1657 dnia 16 miesiąca maja zabitego. Sandomierz, 1745. S. 45.

<sup>44</sup> За исключением изданных в Галиции, о чем речь пойдет ниже.

<sup>45</sup> См. например: *Święty Josafat Kuncewicz biskup i męczennik.* Warszawa, 1912. S. 21.

что Кунцевич «совращал» в унию православных<sup>46</sup>. В обоих случаях уходит в прошлое присущая XVII в. практика написания прозвища с заглавной буквы, исчезает также распространенная прежде в православной среде практика заменять прозвищем имя самого архиепископа. Пропадают и сравнения с богоотступниками или апостолами.

В целом первый способ применения определения «душехват», распространенный во второй половине XIX – начале XX в., предполагал его использование в качестве прозвища Иосафата Кунцевича, которое при этом уже не являлось ни альтернативным именем мученика, ни инструментом его отождествления с последователями Христа или дьявола. На страницах сочинений польских авторов оно представало как рядовая деталь, а в текстах православных историков и публицистов западных губерний могло играть роль дополнительного штриха к портрету Иосафата Кунцевича, призванного подчеркнуть малопривлекательный, с точки зрения православных, характер его деятельности по утверждению унии.

\* \* \*

С середины XIX в. наименование «*duszochwat*» начинает активно употребляться и по отношению к Андрею Боболе. Как уже было показано, прецедент имел место еще в середине XVIII в. в сочинении А. Собещанского. Однако авторы второй половины XIX – начала XX в. используют прозвище по-другому.

В указанный период польскоязычные жизнеописания Боболи, как правило, издаются на территории Галиции. Их общим местом становится попытка сблизить образы Андрея Боболи и Иосафата Кунцевича. Так, в житии, написанном иезуитом В. Клейновским и изданном во Львове в 1854 г., «пинский апостол» характеризуется как «*łowiec dusz*», а виновники его гибели сравниваются с убийцами Иосафата Кунцевича<sup>47</sup>. Сходные мотивы содержатся и в анонимном жизнеописании святого, изданном в 1903 г. в Кракове<sup>48</sup>. В 1907 г. во Львове публикуется написанное иезуитом А. Врублевским жизнеописание святого, в котором прозвище «*duszochwat*» становится одним из главных инструментов сближения двух святых. Так, недоброжелателям Боболи приписываются попытки оскорбить его при помощи этого прозвища, на что святой, как

<sup>46</sup> См. например: *Говорский К.А.* Иосафат Кунцевич, Полоцкий униатский архиепископ (библиографический очерк). Витебск, 1858. С. 1.

<sup>47</sup> *Klejnowski W.* Życie i męczeństwo błogosławionego Jędrzeja Boboli Towarzystwa Jezusowego. Lwów, 1854. S. 78.

<sup>48</sup> *Bł. Andrzej Bobola* Męczennik T.J. Krótki życiorys i Nabożeństwo. Kraków, 1903. S. 21–22, 36.

утверждается, отвечал словами Иосафата Кунцевича: «*Dalby Bóg, dziatki, abym dusze wasze porwał do nieba*»<sup>49</sup>. Непосредственно во время убийства Боболи казаки, по мнению А. Врублевского, также оскорбляли его, называя «*duszochwat*»<sup>50</sup>.

В целом в тексте А. Врублевского наименование «душехват» способствует сближению образов святых двумя путями. Во-первых, факт его приписывания Боболе подчеркивает, что «пинского апостола» именовали так же, как Кунцевича. Во-вторых, с его помощью делается акцент на нападках, которые пришлось перенести святому: перечень причиненных ему недоброжелателями страданий пополняется дополнительной деталью, уподобляющей сюжет о мученической гибели Андрея Боболи мученичеству Иосафата Кунцевича. Само по себе сближение Боболи с Кунцевичем, чья популярность в Галиции была весьма высока [Jobst 2012, pp. 11–13; Fukushima 2020, pp. 22–24], вероятно, призвано было способствовать большему распространению культа «пинского апостола» в регионе.

В текстах, изданных после 1907 г. за пределами Галиции, употребление прозвища «душехват» применительно к Андрею Боболе могло способствовать как уподоблению святого Кунцевичу, так и подчеркиванию страданий мученика, либо же выполнять обе функции.

Так, в изданной в 1908 г. в Санкт-Петербурге работе иезуита Я. Урбана прозвище используется так же, как и у А. Врублевского<sup>51</sup>. В то же время в стихотворении Я. Купалы «*Bł. Andrej Babola*», опубликованном в приложении к переработанному белорусязычному изданию текста, говорится о том, что противники Боболи, не любившие его за стремление просвещать народ, «*Duśehvatam” jaho nazywali niraz*», однако никаких отсылок к судьбе Иосафата Кунцевича не содержится<sup>52</sup>. Зато в опубликованной в 1911–1912 гг. в «Гродненских епархиальных ведомостях» работе анонимного автора «Правда об иезуите Андрее Боболе, мнимом святом католической церкви», являющейся ответом на сочинение Я. Урбана, акцент на страданиях Боболи отсутствует, зато используется параллель с Кунцевичем. В тексте утверждается, что прозвище «душехват» было дано Боболе, «как и Иосафату Кунцевичу, за то, что он, именно, хватал души православных для костела, как волк хватает овец, ворвавшись в стадо»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> «Дал бы Бог, детки, я бы души ваши похитил для неба» (пол.).

<sup>50</sup> *Wróblewski* A. *Bł. Andrzej Bobola* T.J. Lwów, 1907. S. 14, 17, 30.

<sup>51</sup> *Jan z nad Buga*. *Bł. Andrzej Bobola Męczennik* T.J. Petersburg, 1908. S. 34.

<sup>52</sup> *Bł. Andrej Babola* // *Bł. Andrej Babola Mučynik* T.J. Wilnia, 1911. S. 34.

<sup>53</sup> Правда об иезуите Андрее Боболе, мнимом святом католической церкви // Гродненские епархиальные ведомости. 1912. № 14–15. С. 166.

Таким образом, другой распространившийся на рубеже XIX–XX вв. способ использования наименования «*duszochwat*» предполагал, что оно перестает быть исключительным атрибутом Иосафата Кунцевича, начиная применяться также по отношению к Андрею Боболе. С одной стороны, прозвище не отделяется от своего первоначального носителя полностью: новый «душехват» именуется так на основании сходства с самим Кунцевичем. С другой стороны, как показывает пример текста Я. Купалы, оно получает возможность существовать в рамках нарративов, в которых первоначальный «душехват» вовсе не упоминается и тем самым отдаляется от него.

\* \* \*

В текстах последних десятилетий XIX – начала XX в. лексема «душехват» могла фигурировать и во множественном числе. Первый известный пример встречается в анонимной статье 1866 г. в «Вестнике Западной России», написанной «одним ученым униатским священником из Мукачевской епархии». «Латинскими душехватами» автор именует современных себе проповедников, распространяющих римо-католицизм среди униатов Мукачевской епархии<sup>54</sup>.

С начала 1880-х гг. в источниках, помимо «душехватов», появляется и понятие «душехватство». По-видимому, впервые оно было использовано в 1881 г. Н.Л. Устиановичем, униатским священником и деятелем галицкого русофильского движения, для обозначения римо-католического прозелитизма в среде униатов<sup>55</sup>. В этом значении понятие и закрепляется в текстах, ориентировавшихся на Россию галицких и закарпатских авторов<sup>56</sup>.

На рубеже XIX–XX вв. география распространения слов «душехватство» и «душехваты», а также их содержание существенно расширяются. Они начинают фигурировать в сочинениях украинских и русских авторов разной конфессиональной принадлежности и политических взглядов применительно как к актуальным проблемам отношений православия, унии и римо-католицизма, так и к реалиям XVII–XVIII вв. Так, С.И. Смаль-Стоцкий упоминает о «душехватстве» среди униатов Буковины<sup>57</sup>. П.А. Кулиш,

---

<sup>54</sup> Состояние униатской церкви на Угорской Руси // Вестник Западной России. 1866. Т. 3. Кн. 7. С. 192.

<sup>55</sup> Устианович Н.Л. О состоянии гр. к. церкви на Буковине // Галицкий сion. Львов, 1881. С. 629.

<sup>56</sup> Свистун Ф.И. Прикарпатская Русь под владением Австрии. Львов, 1896. С. 117.

<sup>57</sup> Смаль-Стоцкий С.И. Буковинська Русь. Культурно-історичний образок. Чернівці, 1897. С. 172.

повествуя о событиях середины XVII в., пишет, что «душохваты» – это «Пизон, Поссевин, Скарга, Кунцевич, Рутский и пр. и пр. со всем неисчислимым иезуитским сонмом»<sup>58</sup>. Ю.А. Целевич говорит о «душехватстве з стороны латинников» среди галицких униатов в середине XVIII в.<sup>59</sup> Автор анонимной статьи «Церковная жизнь у славян», изданной в декабрьском номере журнала «Странник» за 1881 г., описывает католическую проповедь среди православных славян как «уловление, или, как говорят русины – “душехватство” среди нетвердых в вере»<sup>60</sup>. А в 1913 г. применительно к российским реалиям правый публицист А.П. Липранди утверждает, что после разрешения в 1905 г. свободного перехода из православия в иные вероисповедания началось «душехватство», которое автором определяется как «систематическая, широко организованная облава на православные души и уловление их всякими незаконными и недопустимыми способами»<sup>61</sup>.

При всем многообразии контекстов применения этого понятия неизменно одно: его употребление подразумевает порицание католического прозелитизма, причем речь может идти как о распространении римо-католицизма среди униатов (С.И. Смаль-Стоцкий, Ю.А. Целевич) или православных (А.П. Липранди), так и о проповеди римо-католицизма и унии в православной среде (П.А. Кулиш).

Таким образом, практика использования наименования «душехваты» во множественном числе и понятия «душехватство» зародилась в среде галицких и закарпатских униатов, придерживавшихся пророссийских взглядов, а в дальнейшем распространилась как в российских, так и в украинских интеллектуальных кругах в других регионах. При этом в текстах, где они используются, Иосафат Кунцевич либо фигурирует в длинном перечне «душехватов», либо, чаще, вовсе не упоминается. Наименование «душехваты» (во множественном числе), таким образом, полностью эмансипируется от прозвища Иосафата Кунцевича, начиная функционировать как самостоятельное понятие. По-видимому, для обозначения деятельности «душехватов» формируется и понятие «душехватство».

Чем было вызвано образование галицкими униатами-русофилами на основе прозвища Иосафата Кунцевича самостоятельного понятия, существующего отдельно от своего первоначального значения? Наиболее вероятным представляется следующее

<sup>58</sup> Кулиш П.А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 3. М., 1889. С. 148.

<sup>59</sup> Целевич Ю. Исторія скиту Манявского. Львов, 1887. С. 110.

<sup>60</sup> Церковная жизнь у славян // Странник. 1881. Т. 3. С. 446.

<sup>61</sup> Липранди А.П. Польский вопрос в Западной Руси. Харьков, 1914. С. 82.

объяснение. В Галиции второй половины XIX в. издавались тексты, представляющие как позитивные (польские жизнеописания Боболи), так и негативные (перепечатка Ставропигийским институтом брошюры К.А. Говорского<sup>62</sup>) значения определения «душехват». Однако сторонники русофильского движения, исповедующие униатство, не могли в полной мере разделять взгляды их авторов: польских иезуитов и православных западнорусских деятелей, неприязненно относившихся к унии. Сочинения последних подразумевали порицание Иосафата Кунцевича – главного униатского святого. В то же время первые, уподобляя Кунцевича Андрею Боболе, использовали сравнение для восхваления иезуита, проповедовавшего римо-католицизм среди населения, которое с точки зрения сторонников концепции триединого русского народа являлось русским. В связи с этим Н.Л. Устиановичем и другими униатами-русофилами наименование «душехват» оказалось отделено от персоны Кунцевича, но присущие ему негативные коннотации были сохранены и перенесены на неприязненно воспринимавшийся галицкими греко-католиками римо-католический прозелитизм. В свою очередь, как русские, так и украинские авторы, заимствовавшие наименование у галичан, как правило, вовсе не интересовались персоной Кунцевича, используя выразительные определения «душехватство» и «душехваты» для порицания римо-католического прозелитизма и не обращая внимание на их происхождение.

### *Заключение*

Итак, первоначально наименование «Душехват» возникает как одно из многочисленных обозначений, отсылающих к распространенному в европейской христианской культуре XVII в. мотиву «охоты» на души («ловли»), которое, тем не менее, существовало только на пространстве Речи Посполитой и употреблялось исключительно как прозвище (подчас заменяющее собственное имя) одного человека – полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича. Сторонники и противники Кунцевича именовали его «Душехватом», стремясь поместить святого в контекст борьбы за человеческие души и, соответственно, отождествить либо с отступниками, похищающими души для ада, либо с последователями апостолов, ведущими людей к Богу и истинной Церкви.

После длительного перерыва наименование снова обретает популярность в нарративах второй половины XIX – начала XX в.

---

<sup>62</sup> Жизнеописание Иосафата Кунцевича, архиепископа Полоцкого. Львов, 1868.

При этом оно и его производные применяются тремя разными способами. Первый из них отчасти представляет собой продолжение традиций XVII в. В текстах православных историков и публицистов западных губерний Российской империи и большинства польских католических авторов «душехват» остается исключительным прозвищем Иосафата Кунцевича, однако лишается сколько-нибудь существенного содержания. Факт существования прозвища становится лишь одной из многочисленных деталей биографии полоцкого архиепископа.

Два других способа в большей или меньшей степени предполагают разрыв с практиками употребления наименования, распространенными в XVII в. В работах польских католических агиографов из Галиции, а потом и в текстах некоторых других авторов слово «душехват» сохраняет характер прозвища, однако начинает использоваться применительно к другому лицу (Андрею Боболе) как с целью его уподобления Иосафату Кунцевичу, так и без нее. В то же время в сочинениях пророссийски ориентированных галицких униатов «душехват» перестает фигурировать как прозвище Кунцевича: встречаются случаи употребления наименования во множественном числе («душехваты»), входит в употребление понятие «душехватство», используемое для порицания католического прозелитизма. При этом в обоих случаях утрата наименованием «душехват» статуса исключительного прозвища Кунцевича имела место тогда, когда у обращающихся к нему авторов возникла потребность распространить присущие прозвищу позитивные или негативные коннотации на других лиц.

### *Благодарности*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 24-28-00538): «Понятия и категории в социально-политическом дискурсе государств Восточной Европы в Раннее Новое время».

### *Acknowledgements*

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation (project №24-28-00538): “Concepts and Categories in the Socio-Political Discourse of the States of Eastern Europe in the Early Modern Times”

### *Литература*

---

Ісіченко 2011 – Ісіченко І. Василянське бароко // Слово і час. 2011. № 1. С. 3–21.

- Козеллек 2014 – *Козеллек Р.* Введение // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи. Т. 1. / сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 23–44.
- Кречун 2013 – *Кречун П.М.* Святий Йосафат Кунцевич (1580–1623) як свідок віри в епосі релігійної контрверсії. Жовква: Місіонер, 2013. 264 с.
- Лисейчиков 2020 – *Лисейчиков Д.В.* «Окрестихъ раба Божаго Ежефата»: практика имянаречения в честь Иосафата Кунцевича как маркер самоидентификации униатской Руси ВКЛ XVII–XVIII вв. // Религия и Русь, XV–XVIII вв. / сост., отв. ред. серии А.В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2020. С. 256–269. (Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени).
- Лось, Сінкевич 2020 – *Лось В., Сінкевич Н.* Культ Йосафата Кунцевича: програма, розвиток і роль у руській католицькій свідомості в XVII–XVIII століттях // Життя в науці: Студії на пошану Любові Дубровіної / відпов. ред. О. Онищенко. Київ: Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського, 2020. С. 441–470.
- Медведев 2023 – *Медведев К.М.* Культ Иосафата Кунцевича в Речи Посполитой в XVII веке: между религиозной нетерпимостью и прозелитизмом // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2023. №1. С. 39–54.
- Родэвальд 2009 – *Родэвальд III.* Пра ўшанаванне Язафата Кунцэвіча ў XVII ст. Сродак уніяцкай канфесійнай ідэнтычнасці ці польска-русінскага яднання? // Беларускі гістарычны агляд. 2009. Т. 16. Сш. 2 (31). С. 345–372.
- Скиннер 2023 – *Скиннер К.* Мотивы, намерения и интерпретация текстов // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Аташев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 123–141. (Интеллектуальная история)
- De Witt 2009 – *De Witt. D.* Rembrandt and the climate of religious conflict of the 1620s // *Jahrbuch der Berliner Museen*. 2009. Iss. 51. P. 17–24.
- Fukushima 2020 – *Fukushima Ch.* Uniate martyr Josaphat and his role as a confessionalizing, integrating, and nationalizing influence // *Entangled interactions between religion and national consciousness in Central and Eastern Europe* / ed. by Y. Aoshima. Boston: Academic Studies Press, 2020. P. 1–28.
- Gil 2005 – *Gil A.* Kult Jozafata Kuncewicza i jego pierwsze przedstawienie ikonowe w Rzeczypospolitej (do połowy XVII w.): Zarys problematyki // *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.* / red. A. Gil. Lublin: Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 2005. S. 65–72. (Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej)
- Jobst 2012 – *Jobst K.S.* Transnational and trans-denominational aspects of the veneration of Josaphat Kuntsevych // *Journal of Ukrainian Studies*. 2012. Vol. 37. No. 1–2. P. 1–17.
- Motta, Rai 2022 – *Motta F., Rai E.* Martyrs and missionaries: Strategies of Jesuit sainthood between the suppression and the restoration // *Journal of Jesuit Studies*. 2022. No. 9. P. 95–124.

## References

- De Witt, D. (2009), "Rembrandt and the climate of religious conflict of the 1620s", *Jahrbuch der Berliner Museen*, iss. 51, pp. 17–24.
- Fukushima, C. (2020), "Uniate martyr Josaphat and his role as a confessionalizing, integrating, and nationalizing influence", in Aoshima, Y., ed., *Entangled interactions between religion and national consciousness in Central and Eastern Europe*, Academic Studies Press, Boston, USA, pp. 1–28.
- Gil, A. (2005), "Kult Jozafata Kuncewicza i jego pierwsze przedstawienie ikonowe w Rzeczypospolitej (do połowy XVII w.): Zarys problematyki", in Gil, A. ed., *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin, Poland, pp. 65–72. (*Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*)
- Isichenko, I. (2011), "The Basilian Baroque", *Slovo i chas*, no. 1, pp. 3–21.
- Jobst, K. (2012), "Transnational and trans-denominational aspects of the veneration of Josaphat Kuntsevych", *Journal of Ukrainian Studies*, vol. 37, no. 1–2, pp. 1–17.
- Kozellek, R. (2014), "Introduction", in Zaretskii, Yu., Levinson, K. and Shirle, I., comp., *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatii: Izbrannye stat'i*. [The dictionary of basic historical concepts. Selected articles], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, vol. 1, pp. 23–44.
- Krechun, P.M. (2013), *Svyatii Iosafat Kuntsevich (1580–1623) yak svidok viri v eposi religiinoi kontroversii* [Saint Josaphat Kuntsevych (1580–1623) as a witness of faith in the epoch of religious controversy], Misioner, Zhovkva, Ukraine.
- Liseichikov, D.V. (2020), "To baptize the God's servant Ezhefat': the practice of naming in honor of Josaphat Kuntsevich as a marker of self-identification of Uniate Rus' of the Grand Duchy of Lithuania in the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries", in Doronin, A.V., ed., *Religiya i Rus', XV–XVIII vv.* [Religion and Rus', 15<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries], Politicheskaya entsiklopediya, Moscow, Russia, pp. 256–269. (*Post-Drevnyaya Rus': u istokov natsii Novogo vremeni*)
- Los', V. and Sinkevych, N. (2020), "The cult of Josaphat Kuntsevych: program, development and role in Russian Catholic knowledge in the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries", in Onishchenko, O. ed., *Zhittya v nautsi: Studii na poshanu Lyubovi Dubrovinoi* [Life in science. Studios for Lyubov Dubrovina], Natsional'na biblioteka Ukraïni imeni V.I. Vernads'kogo, Kyïv, Ukraine, pp. 441–470.
- Medvedev, K.M. (2023), "The cult of Josaphat Kuntsevich in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17<sup>th</sup> century: between religious intolerance and proselytism", *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, no. 1, pp. 39–54.
- Motta, F. and Rai, I. (2022), "Martyrs and missionaries: Strategies of Jesuit sainthood between the suppression and the restoration", *Journal of Jesuit Studies*, no. 9, pp. 95–124.
- Rodewald, S. (2009), "On honoring Yozafat Kuntsevich in the 17<sup>th</sup> century. A means of Unionist confessional identity or Polish-Rusyn unity?", *Belaruski historychny ahliad*, vol. 16, no. 2 (31), pp. 345–372.

Skinner, K. (2023), "Motives, intentions and interpretation of texts", in Atnashev, T. and Velizhev, M., comp., *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii* [Cambridge school: theory and practice of intellectual history], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 123–141. (*Intellektual'naya istoriya*)

### *Информация об авторах*

*Виктор И. Короневский*, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; *iliich2000@mail.ru*

*Кирилл М. Медведев*, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; *kikamimi@mail.ru*

### *Information about the authors*

*Viktor I. Koronevskii*, postgraduate student, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 5, Mendeleyevskaya Line, Saint Petersburg, Russia, 199034; *iliich2000@mail.ru*

*Kirill M. Medvedev*, postgraduate student, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 5, Mendeleyevskaya Line, Saint Petersburg, Russia, 199034; *kikamimi@mail.ru*

## Осмысление теории эволюции в богословии В.Д. Кудрявцева-Платонова

Александр В. Храмов

*Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН, Москва, Россия;*

*Общecerковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,  
Москва, Россия, a-hramov@yandex.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается отношение В.Д. Кудрявцева-Платонова, видного отечественного философа и богослова XIX в., к теории эволюции. Показано, что Кудрявцев признавал совместимость эволюционизма и гипотезы самозарождения жизни с представлением о Божественном замысле. Кудрявцев также считал, что идея мирового развития позволяет примирить существование зла с верой во всеблагость Творца и ответить на критику в адрес христианского антропоцентризма. Кудрявцев симпатизировал витализму и отстаивал понятие жизненной силы, которое могло бы лечь в основу телеологического понимания эволюции, альтернативного по отношению к дарвинизму. Все эти взгляды Кудрявцева напоминают позицию теистических эволюционистов, пытавшихся найти компромисс между теорией эволюции и христианским мировоззрением и одновременно критически настроенных по отношению к дарвиновской концепции естественного отбора. Но несмотря на близость к теистическому эволюционизму в ряде вопросов, Кудрявцев так и не стал приверженцем учения о творении через эволюцию, а на протяжении 20 с лишним лет продолжал отстаивать идею множественных творений в духе Л. Агассиса. Под мировым развитием Кудрявцев понимал не эволюцию, то есть преобразование одних видов в другие, а последовательность вмешательств Бога в историю Земли с целью создания живых существ, соответствующих физическим условиям различных геологических эпох.

*Ключевые слова:* теистический эволюционизм, религиозная философия, теодицея, витализм, креационизм, панпсихизм, апологетика

*Для цитирования:* Храмов А.В. Осмысление теории эволюции в богословии В.Д. Кудрявцева-Платонова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 66–84. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-66-84

## Reception of evolutionary theory in theology of V.D. Kudryavtsev-Platonov

Aleksandr V. Khramov

*Borissiak Palaeontological Institute of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;  
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies,  
Moscow, Russia, a-hramov@yandex.ru*

*Abstract.* The article examines the attitude of V.D. Kudryavtsev-Platonov, a prominent Russian philosopher and theologian of the 19th century, toward the theory of evolution. It is shown that Kudryavtsev acknowledged the compatibility of evolutionism and the hypothesis of spontaneous generation of life with the idea of Divine providence. He also believed that the concept of world development makes it possible to reconcile the existence of evil with faith in the all-good Creator and to respond to criticisms of Christian anthropocentrism. Kudryavtsev was sympathetic to vitalism and advocated for the concept of a vital force, which, in his view, could serve as the foundation for a teleological understanding of evolution alternative to Darwinism. These views closely resemble the position of theistic evolutionists, who sought a compromise between the theory of evolution and the Christian worldview, while remaining critical of Darwin's concept of natural selection. Nevertheless, despite this affinity with theistic evolutionism in several respects, Kudryavtsev never became a proponent of the doctrine of creation through evolution. For over twenty years, he continued to uphold the idea of multiple creations in the spirit of L. Agassiz. By "world development," Kudryavtsev meant not evolution as the transformation of one species into another, but rather a sequence of divine interventions in Earth's history aimed at creating living beings suited to the physical conditions of various geological epochs.

*Keywords:* theistic evolutionism, religious philosophy, theodicy, vitalism, creationism, panpsychism, apologetics

*For citation:* Khramov, A.V. (2026), "Reception of evolutionary theory in theology of V.D. Kudryavtsev-Platonov", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 66–84, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-66-84

Профессор Московской духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (далее – Кудрявцев; 1828–1891) был одним из самых ярких представителей православной духовно-академической мысли XIX в.. По мнению некоторых исследователей, «масштаб его таланта не уступал творческому гению В.С. Соловьева» [Пишун 1996, с. 216]. Тем не менее Кудрявцев не удостоился того широкого признания, какое выпало на долю многих представителей русской религиозной философии. Как справедливо отмечал свящ. Василий Зеньковский, «вся напряженная и бурная жизнь

в России времени Кудрявцева словно не замечала его, проходила мимо его построений»<sup>1</sup>.

В последние годы Кудрявцев был «открыт» заново, регулярно публикуются исследования, посвященные его философскому наследию и наработкам в области рационального богословия [Лушников 2024; Рожин 2024; Карпов 2024]. Но одна из важных тем в творчестве Кудрявцева, к которой он возвращался на протяжении всей своей жизни, до сих пор не становилась предметом специального рассмотрения. Я говорю о богословском осмыслении теории эволюции, которое было предложено в работах Кудрявцева.

Широкая популярность, завоеванная эволюционизмом во второй половине XIX в., стала одним из серьезнейших вызовов для христианской религии. Теория эволюции напрямую затрагивала традиционное понимание первых трех глав книги Бытия, а также представления о степени Божественного участия в формировании Земли и живущих на ней биологических видов. Кудрявцев не мог пройти мимо столь животрепещущей темы, тем более что начало эпохи Дарвина в биологии совпало с началом его академической карьеры. В 1858 г. Кудрявцев становится ординарным профессором Московской духовной академии (МДА), а уже на следующий год в Англии выходит «Происхождение видов» Ч. Дарвина. Русский перевод этого трактата, подготовленный С.А.Рачинским, вышел в 1864 г., но отечественная публика успела ознакомиться с ним еще раньше, главным образом по немецкому переводу Г. Бронна [Чайковский 1989].

Уже в 1860 г. Кудрявцев публикует свою первую крупную работу, посвященную эволюционизму — «О первоначальном происхождении на земле рода человеческого»<sup>2</sup>. Ее название и тема перекликаются с названием магистерской диссертации Кудрявцева, «О единстве рода человеческого», опубликованной семью годами ранее<sup>3</sup>. Если в диссертации основное внимание Кудрявцев уделяет антропологии и этнографии, не рассматривая естественнонаучные гипотезы происхождения человечества, то главным героем статьи 1860 г. уже является не столько сам человек как биологический вид, сколько теория эволюции в целом. Правда, имя Чарльза Дарвина

---

<sup>1</sup> *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 509.

<sup>2</sup> *Кудрявцев В.* О первоначальном происхождении на Земле рода человеческого // Православное обозрение. 1860. № 2. С. 173–203; № 3. С. 326–362.

<sup>3</sup> *Кудрявцев В.* О единстве рода человеческого: Свидетельства естественных наук // Прибавления к изданию творений Святых Отцов в русском переводе. 1853. Т. 12. С. 23–118.

в этой статье еще не фигурирует – в одном из примечаний Кудрявцев упоминает лишь его деда, эволюциониста Эразма Дарвина<sup>4</sup>.

Отдавая дань еще не забытым на тот момент натурфилософским концепциям первой половины XIX в., Кудрявцев наряду с эволюционизмом разбирает в статье 1860 года весьма экстравагантные теории самозарождения первых людей «в готовом виде». Среди обсуждавшихся им концепций была теория Лоренца Окена (1779–1851), предполагавшего, что человеческие эмбрионы могли возникнуть в океане и затем очутиться на берегу во время прилива. Также Кудрявцев осветил идеи врача и натуралиста Фердинанда Ритгена (1787–1867), согласно которому самый первый человек мог вырасти из-под земли подобно большому грибу. Такие теории самопроизвольного зарождения целых видов на рубеже новых геологических эпох в додарвиновскую эпоху действительно рассматривались как альтернатива креационизму, чему примером могут служить взгляды Карла Фогта [Rupke 2005].

Статья «О происхождении органических существ. Теория трансформации» (1883) – самое позднее из крупных прижизненно опубликованных произведений Кудрявцева на эту тему – резко контрастирует с текстом 1860 г. Натурфилософские учения о людях-грибах, вырастающих из почвы, там уже не обсуждаются ни в каком виде, превратившись к тому времени в совершенный анахронизм, зато теория Дарвина находится в фокусе внимания. Отталкиваясь от этих двух статей как от двух реперных точек в творческой биографии Кудрявцева, и рассмотрев другие его тексты, я попытаюсь реконструировать отношение этого богослова к теории эволюции и выяснить, поменялось ли оно за те 30 лет, на протяжении которых Кудрявцев был профессором МДА. Также я вкратце намечу точки пересечения взглядов Кудрявцева на эволюцию с позицией современных ему христианских авторов.

### *Идея развития как основание для теодицеи и антропоцентризма*

Сначала я остановлюсь на тех аспектах мысли Кудрявцева, которые как будто свидетельствуют о его близости к теистическому эволюционизму, чьи последователи ставят знак равенства между эволюцией материи в широком смысле (включая формирование небесных тел) и процессом сотворения мира Богом. Именно такую форму чаще всего принимает компромисс между христианством

---

<sup>4</sup> Кудрявцев В. О первоначальном происхождении на Земле рода человеческого // Православное обозрение. 1860. № 3. С. 327.

и теорией эволюции, и, на первый взгляд, Кудрявцев был вполне к нему благосклонен. Идея мирового развития была для Кудрявцева не просто фактом из области естественных наук, а одним из краеугольных камней его богословско-философской системы. На этой идее у Кудрявцева во многом держалась теодицея, и на нее же был завязан кудрявцевский антропоцентризм.

Кудрявцев сравнивал мировой процесс с развитием зародыша, органы которого закладываются уже на ранних этапах, но понадобятся ему лишь во взрослой жизни<sup>5</sup>. Другая метафора, используемая Кудрявцевым – это образ строящегося здания, окруженного строительными лесами<sup>6</sup>. Строительные леса могут создавать неудобства, но без них невозможно завершить постройку. «Мы можем предполагать, что некоторые явления и произведения природы, которых назначения теперь мы не знаем, имеют свою цель в будущих, еще неизвестных нам состояниях земного шара или вселенной. Природа не есть разом явившееся, законченное и неизменное целое, она имеет свою историю и идет путем последовательного развития, цикл которого не закончен»<sup>7</sup>. Кудрявцев подчеркивал, что в своей оценке мира мы должны помнить о его незавершенности – кажущиеся несовершенства Вселенной носят временный характер и не должны служить поводом для обвинений в адрес Творца.

Рассуждения Кудрявцева напоминают подход теистических эволюционистов к проблеме зла. Так, Роберт Чемберс, один из первых теистических эволюционистов, чьи взгляды были хорошо знакомы Кудрявцеву, обсуждая присутствие зла в творении всеблагого Бога, писал: «нынешняя система – это всего лишь часть целого, стадия великого прогресса»<sup>8</sup>. Согласно Чемберсу конечная цель мирового развития столь прекрасна, что она затмит все страдания и неурядицы, свойственные промежуточным этапам. По его мнению, со временем Земля станет более безмятежным местом, чем сейчас, что откроет возможности для появления «более благородного человеческого типа, который завершит собой зоологический цикл на планете, и воплотит в жизнь смелые мечты чистейших духов нынешней расы»<sup>9</sup>.

Кудрявцев отвергал подобные утверждения (их предвосхищал еще Лейбниц в своей «Теодицее») как чересчур утопические:

---

<sup>5</sup> *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Телеологическая идея и материализм // Православное обозрение. 1877. № 3. С. 501.

<sup>6</sup> Там же. С. 502.

<sup>7</sup> Там же. С. 501–502.

<sup>8</sup> *Chambers R.* Vestiges of the natural history of creation. L.: John Churchill, 1844. P. 385.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 276.

«только мечтатель может думать, что и это, представляющееся нам последним, духовно-органическое существо <человек> может преобразоваться в какое-нибудь новое, еще высшее существо»<sup>10</sup>. Но, хотя Кудрявцеву эволюционный трансгуманизм был чужд, его современники из числа православных богословов иногда высказывались вполне в духе Чемберса. Например, Александр Гусев (1845–1904), впоследствии профессор Казанской Духовной академии, писал: «Дисгармонисты позабывают, что в руках Провидения и в ходе мировой жизни, руководимой им, и дисгармония разрешается в чудную гармонию»<sup>11</sup>. По мнению Гусева, с течением времени человеческое тело может подвергнуться эволюционному усовершенствованию, так что у людей исчезнут клыки, и их общее число зубов сократится с 32 до 28.

Идея развития помогает Кудрявцеву не только смягчить проблему зла, но и нейтрализовать возражения против антропоцентричного взгляда на мир, согласно которому целью существования Вселенной является человек (а также, возможно, разумные существа, обитающие на других планетах). Этому тезису критики обычно противопоставляют многочисленные феномены природы, бесполезные для человека и удовлетворения его нужд. Но такие нападки на антропоцентризм, по мнению Кудрявцева, исходят из устаревшего, статичного понимания Вселенной. На самом же деле, пишет богослов, «природа не представляет чего-либо готового, разом устроенного и неизменного, чтобы произвести те предметы, существа и явления, которые мы теперь видим, нужен был продолжительный процесс многоэтапного развития»<sup>12</sup>. Все то, что кажется нам бесполезным и даже вредным, может быть остатками предыдущих этапов развития, без которых было бы невозможно появление человека. Например, «палеонтологическая флора и фауна конечно не имеют значения ни для природы, ни для человека теперь, но она имеет посредствующее значение как необходимый момент в истории природы, как средство, при помощи которого природа выработала настоящую флору и фауну»<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Кудрявцев В. Телеологическое значение природы // Православное обозрение. 1878. № 2. С. 207.

<sup>11</sup> Гусев А. Фиктивный союз материализма с естествознанием // Православное обозрение. 1877. № 6–7. С. 494.

<sup>12</sup> Кудрявцев В. Телеологическое значение природы... С. 222.

<sup>13</sup> Там же.

*Эволюционизм и телеология*

Кудрявцев настаивал, что представление о целесообразном устройстве мира, вытекающее из теизма, полностью совместимо с эволюционной теорией и гипотезой самозарождения жизни. «Даже при предположении относительной верности этих теорий <самозарождения и эволюции>, ни та, ни другая из них не только не исключают решительно телеологического начала, но даже необходимо должны допустить его»<sup>14</sup>. Даже если первые формы жизни появились из неорганической материи под действием законов химии и физики, без какого-либо вмешательства Творца, «то и в таком случае мы должны будем признать величайшую разумность и искусство в той многосложной, предварительной комбинации физических сил природы, которая сделала возможным появление столь искусно устроенных произведений, каковы организмы»<sup>15</sup>.

Вслед за Уильямом Пейли и другими приверженцами естественной теологии, Кудрявцев сравнивал живые организмы с часами. Искусное устройство часов наводит на мысль о существовании мастера и заставляет восхититься его инженерным гением. Но еще большее изумление, писал Кудрявцев, мы бы испытали при мысли о машине, которая «чисто механически, без помощи человеческих рук, вырабатывает сама собою множество часов ежедневно»<sup>16</sup>. Аналогичным образом, Вселенная, настроенная Богом так, чтобы без посторонней помощи порождать новые виды живых организмов, в наших глазах была бы еще более совершенным произведением инженерного искусства. При таком подходе представление о Божественном замысле переносится с отдельных живых существ на всю мировую систему, запрограммированную на их появление. «Самый механизм мира, способный произвести столь искусно устроенные произведения, не будет ли служить ясным свидетельством высочайшей разумности и целесообразности?»<sup>17</sup>

К подобным рассуждениям, призванным примирить эволюцию с аргументом от замысла, нередко прибегали и западные теистические эволюционисты. Они стремились перевести на эволюционный метауровень старую естественную теологию, сосредоточенную на отдельных деталях анатомии и физиологии. Например, англиканский священник и ботаник Джордж Генсло (1835–1925), чей отец, тоже священник и ботаник, был другом и учителем Дарвина,

---

<sup>14</sup> Кудрявцев-Платонов В.Д. Телеологическая идея и материализм... С. 520.

<sup>15</sup> Там же. С. 523.

<sup>16</sup> Там же. С. 524.

<sup>17</sup> Там же.

предлагал читателям представить часовых дел мастера, который пошел куда дальше, чем часовщик из «Естественной теологии» Пейли. Этот мастер создал карманные часы, которые не только умеют чинить и воспроизводить себя, но и подчиняются особому закону наследственной изменчивости, благодаря которому от этих часов со временем произойдут часы всех возможных размеров и конструкций, включая настенные и башенные<sup>18</sup>. Так что эволюция еще сильнее свидетельствует о премудрости Творца, чем постоянство видов.

Даже если понимать эволюцию чисто механистически, в дарвиновском смысле, как отбор случайных наследственных вариаций, определяемый факторами среды, то ее тоже можно было бы примирить с телеологией, используя логику Кудрявцева. Разве Вселенная, в которой такие слепые, стохастические процессы приводят к столь поразительным результатам, как человеческий мозг или крыло бабочки, не могла быть спроектирована Богом? Однако Кудрявцев не был готов сделать настолько сильную уступку материализму. Он настаивал, что эволюция не могла протекать под действием чисто физической необходимости, как движение воды в реке или выветривание гор. По его мнению, эволюция представляема, только если ей руководит какая-то сознательная, целенаправленная сила.

Отвергая дарвиновское объяснение эволюции, Кудрявцев, как и многие другие христианские авторы того времени, подчеркивал, что теория естественного отбора не может объяснить постепенное возникновение сложных органов. Наиболее убедительно этот аргумент был изложен английским католиком и биологом Сент-Джорджем Майвартом (1827–1900) в книге «Возникновение видов» (1871), которая стала весьма болезненным ударом для Дарвина. Майварт указывал, что если эволюция происходит постепенно, то сложные органы возникают не разом, а развиваются из зачаточного состояния путем медленных преобразований [Храмов 2015]. Но тогда получается, что на первых этапах эти органы не дают каких-либо преимуществ своему владельцу или могут даже ему мешать. Водоплавающим птицам, например, не будет никакого толка от недоразвитой перепонки на лапах. Следовательно, естественный отбор, принимающий во внимание только сиюминутную выгоду организма и не способный к долгосрочному планированию, не окажет никакого содействия сохранению перспективных признаков на начальном этапе их формирования.

---

<sup>18</sup> *Henslow G.* The theory of evolution of living things and the application of the principles of evolution to religion. L.: Macmillan and Co., 1873. P. X–XI.

Совершенно непонятно, пишет Кудрявцев, какое значение «могли иметь ничтожные, зачаточные, так сказать, случайно возникшие особенности, которые могли стать заметными лишь по истечении многих генераций»<sup>19</sup>. Подобная критика в адрес дарвинизма часто встречалась на страницах тогдашних отечественных духовных журналов. Анонимный автор антиэволюционистской статьи, опубликованной двумя годами ранее в журнале «Христианское чтение», замечал: «Мы решительно не в состоянии понять, каким образом маленький прыщик на носу мог бы дать какому-нибудь животному “преимущество” в борьбе за существование, а между тем именно этим маленьким прыщиком должно было первоначально быть (по теории эволюции) то страшное орудие, которым обладает нынешняя пила-рыба»<sup>20</sup>.

Убежденный в неспособности дарвинизма объяснить эволюцию при помощи естественного отбора, Кудрявцев указывал, что эволюционную теорию в широком смысле «можно только по недоразумению назвать материалистической»<sup>21</sup>. Эволюция предполагает «телеологическое действие природы», целенаправленный характер эволюционных изменений. В силу этого «ничтожная, случайно возникшая особенность, ввиду ее будущей полезности, сохраняется, постоянно передается по наследству, усовершенствуется с каждой генерацией, пока не разовьется в действительно нужный для животного орган»<sup>22</sup>. Случайно возникшие особенности, бесполезные на первом этапе, тем не менее передаются из поколения в поколение, постепенно совершенствуясь, как если бы некая сила учитывала долгосрочные интересы видов и работала на перспективу. Отсюда Кудрявцев делает вывод: «трансформация пород невозможна без предположения усложняющей ее разумной силы и не может быть объяснена из одних материальных условий»<sup>23</sup>.

### *Витализм и жизненная сила*

О какой же именно силе говорит Кудрявцев? Что именно является подлинным двигателем эволюционных изменений? Ответ на

---

<sup>19</sup> Кудрявцев В. О происхождении органических существ: Теория трансформации // Прибавления к изданию творений Святых Отцов в русском переводе. 1883. Т. 31. С. 442.

<sup>20</sup> <Анонимный автор>. Идея творения и теория эволюции // Христианское чтение. 1881. № 5–6. С. 675.

<sup>21</sup> Кудрявцев В. О происхождении органических существ... С. 463.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 467.

этот вопрос напрашивается из виталистских представлений, защите которых Кудрявцев посвятил в 1881 г. отдельную статью. Жизненная сила, присущая организмам, «аналогическая с разумною силою и волею человека, хотя и бессознательно действующая»<sup>24</sup> — это очевидный кандидат на роль того начала, которое целенаправленно ведет эволюцию по пути прогресса. И Кудрявцев это признает: «Нет лучшего метафизического объяснения для телеологически действующего в этой <эволюционной> теории начала, как предположение, что в основе как всей мировой, так и в частности и органической жизни, лежит общая, но в то же время бессознательно действующая субстанция»<sup>25</sup>.

Защищая витализм, Кудрявцев указывал на невозможность искусственного синтеза отдельных клеток и сложных органических соединений (простые продукты метаболизма, такие как мочевина, к тому времени уже были получены лабораторным путем)<sup>26</sup>. По мнению Кудрявцева, такая непреодолимая пропасть между неорганической материей и миром живого объясняется присутствием в нем жизненной силы, понимаемой как особая протопсихическая сущность, занимающая промежуточное положение между духовной и материальной сферами. Согласно Кудрявцеву, существование жизненной силы надо просто принять как факт, не задаваясь вопросом о ее природе и о том, что стоит за ее активностью. Точно так же физики оперируют понятием силы тяготения, но не могут сказать, почему тяготение существует, и не могут свести эту силу к элементарным механическим взаимодействиям<sup>27</sup>. Витализм Кудрявцева переключался с построениями Г. Фехнера, Э. Гартмана и других спиритуалистски настроенных философов того времени. Наличие жизненной силы, пронизывающей весь строй живых существ и понимаемой как бессознательная воля, позволяло Кудрявцеву говорить об одушевленности природы: духовное бытие «простирается и далеко ниже человека, и признаки духовности являются и здесь, но только в менее совершенном, депотенцированном виде»<sup>28</sup>. Хотя в связи с гипотезой самозарождения жизни Кудрявцев сравнивал мир с автоматическим станком, производящим часы, это было лишь условное допущение. В реальности Кудрявцев тяготел к совсем другому, органицистскому подходу. Природа для

---

<sup>24</sup> Там же. С. 454.

<sup>25</sup> Там же. С. 468.

<sup>26</sup> Кудрявцев В. Самостоятельность начала органической жизни // Прибавления к изданию творений Святых Отцов в русском переводе. 1881. Ч. 27. С. 452.

<sup>27</sup> Там же. С. 54, 64.

<sup>28</sup> Там же. С. 87.

Кудрявцева – не «огромный, многосложный механизм»<sup>29</sup>, а живой организм. Нельзя сказать, что природа «только осуществляет предположенные Творцом ее идеи и планы, точно так же как искусно устроенная машина сама собою производит те явления, какие должна производить по мысли задумавшего ее механика»<sup>30</sup>. Природный мир – это не только пассивная материя, но и активно действующее «я», стремящееся к осуществлению собственных целей. «Вместо мертвого, безжизненного механизма перед нами царство разума, затаенного в грандиозно-стройных массах природы неорганической, дремлющего и бессознательного в разнообразии существ органических и достигающего сознательности и высшего развития в человеке»<sup>31</sup>.

Такой органицистский взгляд, предполагающий, что Вселенная до определенной степени одушевлена и разумна, достаточно часто встречается у отечественных православных богословов 1870–1880-х годов. Например, архиепископ Никанор (Бровкович), гносеология которого строилась на концепции «космического разума», писал: «Частные организмы представляют не что иное, как живые нервные клетки общемирового космического организма»<sup>32</sup>. Ему вторил священник Григорий Дьяченко, выпускник МДА: «Мир не есть мертвый организм, но, если можно так выразиться, представляет собой, так сказать, живой организм сил и явлений. Мир не есть машина, действующая независимо от механика, по данным ей раз навсегда законам. Самый совершенный механизм есть ничто в сравнении с самым простым организмом. Высочайшему Разуму приличнее было создать организм, а не механизм, где участие Божие было бы излишне»<sup>33</sup>.

Кудрявцев считал, что наличие целенаправленно действующей жизненной силы свидетельствует о существовании Верховного Автора всего мироздания. «Ограниченный, повсюду разлитый в природе разум указывает вдали, как на свое начало и вместе на последнюю и высочайшую цель, на Разум неограниченный и всесовершенный, на Творца мира»<sup>34</sup>. Но надо сказать, что подобные представления об одушевленности природы, о стихийных волевых

---

<sup>29</sup> Кудрявцев-Платонов В.Д. Телеологическая идея и материализм... С. 67.

<sup>30</sup> Там же. С. 66.

<sup>31</sup> Там же. С. 82.

<sup>32</sup> Цит. по: Зеньковский В. Указ. соч. С. 530.

<sup>33</sup> Дьяченко Г.М., свящ. Отношение Бога к падшему человеку // Православное обозрение. 1884. № 2. С. 239.

<sup>34</sup> Кудрявцев-Платонов В.Д. Телеологическая идея и материализм... С. 82.

устремлениях во внечеловеческом мире, хотя и могут быть вписаны в христианское мировоззрение, тем не менее совершенно не обязательно предполагают теизм, как доказывает пример весьма популярного у православных апологетов Э. фон Гартмана<sup>35</sup>. Этот философ критиковал дарвинизм и объяснял эволюционные закономерности действием бессознательного начала, но при этом отвергал существование всемогущего и всеблагого Творца. Тем не менее Кудрявцев, подобно другим православным авторам того времени, считал философов-спиритуалистов важными союзниками в борьбе против механистического материализма, который воспринимался как более серьезная угроза христианской вере по сравнению с различными версиями нетеистического идеализма. Кудрявцев полагал, что признание нематериальной жизненной силы, мотивированное научными соображениями, косвенно реабилитирует и христианские представления о Боге и душе, взламывая материалистическую парадигму.

Кроме того, постулирование жизненной силы как особого творческого начала, стоящего между Богом-Творцом и физическим миром, давало возможность снять с Бога обвинения в природном зле. В мире, понимаемом как слепой механизм, Бог является единственной действующей силой: именно Он «завел» мироздание и несет за него полную ответственность. Поэтому малейшие отклонения от целей, например, врожденные уродства, были бы аргументом против существования такого высшего и всесовершенного разума. Но если природой управляет бессознательно-разумная жизненная сила как особый, полунезависимый агент, то все потенциальные проблемы и огрехи можно списать на нее. Если беспилотное такси въехало в стену, то ответственность за это в полной мере несет его разработчик и создатель, если же такси управлял водитель, то аварию можно объяснить эксцессом исполнителя. В этой логике и рассуждает Кудрявцев: «явления отсутствия идеальной законченности и неудач органических образований именно и показывают, что органическая природа есть относительно самостоятельное, хотя и первоначально и происшедшее от Бога, начало; что в явлениях этой природы не действует творческая сила самого Божества непосредственно»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> См.: Кирилович А. «Дарвинизм» перед судом философа Гартмана // Вера и разум. 1902. № 4. С. 176–202; № 5. 223–244.

<sup>36</sup> Кудрявцев В. Самостоятельность начала органической жизни... С. 78.

*Прогрессивный креационизм вместо эволюционизма*

Мы убедились, что в распоряжении Кудрявцева был весь необходимый концептуальный инструментарий для интеграции эволюционизма в христианское мировоззрение. Кудрявцев понимал, что представление об эволюции полностью совместимо с признанием целесообразного устройства мира, указывающего на Высший разум. Он также был убежден, что идея мирового развития помогает примирить существование зла с верой во всеблагость Творца. Понятие о жизненной силе, которым оперировал Кудрявцев, на тот момент выглядело убедительной альтернативой дарвиновской теории и позволяло представить эволюцию не как сцепление случайностей, а как исполнение плана, предначертанного Творцом. Наконец, с теистическим эволюционизмом Кудрявцев был хорошо знаком по анонимному произведению Р. Чемберса «Следы естественной истории творения», изданному в России в 1863 г. под названием «Естественная история мироздания» [Храмов 2021]. В своей статье 1883 года Кудрявцев не раз ссылается на эту книгу и содержащуюся в ней концепцию творения через эволюцию: «неизвестный автор думает держаться теистической точки зрения и представляет весь этот процесс развития совершавшимся по божественному устройению»<sup>37</sup>.

Тем не менее Кудрявцев так и не перешел на позиции эволюционизма. По его словам, даже признав наряду с механическими факторами жизненную силу как основной импульс развития, «и в таком случае мы едва ли внесли бы в нее <эволюционную теорию> какое-либо существенное улучшение»<sup>38</sup>. Почему же понятие жизненной силы, по мнению Кудрявцева, не может спасти эволюционизм? Потому что действия этой силы, замечает он, «строго очерчены известными пределами, различными для различных пород»<sup>39</sup>. Жизненная сила действует по одному и тому же шаблону: она может отрастить раку клешню взамен оторванной, но никогда не превратит рака в какое-то другое животное. Жизненную силу, считает Кудрявцев, нельзя представлять как единую душу мира, скорее надо предположить «множественность различных самостоятельных начал органической жизни, по различию органических родов и видов»<sup>40</sup>. Иными словами, у каждого вида имеется своя жизненная сила, которая не знает ничего о жизненной силе других видов. У этого множества жизненных сил нет единого плана, они

<sup>37</sup> Кудрявцев В. О происхождении органических существ... С. 56.

<sup>38</sup> Там же. С. 471.

<sup>39</sup> Там же. С. 472.

<sup>40</sup> Кудрявцев В. Самостоятельность начала органической жизни... С. 89.

не координируют своих действий и проявляют активность в строго ограниченных рамках, из-за чего не могут произвести ничего нового. Руководствуясь этими соображениями, Кудрявцев не видел возможности по-бергсоновски назначить жизненную силу на роль бессознательного архитектора эволюции.

И все же чтение текстов Кудрявцева оставляет ощущение, что все оговорки по поводу жизненной силы он делает как бы задним числом, *ad hoc*. Локальный, чисто служебный характер жизненной силы, о котором говорит Кудрявцев, плохо согласуется с его же рассуждениями о зачатках разума и духа, разлитых по *всей* природе и пронизывающих органическое царство сверху донизу. Нежелание Кудрявцева видеть в мире раз и навсегда отлаженный механизм, каждая часть которого имеет жестко закрепленную за ней функцию, опять-таки предполагает более широкий, менее функционалистский взгляд на жизненную силу как на творческое, самостоятельное начало. Поэтому нельзя сказать, что, размышляя над понятием жизненной силы, Кудрявцев столкнулся с концептуальными ограничениями, не позволившими выстроить на его основе модель эволюции, более убедительную по сравнению с дарвиновской теорией. Скорее наоборот, Кудрявцев специально ввел такие ограничения, чтобы не дать превратить понятие жизненной силы в подпорку для эволюционизма. Он умышленно сжег мосты между теизмом и эволюционным учением в любой его форме.

Почему же теория эволюции была для Кудрявцева неприемлемой, хотя сам же он указывал на ее совместимость с телеологией, и, следовательно, с верой в Божественный замысел? Вероятно, идея творения через эволюцию казалась Кудрявцеву неоправданно сильным сужением сферы активности Бога в мире. По его мнению, теистические эволюционисты просто нашли благочестивый предлог, чтобы «отделаться» от непосредственных вмешательств Творца. Именно в таком ключе он воспринимал идеи Чемберса: «Автор “Естественной истории мироздания” во всем своем сочинении очень часто кстати и не кстати говорит о Боге, о провидении, о мудрости и благости Его намерений и пр., хотя весь ход его исследований показывает сильное желание устранить из истории мира все сверхъестественное и истинно божественное»<sup>41</sup>. Да, на словах эволюция вполне может быть представлена как реализация замысла Божьего, но на деле признание автономности эволюционирующего мира приводит к вытеснению Бога в область потустороннего, вследствие чего вера в Него легко может быть сочтена чем-то ненужным и излишним.

---

<sup>41</sup> Кудрявцев В. О происхождении органических существ... С. 459.

Невозможность эволюции, протекающей чисто естественным путем (даже при участии жизненной силы), являлась для Кудрявцева залогом того, что представление о Боге-Творце будет по-прежнему востребовано: «коль скоро разум, путем строгих эмпирических исследований, убеждается, что происхождение вообще ли мира, существ ли органических, рода ли человеческого, не может быть объяснено из взаимодействия вещества и его сил, то естественно рождается необходимость признать высшее природы и независимое от нее духовное, творческое начало мира»<sup>42</sup>.

Поэтому вместо того, чтобы связывать эволюцию с действием жизненной силы, разлитой в природе, Кудрявцев считал появление новых биологических видов непосредственным результатом сверхъестественных творческих актов Бога. По его мнению, жизненная сила, будучи бессознательным порывом, не могла бы реализовать столь масштабный план, который лег в основу истории мироздания. «Рассчитанный вперед порядок и разумность исполнения плана могут быть делом не слепого, инстинктивного влечения, но мысли сознательной <...> Но сила духовная, самобытная, свободная, разумная, сознательная, чем иным может быть как не Божеством? И не должны ли мы поэтому признать, что первоначальное происхождение органических существ есть действие этой высочайшей творческой Силы?»<sup>43</sup>

Многие теистические эволюционисты XIX в. считали, что сверхъестественная активность Бога ограничилась сотворением первых жизненных форм, тогда как их последующая эволюция происходила уже самостоятельно, без чудесных вмешательств (если не считать сотворения человека). Однако Кудрявцев не сомневался, что Бог участвует в мировом процессе гораздо более активно и непосредственно. Вслед за палеонтологом Луи Агассисом (1807–1873) и другими сторонниками идеи множественных творений, Кудрявцев полагал, что Бог время от времени вмешивался в земную историю для сотворения новых видов взамен вымерших. «Сообразно с различными изменяющимися физическими условиями земного шара были творческою силою постепенно вызываемы к жизни различные породы растений и животных, соответствующих своим строением той среде, в которой в данную эпоху мира им суждено было жить»<sup>44</sup>. То, что организмы постепенно сменяли друг друга, еще не означает, что они были связаны узами общего происхождения. Если дворец пришел на смену дому, дом – хижине,

---

<sup>42</sup> Кудрявцев В. О первоначальном происхождении на Земле рода человеческого // Православное обозрение. 1860. № 3. С. 361.

<sup>43</sup> Там же. С. 475.

<sup>44</sup> Кудрявцев В. О происхождении органических существ... С. 67.

а хижина – шалашу, пишет Кудрявцев, то это еще не значит, что шалаш путем постепенных преобразований превратился во дворец. Шалаш просто снесли, и на его месте с нуля построили что-то новое. То же самое с последовательностью организмов, о которой свидетельствует палеонтологическая летопись: «Постепенность появления и происхождения организмов не есть еще превращение их одного в другой»<sup>45</sup>.

Точно такие же соображения Кудрявцев высказывал в своей статье 1860 г. «Говорят, будто палеонтология доказывает, что организмы на земном шаре являлись постепенно, начиная от самых простых и восходя к самым сложным и совершенным, в продолжение громадных периодов времени. Положим так: но следует ли отсюда, что если они являлись постепенно и последовательно, то они и происходили одни от других, единственно путем перерождения одних в другие? Очевидно нет»<sup>46</sup>. Сама идея постепенного усложнения живых существ казалась Кудрявцеву в высшей степени спорной. И в статье 1860 г., и в статье 1883 г. Кудрявцев в духе Агассиса и других антиэволюционистов подчеркивал, что уже древнейшие организмы были устроены не менее сложно, чем ныне живущие<sup>47</sup>, из чего следует, что они появились не без помощи Бога. Так что когда Кудрявцев пишет о мировом развитии, то он имеет в виду не эволюцию, то есть преобразование одних видов в другие, а растянутую во времени серию творений.

В посмертно опубликованной статье «Из чтений по космологии», над которой Кудрявцев работал в последние месяцы жизни, вопрос о множественности творений поставлен со всей остротой: «если для объяснения происхождения органического царства необходимо допустить сверхъестественный акт творений силы, то почему мы должны ограничивать этот акт созданием только одной органической формы?»<sup>48</sup>. По мнению Кудрявцева, всемогущему Богу, чудесным образом сотворившему первичную клетку, ничего не стоило время от времени создавать и более совершенные организмы. «Мы очевидно должны допустить не один первоначальный, но несколько последовательных творческих актов, по мере появления во Вселенной живых существ»<sup>49</sup>. Из этих

---

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> *Кудрявцев В.* О первоначальном происхождении на Земле рода человеческого // Православное обозрение. 1860. № 3. С. 340.

<sup>47</sup> Там же. С. 340; *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Телеологическая идея и материализм... С. 71.

<sup>48</sup> *Кудрявцев-Платонов В.* Из чтений по космологии: Происхождение мира (продолжение) // Вера и разум. 1892. № 19. С. 300.

<sup>49</sup> Там же. С. 298.

строк следует, что Кудрявцев сохранял верность прогрессивному креационизму, усвоенному им в юности, до самого конца своих дней.

### *Заключение*

Можно констатировать, что в отличие от ряда зарубежных и отечественных богословов XIX в., склонявшихся к соглашению с эволюционизмом [Серебряков 2019], Кудрявцев оставался на позициях прогрессивного креационизма, отстаивая идею множественных творений. Хотя за первые 30 лет дарвиновской эпохи популярность эволюционизма в научной среде возросла многократно, это так и не поколебало убеждений Кудрявцева, высказанных им в статье 1860 г. Поэтому никак нельзя согласиться с утверждением Т. Оболевич, что «Кудрявцев-Платонов персонально склонялся к признанию теории Дарвина как к правдоподобному объяснению происхождения человеческого вида» [Obolevitch 2019, p. 32]. Да, Кудрявцев был вынужден сделать определенные реверансы в сторону эволюционизма, но, несмотря на наличие концептуального аппарата, позволявшего совместить теорию эволюции с теизмом, он так и не перешел в лагерь эволюционистов. Кудрявцева можно охарактеризовать как прогрессивного креациониста, занявшего умеренно благожелательную позицию по отношению к эволюционизму и допускавшего теоретическую возможность его примирения с религией, но лично так и не воспользовавшегося ей.

### *Благодарность*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 25-28-00373).

### *Acknowledgements*

The research was supported by the Russian Science Foundation, project no. 25-28-00373.

### *Литература*

---

- Карпов 2024 – 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.
- Лушников 2024 – Лушников Д., свящ. Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии

- В.Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 95–116.
- Пишун 1996 – *Пишун С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М.: ООО «Изд-во “Прометей”», 1996. 431 с.
- Рожин 2024 – *Рожин Д.О.* Функция кантовской теоретической философии в рациональном объяснении богопознания В.Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 115. С. 119–133.
- Серебряков 2019 – *Серебряков Н.С., диак.* Отношение русских богословов второй половины XIX – начала XX в. к теории эволюции Ч. Дарвина // Гуманитарное пространство. 2019. Т. 8. № 5. С. 623–635.
- Храмов 2015 – *Храмов А.* Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84–109.
- Храмов 2021 – *Храмов А.В.* Первая книга об эволюции на русском языке: перевод и рецепция «Следов естественной истории творения» в России // Историко-биологические исследования. 2021. Т. 13. № 3. С. 28–56.
- Чайковский 1989 – *Чайковский Ю.В.* Первые шаги дарвинизма в России // Историко-биологические исследования. 1989. Вып. 10. С. 121–141.
- Obolevitch 2019 – *Obolevitch T.* Faith and science in Russian religious thought. Oxford: Oxford University Press, 2019. XIV, 220 p.
- Rupke 2005 – *Rupke N.A.* Neither creation nor evolution: The third way in mid-nineteenth century thinking about the origin of species // Annals of the History and Philosophy of Biology. 2005. Vol. 10. P. 143–172.

## References

---

- Chaykovskii, Yu.V. (1989), “The first steps of Darwinism in Russia”, *Studies in the History of Biology*, iss. 10, pp. 121–141.
- Karpov, K.V. (2024), “Anti-skepticism of V.D. Kudryavtsev-Platonov in the treatise ‘On the Fundamental Principles of Philosophical Knowledge’ and the evidentialist challenge to religious beliefs”, *Otechestvennaya filosofiya*, vol. 2, no. 4, pp. 7–25.
- Khramov, A. (2015), “Theistic evolution and Darwinism: from war to peace”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 4, pp. 84–109.
- Khramov, A.V. (2021), “The first book on evolution in Russian: Translation and reception of ‘Vestiges of the Natural History of Creation’ in Russia”, *Studies in the History of Biology*, vol. 13, no. 3, pp. 28–56.
- Lushnikov, D. (2024), “Proofs of the existence of God in the natural theology of professor V.D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891)”, *Khristianskoe chtenie*, no. 3, pp. 95–116.
- Obolevitch, T. (2019), *Faith and science in Russian religious thought*, Oxford University Press, Oxford, UK.

- Pishun, S.V. (1996), *Pravoslavnaya personalogiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [Orthodox personology and the spiritual-academic philosophy of the 19<sup>th</sup> century], ООО «Izdatel'stvo "Prometei"», Moscow, Russia.
- Rozhin, D.O. (2024), "The function of Kantian theoretical philosophy in the rational explanation of the knowledge of God by V.D. Kudryavtsev-Platonov", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, iss. 115, pp. 119–133.
- Rupke, N. (2005), "Neither creation nor evolution: The third way in mid-nineteenth century thinking about the origin of species", *Annals of the History and Philosophy of Biology*, vol. 10, pp. 143–172.
- Serebryakov, N.S. (2019), "The attitude of Russian theologians in the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries to Darwin's theory of evolution", *Humanity Space*, vol. 8, no. 5, pp. 623–635.

### *Информация об авторе*

Александр В. Храмов, кандидат биологических наук, Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН, Москва, Россия; 117647, Россия, Москва, ул. Профсоюзная, д. 123;  
Общепереховная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Москва, Россия; 115035, Россия, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; *a-hramov@yandex.ru*

### *Information about the author*

*Aleksandr V. Khramov*, Cand. of Sci. (Biology), Borissiak Palaeontological Institute of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 123, Profsoyuznaya St., Moscow, Russia, 117647;  
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow, Russia; 4/2-1, Pyatnitskaya St., Moscow, Russia, 115035; *a-hramov@yandex.ru*

Богословские пути и жизненные распутья  
иеромонаха Алексия (Виноградова):  
был ли он уволен из Пекинской духовной миссии  
в 1897 г. в наказание за свои научные взгляды?

Дмитрий А. Браткин

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия, bratkin@yandex.ru*

*Аннотация.* А.Н. (иеромонах Алексей) Виноградов (1845–1919/20) важен как крайне неформатный, «маргинальный» библеист, занимающий уникальное положение в рамках русского богословия XIX. В его работах мы видим максимально полное усвоение методов и выводов англо-американской библеистики конца XIX в. Он дважды назначался в число членов Пекинской духовной миссии и был дважды уволен из нее. При первом возвращении в Россию (1886) он получил максимально комфортное и почти привилегированное назначение, формально в Киев, фактически – в столицу империи, где пользовался максимальной свободой в научной работе и печатании своих трудов, пользуясь благосклонностью синодского начальства и даже императрицы Александры Федоровны. При втором возвращении (1897) условия радикально отличались, он был перемещен в провинциальный монастырь, фактически в пожизненную ссылку, где был лишен возможности публикации ученых трудов. Правомерно задать вопрос: было ли такое назначение наказанием и не было ли оно следствием его относительного вольнодумства как библеиста, которое навлекло на него опалу? Исследуя материалы синодских архивов (РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547) и многочисленные документы из личного архивного фонда Виноградова (НИОР РГБ. Ф. 52), автор демонстрирует, что определение в Оптину пустынь действительно было назначено Виноградову в наказание, но причиной его было отнюдь не недовольство начальства его взглядами, а глубокий и безнадежный конфликт между Виноградовым и новым начальником 18-й миссии, архимандритом Иннокентием (Фигуровским). В этом конфликте Виноградов избрал глубоко ошибочную тактику поведения, которая привела его в положение аппаратного цугцванга и обрекло на пожизненную ссылку в статусе психически расстроенного.

*Ключевые слова:* иеромонах Алексей (Виноградов), Пекинская духовная миссия, архимандрит Иннокентий (Фигуровский), Оптина пустынь, библеистика

*Для цитирования:* Браткин Д.А. Богословские пути и жизненные рас-  
 путья иеромонаха Алексия (Виноградова): был ли он уволен из Пекин-  
 ской духовной миссии в 1897 г. в наказание за свои научные взгляды? //  
 Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 85–101.  
 DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-85-101

## Theological ways and life intersection of hieromonk Alexii Vinogradov: was he dismissed from Peking spiritual mission for his scholarly opinions?

Dmitrii A. Bratkin

*Saint-Petersburg State University,  
 Saint-Petersburg, Russia, bratkin@yandex.ru*

*Abstract.* Alexander, or Hieromonk Alexii, Vinogradov (1845–1919/20) is a unique figure within the world of Russian theology and Biblical Studies of late imperial Russia. He demonstrated the most radical appropriation of the methods and opinions of the English and American Biblical scholarship of the period. He was twice appointed as the member of the Russian Spiritual Mission in Peking (Beijing) and twice dismissed. The first return to Russia (1886) was most comfortable. His nominal place of appointment was Kiev, but he actually resided in St Petersburg and enjoyed the full freedom of scholarly study and publication of his works under protection of the Synod and even the Empress Aleksandra Feodorovna herself. Conditions of the second dismissal (1897) were radically different. He was sent to a provincial monastery with no possibility of successful publication for his manuscripts, almost in exile that he was never permitted to leave. One may ask whether that was a punishment, and if so, what sort of misconduct had been the reason. Was he, in fact, punished for his free Biblical Study? The present author studied the archives of the Synod (Russian State Historical Archive. Fund 796. Inventory 176. File 3547) and numerous documents from the personal archive fund of Vinogradov (Manuscripts Department of the Russian State Library. Fund 52) to prove that the monastery of Optina pustyn was indeed chosen in lieu of punishment for Vinogradov. However, it was not his scholarly opinion that effected this decision. The reasoning behind this appointment was much more mundane. It was the deep animosity and subsequent conflict between Vinogradov and the newly-appointed head of the Mission, archimandrite Innokentii (Figurovsky). Of all possible tactics of conduct Vinogradov had tragically chosen the worst and the most unacceptable for his superiors within the ecclesiastical and government apparatus. For Vinogradov it was a zugzwang that has eventually

brought him into the position of a “psychiatrically unstable”, of and outcast, and into oblivion.

*Keywords:* Hieromonk Alexii Vinogradov, Russian Spiritual Mission in Peking, Archimandrite Innokentii (Figurovsky), Optina pustyn' monastery, Biblical Studies

*For citation:* Bratkin, D.A. (2026), “Theological ways and life intersection of hieromonk Alexii Vinogradov: was he dismissed from Peking spiritual mission for his scholarly opinions?”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 85–101, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-85-101

Александр Николаевич Виноградов (после рукоположения и принятия сана – иеромонах Алексей) – фигура своеобразная и важная для истории как отечественного востоковедения, так и библеистики. Он важен как крайне неформатный, «маргинальный» библеист, занимающий уникальное положение в рамках русского богословия XIX в. [Браткин 2017]. Причем для истории изучения библейских переводов в России значение Виноградова, пожалуй, куда больше, чем для синологии. Как библеист и историк библейских переводов на западные и восточные языки Виноградов представляет собой фигуру в русской науке, без сомнения, уникальную. Его перу принадлежат две капитальные работы – опубликованная «История английско-американской Библии»<sup>1</sup> и по большей части оставшаяся в рукописи «История Библии на Востоке»<sup>2</sup>.

Эти работы очень разнятся по своему замыслу и осуществлению. История английской Библии – предмет, хорошо разработанный к концу XIX столетия в англоязычной литературе, но для русского читателя по преимуществу неизвестный. Виноградов, опираясь на обширную имеющуюся иностранную литературу, дает последовательное введение в проблематику библейской критики и библейской текстологии. Реферируя труды английских ученых, Виноградов оказывается в рамках тех подходов, которые были маркером критической науки конца XIX в., и в своей книге безусловно принимает методологию Б.Ф. Весткотта и Дж.Ф.А. Хорта – неприемлемую для многих консервативных британских современников. Во многих сюжетах (таких, как признание ценности Масоретского текста относительно Септуагинты или оценка еврейской постбиб-

---

<sup>1</sup> Алексей (Виноградов), иеромонах. История английско-американской библии. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1891.

<sup>2</sup> Алексей (Виноградов), иеромонах. История Библии на Востоке: с обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению с христианскою церковью у разных народов. Т. 1–5. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1889–1895.

лейской текстологической работы над Танахом) Виноградов скорее предвосхищает научный консенсус второй половины XX столетия, нежели воспроизводит стандартные аргументы православных богословов конца XIX в.

Давно было отмечено, что даже наиболее оригинальные православные академические богословы-библеисты предреволюционного времени (Н.Н. Глубоковский, М.М. Тареев и др.) существенно зависят от новейших авторов, по преимуществу протестантов, и зачастую опираются не столько на собственный анализ, сколько на истолкование мнений западных экзегетов, и присоединяются к тем из них, чьи взгляды наиболее совпадают с наиболее ортодоксальной точкой зрения. Характерный для мейнстримной церковно-богословской модальности метод исследования можно назвать «обратной валидацией». На этом фоне Виноградов оказывается фигурой крайне своеобразной: он использует западную литературу как источник позитивного критического знания, которое и заимствует вместе с тем методом, каким это знание создается, а тем самым принимает фундаментальные аксиологические и методологические установки критической науки.

Правоммерно задаться вопросом: в какой мере консервативные современники Виноградова замечали в его работе то, что видит современный читатель? – и если они это замечали, то как воспринималось ими отличие виноградовского подхода от российского богословского мейнстрима.

Хорошо известно, что в число сотрудников Пекинской духовной миссии (далее – ПДМ) Виноградов назначался дважды. Первое его пребывание в Китае относится к 1881–1886 гг., второе к 1895–1898 гг. Оба раза необходимость увольнения из миссии мотивировалось его болезнью, но условия, на которых он возвращается в Россию, весьма различны. Первый отъезд сопровождался максимально благожелательным отношением к заболевшему иеромонаху. Непосредственный начальник Виноградова, глава 17-й миссии архим. Амфилохий (Лутовинов) и русский посланник в Пекине Артур Павлович Кассини ходатайствовали о назначении его в монастырь одного из университетских городов для продолжения ученых занятий; это ходатайство поддержано и лично обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым. Получив формальное назначение в Киево-Печерскую лавру и даже съездив в Киев, Виноградов тем не менее прожил почти все время между двумя китайскими поездками в Петербурге при столичном подворье лавры, пользовался большой свободой, занимался печатанием своих рукописных сочинений, подавал ходатайства о выделении на это субсидий и получал таковые. Венцом этого петербургского периода становится аудиенция, данная Виноградову императ-

рицей Александрой Федоровной в благодарность за поднесенные через Кабинет Е. И. В. печатные труды, и состоявшаяся в Гатчине 11 декабря 1895 г.<sup>3</sup>

Иными словами, в этот период Виноградов пользовался весьма комфортным, чтобы не сказать привилегированным, положением. Но менее чем через два года при втором, окончательном, возвращении его в Россию отношение к Виноградову резко меняется. В обоих случаях увольнение Виноградова обосновывалось состоянием его здоровья, но на этом параллели заканчиваются. О выборе университетского города, удобного для научной работы, вопрос не ставится и о ценности и желательности таковой уже не говорится. Местом жительства Виноградову назначается Оптиная пустынь – глубоко консервативный по умунастроению монастырь, где отсутствовали и возможности для критических исследований по истории религии.

И разительное несходство между условиями первого и второго отъезда из ПДМ, и скоротечность второго виноградовского пребывания в Пекине, и последующий консенсус властей церковных и светских относительно невозможности для Виноградова выехать из Оптиной пустыни в Петербург или любое другое место – все это заставляет предположить некую скрытую причину, обосновывавшую немилостивые условия его возвращения в Россию в 1898 г. Выбор консервативного монастыря, географическая удаленность которого от столиц, духовных академий, университетов и типографий в равной степени затрудняла и написание новых ученых трудов, и печатание уже завершенных рукописей, и их распространение, может, среди прочего, быть интерпретирована как ссылка или же наказание за научные взгляды или неортодоксальное направление мысли Виноградова.

В фонде Синода<sup>4</sup> содержатся сведения о конфликте, спровоцировавшем удаление иеромонаха Алексия из Пекина и водворение его в Оптину пустынь. Лист 15 интересующего нас дела содержит донесение начальника ПДМ архимандрита Иннокентия (Фигуровского) в Синод, датированное 7 июня 1897 г.: «Психически расстроенный член Миссии иеромонах Алексей, страдая манией величия, не желает признавать над собой никакой власти и совершенно отказывается от повиновения; считая себя несправедливо обиженным тем, что его не назначили начальником Миссии, он занимается сочинением доносов, а своими странностями во время богослужений он нередко производит большие смущения – посему, для

<sup>3</sup> Здесь и далее, если не указано иное, даты до 1917 г. даны по старому стилю.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547.

пресечения соблазна, покорнейше прошу св. синод удалить иеромонаха Алексия от миссии как бесполезного и вредного члена».

Листы 16 и 17 того же дела – частное письмо Виноградова от 5 июня 1897 г., адресованное Сергею Васильевичу Керскому, тайному советнику, управляющему канцелярией Синода. Среди прочего Виноградов пишет о назначении нового начальника ПДМ, архим. Иннокентия, и об отъезде сотрудников из прежнего состава миссии. Виноградов упоминает о том, что через два года мечтает тоже вернуться в Россию «с тем же правом на пенсию и устройением при ученой должности где-либо в Университете по китайскому языку»<sup>5</sup>. О начальнике миссии Виноградов пишет так: «человек болезненный, хотя и энергичный, подает мало надежды на выполнение положения для членов миссии, созданного инструкцией св. Синода, и еле направляется к устройению исключительно китайского общежития и пропагандирующего миссию наподобие японской, со строгим соблюдением монашеского устава (хотя и с сокращением в богослужении и дисциплине)»<sup>6</sup>. Виноградов говорит о том, что предпочтение китайской миссией и пренебрежение «к русской (и в особенности состоящей из членов дипломатического корпуса) не может почитаться нормальным»<sup>7</sup> и предлагает разделить миссию на китайскую («о коей мечтает новый начальник») и собственно русскую. Завершается письмо так: «Пользуясь пребыванием в Пекине ныне его сиятельства Эспера Эсперовича Ухтомского <...> я представил ему лично частным образом свою докладную записку на имя г. обер-прокурора Св. Синода <...> в коей наглядно излагаю настоящее положение миссии духовной в Пекине, касаясь и своего лично». Следующий лист в деле – недатированный проект синодского указа по рапорту архим. Иннокентия об удалении иером. Алексия из ПДМ «как психически неполноценного»<sup>8</sup>.

Во-первых, *налицо серьезный конфликт в миссии*. Иеромонах Алексей (Виноградов), которому при недавнем назначении в Пекин было предоставлено старшинство «пред прочими членами миссии, после начальника оной»<sup>9</sup> резко расходится с новоназначенным начальником ПДМ архим. Иннокентием, во взглядах на стратегию деятельности миссии и косвенно обвиняет его в том, что при выбранном архим. Иннокентием пути будет невозможно выполнить имеющуюся инструкцию – основной документ, регулирующий полномочия и обязанности членов ПДМ.

<sup>5</sup> Там же. Л. 16 об.

<sup>6</sup> Там же. Л. 16 об. – 17.

<sup>7</sup> Там же. Л. 17.

<sup>8</sup> Там же. Л. 18.

<sup>9</sup> Там же. Л. 6; ср.: РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 3545. Л. 1.

Во-вторых, Виноградов составляет об этом докладную записку на имя *Победоносцева*, но подает ее не по обычным каналам, а *через посредство кн. Ухтомского*, о чем сообщает Керскому 5 июня 1897 г.

В-третьих, архим. Иннокентий в своем рапорте от 7 июня того же года аттестует Виноградова как *человека психически расстроено-го*, страдающего манией величия, отказывающегося от повиновения начальству, лично обиженного и занимающегося составлением доносов. В деле<sup>10</sup> присутствует свидетельство врача императорской миссии в Пекине Владимира Викторовича Корсакова, от 1 мая 1897 г., выданное Виноградову по его просьбе, где отмечается общее ухудшение здоровья и предписывается желательная перемена климата, но психическое состояние пациента не упоминается. Это свидетельство приложено к комплекту документов, поданному значительно позже, при хлопотах о назначении пенсии (начаты Виноградовым в декабре 1899 г.), в рапорте же архим. Иннокентия упоминание о психическом состоянии Виноградова, вопреки обычной для синодского делопроизводства практике, врачебным заключением не подтверждалось. Будучи, по сути, голословным, это обвинение играет роль риторического приема, который позволяет дезавуировать содержание доводов Виноградова и не обсуждать их по существу.

В-четвертых, хотя рапорт архим. Иннокентия в Синод был написан и отправлен позже, чем письмо Виноградова Керскому, *к делу он был приобщен раньше* (о чем указывает пагинация), а следовательно, рапорт начальника ПДМ опередил жалобу на него и сформировал в Синоде мнение о жалобщике.

Ныне в НИОР РГБ открыт личный фонд Виноградова (ф. 52), в котором присутствуют обильные свидетельства, позволяющие пролить свет на этот конфликт, его предысторию и развязку.

Вспомним *общий контекст* происходящего. Виноградов был назначен в Пекин в 1881 г. в состав 16-й миссии, руководил которой архим. Флавиан (Городецкий). Главой 17-й миссии 3 октября 1883 г. был назначен архим. Амфилохий (Лутовинов), прибывший в Пекин в 1884 г. При том и другом начальнике сотрудники миссии были заняты по преимуществу подготовкой китайского перевода богослужебных книг<sup>11</sup>. Члены этой миссии, как писал архим. Авраамий (Часовников), «жили как бы своей особой жизнью»<sup>12</sup>, и за

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547. Л. 54.

<sup>11</sup> *Адоратский Н.* Настоящее положение и современная деятельность православной духовной миссии в Китае // Православный собеседник. 1884. Август. С. 373–390. <С. 378–394>.

<sup>12</sup> *Часовников А.* Краткая история Русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования. 1-е изд. Пекин: Тип. Усп. монастыря, 1916. С. 179.

пределами выполнения своих обязанностей располагали довольно большим досугом для интеллектуальных занятий по своим склонностям и выбору. Виноградов занимался «иконописанием, черчением плана духовной миссии и другими китайскими переводами»<sup>13</sup> — в данном случае имеются в виду «Миссионерские диалоги» Маттео Риччи. Помимо этого, Виноградов «занимался устройством походной церкви и исследованием судеб евреев в Китае»<sup>14</sup>, изучал китайский язык в основном по европейским пособиям при спорадической помощи носителей языка<sup>15</sup>. «Слава ученого занимала все внимание отца Алексея», замечает официальная история ПДМ<sup>16</sup>. И действительно, за время первого пребывания в Пекине Виноградов подготовил и написал труды общим объемом беловых рукописей в тысячи листов, из которых напечатанная часть составляет до 150 печ. л.

После повторного назначения в ПДМ в 1895 г. Виноградов пользовался тем же досугом и «свободное время посвящал рисованию красками икон»<sup>17</sup>; он был, как мы уже знаем, вторым по старшинству после начальника членом миссии, а также состоял ее духовником<sup>18</sup> и вел приходно-расходную книгу ПДМ<sup>19</sup>.

С 1894 г. архим. Амфилохий начал просить об отставке, но продолжал исполнять обязанности начальника ПДМ. После прибытия Виноградова в Пекин в середине февраля 1896 года и назначением следующего главы ПДМ, архим. Иннокентия (Фигуровского) осенью 1896 г. прошло более полугода. Рискну предположить, что Виноградов примерял в этот период на себя должность начальника миссии. Прецеденты такого назначения случались: лично знакомый Виноградову начальник 16-й миссии, архим. Флавиан (Городецкий) был одним из иеромонахов предшествующей (15-й) миссии; он стал временно заменять начальника сразу после отъезда главы 15-й миссии, архим. Палладия (Кафарова) в октябре 1878 г. (как предполагалось, в годичный отпуск, но Палладий скончался в декабре того же года) и был утвержден в этой должности в январе 1879 г., причем даже сана архимандрита он был удостоен в Пекине, без возвращения в Россию<sup>20</sup>. За желанием занять должность начальником миссии стояло отнюдь не только честолюбие. По штатам ПДМ жалование иеромонаха составляло 1300 руб. в год,

<sup>13</sup> *Адоратский Н.* Указ. соч. С. 380.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 2259. Л. 2 об.

<sup>15</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 43. Ед. хр. 6.

<sup>16</sup> *Часовников А.* Указ. соч. С. 181.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 3545. Л. 2.

<sup>18</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 51. Ед. хр. 7. Л. 1.

<sup>19</sup> Там же. К. 4. Ед. хр. 12. Л. 9

<sup>20</sup> *Часовников А.* Указ. соч. С. 158, 163.

жалование же начальника составляло 2500 руб.<sup>21</sup> – для Виноградова, истратившего почти все заработанные в Пекине деньги на печатание своих трудов в типографии братьев Пантелеевых<sup>22</sup>, такое почти двукратное увеличение оклада было *sine qua non* для продолжения печатания своих рукописей.

Должность начальника миссии была отдана архим. Иннокентию, к тому времени уже сделавшему карьеру: в 1894–1895 гг. он был ректором Санкт-Петербургской духовной академии, где и получил сан архимандрита, а с 1895 г. – настоятелем московского Покровского миссионерского монастыря<sup>23</sup>. Новый начальник прибыл в Пекин в марте 1897 г. и произвел смешанное впечатление. В разговорах с начальником Японской миссии, еп. Николаем (Касаткиным) архим. Амфилохий на пути в Россию отзывался о своем преемнике так: «крайний идеалист – собирается основать общежитие из миссионеров в Пекине без жалования и прочее»<sup>24</sup>. При личном знакомстве еп. Николай заметил иные черты характера: «от болезни ли, от характера, или от нажитой важности кажется таким вялым, что не желалось бы такого помощника и преемника сюда. Болезнь почти уже незаметна; характер, правда, спокойный, но не избаловало ли положение ректора и настоятеля, то есть не разыграл ли о. Иннокентий роль теста, принимающего форму пирога или блина и тому подобное, смотря по форме, которая в руках повара? Если это, то самостоятельность и инициатива в отсутствии»<sup>25</sup>. Сохраняет он и мнение соученика архим. Иннокентия по СПбДА: «В Академии никто не любил его; по выходе на службу с двумя митрополитами не ужился; в Китай приехал ставленником Саблера; сюда к нам, вероятно, шпионом»<sup>26</sup>.

Началом конфликта с архим. Иннокентием стало, очевидно, вторжение нового начальника в ставшую для Виноградова привычной свободу. Одной из первых реформ нового главы миссии стало введение ежедневных богослужений, посещением которых Виноградов явно тяготился и манкировал. 30 апреля 1897 г. архим. Иннокентий отправил ему письмо: «После неоднократных словесных замечаний, вынуждаюсь сделать Вам письменное напоминание, чтобы Вы строго относились к исполнению своих обязанностей. Вам, как старшему члену миссии и духовнику, подобает подавать

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 162. Д. 889. Л. 2.

<sup>22</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 53. Ед. хр. 21.

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 3351. Л. 1.

<sup>24</sup> Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / сост. К. Накамура. Т. 3. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 3. С. 505.

<sup>25</sup> Там же. С. 564.

<sup>26</sup> Там же.

строгий образец для юной и совсем не окрепшей пекинской православной паствы, которая и без того ужасно растлевается языческими соблазнами окружающих. Вы же, между тем, не желаете в свою нечередную неделю явиться на 2 часа в сутки на общественное богослужение в церковь, что составляет почти единственную исключительную Вашу деятельность как члена миссии»<sup>27</sup>. Завершается письмо неприкрытой угрозой: «...если Вы и после сего будете продолжать избранный Вами образ жизни, то буду вынужден немедленно просить о Вашем переводе Св. Синод – лучше остаться одному, чем иметь помощников, которые парализуют деятельность»<sup>28</sup>. Виноградов, очевидно, решил упредить негативный для него рапорт и организовать себе перевод в такое место, где он сможет сохранить желанный досуг для занятия науками.

1 мая 1897 г. Виноградов заручается врачебным свидетельством за подписью В.В. Корсакова о желательной по его состоянию здоровья перемене климата<sup>29</sup> и пишет Кассини о том, что для получения полной пенсии «остается дослужить не более *двух лет*, но *непрерывно внутри Китая* (курсив мой. – Д. Б.). По слабости своего здоровья в Пекине и в виду усложняющихся трудных обязанностей миссионера при Духовной миссии, я поставлен в необходимость просить Святейший Синод о своем переводе, или лучше – откомандировании из Пекина в г. Ургу, при императорском ургинском русском консульстве и школе»<sup>30</sup>. Нотки жалобы явственно звучат в этом письме: «с назначением к нам нового духовного начальника о. архимандрита Иннокентия для Миссии началась новая жизнь, требующая других людей, <...> я хотя и остался один на прежнем положении, но должен сам заблаговременно позаботиться о своем удалении»<sup>31</sup>. Обратиться к Кассини напрямую было нельзя, так как он уехал в Россию еще в сентябре 1896 г.<sup>32</sup>, поэтому в тот же день, 1 мая 1897 г., Виноградов обращается к первому секретарю миссии Александру Ивановичу Павлову, заменявшему посланника на время его отсутствия. Изложив те же соображения (нездоровье, не позволяющее выносить вводимого в ПДМ монастырского строя, нужда в перемене климата и необходимость дослужить в Китае не менее двух лет для получения пенсии; болезненность самого архим.

<sup>27</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 51. Ед. хр. 7. Л. 1.

<sup>28</sup> Там же. Л. 1 об.

<sup>29</sup> См. оригинал: РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547 Л. 54. Копия: НИОР РГБ. Ф. 52. К. 4 Ед. хр. 9.

<sup>30</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 45. Ед. хр. 7. Л. 1–1об.

<sup>31</sup> Там же Л. 2–2об.

<sup>32</sup> Соловьев Ю.Я. Воспоминания дипломата: 1893–1922. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 69.

Иннокентия и невозможность с ним примириться), Виноградов просит Павлова официально препроводить его письменное обращение к Кассини и поддержать ходатайство о переводе в Ургу<sup>33</sup>. Вероятно, Виноградов рассматривал этот вариант своей судьбы как оптимальный, но более поздняя приписка в этом документе указывает, что после предварительных словесных объяснений с Павловым обращение Виноградова было оставлено без последствий<sup>34</sup>. 9 мая 1897 г. в Пекин прибыла чрезвычайная дипломатическая миссия под руководством кн. Ухтомского. Ее состав, помпезный въезд в Пекин и пышный прием создавали у наблюдателей впечатление особого статуса, которым обладал князь, его особых полномочий и специальных задач, поставленных перед ним петербургским правительством – относительно которых, впрочем, и китайская сторона, и иностранные дипломаты, и даже сама русская миссия терялись в догадках. Для современников Ухтомский был в буквальном смысле особой приближенной к императору, поскольку он сопровождал будущего государя Николая II в его путешествии на Восток и прославился роскошно изданным описанием этого турне.

Русское министерство иностранных дел отнеслось к этому визиту настороженно и отстраненно. Его единственным успешным итогом стало открытие пекинского отделения Русско-китайского банка в здании бывшего корейского посольства, состоявшееся 15 мая; здесь произошла встреча Ухтомского с Виноградовым, который служил молебен и освящал здание банка<sup>35</sup>. Для Виноградова, впрочем, этот близкий контакт подкреплялся и воспоминаниями о том, что в 1872 г. отец Э.Э. Ухтомского, князь Эспер Алексеевич Ухтомский (1834–1885), заказывал у Виноградова свой портрет<sup>36</sup>. В условиях, когда любые сношения с Петербургом контролировались первым секретарем миссии Павловым, явно не желавшим помогать Виноградову, присутствие Ухтомского оказывалось способом преодолеть почтовую блокаду и обратиться непосредственно к начальству, а хорошо известные близкие отношения между князем и императором должны были повысить в глазах Виноградова шансы на успех предприятия. В этих условиях он идет в лобовую атаку. Здесь появляется новый мотив – не просьба о переводе в более комфортное место и жалобы на начальника ПДМ, а прямая инвектива против него. «Из многих действий настоящего о. Архимандрита, – пишет он Павлову, – весьма поспешных и не всегда

<sup>33</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 47. Ед. хр. 9. Л. 7–8об.

<sup>34</sup> Там же. Л. 8 об.

<sup>35</sup> Корсаков В.В. В старом Пекине: Очерки из жизни в Китае. СПб.: Тип. СПб. т-ва печ. и издат. дела «Труд», 1904. С. 210–211.

<sup>36</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 55. Ед. хр. 20.

согласных и даже диаметрально противоположных существующей инструкции нашей Духовной миссии и штату, Высочайше утвержденному, зародилось подозрение в болезненности нашего начальника, вскоре оправдавшееся и неизвестно в какой степени имеющей проявляться далее»<sup>37</sup>. Виноградов, ссылаясь на свои полномочия и обязанности старшего члена ПДМ, извещает о том, что составил докладную записку на имя Победоносцева, и отправил ее через Ухтомского для личной передачи адресату, однако не делает из ее содержания тайны и даже настаивает, чтобы эта записка хранилась в архиве русской дипломатической миссии<sup>38</sup>.

Полная беловая копия этой записки в бумагах Виноградова отсутствует, и подготовительные материалы к ней довольно сильно расходятся. То, что можно назвать краткой версией, сохранилось в трех близких по содержанию черновых набросках, один из которых не имеет даты<sup>39</sup>, а другой датирован июнем 1897 г. без числа<sup>40</sup>. Текст их почти идентичен и выдержан в смиренном и миролюбивом духе; он открывается панегириком деятельности ПДМ и ее уехавших в Россию членов, продолжается жалобой на архим. Иннокентия, сочувствиями его болезненно расстроенному здоровью и неопытности, содержит просьбу «принять известного рода меры к благоустроению миссии духовной, согласно инструкции Святейшего Синода ей данной. <...> Желательно вообще, чтобы новый о. архимандрит не позволял бы себе нововведений к ущербу сочленов...»<sup>41</sup>, и оканчивается просьбой Виноградова о возможности дослужить в Китае до назначения пенсии два года и получить по возвращении в Россию преподавательскую должность по китайскому языку<sup>42</sup>. Фрагмент другого правленного черновика датирован 1 июня 1897 г. и формулирует резюмирующую часть иначе. Виноградов говорит о том, что вынужден прибегнуть к помощи кн. Ухтомского: «лично он передаст Вам *и свои заключения и наблюдения* (курсив мой. – Д. Б.), коими выясняется самое дело – весьма серьезное, по крайней мере, с моей точки зрения как юриста и ученого <...> Из опасения потерять свое настоящее место распоряжениями о. Иннокентия, прошу по крайней мере об одном – доставлением возможности дослужить до срока пенсии, т. е., года два не более в Пекине; а затем я бы желал закончить ученые труды их печатанием и даже был бы не прочь быть преподавателем китайского языка при университете

<sup>37</sup> Там же. К. 47. Ед. хр. 9. Л. 9–9 об.

<sup>38</sup> Там же. Л. 9 об. – 10.

<sup>39</sup> Там же. К. 43. Ед. хр. 16. Л. 3–4 об.

<sup>40</sup> Там же. Л. 5–6 об.

<sup>41</sup> Там же. Л. 6.

<sup>42</sup> Там же. Л. 6 об.

в России»<sup>43</sup>. Выделенные слова, как думается, недвусмысленно указывают на то, что кн. Ухтомский был не только посредником в передаче прошения, но и как минимум равным участником борьбы против архим. Иннокентия – возможно, что нападающий тон Виноградова был инспирирован именно князем, который видел возможность реализовать свои взгляды на миссионерскую деятельность ПДМ. Иной, пространный, вариант приложен к одному из заявлений Виноградова в российскую дипломатическую миссию в Пекине. Этот документ озаглавлен «Содержание записки г. обер-прокурору св. Синода, переданной князю Э.Э. Ухтомскому для личной передачи г. прокурору»<sup>44</sup>. Этот синопсис открывает «определение личного положения в Пекинск<ой> Д<уховной> миссии с отъездом прежних членов и назначением на их занятия ученых и по церкви в особенности нововведениях по уставу», следующее – «заклучения, доводы и причины опасений за преждевременность автокефалии (sic! – Д. Б.) православной церкви в Китае», далее идет изложение взглядов императрицы Марии Федоровны на образование китайцев в духе православия, описание мер нового начальника ПДМ по устройению миссии к этническим китайцам. Далее идет уже прямая инвектива против архим. Иннокентия: новый начальник миссии нарушает инструкции Синода членам ПДМ, разрушает добрые отношения с дипломатическим корпусом в Пекине и «своими сочленами по ошибочной цели общежития, не предусмотренного инструкцией и денежными средствами»<sup>45</sup>. Виноградов предлагает раздел ПДМ с выделением особой церкви для русских на Южном (т. е. дипломатическом) подворье в Пекине и выносом предполагаемого общежитийного монастыря за черту города и т. д.<sup>46</sup> Виноградов, надо полагать, ожидает, что в случае разделения ПДМ он как старший после начальника член Миссии окажется настоятелем церкви Южного подворья.

Нам неизвестно, состоялась ли встреча Ухтомского с Победоносцевым, равно и докладную записку Виноградова в делопроизводстве Синода и канцелярии обер-прокурора мне пока найти не удалось. Но не желая терять времени Виноградов обращается в дипломатическую миссию. В его фонде сохранились черновики поданной им докладной записки или записок, в которых обвинение против архим. Иннокентия обростает новыми деталями. Так, Виноградов указывает, что до прибытия архим. Иннокентия китайская и русская часть паствы ПДМ пребывала в мире, молилась

<sup>43</sup> Там же. Л. 9–9 об.

<sup>44</sup> Там же. К. 4. Ед. хр. 11. Л. 7.

<sup>45</sup> Там же. Л. 7 об.

<sup>46</sup> Там же. Л. 7.

на церковнославянском языке за государя императора, царствующий дом и российскийские власти, но архим. Иннокентий не желает делать этого и приказывает поминать китайского императора, а за отказ Виноградова ему в этом повиноваться угрожает удалением из числа членов миссии, Виноградов просит дипломатическое представительство защитить его от действий начальника ПДМ<sup>47</sup>. В следующей версии Виноградов уже обвиняет архим. Иннокентия в непоминании императорской фамилии на ектеньях и в другие моменты богослужения и в нежелании молиться за русскую государственную власть<sup>48</sup>. О новом начальнике Виноградов отзывался так: он «с первого шага своего появления поспешил обзавестись почетным местом настоятеля и всегда объясняться со всеми только как начальство с абсолютной властью, не допуская никаких объяснений и возражений, тем более каких-либо протестов, хотя бы они были справедливы. За попытку делать таковые о. архимандрит неоднократно объявлял мне или удалиться из миссии, или он сам устроит это без всякого желания с моей стороны»<sup>49</sup>. Виноградов пишет, что эти шаги начальника, «несмотря на мое миролюбие, побудили меня не без долгой внутренней борьбы принять известные меры», т. е. заручиться свидетельством о расстроенном здоровье и «послать прошение в Томский университет о ходатайстве перед Министерством народного просвещения открытия кафедры по китайскому языку и зачислении меня кандидатом на оную»<sup>50</sup>. Виноградов гласно обвиняет архим. Иннокентия в «явном пренебрежении к русскому Отечеству и власти, государю императору и царствующему дому и официальным восприятием мне молиться за них по русскому церковному обычаю и книгам, за неисполнение чего меня почитает и объявляет зловредным и нежелательным»<sup>51</sup>.

В этом же прошении Виноградов просит о разрешении вернуться в Россию с правами священнослужителя и назначением пенсии по болезни, *либо же о снятии сана и возвращении к мирскому положению*. Это следует считать первым появлением темы расстрижения в обращениях Виноградова к церковной и светской администрации. На эту мысль его мог навести свежий пример одного из бывших членов ПДМ, иеромонаха Пимена (Сипягина), который, принявши постриг в 1892 г. и разочаровавшись в монашеском образе жизни, уже в 1894 г. смог благодаря помощи и протекции В.Н. Ламздорфа, с которым состоял в близкой дружбе, добиться

---

<sup>47</sup> Там же. Л. 1–2 об.

<sup>48</sup> Там же. Л. 3–4 об.

<sup>49</sup> Там же. Л. 4 об. – 5.

<sup>50</sup> Там же. Л. 5.

<sup>51</sup> Там же.

от Синода снятия сана и обетов, жениться и устроиться на дипломатическую службу<sup>52</sup>.

Окончательный вариант виноградовской инвективы против архим. Иннокентия включает, таким образом, два компонента: первый – это нарушение инструкции – устройство жизни в ПДМ по образцу общежительного монастыря, отказ от прежних минимальных функций ПДМ (исполнение капелланских обязанностей при дипломатической миссии, окормление албазинцев, требоисполнения среди проживающих в Китае русских) и переход к более широкой миссии среди китайцев и т. д. Однако архим. Иннокентий поступал так с явного одобрения обер-прокурора, если только не по его прямому указанию, и смена акцентов было составной частью новой политики в Китае. Видимо, Виноградов и сам создавал, что этого обвинения недостаточно для того, чтобы сместить архим. Иннокентия с должности, поэтому в своих прошениях он вводит второй, бесприкрытый компонент – антипатриотическую деятельность. Однако облыжность такого обвинения самоочевидна. Ни прежде, ни в будущем Иван Аполлонович, а впоследствии Иннокентий, Фигуровский не отступал от консерватизма во взглядах на вопросы церковной практики и не изменял лояльным верноподданным чувствам монархиста.

5 июня 1897 г. Виноградов в очередной раз обращается к первому секретарю Павлову, настаивая на том, чтобы его докладные записки с обвинениями против архим. Иннокентия были приобщены к архиву русского дипломатического представительства<sup>53</sup>, на этом прошении стоит приписка: «означенная копия принята г. Павловым с замечанием, однакож, что записке моей не будет дано места в архиве миссии»<sup>54</sup>. Видимо, под влиянием этой – очередной – неудачи Виноградов в тот же день, 5 июня, пишет два письма Керскому. Одно письмо попало в руки адресата<sup>55</sup>, другое осталось в архиве Виноградова<sup>56</sup>. Неотосланный вариант по содержанию воспроизводит основные положения докладной записки Победоносцеву, но написан хлестче: «уведомляю Вас, что новый о. архимандрит болен, а стремление его к созданию чисто китайской миссии, с изгнанием русских из его ближайших сотрудников и небрежением к церкви корпуса дипломатического едва ли обойдется безнаказанно»<sup>57</sup>. Вероятно, это было не столько блефом,

<sup>52</sup> Часовников А. Указ. соч. С. 180–181.

<sup>53</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 44. Ед. хр. 9. Л. 11–12.

<sup>54</sup> Там же. Л. 12.

<sup>55</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547. Л. 16–17.

<sup>56</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 45. Ед. хр. 9.

<sup>57</sup> Там же. Л. 2 об.

сколько глубокой уверенностью в том, что посредничество кн. Ухтомского обеспечит ему победу над соперником. Тем не менее в отправленной версии Виноградов смягчил все формулировки. Вероятно, он помнил, что в 1875 г., когда Виноградов состоял учителем Ярославской семинарии и находился в конфликте с ее административной, именно Керский в качестве ревизора от синодского Учебного комитета дал положительный отзыв о его преподавании рисования и иконографии<sup>58</sup>, и питал надежды, что заступничество Керского второй раз спасет его через 22 года.

Развязка наступила быстро. 7 июня архим. Иннокентий написал в Синод уже процитированное выше донесение<sup>59</sup>. Оно не поставило точку в этом конфликте, ибо распри Виноградова с начальником Миссии и жалобы на него будут продолжаться вплоть до виноградовского отъезда из Пекина более чем год спустя (уведомление об увольнении от должности и переводе в Оптину пустынь будет объявлено Виноградову только 12 августа 1898 г.<sup>60</sup>). Донесение архим. Иннокентия сформировало матрицу, в рамках которой бессмысленный и беспощадный бунт иеромонаха против архимандрита разрешался бы самым удобным для всех – кроме бунтовщика, разумеется – способом. Объявление Виноградова «психически расстроенным» не только позволяло забыть обо всех выдвинутых им инвективах, не рассматривая их по существу, но и дезавуировало любые будущие обвинения и заявления. Не зная всех деталей произошедшего, нам сейчас трудно понять, были ли требования архим. Иннокентия столь невыполнимы, а его придирки – столь же невыносимы. Но ретроспективно нам понятно, что, выбрав путь конфронтации, Виноградов загнал себя в цугцванг, из которого не было выхода: прямое неповиновение своему начальнику, правдоискательство, вынос сора из избы, жалобы во внешние инстанции – все это было тягчайшим грехом в служилом мире Российской империи. Ложные же надежды, поданные посредничеством кн. Ухтомского, лишь ослепили Виноградова и усугубили его положение.

\* \* \*

Подведем итог. Наша первоначальная догадка о том, что условия второго возвращения Виноградова в Россию были карательными, оправдалась: его перевод в Оптину пустынь был, по сути, наказанием и мягкой формой пожизненного домашнего ареста. Его составной частью была невозможность напечатать написанные в Китае труды, получать новые и необходимые ученые книги,

<sup>58</sup> Там же. К. 2. Ед. хр. 44.

<sup>59</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3547. Л. 15.

<sup>60</sup> НИОР РГБ. Ф. 52. К. 4. Ед. хр. 38.

иметь доступ к библиотекам. В первые годы после отставки ему не платили даже пенсию. Но связано это было не с тем, что содержание трудов Виноградова вызывало подозрение или неприятие у начальства – к научным его взглядам претензий не было, – а с тем, что в своих прошениях и записках Виноградов слишком очевидно обозначил это как свои наиболее желанные цели, а следовательно, лишение возможности их достичь оказывалось самым тяжелой карой. Виноградов попал в ловушку собственных иллюзий, наивно считая себя одним из возможных кандидатов на должность начальника ПДМ и переоценивая свой аппаратный вес в борьбе за нее. Копнув на уровень глубже, мы видим, что этот конфликт не был *только* личным или карьерным. Виноградов пошел ва-банк потому, что на кону стояло издание его сочинений.

### *Благодарности*

Статья выполнена в рамках гранта «Православные священнослужители конца XIX – начала XX в. как исследователи религиозной культуры: от “мейнстрима” к “маргинальности”» Российского научного фонда фундаментальных исследований, грант № 24-28-01158.

### *Acknowledgements*

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “Orthodox clergy of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries as researchers of religious culture: From ‘mainstream’ to ‘marginality’”, no. 24-28-01158.

### *Литература*

---

Браткин 2017 – Браткин Д.А. Иеромонах Алексей Виноградов как библиист и историк переводов Библии // Религиоведение. 2017. № 3. С. 155–163.

### *References*

---

Bratkin, D.A. (2017), “Hieromonk Alexy Vinogradov as a biblical scholar and historian of the translations of the Bible”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 155–163.

### *Информация об авторе*

Дмитрий А. Браткин, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; [bratkin@yandex.ru](mailto:bratkin@yandex.ru)

### *Information about the author*

Dmitrii A. Bratkin, Cand. of Sci. (History), associate professor, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia; 5, Mendelevskaya liniya, Saint-Petersburg, Russia, 199034; [bratkin@yandex.ru](mailto:bratkin@yandex.ru)

## От конфронтации к переговорам: эволюция диалога Ватикана и КНР

Роман О. Сафронов

*Институт Китая и современной Азии РАН,  
Москва, Россия, roman.safronov@gmail.com*

*Аннотация.* В статье анализируется эволюция отношений между Ватиканом и Китайской Народной Республикой во второй половине XX – начале XXI в. в контексте трансформации государственной религиозной политики КНР. Автор показывает, что несмотря на глубокие идеологические и институциональные противоречия, стороны постепенно перешли от логики жесткой конфронтации к формированию ограниченного, но устойчивого переговорного формата. Исходной точкой этого процесса стала политика реформ и открытости эпохи Дэн Сяопина, закреплённая в Документе № 19 и Конституции КНР 1982 г., в рамках которых религия была признана социальным феноменом, подлежащим не уничтожению, а управлению.

Особое внимание уделяется институциональному оформлению диалога в 1980–1990-е гг., роли Китайской католической патриотической ассоциации и формированию подпольной церкви как следствию противоречий вокруг принципа автономии религиозных организаций и назначения епископов. Анализируются партийные и государственные документы конца 1980 – начала 1990-х гг., в которых зафиксированы базовые условия взаимодействия КНР с Ватиканом, включая требование политической лояльности и отказа от внешнего контроля.

Центральное место в статье занимает концепция «китаизации религии», оформившаяся при Си Цзиньпине как рамка адаптации конфессий к социалистическому обществу с китайской спецификой. Показано, что именно эта концепция становится языком компромисса между государством и религиозными организациями, а также основой для переговоров с Ватиканом. В этом контексте рассматривается временное соглашение 2018 г. о назначении епископов, его политический смысл, институциональные последствия и пределы.

На основе анализа практики после 2018 г. делается вывод о формировании режима «управляемого конфликта», при котором фундаментальные противоречия не устраняются, но переводятся в формат процедурного

взаимодействия. Статья показывает, что кейс Ватикана и КНР представляет собой редкий пример адаптации универсалистского религиозного института к условиям жесткого государственного суверенитета и идеологического контроля.

*Ключевые слова:* Ватикан и КНР, католическая церковь в Китае, религиозная политика Китая, китаизация религии, церковь и государство, назначение епископов, государственный суверенитет

*Для цитирования:* Сафронов Р.О. От конфронтации к переговорам: эволюция диалога Ватикана и КНР // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 102–118. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-102-118

## From confrontation to dialogue: Evolution of China and Vatican relations

Roman O. Safronov

*Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences,  
Russia, Moscow, roman.safronov@gmail.com*

*Abstract.* The article analyzes the evolution of relations between the Vatican and the People's Republic of China from the second half of the twentieth century to the early twenty-first century in the context of the transformation of China's state religious policy. It demonstrates that despite deep ideological and institutional contradictions, the two sides gradually moved from a logic of open confrontation toward the formation of a limited but устойчиво negotiating framework. This shift began with the Reform and Opening period under Deng Xiaoping and was institutionalized through Document no. 19 and the 1982 Constitution of the PRC, which recognized religion as a social phenomenon to be managed rather than eliminated.

Special attention is paid to the institutionalization of dialogue in the 1980s – 1990s, the role of the Chinese Catholic Patriotic Association, and the emergence of the underground Church as a consequence of disputes over autonomy and episcopal appointments. The article examines party and state documents that defined the conditions of interaction with the Vatican, emphasizing political loyalty and rejection of foreign control.

The core analytical focus is on the concept of the “Sinicization of religion,” developed under Xi Jinping as a framework for adapting religious organizations to socialist society with Chinese characteristics. The article shows how this concept became the language of compromise and the basis for negotiations with the Holy See. In this context, the 2018 Provisional Agreement on the appointment of bishops is analyzed as both a breakthrough and a highly limited compromise.

Based on post-2018 practice, the author argues that relations have entered a stage of “managed conflict,” in which fundamental contradictions are not resolved but are incorporated into stable procedural interaction. The Vatican – China case thus illustrates the limits of religious universalism under conditions of strong state sovereignty and ideological control, as well as the Vatican’s capacity to adapt its diplomatic strategies to unfavorable political environments.

*Keywords:* Vatican – China relations; Catholic Church in China; China’s religious policy; Sinicization of religion; Church and state; appointment of bishops; state sovereignty

*For citation:* Safronov, R.O. (2026), “From confrontation to dialogue: Evolution of China and Vatican relations”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 102–118, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-102-118

Несмотря на глубокие и во многом принципиальные противоречия, отношения между Ватиканом и Китайской Народной Республикой во второй половине XX – начале XXI в. нельзя свести исключительно к логике конфронтации. С конца 1970 – начала 1980-х гг., по мере трансформации государственной политики КНР в отношении религии, между сторонами постепенно формируется ограниченное, но устойчивое пространство для диалога, переговоров и поиска компромиссных решений.

Современная религиозная политика Китая исходит из признания факта существования религии как социального явления, подлежащего не искоренению, а управлению. В этой логике религиозные организации рассматриваются как потенциальный ресурс социальной стабильности и национального развития при условии их строгой лояльности государству и независимости от внешнего контроля. Для Ватикана, в свою очередь, Китай представляет собой особый случай, требующий гибкой дипломатической и пастырской стратегии, направленной на сохранение единства церкви и обеспечение минимальных условий для религиозной жизни католиков в стране.

Цель данной статьи – проанализировать эволюцию отношений Ватикана и КНР от периода жесткой конфронтации к формированию переговорного формата, кульминацией которого стало временное соглашение о назначении епископов, заключенное в 2018 г. В центре внимания находятся изменения государственной религиозной политики Китая, концепция «китаизации религии» как рамка для взаимодействия с конфессиями, а также дипломатические и институциональные шаги Святого престола. Рассмотрение этих процессов позволяет показать, каким образом фундаментальный конфликт интересов трансформируется в управляемый

диалог, не устраняющий противоречия, но переводящий их в более стабильную и прогнозируемую форму.

### *Поворот эпохи Дэн Сяопина: религия как социальный фактор*

Политика в отношении религиозных организаций КНР после сворачивания Культурной революции напрямую связана с именем Дэн Сяопина (邓小平), провозгласившего политику модернизации. Очевидно, что под этим лозунгом невозможно было продолжать управление религиозными организациями в стиле Культурной революции, однако и установленный в 1950-е гг. государственный контроль над религиозной сферой отбросить было невозможно.

В 1980–1982 гг. КПК проводилась работа по изучению проблем религиозных организаций в Китае, результатом которой стало издание документа «Основные взгляды и политика по религиозным вопросам в Китае в период социализма»<sup>1</sup>, известного как Документ № 19 (опубликован 31 марта 1982 г.).

Этот программный документ содержит как идеологическую основу курса религиозной политики, так и инструкции по его реализации. В целом документ излагает стандартный марксистский взгляд на религию, тем не менее одновременно признает, что религия в Китае продолжает существовать и развиваться, что попытка отменить ее силой была ошибочной и что к ней следует относиться терпимо. На первый план выдвигается существующая и сегодня идея о том, что верующие и неверующие должны совместно строить сильное социалистическое государство [Mong 2019, pp. 28–29].

Похожий тезис озвучивает и 36-я статья Конституции КНР (также 1982 г.), что граждане КНР обладают свободой религиозных убеждений, а государство защищает «нормальную религиозную деятельность», не направленную на подрыв общественного порядка<sup>2</sup>. Важно подчеркнуть, что, согласно этим законам, религиозные организации и религиозная деятельность не могут контролироваться из-за границы. Такое сочетание идеи терпимости при полном государственном контроле формирует основу будущего диалога.

---

<sup>1</sup> 关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策 [Об основных взглядах и основной политике в отношении религиозного вопроса в период социализма в нашей стране]. URL: <https://www.fy.gov.cn/openness/detail/content/543cd1269d6bbc060271e1a1.html> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>2</sup> 中华人民共和国宪法 [Конституция Китайской Народной Республики] // 人民日报 [Ежедневная народная газета]. 2018. No. 2545. P. 001.

*Ватикан в поиске контакта (1980–1990-е гг.)*

Относительное ослабление ограничений в связи с политикой Дэн Сяопина привело к тому, что Ватикан начал активно выстраивать связи с католиками в Китае. Еще в 1979 г. католики Гонконга, а затем Тайваня и Макао стали совершать визиты в материковый Китай. Эта активность привлекла многих миссионеров, общества которых имели связи с Китаем до 1949 г. В 1982 г. папа Иоанн Павел II пригласил некитайские общины помочь налаживать контакты между китайскими и некитайскими католическими общинами [Leung 2000, p. 188].

На фоне этой активной работы число католиков в Китае в 1980-е и первой половине 1990-х гг. росло достаточно активно. Так, в 1983 г. в Китае насчитывалось около 300 католических церквей, в 1987 – уже 2100, а в 1998 г. – уже около 5000. В 1992 г. в официально признанной КНР церкви было 1200 священников, 435 из которых были рукоположены с 1979 г. Кроме того, в 1998 г. насчитывалось 138 епархий с 67 епископами в официальных церквях и 53 в подпольных, число мирян также возросло с 3 млн в 1987 г. до приблизительно<sup>3</sup> 14 млн в 2004-м<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Оценка численности католиков в современном Китае не является задачей этой статьи, однако дать комментарий по этой теме все-таки необходимо. Прежде всего потому, что в Китае одновременно существуют официальная и подпольная церкви, нет статистики, на которую можно было бы полагаться. По этой причине численность католиков в стране оценивается от 5 до 20 млн человек. Ни церковная, ни официальная государственная статистика не обладают точными данными, тем не менее католицизм сегодня – это наименее многочисленная конфессия среди пяти официально признаваемых в Китае [Горохов, Дмитриев 2022, с. 72–76]. Сегодня фактически можно говорить, что католики составляют максимум 1% населения Китая, и рост их численности сегодня замедлился или вовсе прекратился, как показывает исследование центра PEW (URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/12/12/chinas-christian-population-appears-to-have-stopped-growing-after-rising-rapidly-in-the-1980s-and-90s/> <дата обращения: 23.10.2024>). Этот факт указывает на то, что интерес Китая к Ватикану складывается не благодаря влиянию Ватикана внутри страны, а благодаря влиянию Ватикана на международной арене, на которое опосредованно может рассчитывать Китай.

<sup>4</sup> A chronology of the Catholic Church in China in the context of selected dates in world and Chinese history // Tripod (Hong Kong). 1993. Vol. 13. P. 76; Guide to the Catholic Church in China. Singapore: China Catholic Communication, 1997. P. 10–18; Guide to the Catholic Church in China. Singapore: China Catholic Communication, 2000. P. 8–14; Guide to the

В 1978 г. ГУДР возродило деятельность ККПА, а в 1980 году были созданы Конференция католических епископов Китая (中国天主教主教团, ККЕК) и Административный комитет ККПА (中国天主教教务委员会), который в 1992 г. был окончательно подчинен Конференции католических епископов. Возникновение этих административных органов обычно связывается с окончательным оформлением подпольной католической церкви в Китае [Lynch 2014, p. 3]. Ее представители опасались и опасаются контроля церкви со стороны государства, а потому с разрешения Ватикана рукополагала собственных священников и епископов. При этом следует напомнить, что, согласно Конституции КНР, религиозная организация не может контролироваться из-за границы, поэтому то, что священники подпольной церкви рукополагались независимо от ККПА и с согласия Ватикана, автоматически ставило подпольную церковь вне закона, но решало практические задачи католической церкви.

### *Документ № 3 и фиксация условий диалога*

Ужесточение политики в отношении не только католической церкви, но и религиозных организаций в целом последовало быстро: уже в 1989 г. был опубликован «Циркуляр об усилении контроля над католической церковью в соответствии с новой ситуацией»<sup>5</sup> (Документ № 3) [Chu 2012, pp. 60–67], в котором подчеркивается, что до 1949 г. империалистические страны и Ватикан полностью контролировали Католическую церковь в Китае, однако после образования КНР была создана ККПА, чтобы освободиться от внешнего влияния. Несмотря на это, в 1980-е гг. Ватикан поддерживал тайное назначение епископов, которые увеличивают число подпольных групп, некоторые из которых прямо подстрекают к неповиновению правительству Китая, таким образом, растет разделенность Католической церкви в Китае. Следует более жестко реализовывать политику автономного управления церковью, поддерживать идеологическое воспитание католического сообщества.

Важно отметить, что в этом документе закладываются два основных принципа отношений КНР и Ватикана:

---

Catholic Church in China. Singapore: China Catholic Communication, 2004. P. 14–19.

<sup>5</sup> Circular on stepping up control over the Catholic Church to meet the new situation. Document No. 3 (February 17, 1989) // Chinese Law and Government. 2000. Vol. 33, no. 2. P. 49–55.

Ватикан должен разорвать дипломатические связи с Тайванем и признать, что КНР является единственным законным правительством Китая<sup>6</sup>;

Ватикан не должен вмешиваться во внутренние дела Китая, включая политику Китая в отношении религии.

Результатом этой работы стало издание Госсоветом Документа № 144 – «Положения об управлении религиозной деятельностью иностранцев на территории КНР» (中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定)<sup>7</sup>, и Документа № 145 «Положения об управлении местами религиозной деятельности» (宗教活动场所管理条例)<sup>8</sup>, в которых указывается, что китайское правительство уважает свободу религиозных убеждений иностранцев в Китае и поддерживает культурные и академические обмены между иностранцами и религиозными общинами Китая в области религии, однако иностранцы, осуществляющие религиозную деятельность в Китае, должны соблюдать китайские законы.

В более жесткой форме выражаются опасения по отношению к религии во внутренних партийных документах того времени<sup>9</sup>. В них выражается идея о том, что религия используется международными подрывными силами для вестернизации и разделения Китая, а также что ключевым средством, используемым капиталистическим Западом для свержения социалистических государств, является поддержка дестабилизирующих обстановку религиозных сил, поддержка религиозного плюрализма, использование религии для проникновения чуждых элементов на территорию страны, как в том числе, произошло в СССР. Таким образом, высказываются

---

<sup>6</sup> По состоянию на начало 2024 г. кроме Ватикана дипломатические отношения с Тайванем поддерживают еще 14 государств: Маршалловы Острова, Тувалу, Эсватини, Ватикан, Белиз, Гаити, Гондурас, Парагвай, Гватемала, Сент-Китс и Невис, Сент-Люсия, Сент-Винсент и Гренадины, Науру, Палау. В январе 2024 г. Науру разорвал отношения с Тайванем. Отношения Ватикана и Тайваня остаются сложными, поскольку в 1971 г., после принятия Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН № 2758, восстановившей законное членство КНР в ООН, Ватикан отозвал из Тайваня нунция Китая и до сих пор не назначает нового.

<sup>7</sup> 中华人民共和国国务院公报 [Вестник Государственного совета Китайской Народной Республики]. 1994. Vol. 02. P. 48–49.

<sup>8</sup> 宗教活动场所管理条例 [Положение об управлении местами религиозной деятельности] // 中国宗教 [Религия в Китае]. 1995. Vol. 01. P. 1. Последняя редакция правил вступила в силу в сентябре 2023 г.

<sup>9</sup> 雒树刚 [Luò Shùgāng]. 宗教工作方面的一些热点问题 [Некоторые актуальные вопросы в сфере религиозной работы] // 内部文稿 [Внутренние служебные документы]. 1996. Vol. 05. P. 11–13.

опасения, что назначенные Ватиканом подпольные католические епископы пытаются одержать верх над назначенными правительством епископами, чтобы Ватикан смог контролировать часть Китая извне.

Согласно логике документа, чтобы избежать ситуации, когда религиозные организации контролируются иностранными силами, следует направлять религии на адаптацию к социалистическому обществу, религии должны претерпеть теологические, концептуальные и организационные изменения, чтобы адаптироваться, а верующие в результате этой адаптации должны поддерживать руководство КПК, идти по пути социализма и действовать в рамках закона.

В целом такая установка и стала основополагающей по отношению к религии с 1990-х гг. в Китае. В 1993 г. на заседании ЦК КПК, где обсуждалась политика ОЕФ, председатель КНР Цзян Цзэминь озвучил базовую установку партии на то, что религия должна приспосабливаться к социалистическому обществу<sup>10</sup>, адаптируя собственные правила, чтобы согласовать их с потребностями государства. Таким образом, диалог оказывается возможен, но строго в заданных КПК рамках.

### *Китаизация религии как язык компромисса*

В 2001 г. Политбюро и Госсовет совместно провели Национальное совещание по религиозной работе. Следует подчеркнуть, что в докладе на мероприятии Цзян Цзэминь по большому счету впервые признал, что религия может выступать в качестве стабилизирующей силы в обществе и, как таковая, может быть мобилизована в качестве позитивной силы для развития страны<sup>11</sup>. С 2003 по 2013 г. председателем КНР был Ху Цзиньтао, и в этот период государственная политика в отношении религии значимых изменений не претерпела.

---

<sup>10</sup> 郑庆东 [Zhèng Qīngdōng], 牛长征 [Niú Chángzhēng]. 宗教要与社会主义社会相适应 [Религия должна адаптироваться к социалистическому обществу] // 人民日报 [Ежедневная народная газета]. 1994. No. 16 647. P. 003.

<sup>11</sup> См., например: 全国宗教工作会议在北京召开 [Всекитайское совещание по религиозной работе открылось в Пекине]. URL: [https://mp.weixin.qq.com/s?\\_\\_biz=MzA4NTI1MTMwNQ==&mid=2652557310&idx=3&sn=5a876f93685adb8e76681dd8f0f7ee12&chksm=8434aa78b343236e38dce9a2804fd70013b02de287cdc1c882135b8a08c92205546d3299a9cf&scene=27](https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4NTI1MTMwNQ==&mid=2652557310&idx=3&sn=5a876f93685adb8e76681dd8f0f7ee12&chksm=8434aa78b343236e38dce9a2804fd70013b02de287cdc1c882135b8a08c92205546d3299a9cf&scene=27) (дата обращения: 23.10.2024).

Значимые изменения государственной политики в отношении религиозных организаций связаны с именем Си Цзиньпина и понятием «китаизация религии». Отправной точкой принято считать апрель 2016 г., когда Си Цзиньпин сделал доклад на Всекитайском совещании по религиозной работе<sup>12</sup>. С точки зрения Си, адаптация религий к реалиям социалистического общества заключается в том, чтобы верующие служили высшим интересам государства и общим интересам китайской нации, поддерживали руководство КПК и социалистическую систему с китайской спецификой, активно исповедовали основные социалистические ценности.

Кроме того, социалистические базовые ценности должны стать руководством для воспитания религиозных деятелей и верующих. При сохранении основных верований, доктрин и ритуальных систем в религиях должны получить развитие те идеи, которые соответствуют требованиям развития и прогресса современного Китая.

Таким образом, появился политический<sup>13</sup> термин «китаизация религии» (宗教中国化), который стал активно использоваться как в политических текстах, так и в академической литературе. Однако следует еще раз подчеркнуть, что идеи адаптации религии к конкретным современным условиям и использование религии как ресурса для строительства современного социалистического общества так или иначе присутствуют и в Документе № 19, и в Документе № 3, и затем в докладах Цзян Цзэминя и Ху Цзиньтао по религиозным вопросам. Во время правления Си Цзиньпина эти идеи стали наполняться конкретным содержанием и реализовываться.

Также следует отметить, что содержание политики китаизации религии сегодня понимается шире, чем просто приспособление религии к социалистическим ценностям. Понятие «китаизация христианства» включает в себя идею создания «китайского христианского богословия». Она была озвучена на мероприятии, посвященном 60-летию основания ККППДТС, Ван Цзоанем (王作安), который в то время был директором ГУДР [Афониная 2016, с. 172].

Эта идея предполагает, что в рамках китаизации кроме более широкого использования элементов китайской культуры в архитектуре, музыке, литургике должны появиться новые переводы священных текстов, новые комментарии к ним, которые бы соот-

---

<sup>12</sup> См.: 召开全国宗教工作会议 [Проведение Всекитайского совещания по вопросам религиозной работы]. URL: <http://www.trtzb.gov.cn/Item/Show.asp?m=1&d=11404> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>13</sup> Термин «китаизация религии» изначально появился в рамках исследований китайского буддизма в 1980-е гг. и затем был распространен на остальные официальные религиозные организации [Lu 2023].

ветствовали социалистическим ценностям<sup>14</sup>. По большому счету речь идет о выстраивании самостоятельной системы китайского христианства и как следствие – создание собственной системы богословской мысли. Для нашей темы оказывается важным, что именно китаизация религии становится основой для переговоров и диалога между религиозными организациями и государством.

Кроме того, рамочной идеей китаизации религии, существующей еще с 1990-х гг., остается положение о необходимости избегать иностранного влияния и проникновения западной идеологии, что выражается в требовании независимости и автономии религиозных организаций.

Далее, по мере развития политики китаизации, возникла необходимость в компактном изложении основных ее постулатов и задач, которые нужно решать как религиозным деятелям, так и чиновникам. Работы Чжан Чжигана взяли эту функцию на себя [Zhang 2011; Zhang 2017].

### *Соглашение 2018 г.: компромисс без прозрачности*

В 2013 г. китайской стороной была опубликована новая (обновившая вариант 1993 г.) версия документа «Постановление ККЕК о выборах и рукоположении епископов» (中国天主教团关于选圣主教的规定)<sup>15</sup>, в котором детально был прописан процесс выборов, однако не было ни слова о роли Ватикана.

С 2014 г., после избрания Си Цзиньпина председателем КНР, этот конфликт Ватикана и Китая стал одновременно и углубляться, и преодолеваться.

С одной стороны, папа Франциск в 2014 г. заявил, что направил Си письмо и получил от него ответ, в этом же году Китай пропустил самолет папы через свое воздушное пространство, в 2016 г. папа передал поздравления с китайским Новым годом Си Цзиньпину,

---

<sup>14</sup> 王作安 [Wáng Zuò'ān]. 纪念中国基督教三自爱国运动委员会成立60周年暨基督教中国化研讨会开幕式上的讲话 [Речь на церемонии открытия научного симпозиума, посвящённого 60-летию со дня основания Комитета Китайского христианского патриотического движения трех самостоятельности и китаизации христианства] // 天风 [Небесный ветер]. 2014. Vol. 09. P. 4–6.

<sup>15</sup> 中国天主教团关于选圣主教的规定 [Положение Конференции католических епископов Китая о выборах и рукоположении епископов]. URL: <https://www.chinacatholic.cn/html/report/14054192-1.htm> (дата обращения: 23.10.2024).

тогда же в СМИ стала появляться информация о том, что Ватикан готов признать легитимность четырех епископов, в конце 2016 г. в Пекине прошло 9-е собрание ККПА, и папа дал официальное разрешение епископам в нем участвовать [Юань 2019, с. 158–163; Афолина 2016, с. 173–175].

Одновременно с этими, казалось бы, положительными событиями период с 2014 г. по настоящее время характеризуется более мощными, чем ранее, нападками на подпольную церковь с арестами епископов и преследованиями мирян. При этом следует напомнить, что происходит это вполне легитимно согласно законам КНР, поскольку подпольная церковь, отказавшись от сотрудничества с ККПА, поставила себя вне закона<sup>16</sup>. Кроме того, были случаи, когда люди в подпольной церкви самовольно объявляли себя епископами, что вызывало недовольство Ватикана<sup>17</sup>.

Кроме того, Си Цзиньпин в 2015 г. на заседании ОЕФ<sup>18</sup> и в 2016 г. во время проведения Всекитайской национальной конференции по вопросам религии<sup>19</sup> в очередной раз подчеркнул принцип «независимой и самоуправляющейся конфессии» (教会独立自主自办原则), что, как уже говорилось, противоречит базовому учению католической церкви.

Все перечисленное, казалось, должно было поставить диалог Китая и Ватикана на долгую паузу, однако уже в конце 2014 г. стала поступать информация о том, что между странами ведется диалог по вопросу назначения епископов в Китае. Наконец, 22 сентября 2018 г. было заключено «Временное соглашение между Святым престолом и КНР о назначении епископов»<sup>20</sup>. В этот же день

<sup>16</sup> На 2018 г. было около 30 непризнанных Китаем епископов подпольной церкви.

<sup>17</sup> 梵蒂冈批评中国地下天主教神职人员自我任命为主教 [Ватикан осудил самовольное рукоположение себя в епископы клириком китайской подпольной католической церкви]. URL: [https://www.guancha.cn/europe/2016\\_11\\_08\\_379791.shtml](https://www.guancha.cn/europe/2016_11_08_379791.shtml) (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>18</sup> 习近平论民族和宗教工作（2015年）[Си Цзиньпин о работе в области межнациональных отношений и религии (2015)]. URL: <https://www.xuexi.cn/lgpage/detail/index.html?id=10801265639896748920> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>19</sup> 全国宗教工作会议在京召开 习近平讲话 李克强主持 [Всекитайское совещание по вопросам религиозной работы открылось в Пекине под председательством Ли Кэцяна. Речь Си Цзиньпина]. URL: [https://www.gov.cn/xinwen/2016-04/23/content\\_5067281.htm](https://www.gov.cn/xinwen/2016-04/23/content_5067281.htm) (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>20</sup> Provisional Agreement between Holy See and China. URL: <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2018-09/china-holy-see-agreement-appointment-bishops.html> (дата обращения: 23.10.2024).

Ватикан легитимизировал 7 епископов в Китае, которых ранее не признавал. В дополнение к перечисленным ранее, признание получили Джозеф Лю Синьхун (刘新红), Джозеф Юэ Фушэн (岳福生), Джозеф Ма Инлин (马英林) и Винсент Чжань Силу (詹思禄)<sup>21</sup>.

Основная проблема этого временного соглашения в том, что текст его так и не был опубликован, хотя само соглашение продлевалось уже дважды в 2020 и 2022 гг. Существует гипотеза, согласно которой соглашение могло быть оформлено согласно так называемой вьетнамской модели: местная церковь предлагает кандидатов на рассмотрение Ватикану, затем эти кандидатуры обсуждаются обеими сторонами, затем папа одобряет избранную кандидатуру и наконец с ней официально соглашаются местные власти.

### *Практика после 2018 г.: конфликт внутри сотрудничества*

В отсутствие данных о содержании соглашения привлекают к себе внимание текущие разногласия между Ватиканом и КНР. В 2022 г. было опубликовано несколько статей в СМИ, темой которых стало недовольство заключенным договором обеими сторонами. Китайская сторона настаивает, что может назначать епископов самостоятельно (или указывает на то, что все епископы, назначенные Китаем в одностороннем порядке, были затем легитимизированы папой), по версии Ватикана, епископы должны назначаться из предоставленного списка и в итоге подтверждаться церковью.

Итогом этого спора стало одностороннее назначение епископом Джона Пэн Вэйчжао (彭卫照) 24 ноября 2022 г., по поводу которого Ватикан опубликовал официальное сообщение<sup>22</sup>, а затем 4 апреля 2023 г. назначение епископом Шень Биня (沈斌)<sup>23</sup>, которое затем было признано Ватиканом 15 июля 2023 г.

---

<sup>21</sup> Pope readmits 8 Chinese Bishops to full ecclesial communion. URL: <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2018-09/pope-francis-china-holy-see-agreement-readmission-bishops.html> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>22</sup> Comunicato della Santa Sede, 26.11.2022. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/11/26/0880/01842.html> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>23</sup> 天主教上海教区举行主教就职仪式 [В Шанхайской епархии состоялась церемония вступления епископа в должность]. URL: <https://www.chinacatholic.cn/html/report/23040092-1.htm> (дата обращения: 23.10.2024).

Очевидно, что совместная работа КНР и Ватикана идет достаточно тяжело, особенно по принципиальному вопросу назначения епископов, однако какое-то сотрудничество все же налаживается. Так, 17–21 апреля 2023 г. епископ Гонконга Стивен Чоу (周守仁) посетил Пекин в рамках первого с 1994 г. визита епископа из Гонконга в материковый Китай<sup>24</sup>, а в ноябре 2023 г. состоялся ответный визит главы ККПА епископа Джозефа Ли Шаня (李山) в Гонконг<sup>25</sup>.

Два епископа из Китая – Джозеф Ян Юнцян (杨永强) и Антонио Яо Шунь (姚顺) приняли участие в заседаниях синода Католической церкви в Ватикане 4–29 октября<sup>26</sup>, а четыре китайских епископа – Джозеф Го Цзиньцай (郭金才), Пол Пей Джунмин (裴军民), Джозеф Лю Синьхун (刘新红), и Фрэнсис Цуй Цинци (崔庆琪), 7–15 сентября посетили Бельгию, Францию и Голландию для возобновления сотрудничества между церквями после периода пандемии.

Кроме того, папа Римский и китайские епископы продолжают делать заявления в стиле папского письма 2007 г.: они восхищаются китайским народом и поддерживают выстроенные отношения с Китаем, призывают китайских католиков быть хорошими христианами и хорошими гражданами, и что государствам не следует бояться Католической церкви, поскольку у нее нет политической повестки, а только религиозная<sup>27</sup>.

Сказанное указывает на положительную динамику отношений Ватикана и Китая в рамках заключенного договора 2018 г.

С 2018 г. девять епископов были рукоположены по взаимному согласию сторон. Ватикан также признал по меньшей мере шесть нелегитимных епископов, ранее назначенных государством без папского мандата. В январе 2024 г. в Китае с одобрения Ватикана были назначены три епископа: 25 января епископом диоцеза

---

<sup>24</sup> Hong Kong Bishop visits Beijing in the name of unity. URL: <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2023-04/china-hong-kong-bishop-chow-catholics-unity.html> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>25</sup> Archbishop of Beijing visits Diocese of Hong Kong. URL: <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2023-11/beijing-bishop-hong-kong-cardinal-visit-collaboration-bridge.html> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>26</sup> Two mainland China bishops to attend big Vatican meeting after tensions. URL: <https://www.reuters.com/world/two-mainland-china-bishops-attend-big-vatican-meeting-after-tensions-2023-09-21/> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>27</sup> «Правительствам нечего бояться Церкви»: Послание Папы Римского Китаю. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/7aa6e08> (дата обращения: 23.10.2024).

Чжэнчжоу (провинция Хэнань) стал Тадео Ван Юэшэн (王躍勝)<sup>28</sup>, 29 января епископом признанного в тот же день Ватиканом нового диоцеза Вэйфан (провинция Шаньдун) стал Антоний Сунь Вэньцзюнь (孙文君)<sup>29</sup>, а 31 января епископом епархии Минбэй (провинция Фуцзянь) стал У Ишунь (吴奕顺)<sup>30</sup>. История показывает, что Ватикан давно и достаточно эффективно сотрудничает с коммунистическими режимами, а работа с Китаем показала, что Ватикан способен выстраивать собственную международную повестку.

Анализ эволюции отношений между Ватиканом и Китайской Народной Республикой во второй половине XX – начале XXI в. показывает, что, несмотря на сохранение фундаментальных противоречий, стороны постепенно выработали механизмы управления конфликтом, позволяющие избежать его радикальной эскалации. Переход от жесткой конфронтации к переговорному формату стал возможен в контексте трансформации государственной религиозной политики КНР и переосмысления роли религии в социалистическом обществе.

Ключевым элементом этого процесса стала концепция адаптации религии к социально-политическим условиям Китая, получившая в последние годы оформление в виде политики «китаизации религии». В ее рамках религиозные организации рассматриваются как допустимые и даже потенциально полезные социальные акторы при условии их лояльности государству, независимости от внешнего контроля и готовности встроиться в систему социалистических ценностей. Для Ватикана данная логика не устраняет экклезиологических противоречий, однако создает пространство для прагматического взаимодействия, направленного на сохранение единства церкви и минимизацию институционального раскола.

Временное соглашение 2018 г. о назначении епископов стало наиболее наглядным результатом этого переговорного процесса, одновременно продемонстрировав его пределы. Отсутствие

---

<sup>28</sup> 河南天主教郑州教区举行王跃胜主教祝圣典礼 [В Чжэнчжоуской епархии провинции Хэнань состоялась церемония рукоположения епископа Ван Юэшэна]. URL: <https://www.chinacatholic.cn/html/report/24010636-1.htm> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>29</sup> 山东天主教潍坊教区举行孙文君主教祝圣典礼 [В Вэйфанской епархии провинции Шаньдун состоялась церемония рукоположения епископа Сунь Вэньцзюнь]. URL: <https://www.chinacatholic.cn/html/report/24010733-1.htm> (дата обращения: 23.10.2024).

<sup>30</sup> 福建天主教闽北教区举行吴奕顺主教祝圣典礼 [В епархии Минь-Бэй провинции Фуцзянь состоялась церемония рукоположения епископа У Ишуня]. URL: <https://www.chinacatholic.cn/html/report/24010860-1.htm> (дата обращения: 23.10.2024).

прозрачности в содержании соглашения, неоднократные односторонние шаги со стороны китайских властей и последующие легитимации назначений Ватиканом свидетельствуют о том, что достигнутый компромисс остается хрупким и нестабильным. Тем не менее сам факт продолжения диалога, регулярных контактов и взаимных жестов признания указывает на заинтересованность обеих сторон в сохранении рабочей модели взаимодействия.

В целом опыт отношений Ватикана и КНР показывает, что даже при наличии глубоких идеологических и институциональных расхождений возможен переход от конфронтационной логики к режиму управляемого конфликта. Такой формат не предполагает устранения противоречий, но позволяет встроить их в рамки предсказуемых и относительно стабильных процедур. В этом смысле китайский кейс демонстрирует как пределы универсалистских притязаний религиозных институтов в условиях жесткого государственного суверенитета, так и способность Ватикана адаптировать свои дипломатические стратегии к сложным и неблагоприятным политическим контекстам.

### *Благодарности*

Работа выполнена в рамках проекта FMSF-2025-0001 «Государственно-религиозные отношения в странах современной Азии: правовые, историко-культурологические, философско-теологические аспекты».

### *Acknowledgements*

Carried out as part of the project FMSF-2025-0001, “State-Religious Relations in Contemporary Asian Countries: Legal, Historical, Cultural, Philosophical, and Theological Aspects”.

### *Литература*

---

- Афони́на 2016 – Афони́на Л.А. Государственная политика Китайской Народной Республики в сфере религий в период реформ (1978–2015 гг.). Дис. ... канд. ист. наук / Московский государственный ин-т международных отношений. М., 2016. 218 с.
- Горохов, Дмитриев 2022 – Горохов С., Дмитриев Р. Католицизм в конфессиональном пространстве Большого Китая: территориальный аспект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40 (2). С. 63–83.
- Юань 2019 – Юань Ц. Религиозно-политические отношения между КНР и Ватиканом – Святым Престолом: 1949–2017: Дис. ... канд. ист. наук / Российский ун-т дружбы народов. М., 2019. 223 с.
- Chu 2012 – Chu C.Y. The Catholic Church in China: 1978 to the present. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. 175 p.

- Leung 2000 – *Leung B.* Catholic bridging efforts with China // *Religion, State & Society*. 2000. Vol. 28. No. 2. P. 185–195.
- Lu 2023 – 陆丽青 [Lù Lìqīng]. 学界先行, 三界协同: 宗教中国化研究考评 (1985–2022) [Академическое сообщество – в авангарде, три сферы – в координации: обзор и оценка исследований по китаизации религий (1985–2022)] // 浙江工商大学学报 [Вестник Чжэцзянского университета торговли и экономики]. 2023. Vol. 04. P. 25–37.
- Lynch 2014 – *Lynch A.P.* Beijing and the Vatican: Catholics in China and the politics of religious freedom // *SAGE Open*. 2014. Vol. 4 (4). P. 1–10.
- Mong 2019 – *Mong A.* Sino-Vatican relations: From denunciation to dialogue. Cambridge: James Clarke & Co, 2019. 191 с.
- Zhang 2011 – 张志刚 [Zhāng Zhìgāng]. 基督教中国化三思 [Три тезиса о китаизации христианства] // 世界宗教文化 [Мировая религиозная культура]. 2011. Vol. 5. P. 7–12.
- Zhang 2017 – 张志刚 [Zhāng Zhìgāng]. 宗教中国化义理研究 [Теоретические основания «китаизации религии»]. Beijing, 2017. 297 p.

## References

- Afonina, L.A. (2016), *Gosudarstvennaya politika Kitaiskoi narodnoi respubliki v sfere religii v period reform (1978–2015 gg.)* [State policy of China towards religion in the reform period (1978–2015)], Ph.D. Thesis (History), Moscow, Russia.
- Chu, C.Y. (2012), *The Catholic Church in China: 1978 to the present*, Palgrave Macmillan, New York, USA.
- Gorohov, S. and Dmitriev, R. (2022), “Catholicism in confessional landscape of Large China: Territorial aspect”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2022, vol. 40, no. 2, pp. 63–83.
- Leung, B. (2000), “Catholic bridging efforts with China”, *Religion, State & Society*, vol. 28, no. 2, pp. 185–195.
- Lynch, A.P. (2014), “Beijing and the Vatican: Catholics in China and the politics of religious freedom”, *SAGE Open*, vol. 4, no. 4, pp. 1–10.
- 陆丽青 [Lù, Lìqīng] (2023), 学界先行, 三界协同: 宗教中国化研究考评 (1985–2022) [Academic Pioneering, inter-sectoral collaboration: An evaluation of research on the sinicization of religion (1985–2022)], 浙江工商大学学报 [Journal of Zhejiang University of Business and Technology], vol. 04, pp. 25–37.
- Mong, A. (2019), *Sino-Vatican relations: From denunciation to dialogue*, James Clarke & Co, Cambridge, UK.
- Yuan, Quan (2019), *Religiozno-politicheskie otnosheniya mezhdu KNR i Vatikanom – Svyatym Prestolom* [The religious and political relations between the PRC and Vatican-the Holy See (1949–2017)], Ph.D. Thesis (History), Moscow, Russia.
- 张志刚 [Zhang, Zhigang] (2011), 基督教中国化三思 [Three thoughts on the sinicization of Christianity], 世界宗教文化 [The Religious Cultures in the World], vol. 5, pp. 7–12.
- 张志刚 [Zhang, Zhigang] (2017), 宗教中国化义理研究 [Sinicization of religions: A theoretical study], Beijing, China.

*Информация об авторе*

*Роман О. Сафронов*, Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия; 117997, Россия, Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; *roman.safronov@gmail.com*

*Information about the author*

*Roman O. Safronov*, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow Russia; 32, Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117997; *roman.safronov@gmail.com*

## Новая ведьма XXI в.: от архетипа угрозы к визуально легитимированной духовности

Мирослава В. Кутенко

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, kiv-mira@mail.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается трансформация образа ведьмы в визуальной культуре XXI в. на примере модной индустрии и связанных с ней экранных репрезентаций. В условиях постсекулярного общества образ ведьмы переосмысливается как саморефлективный архетип. Особое внимание уделяется процессу канонизации визуального образа ведьмы на подиуме, в рамках которого устойчивые иконографические элементы – темная цветовая палитра, магические и ритуальные атрибуты в виде шляпы, метлы и котла, телесная откровенность, астрологические и тарологические практики – формируют узнаваемый модный символизм ведьмовства.

Теоретической основой исследования служат концепция оккультуры Кристофера Партриджа, позволяющая рассмотреть образ ведьмы как медиатор между архаическими слоями культуры и социальными и эстетическими запросами современности. Методологически статья опирается на визуально-семиотический анализ подиумных образов и сравнительный анализ коллекций ведущих мировых дизайнеров, а также на анализ экранных репрезентаций ведьмы в кинематографе.

Показано, что мода функционирует как специфический медиум репрезентации оккультурных нарративов, а подиум – как пространство современного ритуала, в котором магия трансформируется в язык формы. Образ New Witch в моде XXI в. интерпретируется как универсальный символ перехода, позволяющий переживать духовный опыт вне институциональных рамок религии и фиксирующий сдвиг от «темной женственности» к социально легитимированной духовности.

*Ключевые слова:* ведьма, магия, визуальная культура, мода, кино, эзотеризм

*Для цитирования:* Кутенко М.В. Новая ведьма XXI в.: от архетипа угрозы к визуально легитимированной духовности // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 119–137. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-119-137

## The New Witch of the 21<sup>st</sup> century: from threat archetype to visually legitimized spirituality

Miroslava V. Kutenko

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, kiv-mira@mail.ru*

*Abstract.* The article examines the transformation of the witch figure in the visual culture of the 21<sup>st</sup> century, drawing on examples from the fashion industry and its associated screen representations. Within the context of a post-secular society, the image of the witch is reinterpreted as a self-reflexive archetype grounded in individual spirituality. Particular attention is paid to the process of canonization of the witch's visual image on the runway, in which recurring iconographic elements – such as a dark color palette, magical and ritual attributes (the pointed hat, broom, and cauldron), bodily expressiveness, and references to astrological and tarot practices – form a recognizable fashion symbolism of witchcraft.

The theoretical framework of the study is based on Christopher Partridge's concept of occulture, which allows the witch to be understood as a mediator between archaic layers of culture and the social and aesthetic demands of contemporary society. Methodologically, the article employs visual-semiotic analysis of runway imagery, comparative analysis of collections by leading international fashion designers, and analysis of cinematic representations of the witch.

The study demonstrates that fashion functions as a specific medium for the representation of occultural narratives, while the runway operates as a space of contemporary ritual in which magic is translated into a language of form. The figure of the New Witch in fashion of the 21<sup>st</sup> century is interpreted as a universal symbol of transition, enabling the experience of spirituality outside institutional religious frameworks and marking a shift from «dark femininity» toward socially legitimized spirituality.

*Keywords:* witch, magic, visual culture, fashion, cinema, esotericism

*For citation:* Kutenko, M.V. (2026), "The New Witch of the 21<sup>st</sup> century: from threat archetype to visually legitimized spirituality", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 119–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-119-137

## Введение

В условиях постсекулярной культуры XXI в. наблюдается устойчивый рост интереса к эзотерике в самом широком смысле слова<sup>1</sup> и связанным с ними формам визуальной репрезентации. Магические практики, символика карт Таро, астрология, руны, неошаманизм и неоязыческие мотивы активно циркулируют в медиапространстве, формируя то, что исследователи эзотеризма обозначают понятием «оккультура»<sup>2</sup>. Одним из наиболее узнаваемых и востребованных образов в этом контексте становится фигура ведьмы, переживающая заметный ренессанс в массовой культуре последних десятилетий.

Эстетика witchcore<sup>3</sup>, популяризированная социальными сетями, свидетельствует о нормализации магии как элемента повседневного культурного опыта. На цифровых площадках, прежде всего в TikTok, стремительно увеличивается количество видеоматериалов, посвященных этой теме.

---

<sup>1</sup> В рамках настоящей статьи сознательно используется термин «эзотерика», а не термин «эзотеризм» в том или ином его академическом понимании, поскольку для массовой культуры все загадочное, тайное и необъяснимое оказывается объединенным под этим общим обозначением знаний, которые воспринимаются как «не для всех», но при этом широко распространены, о чем свидетельствует устойчивое присутствие соответствующих разделов под аналогичным названием в большинстве книжных магазинов.

<sup>2</sup> Термин «оккультура» вводит в академический оборот Кристофер Партридж, включая в это понятие целый ряд идей и практик, таких как магию, крайне правую религиозную политику, радикальный экологизм, ангелов и демонов, духовных проводников и каналы сообщения, астральную проекцию, кристаллы, терапию снами, духовность человеческого потенциала, знания древних цивилизаций, астрологию, исцеление, тайны земли, Таро, каббалу, пророчества, легенды о короле Артуре и Святом Граале, друидов, Викку, язычество, хиромантию, шаманизм, культ Богини, духовность Гейи и эко-духовность, альтернативные виды науки, эзотерическое христианство, НЛО, похищение инопланетянами и тому подобное.

<sup>3</sup> Термин «witchcore» еще не закреплен как академическая категория, но активно используется в интернет-ресурсах, поэтому будем его использовать как современный термин, пришедший из социальных сетей. От английского core, что означает «ядро», коры или микротренды являются аналогом эстетических субкультур, формируемых в зависимости от всплеска интереса и настроения к конкретному визуальному ряду, элементы или вещи, которые появляются и исчезают с невероятной скоростью. Однако некоторые коры могут закрепляться и оставаться актуальными не один сезон.

териалов, посвященных различным гаданиям, лунным ритуалам и практикам манифестации; под хэштегом #WitchTok собрано 9,6 млн видеороликов<sup>4</sup>. На маркетплейсах и специализированных платформах, например таких как Etsy<sup>5</sup>, пользователи массово обращаются к услугам «онлайн-ведьм», предлагающих магическую помощь за символическую плату – от любовного приворота до снятия порчи или улучшения погоды в день свадьбы.

Такие явления демонстрируют, что магия в цифровой среде функционирует не только как система верований, но и как эстетический, коммуникативный и коммерческий ресурс. В результате духовная экономика трансформируется в глобальную монетизированную экосистему, в рамках которой интуитивный и ритуальный опыт становится частью потребительских практик. Индустрия моды, традиционно чувствительная к культурным и символическим сдвигам, активно включается в этот процесс.

Обращение модных домов к эзотерической символике свидетельствует о стремлении моды выйти за рамки утилитарного производства и апеллировать к духовному опыту аудитории. Подиумные показы в XXI в. все больше превращаются в перформативные высказывания, в которых визуальные образы работают как носители символических и духовных нарративов. В этом пространстве образ ведьмы предстает не как маргинальный или девиантный персонаж, а как культурно легитимированная фигура, ассоциированная с женской субъектностью, телесной автономией, экологической чувствительностью и индивидуальным духовным поиском.

Несмотря на широкое присутствие ведьмовской эстетики в модной индустрии, данный феномен по-прежнему редко рассматривается в религиозноведческой перспективе. Существующие исследования, как правило, фокусируются либо на истории моды, либо на упоминании отдельных дизайнерских примеров, не рассматривая образ ведьмы как устойчивый символический ряд. В данной статье попытаемся показать, каким образом в последние два десятилетия формируется новый канон образа ведьмы на подиуме, какие иконографические элементы (далее – визуальные коды) закрепляются в моде<sup>6</sup> как устойчивые и почему именно в постсеку-

---

<sup>4</sup> *Francombe A.* I know a good Etsy witch: Why Gen Z's turning to witchcraft // *Vogue Business*. 09.12.2025. URL: <https://www.vogue.com/article/i-know-a-good-etsy-witch-why-gen-zs-turning-to-witchcraft> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>5</sup> Etsy – международный нишевый маркетплейс, специализирующий-ся на продаже товаров ручной работы, винтажа и авторских изделий.

<sup>6</sup> Под *модой* в настоящей статье будет пониматься специфическая сфера культурного производства и коммуникации, материализующаяся

лярном контексте XXI в. данный образ оказывается особенно востребованным.

Также отметим, что образ ведьмы анализируется преимущественно через призму его внешних визуальных репрезентаций в кинематографе и моде, поскольку именно эти два медиума культуры в современных условиях играют ключевую роль в создании, распространении и популяризации отдельных образов. При этом следует подчеркнуть, что экранные и подиумные интерпретации ведьмы не тождественны образам реальных практиков или людей, идентифицирующих себя как ведьмы в повседневной жизни.

### *От демонологического архетипа к оккультурному образу*

Образ ведьмы обладает высокой степенью архетипической устойчивости, который на протяжении столетий воспроизводится в различных культурных и исторических контекстах, сохраняя при этом свои ключевые семантические функции. Здесь поясним, что мы говорим об архетипе в литературоведческом смысле, поскольку он восходит к древнейшим слоям мифологии и закреплён в устойчивых «первообразах», о которых писал Сергей Аверинцев [Аверинцев 2006, с. 68–71]. В такой архетипической перспективе ведьма соотносится с универсальными структурами мифа по Джозефу Кэмпбеллу, где она может выступать как мудрая помощница героя, хранительница порогов или опасная соблазнительница<sup>7</sup>

Мы видим, как в мифологических и религиозных системах Европы традиционный архетип ведьмы складывается из носительницы тайного знания, посредницы между мирами и угрожающей фигуры общественной стабильности. Ведьма воплощает в себе образ чужого другого, благодаря чему она существует вне нормативного порядка и тем самым устанавливает границы допустимого, сакрального и запретного. Ведьма оказывается связана с «иначе устроенным» знанием: телесным, природным, ритуальным, не санкционированным официальными религиозными институтами. Независимо от конкретной культурной формы она

---

в создании и демонстрации (прежде всего на подиумах в рамках Недель моды) сезонных коллекций одежды, аксессуаров, обуви, а также сопутствующих элементов образа (макияж и причёска), которые формируют актуальные визуальные тренды и служат источником вдохновения для потребителей и индустрии в целом.

<sup>7</sup> Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой / пер. с англ. О.Ю. Чекчуриной. СПб.: Питер, 2008. 518 с. (Мастера психологии)

часто выполняет посредническую функцию, соединяя человеческое и сверхъестественное, социальное и природное, рациональное и иррациональное.

Важно подчеркнуть, что архетип ведьмы не является статичным, напротив, она маркирует зону перехода, инициации и дальнейших преобразований, что делает ее особенно пластичной и открытой для последующих переосмыслений. Исторические трансформации – от демонологического образа раннего Нового времени до романтических и неоромантических трактовок – не уничтожают сформировавшийся женский архетип, а лишь смещают акценты внутри него. В результате к XX в. ведьма предстает как архетипически подготовленный образ, обладающий высокой визуальной и символической емкостью и легко поддающийся эстетизации в различных медиумах культуры, особенно в кинематографе и моде, которые представляют интерес для нашей статьи.

Более того, в условиях постсекулярного общества архетип ведьмы получает новое прочтение в рамках того, что Кристофер Партридж называет оккультурой. Под оккультурой в данной статье мы будем понимать совокупность идей, образов и практик, циркулирующих за пределами институциональной религии и формирующих альтернативное духовное воображаемое измерение современной культуры. В этом пространстве традиционные религиозные и мифологические символы утрачивают жесткую догматическую привязку и начинают функционировать прежде всего как визуальные ресурсы. В связи с чем образ и фигура ведьмы оказывается одним из наиболее продуктивных персонажей оккультуры, потому что:

во-первых, ведьма воплощает модель индивидуальной духовности, не требующей институционального посредничества и коллективной инициации, важной в таких движениях, как, например, Викка. Благодаря появлению интернета и онлайн-сообществ XXI век способствует стремительному росту самоидентифицированных ведьм;

во-вторых, образ ведьмы изначально не связывался со строгой догматикой представления изображения, что позволяет свободно комбинировать элементы различных традиций – от фольклорных и языческих до эзотерических и поп-культурных;

в-третьих, ведьма обладает высокой визуальной выразительностью: ее закрепившиеся в визуальном искусстве атрибуты, телесные и магические практики (танцы на шабашах, варка зелий вокруг котла, чтение гримуаров, произношение заклинаний и начертание магических символов) легко переводимы в язык образов. В рамках оккультуры происходит переориентация восприятия образа ведьмы с его религиозно-мифологического содержания к эстети-



Рис. 1. Маргарет Хэмилтон и Пэт Уолш  
в фильме «Волшебник страны Оз» (1939)

Источник: [https://www.imdb.com/title/tt0032138/mediaviewer/rm2131965441/?ref\\_=ttmi\\_mi\\_2](https://www.imdb.com/title/tt0032138/mediaviewer/rm2131965441/?ref_=ttmi_mi_2)

ческому и медийному измерению. Ведьма перестает быть объектом страха и веры, она превращается в визуальный конструкт, пригодный для тиражирования, стилизации и коммерциализации. Этот процесс не отменяет архетипическую основу образа, но существенно изменяет способы его функционирования в массовой культуре.

В XX в., прежде всего благодаря американскому кинематографу, происходит стандартизация внешних признаков ведьмы, формирующая легко воспроизводимый набор визуальных кодов: остроконечная шляпа, черное платье, метла, котел и кот. Одним из ключевых примеров такого канонизирующего эффекта исследователи называют [Owen 2017, pp. 264–267] образ Злой ведьмы Запада из фильма «Волшебник страны Оз» (*The Wizard of Oz*, 1939) студии Metro-Goldwyn-Mayer. Начиная с 1956 г. с помощью ежегодных телевизионных показов данной версии фильма образ ведьмы, летающей на метле в черной шляпе и черном плаще, прочно закрепляется в коллективной культурной памяти (рис. 1).

В 1960-е гг. телевидение предлагает две новые интерпретации образа, так называемые «ведьмы по соседству» [Greene 2021, pp. 188–190]. Первая модель представлена образом Саманты из сериала «Моя жена меня приворожила» (*Bewitched*, 1964–1972), которая скрывает свои способности ради соответствия идеалу пригородной домохозяйки. Феминистская критика позднее усматривала в этом образе ироничный комментарий к положению женщины,

чья сила допускается лишь при условии ее постоянного подавления. Почти одновременно сериал «Семейка Аддамс» (The Addams Family, 1964–1966) предлагает противоположную модель поведения, когда Мортиша Аддамс не маскирует свою природу, а превращает ее в нормативный стандарт собственного мира. Эти два типа: ведьма, подчиненная домашнему укладу, и ведьма, управляющая своим пространством, стали основой многих последующих экранных и модных репрезентаций, от образа «идеальной домохозяйки» до готической вамп-иконы в черном облегающем платье.

В 1970-е гг. образ ведьмы получает новое политическое измерение в контексте феминистского движения, в частности в рамках группы W.I.T.C.H. (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell). Несмотря на то что данная организация не оказала прямого влияния на индустрию моды в свое время, ее перформативные акции с костюмированной стилизацией участников, коллективными заклинаниями и использованием образа ведьмы как фигуры протеста, сформировали культурный пласт, к которому впоследствии обращаются дизайнеры, поскольку в этом ключе ведьма начинает функционировать как визуальный манифест.

Параллельно с этим благодаря распространению викканства и неоязыческих движений в поп-культуру активно проникает широкий спектр эзотерических символов: пентаграмма, трилистник, образы триединой Богини и Рогатого Бога, астрологическая и планетарная символика, лунарные и солярные мотивы, знаки стихий, рунические алфавиты, карты Таро, хрустальные шары, зеркала, котелки и метлы, даже фэн-шуй. В рамках концепции оккультуры Партриджа [Partridge 2006, p. 80] этот корпус знаков выходит за пределы религиозной практики и адаптируется цифровыми субкультурами, начиная функционировать в том числе как отдельный эстетический ресурс. Таким образом, оккультура выступает своеобразным мостом между сложившимся традиционным архетипом ведьмы и современными визуальными практиками, подготавливая почву для активного освоения этого образа в моде XXI в.

### *Ведьма как вызов и готическая угроза*

Разворот моды к образу ведьмы в последние десятилетия претерпевает значительную трансформацию, когда из фигуры угрозы и страха ведьма направляется в сторону культурно-легитимированной формы духовности. Одним из ранних примеров прямого обращения к ведьмовской тематике на подиуме считается коллекция бренда Vivienne Westwood Witches Fall 1983, в которой похожие на магические знаки принты были размещены на одежде как



Рис. 2. Образы из осенней коллекции «Ведьмы» Вивьен Вествуд (1983)

Источник: <https://www.roskosh-jewel.ru/upload/medialibrary/0d5/kolleksiya-vedmy.jpg>

вызов нормативным представлениям о женственности через хип-хоп стиль (рис. 2). Ведьма в данном случае выступает не как мифологический или сказочный персонаж, а как знак культурного несоответствия и протестной идентичности.

В 1990-х гг. образ ведьмы эпизодически появляется в моде на фоне сложившегося визуального канона, закрепленного американским кинематографом. Коллекция Martine Sitbon Spring 1993 со знаменитым выходом Кейт Мосс в остроконечной шляпе актуализирует узнаваемый шаблон, но остается скорее исключением, чем частью устойчивого тренда. Несмотря на расцвет готической субкультуры в начале нового тысячелетия, в целом мировая мода избегала прямого обращения к фигуре ведьмы. Даже образ ведьмы Кейт Мосс получился в данном шоу скорее завуалированным – окутанный полупрозрачной органзой и дополненный мундштуком, что дистанцирует его от мрачных демонологических коннотаций (рис. 3). Этот период в моде можно охарактеризовать как этап латентного присутствия архетипа, когда мода еще не выработала язык его концептуальной визуализации.

Параллельно с этим в кинематографе конца 1990 – начала 2000-х гг. происходит важный сдвиг в репрезентации ведьмы, где она становится центральной героиней молодежных телевизионных сериалов. «Ведьмовской конфликт» смещается с внешнего социального давления во внутреннюю сферу самоконтроля и самоопределения. Ключевым становится не сюжет о том, как общество стремится подавить в женщине ведьму, наоборот, теперь ведьма учится



*Рис. 3. Кейт Мосс в образе ведьмы, Martine Sitbon SS 1993.*

*Источник:* <https://st.peopletalk.ru/wp-content/uploads/2024/10/c24f5af1c3829864fad632f3b9dcd3fc.jpg>

контролировать свою силу, власть, ярость, травму и сексуальность. Ранее в кинематографе модель поведения ведьмы часто сводилась к необходимости скрывать магические способности ради сохранения социальной и семейной гармонии, чтобы лишний раз мужа не спугнуть, например, в фильме «Колокол, книга, свеча» (Bell Book and Candle, 1958) или в сериале «Моя жена меня приворожила» (Bewitched, 1964–1972).

Начиная с фильма «Колдовство» (The Craft, 1996) о ведьмах старшеклассницах и сериала «Баффи – истребительница вампиров» (Buffy the Vampire Slayer, 1997–2003), магия предстает как все еще угрожающая, но уже более автономная и суверенная сила, требующая этического осмысления. В сериале «Зачарованные» (Charmed, 1998–2006) и вовсе образ городской, молодой, независимой и модной ведьмы окончательно нормализуется. Его создательница Констанс М. Бердж, не обладая специализированными знаниями о ведьмовских практиках [Greene 2021, pp. 188–190], тем не менее выстраивает довольно удачный синкретический образ, объединяющий элементы мифологии, викканских мотивов и исторических представлений о колдовстве с актуальным культурным контекстом. Подобные экранные репрезентации формируют новую модель ведьмовской субъектности, которая в дальнейшем оказывается востребованной в модной индустрии.

В этом контексте на подиуме появляется фигура «женщины-ведьмы» Александра Маккуина – одновременно трагической, соблазнительной и опасной. Обращение дизайнера к теме ведьм в коллекции *In Memory of Elizabeth How, Salem, 1692 (Fall 2007)* демонстрирует сложное соединение исторической и родовой травмы (ведь он возводил свою родословную к Элизабет Хоу как к одной из жертв салемиских процессов), демонологического мифа и визуального ритуала. Модели на его шоу двигались по линиям кроваво-красной пентаграммы, начертанной на черной сцене перед гигантским экраном, который транслировал образы пламени и обнаженных тел. Подиум Маккуина функционирует будто пространство мистерии, где женское тело становится ареной метаморфоз, носителем культурных и коллективных страхов, воплощением угрозы и силы. Несмотря на критику прессы в чрезмерной мрачности<sup>8</sup>, именно эти показы формируют в моде образ «темной женственности» – некую художественную интерпретацию архетипа ведьмы, отражающую притяжение к теневым аспектам женской природы.

Впрочем, обращение к мифологическим и историческим сюжетам не ограничивается исключительно работами Маккуина. Так, Луэлла Бартли в своей коллекции *Luella Fall 2008* вдохновлялась посещением Музея колдовства и магии в деревне Боскасл в Корнуолле (Великобритания), а также культовым фильмом «Плетеный человек» (*The Wicker Man*, 1973), вокруг которого сформировалась устойчивая неоязыческая мифология<sup>9</sup>. Несмотря на то что при создании коллекции дизайнер подчеркивала стремление к «чему-то немного грубому и языческому»<sup>10</sup>, визуальный язык ее шоу оказался принципиально иным: мягкие силуэты, крестьянские блузы с пышными рукавами, уютные пальто в елочку, контрастные колготки и причудливые головные уборы предлагают образ почти пасторальной ведьмы, лишенной угрозы и встроенной в повседневный контекст.

---

<sup>8</sup> Уилсон Э. Александр Маккуин: Кровь под кожей / пер. с англ. А.В. Кровяковой. М.: Центрполиграф, 2017. 381 с.

<sup>9</sup> С 2004 г. в местах съемок фильма проводится музыкальный фестиваль «Плетеный человек», завершающийся ритуальным сожжением гигантской фигуры как символической жертвы богам.

<sup>10</sup> *Luella Fall 2008 Ready-to-Wear // Vogue*. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/fall-2008-ready-to-wear/luella> (дата обращения: 02.02.2026).

*Ведьма как феминистская героиня*

Пока подиум колеблется между отголосками сатанинской паники и нормализацией ведьмовской эстетики, в 2010-е гг. общество все глубже погружается в постсекулярную фазу, в рамках которой интерес к эзотерике сопровождается активной циркуляцией оккультных символов в цифровой среде, где магия перестает восприниматься как аномалия и становится способом выражения своей идентичности. Здесь происходит не прямое копирование экранных образов, а идет их переосмысление и пересборка в формате индивидуальной духовности, описываемой формулой *spiritual but not religious*.

Наряду с явлением *witchcore*, упоминаемом выше, появляются другие стилистические формы<sup>11</sup>, для которых также характерны летучие ткани, наслаивание украшений, оккультные и магические символы, смешение викторианских, викканских, богемных и современных мотивов. Все эти чисто визуальные стили, не привязанные к конкретным субкультурам и не требующие глубокой религиозной вовлеченности, первоначально циркулируют в нишевых брендах и повседневной одежде, а затем постепенно проникают на подиум. Такие проекты, как серия фильмов о Гарри Поттере (2001–2011), «Ведьма из Блэр» (*The Blair Witch*, 1999), «Дневники вампира» (*The Vampire Diaries*, 2009–2017), «Сверхъестественное» (*Supernatural*, 2005–2020), способствовали нормализации образа ведьмы и популяризации колдовства.

В игру с ведьмовской эстетикой включаются даже бренды, в чьем изначальном ДНК отсутствует мистическая линия. Так, коллекция *Saint Laurent Spring 2013* под руководством Эди Слимана была интерпретирована модными критиками как «шабаш ведьм»<sup>12</sup>, поскольку визуальное решение показа явно перекликалось с эстетикой третьего сезона «Ковен» сериала «Американская история ужасов» (*American Horror Story*, 2011–2025), где был закреплён новый канон экранного образа ведьмы в широкополой шляпе. Сам сериал стал одним из наиболее показательных примеров постмодернистского переосмысления сверхъестественных сил.

---

<sup>11</sup> См., например, эстетику: *Whimsigothic* // *Aesthetics Wiki*. URL: <https://aesthetics.fandom.com/wiki/Whimsigothic> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>12</sup> *Saint Laurent Spring 2013 Ready-to-Wear* // *Vogue*. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2013-ready-to-wear/saint-laurent> (дата обращения: 02.02.2026).

К началу 2020-х гг. образ ведьмы окончательно выходит за пределы бинарных оппозиций «добра» и «зла», превращаясь в подвижную фигуру, через которую культура обсуждает собственные противоречия. По мнению Хизер Грин, постмодернистская эстетика стремится к поиску ностальгического смысла и нового вдохновения в старых форматах [Greene 2021, p. 215]. В фильмах о ведьмах, таких как *The VVitch: A New-England Folktale* (2015), *Hagazussa* (2017), *Gretel & Hansel* (2020), это проявляется в пересказе традиционных, как исторических, так и вымышленных сюжетов, в том числе с точки зрения ведьмы.

Зрителю больше не предлагают воспринимать ведьму как однозначный моральный ориентир, в постмодернистском дискурсе она может одновременно выступать героиней и антагонисткой, маргинальной фигурой и активисткой, инфлюенсером и иконой моды. В этом контексте формируется образ условной *New Witch* первой половины XXI в. – самостоятельной и рефлексивной женщины, ориентированной на практики самопознания с использованием ритуальных предметов, магических и гадательных инструментов, не закрепляя себя в рамках определенной традиции.

В моде данный сдвиг выражается в множестве авторских интерпретаций, поскольку дизайнеры формируют собственное видение, нередко обращаясь к фэнтезийной образности и гибридным персонажам. Так, в коллекции бренда *Khoki Fall 2023* появляется фигура снежной ведьмы, головной убор которой по форме отсылает к распределяющей шляпе из кинофраншизы «Гарри Поттер»<sup>13</sup>; а в коллекции *Rodarte Fall 2023*, несмотря на заявленное дизайнерами вдохновение феями<sup>14</sup>, некоторые визуальные решения оказываются ближе к образу Мортиши Аддамс, тем самым соединяя ведьмовскую эстетику с популярной экранной мифологией.

Стистика *Dilara Findikoglu* регулярно интерпретируется прессой как оккультно-мистическая: ее ведьмы предстают телесно ориентированными, сексуализированными и подчеркнуто провокационными<sup>15</sup>. К эзотерическим отсылкам систематически обращается *Wendy Nichol*, соединяющая викторианскую готику

---

<sup>13</sup> *Khoki Tokyo Fall 2023* // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/tokyo-fall-2023/khoki> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>14</sup> *Rodarte Fall 2023 Ready-to-Wear* // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/fall-2023-ready-to-wear/rodarte> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>15</sup> *Dilara Findikoglu Spring 2019: Witchy Show* // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/article/dilara-findikoglu-spring-2019> (дата обращения: 02.02.2026).

с эстетикой нью-эйджа и использующая свои показы как «магические послания» политическим адресатам<sup>16</sup>.

Примечательно при этом, что и карнавальный образ ведьмы, основанный на классической связке «остроконечная шляпа + метла», продолжает сохраняться на подиуме. Правда, используется преимущественно в ироничном контексте, как легко узнаваемый культурный код в рамках тематических коллекций, например, в показе Moschino Resort 2020, приуроченном к Хэллоуину<sup>17</sup>, или в фантазийном шоу Ryan Lo Spring 2019, где метлы и тыквы выступали в роли стилизованных аксессуаров<sup>18</sup>.

### *Женщина + карты Таро = ведьма?*

Отдельное место в процессе канонизации образа ведьмы XXI в. на подиуме занимают астрология и карты Таро – практики, которые в современной культуре одновременно работают как инструменты самопознания и как устойчивые визуальные языки. Их привлекательность для модной индустрии обусловлена наличием развитых символических систем, легко переводимых в декоративные формы. В отличие от более «сложных и неудобных» магических практик, астрология и таро допускают эстетизацию без необходимости обращения к ритуальной глубине, что делает их особенно востребованными в условиях постсекулярного культурного ландшафта.

Сегодня карты Таро, пожалуй, обладают одним из наиболее выраженных визуальных потенциалов среди эзотерических практик для моды. Показательным в этом отношении стал медиа-резонанс вокруг расклада Таро, выполненного для дизайнера Джонатана Андерсона, публикация которого набрала более 60 000 отметок «нравится» в социальных сетях и стала предметом активного обсуждения в гляцевых изданиях<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Wendy Nichol Spring 2018 Ready-to-Wear // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2018-ready-to-wear/wendy-nichol> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>17</sup> Moschino Resort 2020 by Jeremy Skott // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/resort-2020/moschino> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>18</sup> Ryan Lo Spring 2019 Ready-to-Wear // Vogue. URL: <https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2019-ready-to-wear/ryan-lo> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>19</sup> Sarkar Ishani. Meet Trevor Ballin, tarot reader to stars like Jonathan Anderson and Dan Levy // SCMP. 19.01.2025. URL: <https://www.scmp.com/magazines/style/people/icons-influencers/article/3336993/meet-trevor-ballin-tarot-reader-stars-jonathan-anderson-and-dan-levy> (дата обращения: 02.02.2026).



Рис. 4. Образ № 63  
из коллекции Christian Dior Spring  
2017, соответствующий старшему  
аркану «Дьявол» в колоде Таро  
*Источник:* [https://www.vogue.com/  
fashion-shows/spring-2017-ready-  
to-wear/christian-dior/slideshow/  
collection#63](https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2017-ready-to-wear/christian-dior/slideshow/collection#63)



Рис. 5. Образ № 22  
с астрологическими мотивами  
из кутюрной коллекции Christian  
Dior Couture Spring 2017  
*Источник:* [https://www.vogue.  
com/fashion-shows/spring-2017-  
couture/christian-dior/slideshow/  
collection#22](https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2017-couture/christian-dior/slideshow/collection#22)

Связка «женщина + карты Таро = ведьма» закрепилась в телевизионной культуре, где экранные ведьмы регулярно используют карты как инструмент для предсказаний. Так, в сериале «Зачарованные» одна из трех сестер обращается к колоде Висконти-Сфорца для гадания о судьбе влюбленных перед свадьбой другой сестры; а в фильме «Ведьма любви» (The Love Witch, 2016) колода Райдера-Уэйта-Смита неоднократно появляется в руках главной героини, становясь частью ее образа.

Получается, что визуальный язык Таро, основанный на архетипических образах старших арканов, позволяет выстраивать повествование о пути и трансформации. Возможно, поэтому карты Таро активно используется в подиумных коллекциях как источник символического наполнения и даже сюжетной структуры. Одной из ключевых фигур в систематическом включении тарологической (рис. 4) и астрологической (рис. 5) иконографии в модный

дискурс стала дизайнер Мария Грация Кьюри, которая последовательно развивает мистическую линию для Dior вслед за ее суверенным создателем. В своих коллекциях она обращалась как к историческим колодам, так и к кинематографическим форматам показа<sup>20</sup>. Фильм Маттео Гарроне «Замок Таро», сопровождавший коллекцию Haute Couture Spring 2021, визуализирует путь героини через старшие арканы как метафору самоопределения.

### *Ведьма как устойчивый символический ряд*

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что в визуальной культуре XXI в. происходит трансформация образа ведьмы из фигуры маргинальности и социального страха в саморефлексивный архетип. Бренды используют ведьмовскую символику как язык для собственных высказываний, закрепляя образ ведьмы в качестве социально легитимированной формы духовности. В постсекулярном контексте современности образ ведьмы будто становится инструментом визуального и символического протеста против рационализированной повседневности, через который поднимаются вопросы личной идентичности и стремления к контролю над хаосом современного мира. Социальные сети, цифровые платформы и мода действуют практически синхронистически, создавая образ New Witch как гибкий культурный конструкт, ориентированный на автономию и позволяющий эстетически переживать духовный опыт вне институциональных рамок религии.

При этом анализ подиумных образов показывает, что несмотря на внешнюю вариативность, New Witch сохраняет глубинную структуру. Данный образ формируется на пересечении нескольких устойчивых пластов:

- архетипических представлений мифологи, когда ведьмой считается женщина, владеющая определенными редкими знаниями и представляющая собой угрозу;
- классической иконографии, сложившейся в изобразительном искусстве и коллективном воображении эпохи «охоты на ведьм» (сексуализированный образ колдуньи, взаимодействие с потусторонними силами, мотивы преследования ведьм, участие в шабашах при полной луне);

---

<sup>20</sup> Madsen Ch. 5 things to know about Christian Dior's mystical SS21 Haute Couture Show] // Vogue. 25.01.2021 URL: <https://www.vogue.co.uk/fashion/gallery/dior-couture-spring-summer-2021> (дата обращения: 02.02.2026).

- карнавальной традиции в рамках празднования Хэллоуина, когда сочетание остроконечной шляпы и метлы впоследствии экспортировалось в американскую и глобальную массовую культуру.

В совокупности эти пласты были перенесены в кинематограф, моду и цифровую среду через рассмотренные нами выше устойчивые визуальные коды: шляпу, темную цветовую гамму, метлу, котел, тыкву, викканские знаки и лунную символику. В современном контексте данные элементы переосмысляются и вписываются в актуальные культурные повестки, среди которых особое значение приобретают феминистская проблематика, подчеркивающая независимость, силу и телесную субъектность женщины; экологическое мышление, акцентирующее внимание на более бережном отношении к природе; а также интерес к альтернативным формам духовности (астрология, карты, руны и другие практики). Повторяемость данных решений в коллекциях различных дизайнеров позволяет говорить о процессе канонизации образа ведьмы в рамках модного дискурса.

При этом внезапная, на первый взгляд, вездесущность «экономики ведьмовства»<sup>21</sup> оказывается результатом длительного культурного накопления. Одновременно рост интереса к духовности выявляет внутренние противоречия, связанные с ее коммерциализацией. Превращение эзотерических практик в элемент «быстрой духовной моды» несет риск утраты смысловой глубины и этической ответственности. Для модных брендов это создает амбивалентную ситуацию: с одной стороны, востребованность данных нарративов открывает новые возможности коммуникации с аудиторией, с другой – все это требует более ответственного обращения с символическим капиталом эзотерики.

Показательным в этом контексте является высказывание писательницы, исследовательницы ведовства и современной ведьмы Пэм Гроссман, которая отмечает, что для некоторых людей магия больше связана с модой или каким-то другим аспектом культуры колдовства<sup>22</sup>. Вместе с тем, по ее наблюдению, популяризация нередко приводит и к реальным практикам, поскольку социальные

---

<sup>21</sup> *Francombe A.* I know a good Etsy witch: Why Gen Z's turning to witchcraft // *Vogue Business*. 09.12.2025. URL: <https://www.vogue.com/article/i-know-a-good-etsy-witch-why-gen-zs-turning-to-witchcraft> (дата обращения: 02.02.2026).

<sup>22</sup> *Peg A.* Witches are having a moment. It isn't the first time // *Bustle*. 17.07.2019. URL: <https://www.bustle.com/p/waking-the-witch-author-pam-grossman-on-why-witches-are-having-such-a-huge-cultural-moment-18204873> (дата обращения: 02.02.2026).

сети способствуют быстрому распространению знаний и формированию сообществ, снижая порог входа в альтернативные духовные практики. Именно поэтому экранные образы ведьм, созданные в периоды всплесков популярности эзотерики, вновь и вновь возвращаются в кино и сериалы.

Потребность аудитории в осмысленности, уверенности и ритуалах возросла настолько, что разные эзотеричные практики перестают быть каким-то нелепым курьезом, они превращаются в значимую часть потребительского и культурного опыта. Однако для того, чтобы работать с таким духовным опытом, брендам недостаточно поверхностной эстетизации вроде рассыпанных кристаллов на витрине или разового гадания на Таро в социальных сетях. Образ New Witch в моде XXI в. фиксирует не простой эстетический тренд, а более глубокий культурный сдвиг, связанный с поиском иных форм осмысленности жизни в постсекулярном мире. Когда мода выступает не только как индустрия потребления, а как пространство современного ритуала, где духовный опыт превращается в визуально переживаемое действие, только тогда ведьма становится способом мыслить через одежду и тело, возвращая в моду то, что Ролан Барт называл «жизнью мифа» [Барт 1989], – состоянием, в котором знак перестает быть украшением и вновь становится действием.

### *Литература*

---

- Аверинцев 2006 – *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2006. 912 с.
- Барт 1989 – *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
- Greene 2021 – *Greene H.* Lights, camera, witchcraft: A critical history of witches in American film and television. Woodbury, MN: Llewellyn Publications, 2021. 418 p.
- Owen 2017 – The Oxford illustrated history of witchcraft and magic / ed. by O. Davies. Oxford: Oxford University Press, 2017. 328 p.
- Partridge 2006 – *Partridge C.* The re-enchantment of the West. 2 vols. Vol. 2: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. L.: T&T Clark, 2006. 482 p.

### *References*

---

- Averintsev, S.S. (2006), *Sofiya-Logos. Slovar'* [Sophia-Logos. Dictionary], Dukh i Litera, Kyiv, Ukraine.

- Barthes, R. (1989), *Izbrannyye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: Semiotics. Poetics], Progress, Moscow, USSR.
- Greene, H. (2021), *Lights, camera, witchcraft: A critical history of witches in American film and television*, Llewellyn Publications, Woodbury, MN, USA.
- Owen, D., ed., (2017), *The Oxford illustrated history of witchcraft and magic*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Partridge, C. (2006), *The re-enchantment of the West. 2 vols, vol. 2: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture*, T&T Clark, London, UK.

### *Информация об авторе*

Мирослава В. Кутенко, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [kiv-mira@mail.ru](mailto:kiv-mira@mail.ru)

### *Information about the author*

Miroslava V. Kutenko, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [kiv-mira@mail.ru](mailto:kiv-mira@mail.ru)

Подлинное религиозное многообразие  
в перспективе теории среднего уровня.  
Рецензия на книгу: *Мартинович В.А.*  
Сектантство: социальная идентификация  
новых религиозных движений.  
М.: Издат. дом «Познание», 2025. 704 с.

Владислав С. Раздьяконов  
*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

*Для цитирования:* Раздьяконов В.С. Подлинное религиозное многообразие в перспективе теории среднего уровня. [Рец.:] Мартинович В.А. Сектантство: социальная идентификация новых религиозных движений. М.: Издат. дом «Познание», 2025. 704 с. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 2. С. 138–145. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-138-145

Authentic religious diversity  
in the perspective of middle-range theory.  
Book review: *Martinovich V.A.*  
Sektantstvo: sotsial'naya identifikatsiya  
novykh religioznykh dvizhenii  
[Sectarianism. Social Identification  
of new religious movements].  
Moscow: Izdatelskii dom "Poznanie", 2025. 704 p.

Vladislav S. Razdyakonov  
*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

*For citation:* Razdyakonov, V.S. (2026), "Authentic religious diversity in the perspective of middle-range theory. [Review:] Martinovich V.A. Sektantstvo: sotsial'naya identifikatsiya novykh religioznykh dvizhenii

[Sectarianism. Social Identification of new religious movements]. Moscow: Izdatelskii dom 'Poznanie', 2025. 704 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 138–145, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-138-145

Церковь без апологетики мертва... так было,  
есть и будет всегда, по крайней мере,  
пока люди остаются людьми.<sup>1</sup>

Новое большое исследование известного белорусского социолога религии Владимира Александровича Мартиновича (1978–) посвящено социальной идентификации новых религиозных движений (далее – НРД) – проблеме, решение которой имеет как теоретическое значение, так и практические следствия для новых религиозных движений, общества и государства. Предваряет книгу оригинальное предисловие профессора СПбГУ Елены Александровны Островской, из которого можно узнать о том, как автор монографии пришел к исследованию интересующей его проблемы, а также о том, как складывалось содержание уникального каталога – «Реестра религиозных организаций», структурирующего собранный им и значимый в мировом масштабе архив материалов по истории нетрадиционной религиозности.

Первая глава книги посвящена знакомству читателя с основными категориями исследования, изложению социологических концепций идентификации НРД, а также обсуждению значимых для исследования социологических проблем – подсчету количества религиозных организаций и их членов. Описания социологических концепций отличаются конспективностью, однако такого представления достаточно для предварительного знакомства с ними. Введение в историю исследований необходимо автору для того, чтобы оттенить на ее фоне новизну его собственного труда – проверке типологий нетрадиционной религиозности на генеральной совокупности религиозных организаций республики Беларусь. Завершает главу анализ методологического инструментария теории религиозной экономики, прежде всего в трудах Родни Старка (1934–2022) и Уильяма Симса Бейнбриджа, которую автор считает состоявшейся парадигмой исследований социологии религии (с. 125) и которую он в своем исследовании уточняет и дополняет.

---

<sup>1</sup> Aland K. *Apologetik*. Berlin: Christlichen Zeitschriftenverlag, 1948. S. 17. Цит. по: Мартинович В.А. Сектанство: социальная идентификация новых религиозных движений. М.: Издат. дом «Познание», 2025. С. 357.

Вторая глава книги показывает читателю ключевые теоретико-методологические проблемы исследования, а также содержит подробное, местами скрупулезное изложение разных аналитических конструкций, используемых в качестве инструментов социальной идентификации НРД. В.А. Мартинович обозначает созданные им концептуальные инструменты, например, 17-частную классификацию религиозных организаций по содержанию их учения (с. 193) или 11 эмпирических показателей феномена социальной идентификации (с. 238). Он последовательно указывает на то, что – по той или иной причине – не было рассмотрено в его труде, тем самым очерчивая границы изученного им эмпирического поля и задавая пределы использованной в исследовании концептуальной рамки.

В третьей главе В.А. Мартинович дает характеристику социальной идентификации НРД в перспективах средств массовой информации, общественных объединений, научного сообщества, религиозных объединений и политических структур. Характеризуя идентификацию социальных институтов, автор описывает их подходы, опираясь на членение материала по трем основным дискурсивным типам – антисектантскому, сектозащитному и нейтральному. Содержание главы можно оценить как значимый вклад в актуальную аналитику социальной идентификации, показывающую, чем мотивированы и как работают различные социальные институты. В этой части исследования упомянуты редкие или упускаемые из виду исследователями явления, например, мораторий на публикацию критических материалов о НРД со стороны государственных институтов (с. 308); критика НРД со стороны НРД (с. 355); христианский этос победы как фактор антисектантской деятельности (с. 361); присутствие сектозащитного дискурса в христианской среде (с. 370); метод «диалога в конфронтации» (с. 375) Йоханнеса Огорда (1928–2007) как пример христианского нейтрального дискурса в рамках христианского контркультового движения; указание на тот факт, что «принятие на уровне государства принципов свободы совести и вероисповедания само по себе не является фактором, способствующим уменьшению объема антисектантского дискурса в религиозных организациях» (с. 359). Параграф, посвященный идентификации НРД органами государственного управления, кажется с точки зрения его содержания сбалансированным, однако, вопреки его названию «Политические партии и органы государственного управления», в нем – за исключением одного абзаца, в котором обсуждаются вопросы, касающиеся работы парламентов (с. 391), – не удалось обнаружить сколько-либо подробного описания идентификации со стороны именно политических партий.

Четвертая глава представляет читателю результаты проведенного автором исследования ситуации религиозного многообразия в республике Беларусь. Аналитику предвещает исторический очерк о реакциях различных социальных институтов на религиозную ситуацию в Беларуси с 1988 по 2020 г., в котором В.А. Мартинович отмечает решающую роль для истории нетрадиционной религиозности в Беларуси принятия в 2002 г. новой редакции Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», следствием которого стало выведение проблематики НРД из фокуса внимания органов государственного управления (с. 418). Основываясь на эмпирическом знакомстве с белорусским полем нетрадиционной религиозности, В.А. Мартинович утверждает, что крайние взгляды на рассматриваемый им феномен со стороны представителей антикультового и сектозащитного движений обусловлены их слабой осведомленностью о реальном распространении НРД и отсутствием системного подхода к исследованию интересующей их проблематики (с. 429).

В основной части главы В.А. Мартинович вводит в научный оборот созданный им индекс религиозного многообразия, который, помимо его самостоятельной эмпирической значимости, проблематизирует обобщения, сделанные в «Энциклопедии американских религий» (2016, 9-е изд.) под редакцией известного американского исследователя НРД Джона Гордона Мелтона. Из перспективы исследования В.А. Мартиновича видно, что американская энциклопедия, скорее всего, занижает индекс религиозного многообразия для США, по-видимому, вследствие недостаточной степени знакомства ее создателей с эмпирическим полем, в то время как «сильно заниженные данные по количеству религиозных организаций в США ученые всего мира воспринимают как эталон высокого уровня религиозного многообразия, а переходя к Европе, отмечают, что там нет такого количества религиозных организаций» (с. 438). Осознавая погрешность его собственного подсчета (с. 454), В.А. Мартинович предлагает аналитические средства для расчета динамики НРД в республике Беларусь, прибегая к использованию понижающего коэффициента численности НРД (с. 455) как средства коррекции убыли НРД с момента их первоначальной фиксации. Накладывая свою 17-частную классификацию нетрадиционной религиозности на социологическую типологию НРД, автор вводит в научный оборот матрицу нетрадиционной религиозности в Беларуси на 1 января 2024 г. (с. 461).

Обращаясь к вопросу о социальной идентификации НРД в Беларуси, В.А. Мартинович проводит сравнение степени реакций разных социальных институтов по различным параметрам, подчеркивая, что «общество совершенно нечувствительно

к масштабам процессов, протекающих в конфессиональном пространстве» (с. 477). Проведенный автором анализ НРД по странам их происхождения показывает, что, хотя нетрадиционная религиозность часто представляется, например, в СМИ, как «феномен западного происхождения» (с. 515), это совершенно не соответствует имеющимся эмпирическим свидетельствам. Ценным представляется вывод В.А. Мартиновича о том, что известные общественные представления об опасности сектантства, его зарубежном происхождении и организованной природе проистекают из социального представления, формирующегося в фокусе социальной идентификации – «ядре НРД», к которому приковано внимание разных социальных институтов: «ядро транслирует хаос представлений об НРД, и именно этим непропорциональным, непоследовательным, нелогичным хаосом в отображении феномена нетрадиционной религиозности и живет общество» (с. 522). В последнем разделе четвертой главы, посвященной средствам коммуникации НРД, автор указывает, что – вопреки известному стереотипу о тайном характере сект и культов (с. 532–533) – подавляющее большинство НРД не скрывает своей деятельности. Отмечая, почему общество слабо реагирует на действующие НРД, В.А. Мартинович указывает на характерную для НРД социальную стратегию имитации нормы (с. 536). Существенной можно признать его мысль о том, что «специфика устройства и организации НРД не позволяет им в полной мере реализовать свои же цели и задачи: они мешают сами себе сильнее, чем вся внешняя оппозиция, с которой они только могли бы столкнуться» (с. 542).

Пятая глава призвана показать практическую применимость полученных В.А. Мартиновичем результатов, которые позволяют модифицировать теорию религиозной экономики. Критически оценивая тезис классической теории религиозной экономики о том, что общество относится негативно к отвергающим его религиозным группам, В.А. Мартинович утверждает, что в обществе господствует нейтральное отношение к нетрадиционной религиозности постольку, поскольку оно ее в принципе не замечает (с. 553). Автор вводит значимое для его модификации теории религиозной экономики различие понятий «отвержение общества» и «напряжение с обществом», показывая, что первое в отношениях между религиозными объединениями и обществом присутствует всегда, в то время как второе – складывается при определенных условиях, в том числе, как следствие социальной идентификации.

Далее В.А. Мартинович сосредоточивает внимание читателя на проблеме трансформации сект в церкви, указывая релевантные этой проблеме социологические концепции. Приведенный им список

терминов, использовавшихся социальными институтами Беларуси для обозначения НРД, подтверждает его тезис о бесперспективности морально мотивированной «чистки» категориального аппарата от нагруженных негативным значением понятий «секта» и «культ», за исключением случая упоминаемой им американской судебной практики (с. 583). В.А. Мартинович отмечает, что использование некоторых терминов, прежде всего характеризующих религиозное объединение при помощи определений «деструктивный» и «тоталитарный», является «некорректным и недопустимым» (с. 586). Хотя попытки стигматизации нетрадиционной религиозности в целом при помощи таких определений действительно недопустимы с научной точки зрения, на мой взгляд, некоторые религиозные группы, чьи лидеры достоверно наносили систематически физический и психологический вред их различным участникам, а также сторонним лицам, вполне последовательно могут быть охарактеризованы подобным образом.

Исследование В.А. Мартиновичем социальной стигматизации показывает, что она способна усиливать позиции НРД, способствуя не уменьшению, а увеличению социальной девиации. Кроме того, она может быть произвольно инициирована самим НРД и, в случае умеренной социальной критики, даже «стимулирует рост и поддержку на плаву сект и культов как отдельного типа религиозности» (с. 597). В.А. Мартинович приходит к выводу о том, что стигматизацию НРД нельзя считать характерной чертой отношения общества к НРД, поскольку фактически общество игнорирует существование множества НРД. Завершает его труд исследование о моральной панике, которую – как ситуативное социальное явление – не следует путать с напряжением общества по отношению к некоторым НРД, поскольку такое напряжение – всего лишь механизм социального контроля за отклонениями от нормы (с. 618).

Один из ключевых вскрытых автором факторов расчета индекса религиозного многообразия – это большое количество НРД, которое игнорируется обществом, «в том числе и потому, что не представляет прямой угрозы обществу, хотя по самой своей природе отвергает общество и искажает разделяемую и поддерживаемую в нем вариативность норм и традиций» (с. 519). Хотя, насколько я могу судить, В.А. Мартинович в монографии нигде прямо не говорит, что именно он понимает под «обществом», у меня сложилось, возможно, неверное впечатление о том, что в большинстве случаев под ним он понимает социальные институты, в том числе религиозные организации, которые и являются средствами «нахождения» или «игнорирования» обществом НРД. В то же время, если любое религиозное объединение,

согласно В.А. Мартиновичу, в той или иной степени отвергает общество (с. 555), то кто тогда, с социальной точки зрения, представляет в отношениях с религиозными объединениями сторону «общества»? Иными словами, если и традиционная и нетрадиционная религиозность – в большей или меньшей (вплоть до практически полного принятия и поддержки норм общества – с. 555) степени отвергают «общество», то тогда как религиозные организации, в том числе НРД, могут быть частью рассматриваемых социальных институтов? Мне кажется, что здесь есть противоречие, которое можно снять, если не рассматривать религию в ее социальном измерении только лишь как альтернативную нормативному порядку социальную утопию, но определить ее как универсального социального медиатора, способного санкционировать как социальные изменения, так и текущий нормативно-социальный консенсус. Религия в ее отношениях с обществом имеет не только «альтернативное» или даже «революционное», но также и «вечное» – ориентированное на существование универсальных констант – измерение.

Кроме того, социальные институты, как бы это тривиально не прозвучало, это, прежде всего, люди, которые, подчиняя свою работу социальному режиму институтов, имеют свои – в том числе и религиозные – убеждения, влияющие – в большей или меньшей степени – на их деятельность. По отношению к этому факту исследование социальных институтов кажется недостаточно чувствительным к индивидуальным особенностям тех, кто выступает от имени того или иного института. В то время как социальные институты оказываются не более чем средством утверждения представлений о норме со стороны конкретных лиц, объединений и организаций, они, формируя взгляд «общества» на НРД, не могут претендовать на выражение такого взгляда, поскольку преследуют свои цели, имеют свои задачи, свой социальный режим и логику работы. Не до конца ясно, ни как возможно регулярно наблюдаемое совмещение социальных оптик различных институтов в лице того или иного актора, ни как возможно определить взгляд «общества», не ограниченный перспективой какого-либо из его институтов. Исследование В.А. Мартиновича – по его замыслу и исполнению – может претендовать на то, чтобы быть выразителем этого ускользающего от исследователя, своего рода плененного оптикой институтов, взгляда «общества». В этом, на мой взгляд, заключается его наивысшая ценность, обусловленная подчеркнутым стремлением автора к объективности и его умением занимать метапозицию по отношению к той деятельности, которую осуществляют институты и в которую, в конечном счете, вовлечен он сам как ученый.

В.А. Мартинович, как кажется, уклоняется от постановки вопроса о причинах игнорирования обществом НРД, однако установленный им факт, на мой взгляд, снимает с социального института закрепившийся за ним в трудах сторонников горизонтальных онтологий, например, акторно-сетевой теории, ярлык тотального, если не «тоталитарного», социального инструмента. Разработанная В.А. Мартиновичем теория социальной идентификации позволяет посмотреть на динамику отношений института и культовой среды с системной точки зрения – институт не только не подавляет большинство отвергающих его НРД, но в какой-то мере – при определенных условиях – может при умеренном уровне напряжения поддерживать их.

Исследование В.А. Мартиновича демонстрирует удачный пример количественного социологического исследования, основывающегося на значительном объеме собранного автором за десятилетия работы эмпирического материала. Нет сомнений в новаторском характере созданных автором инструментов и полученных результатов, которые свидетельствуют о мировом уровне проведенных им и проводимых в настоящее время исследований.

#### *Информация об авторе*

*Владислав С. Раздьяконов*, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Москва, Миусская пл., д. 6. Стр. 6; [razdyakonov.vladislav@gmail.com](mailto:razdyakonov.vladislav@gmail.com)

#### *Information about the author*

*Vladislav S. Razdyakonov*, professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [razdyakonov.vladislav@gmail.com](mailto:razdyakonov.vladislav@gmail.com)

*Научный журнал*  
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии  
№ 2 • 2026

Оформление обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,  
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ  
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.  
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 19.06.2026  
Выход в свет 26.06.2026  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 9,0. Усл. печ. л. 9,1  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 2372

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)