

*На правах рукописи*



**Рупова Розалия Моисеевна**

**НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ  
КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ТЕЧЕНИЕ  
XX–XXI ВЕКОВ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКО-  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Специальность 09.00.13 –  
философская антропология, философия культуры

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Москва - 2018

Работа выполнена в ФГБОУ ВО "Российский государственный социальный университет" на кафедре философии гуманитарного факультета

**Научный консультант:** **Шмидт Вильям Владимирович**, доктор философских наук, профессор

**Официальные оппоненты:** **Родзинский Дмитрий Леонидович**, доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов ФГБОУВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

**Глаголев Владимир Сергеевич**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГАОУВО «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел РФ»

**Агапов Олег Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ЧОУВО «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова (ИЭУП)»

**Ведущая организация:** **ФГКВОУВО «Военный университет  
Министерства обороны Российской Федерации**

Защита диссертации состоится "4" октября 2018 г. в 14.00 на заседании диссертационного совета Д 504.001.11 на базе ФГБОУВО "Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации" по адресу: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, 6 корпус, ауд. 2076

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке РАНХиГС и на сайте - <https://www.ranepa.ru/aspirantura/zashchity-dissertatsij/rupova-rozaliya-moiseevna>

Автореферат разослан "\_\_\_" августа 2018 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета



В.М. Сторжак

## 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Масштабные кризисы XX в. перешли рубеж двух тысячелетий. Специфика их природы в том, что в своем новейшем формате они не просто касаются тех или иных сфер жизни общества, но затрагивают уже самого человека, перешли на антропологический уровень. Глобальная динамика современности, масштабность социальных преобразований не учитывает фактор взаимосвязи с этими процессами глубокой антропологической динамики. **Какой** человек воспользуется плодами преобразований? **Кто** способен брать на себя ответственность решать сложный комплекс общественно-исторических задач, управлять социальными институтами и определять политику? «Европейское человечество зашло в тупик, и сознание этого приобретает тем более трагический отсвет, что техническая и материальная мощь культуры остается прежней»<sup>1</sup> – фраза, сказанная полвека назад, не утратила своей актуальности для наших дней. XX век был ознаменован «антропологическим поворотом», когда самые различные науки сконцентрировали своё внимание на человеке. «Поворот» был следствием очевидности того, что корневой кризис, породивший все другие – кризис антропологический. Ученые говорят даже не о «кризисе», а о «катастрофе»: «среди множества катастроф, которыми славен ... XX век, одной, главной и часто скрываемой от глаз является антропологическая катастрофа»<sup>2</sup>.

В настоящее время практически все направления научных исследований, будь то в гуманитарной сфере или в естествознании, занимаются изысканием резервов – экологических, экономических, психологических, социокультурных и др. – для повышения стабильности жизни человека и общества. В этом же русле направлены усилия и данного исследования. Ресурсы для преодоления кризисно-катастрофического

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Идея православной культуры. // Православие и культура в религиозной мысли русского зарубежья: Антология / Составитель А.Л. Гуревич. М., 2003. С. 18.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. // Человек в системе наук. М., 1989. С. 332.

состояния современного общества и перехода к позитивной социокультурной динамике автор видит в обращении к духовной традиции христианства. Именно этот императив присутствует в качестве главной установки в концепции неопатристического синтеза, оформившейся в целое интеллектуальное движение XX–XXI веков, создавшего широкое проблемное поле в культурном горизонте современности. Идея неопатристического синтеза была провозглашена русским философом Георгием Флоровским в середине 30-х годов прошлого века. Задача его состояла в переосмыслении святоотеческого наследия христианской Церкви для решения актуальных вопросов нашего времени.

Важность и непреходящая актуальность исследования религиозной жизни общества отмечена И.М. Меликовым: «На протяжении истории общества, начиная с самого зарождения и кончая современностью, всегда существует религиозная подоплека событий ... Мы не найдём в общественной жизни ни одной сферы, ни одного вопроса, который бы не имел религиозные корни. Современная экономика, экономические принципы, есть следствия определённых религиозных идей. В культурной и политической жизни то же самое»<sup>3</sup>.

Философское исследование религиозной проблематики приобретает особую актуальность в наши дни, когда активизация религиозной жизни в разных формах сочетается с недоопределённостью отношений между религией и обществом. При этом модель этих отношений выбирается между двумя крайностями – «советской», когда религия провозглашается полуполюгальной сферой частной жизни граждан, либо «византийской», когда религия является официальным институтом, опирающимся на мощь государства и контролирующим почти все стороны общественной жизни. Можно заметить, что трудность определения места религии в обществе не является чисто российской спецификой. Ю. Хабермас, современный западный философ и социолог, делает вывод о том, что «неясности

---

<sup>3</sup> Меликов И.М. Духовное бытие свободы: монография. М., 2013. С. 43.

теоретического порядка при анализе коммуникативных норм и принципов общественной жизни могут привести на практике к катастрофическим последствиям»<sup>4</sup>. Суть этих неясностей состоит в непроработанности соотношения религиозного дискурса с дискурсом секулярным.

Начиная с эпохи Возрождения, на протяжении столетий секулярный дискурс в европейском обществе приобретал всё большую силу и стал доминирующим. Но возникает вопрос о степени его универсальности; не является ли он лишь одной из возможных коммуникативных систем? Из того факта, что религия утверждена в обществе частным делом отдельной личности, делается ошибочный вывод, что и сам религиозный дискурс как таковой принадлежит частной сфере и не имеет широкого социального значения. В настоящее время универсальность секулярного дискурса ставится под сомнение. Вместе с этим возникает вопрос об иной этической и коммуникативной базе современного общества, об изменении места религии в нём. Возникает идея «постсекулярности», о которой упоминается в диалоге, состоявшемся между Й. Ратцингером и Ю. Хабермасом<sup>5</sup>. Однако, сложность в том, что развитие этой идеи вовсе не означает отказа от секулярности как таковой. Проблематичность секуляризации заключается в том, что её первыми идеологами были вовсе не атеистически настроенные государственные чиновники, а св. Франциск Ассизский и св. Нил Сорский. Таким образом, многие понятия, которыми пользуется современная наука об обществе, требуют уточнения. В частности, такому понятию, как секуляризация, должен быть присвоен более широкий смысл.

Данное исследование рассматривает антропологическую проблематику в её постановке в рамках религиозного дискурса. Диалог этого дискурса с секулярным, а также весь спектр поставленных в работе задач изучается с помощью инструментария, выработанного философией в рамках секулярного дискурса. Эта ситуация даёт повод для герменевтических размышлений.

---

<sup>4</sup> Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. М., 2006. С. 8.

<sup>5</sup> Там же. С. 11.

Прежде всего, встаёт проблема демаркации между философией и богословием, рассмотрение которой привело нас к выводу о её вариативности, зависимости от времени и места.

Означенная важность рассматриваемой проблематики определяет и актуальность данного исследования.

Отметим еще один существенный момент. Ведущим импульсом исследуемой концепции неопатристического синтеза является обращение к авторитетному свидетельству отцов Церкви. В настоящее время активизировались нападки на святоотеческое предание и на принцип согласия отцов (*consensus patrum*) как таковой. Почитатели святоотеческого наследия обвиняются в фундаментализме. Этой полемике уделено в работе внимание.

В настоящем исследовании мы утверждаем следующее. Вопросы антропологии занимают центральное положение среди прочих. Христианская антропология не разрабатывалась отцами как самостоятельная тема – её приходится эксплицировать из Священного Писания и Предания Церкви. Этот подход уже не вызывает возражений. Но, как показано выше, ситуация антропологического поворота привела к центрации на антропологической проблематике всего комплекса научных исследований – прежде всего, в гуманитарной, но, опосредованно, и в естественнонаучной сферах. Таким образом, мы стоим перед комплексной задачей философской интерпретации богословия и, одновременно, богословского осмысления современного научного знания. Такое осмысление имеет целью выявить и обосновать связи естественнонаучных законов (и, тем более, законов социальных) с более глубокими истинами – нравственного характера, затрагивающими вопросы смысла человеческого бытия, предназначения человека и его ответственности. В наше время технологической простоты уничтожения народов и государств эти вопросы выдвигаются на передовые рубежи всякой науки. Именно в этих темах наследие отцов Церкви неопределимо, так как содержит востребованное в нашу эпоху понимание человека. В русле

неопатристического синтеза обращение к отцам происходит не столько за ответами, сколько за методами их получения. Протоиерей Георгий Флоровский писал о необходимости сверять с отцами сложные вопросы современности, отнюдь не ограничивая их чисто догматической сферой. Его выражение «стяжать ум отцов» ориентирует нас на то, что в тех сложнейших вопросах, которые современный мир ставит перед человеком и обществом, следует идти путем отцов, понимая, что круг вопросов, не касающихся ключевых тем человеческого бытия, очень сузился.

**Степень разработанности проблемы.** Как указывает нам внутренняя логика самого названия исследуемой концепции, она является новейшим этапом обращения к более древней традиции, а именно – к патристике, или к святоотеческому наследию.

Для отечественной мысли было всегда характерно обращение к святоотеческой литературе. В XIX в. началось систематическое изучение творений Святых Отцов, оно достигло своего апогея перед революцией. Затем оно было продолжено на европейской почве философами-богословами русской эмиграции. Интерес к патристике параллельно заметно возрос и в католической среде – произошел так называемый «поворот к Отцам». В 40-е годы XX в. началось издание авторитетнейшей серии «Sources Chretiennes». В 1946 г. Ж. Даниелу так объясняет «поворот к Отцам»: «Для нас Отцы – это не только достоверные свидетели оставшейся в прошлом ситуации. Они всё ещё представляют наиболее актуальную пищу для сегодняшнего человека, потому что у них мы находим такие категории, утраченные схоластическим богословием, которые характеризуют современную жизнь...»<sup>6</sup>. Это заявление свидетельствует о том, что и западная культура, пережившая модернистский кризис в XX веке, в поисках выхода из тупика обратилась к единому, общему для всей христианской цивилизации истоку – греческой патристике. Идея, сформулированная Г. Флоровским, вдохновила множество исследований в

---

<sup>6</sup> Даниелу Ж. Современные направления религиозной мысли // Наследие Святых Отцов в XX веке: Итоги исследований. М., 2012. С. 19.

области патристики – как в среде русского рассеяния, так и в западной научной среде. Это такие мыслители, как И. Озэр, Х. Бальтазар, Л. Престиж, Ж. Даниелу, А. де Любак, И. Мейендорф, Я. Пеликан, В. Лосский, К. Керн, С. Сахаров, К. Уэр, И. Зизиулас, Р. Уильямс и др. Этот всё возрастающий интерес к святоотеческому наследию в XX веке называют «патристическим» или «неопатристическим» возрождением. Оно затронуло не только научную сферу, но проникло в культурную и общественную жизнь. Ввиду сложившейся в России социально-политической ситуации, западные исследования ушли далеко вперёд. Начиная с последнего десятилетия XX века, отечественная наука активно включилась в этот процесс. В России выходят переводы западноевропейских авторов, а также труды отечественных ученых. Среди последних заметное место занимают системные исследования С.С. Хоружего и созданной им школы. Кроме того, можно назвать целый ряд авторов, внесших вклад в разработку данного проблемного поля: Агапов О.Д., Гаврилюк П.Л., Гиренок Ф., Глаголев В.С., Дворецкая М.Я., Зенько Ю.М., Зубов А.Б., митрополит Волоколамский Илларион (Алфеев), иерей Г. Максимов, Мамардашвили М.К., Меликов И.М., иеромонах Кирилл (Зинковский), иеромонах Мефодий (Зинковский), Михайлов П.Б., Отюцкий Г.П., Петрунин В.В., Преображенская К.В., Прохоров Г.М., Родзинский Д.Л., Сержантов П.Б., Сидоров А.И., Солонченко А.А., Чурсанов С.А., Шмидт В.В., Шрейдер Ю. и др.

Неопатристический синтез, исследуемый диссертантом, укоренён в патристике, та же имеет своим стержнем мистико-аскетическую традицию исихазма. Исследования этой традиции сегодня составляют обширную междисциплинарную сферу, находящуюся в состоянии активного развития. Начиная с исследований, вышедших в середине XX века, осуществлённых представителями русской философской эмиграции (например, ставшая классической, книга Вл. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», увидевшая свет в 1944 г. или труд И. Мейендорфа «Введение в изучение св. Григория Паламы» – 1959 г.), кончая

постмодернистским гуманитарным дискурсом, обратившимся к христианскому аскетизму (например, М. Фуко), мы видим пространство живого диалога. Представители постмодернистского дискурса произвели смещение ракурса рассмотрения в сторону гендерной или сексуальной проблематики, темы власти, политики, и проч. При всём «непопадании» в тему, этот исследовательский поток, тем не менее, содействовал расширению поля диалога и, в некоторых случаях<sup>7</sup>, углублению анализа. В русле исследуемой проблематики за несколько последних десятилетий защищены диссертации на соискание учёной степени кандидата и доктора философских наук. Вопросы неопатристического синтеза затрагиваются в диссертационных исследованиях разных научных направлений. Этот факт свидетельствует о междисциплинарности темы, её актуальности и многоаспектности.

Ознакомление со многими диссертационными исследованиями, обращающимися к теме неопатристического синтеза, позволяет сделать определенные выводы, а именно:

1. Различная проблематика, даже отдалённо затрагивающая смежные с современной религиозно-философской темой вопросы, требует обращения к неопатристическому синтезу. И, действительно, в очень многих работах он упоминается.
2. Только в единичных учёных трудах он, действительно, рассматривается по существу, но и в них – лишь «по касательной», без подробного и основательного изучения.

Данное исследование, двигаясь в русле направления, заданного прот. Г. Флоровским, восполняет следующие научные лакуны:

- идея неопатристического синтеза была провозглашена 80 лет назад. За истекший период появилось множество исследований, посвященных

---

<sup>7</sup> Nagy M. Translocation of parental images in Fourth-century ascetic texts: Motifs and techniques of identity // *Semeia*, 1992. V. 58. P. 16.

отдельным аспектам поставленной Г. Флоровским задачи. Автор анализирует и сопоставляет большое количество новейших разработок;

- работа является продвижением по пути реализации неопатристического синтеза в антропологическом аспекте.

- в исследовании осуществлен философский анализ неопатристического синтеза в антропологическом аспекте.

- в концепцию неопатристического синтеза интегрируется модель Антропологической границы, что расширяет её аналитические возможности, превращает её в инструментарий социокультурной диагностики и открывает перспективу привлечения её для планирования культурных преобразований.

**Объектом** философского исследования является неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков.

**Предметом** исследования выступает антропология неопатристического синтеза.

**Целью исследования** является осмысление и философская концептуализация антропологической составляющей неопатристического синтеза, формирование на его основе системы антропологического и социокультурного анализа.

В процессе достижения главной цели исследования автором последовательно решались следующие **задачи исследования:**

1. Осуществить анализ Восточно-христианской традиции на предмет её статуса эпистемы в универсуме современного знания.
2. Осуществить экспликацию православной антропологии, присутствующей в Восточно-христианском дискурсе имплицитно.
3. Рассмотреть христианскую теорию личности.
4. Рассмотреть генезис концепции неопатристического синтеза на базе европейской религиозной философии XX века.
5. Рассмотреть проблему инструментария антропологического и социокультурного анализа и обосновать выбор аналитической модели.

6. Применительно к разным историческим эпохам исследовать дескриптивные возможности рассматриваемой модели описания феноменов культуры как антропологических практик.

7. Эксплицировать антропологическую составляющую неопатристического синтеза для:

- формирования новой антропологической парадигмы;
- определения на её основе этапов современного общественного развития.

8. Осуществить анализ перспектив развития концепции неопатристического синтеза.

#### **Теоретические и методологические основы исследования.**

Расширение предметной области философского познания вводит в фокус внимания исследователей феномены, которые прежде оставались «за кадром», либо изучались в ракурсах иных гуманитарных наук (истории, культурологии, социологии и др.). К таким феноменам относится мистико-аскетическая традиция Восточного христианства, являющаяся стержневой для всего православного дискурса и, соответственно, для патристики и неопатристики. Положенный в основу исследовательского подхода принцип историзма открывает путь к пониманию духовной традиции, имеющей возраст в несколько тысячелетий и не утратившей актуальности в наше время.

В диссертации применяется системный подход, что предполагает рассмотрение антропологической проблематики, имплицитно присутствующей в концепции неопатристического синтеза, в широком контексте культурно-исторического поля современности (в режиме «синхронии»). Кроме того, в силу принципиальной нередуцируемости феноменов религиозного сознания и, прежде всего, самой категории священного, несводимости её к логически последовательному ряду концепций, широко применяется феноменологический метод – наиболее эффективный для религиоведческих исследований, позволяющий изучать эти

феномены в свойственном им контексте религиозной традиции и устанавливать между ними внутренние связи. Понимая неопатристический синтез как процесс, разворачивающийся на сложном историческом поле XX–XXI веков, следует иметь в виду, что этот процесс далеко не завершен, он выстраивается на наших глазах. Этот факт вносит свою методологическую специфику, определяемую тем, что мы являемся практически современниками изучаемого явления, очертания которого «размыты».

В работе широко используются такие общенаучные методы, как анализ, синтез, моделирование. Диалектический принцип единства исторического и логического также взят за методологическую основу исследования, особенно в той его части, где «в режиме диахронии» рассматривается генезис антропологических учений в европейской философии.

**Гипотеза исследования.** Неопатристический синтез на современном этапе может выступать в качестве не только теоретического основания, но и инструментально-аналитической системы комплексного социокультурного анализа общественного развития, актуализируя продуктивные социально-антропологические стратегии христианской традиции.

**Научная новизна диссертационного исследования.**

1. В исследовании осуществлено обоснование эпистемологического статуса Восточно-христианской традиции. Это открывает перспективы сближения духовной традиции с современным философским дискурсом, теологических и религиоведческих подходов в изучении аспектов религиозной жизни. Таким образом, настоящее исследование вносит вклад в философию религии.
2. Осуществлён системный религиоведческий анализ концепции неопатристического синтеза как современного направления религиозной философии в логике «диахронии» и «синхронии», что позволило получить его многомерную динамическую модель. Представлена панорама его взаимосвязей и взаимовлияний с различными областями культуры.

3. Применение феноменологического метода сделало возможным осуществить философское исследование религиозного опыта. Это свело к минимуму редукционистские искажения, возникающие нередко при изучении религии методами социологии, культурологии, психологии. В работе предложен методологический алгоритм исследования, представляющий собой сочетание феноменологической стадии, дающей фактическое описание изучаемого феномена, с последующим применением синергично-антропологической модели (модели Антропологической границы) для получения комплексной аналитической характеристики феноменов религиозного опыта. Избранные методологические стратегии позволяют квалифицировать работу как современное философское исследование религии.
4. Осуществлена экспликация антропологической составляющей концепции неопатристического синтеза. В силу взаимодетерминации антропологии и культуры, это дало возможность формирования новой антропологической парадигмы, а также выстраивания модели современного общественного развития.
5. Показан ресурс активизации социальных функций религии, содержащийся в концепции неопатристического синтеза.
6. Антропологический ракурс рассмотрения концепции неопатристического синтеза потребовал экспликации антропологии христианского вероучения. В работе рассмотрена теория личности в христианстве, включая её наиболее актуальные направления.
7. В работе представлен процесс трансформации социокультурных форм последовательно сменяющихся эпох европейской истории и осуществлен их анализ с помощью предложенной модели Антропологической границы.
8. Исследуемое религиозно философское течение – неопатристический синтез – представлено в диалоге с современными направлениями религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

9. В работе проблема идентичности выведена на уровень методологических решений с помощью модели Антропологической границы.
10. В работе прослеживается развитие религиозно-философского учения о человеке в христианской традиции, начиная от библейской антропологии, включая Средние века, а также Новое и Новейшее время.
11. В работе представлен неклассический антропологический дискурс, учитывающий реалии постмодернистского подхода. Этот дискурс заложен как формообразующий принцип аналитической модели Антропологической границы.
12. С учётом историософской концепции христианства в работе рассмотрены вопросы формирования христианской культуры.
13. Интеграция в концепцию неопатристического синтеза модели Антропологической границы (автор – С.С. Хоружий), реализующей энергийно-процессуальный подход к человеку, созвучный паламитскому богословию энергий, позволила предельно расширить аналитические возможности рассматриваемой концепции.

Эти отдельные исследовательские задачи формируют свод **положений, выносимых на защиту:**

1. Восточно-христианская традиция имеет статус эпистемы, благодаря чему она органично вписывается в универсум современного знания на правах научного дискурса.
2. Неопатристический синтез на современном этапе представляет собой не просто теоретическое развитие восточно-христианской религиозно-философской мысли, но может выступать в качестве комплексной системы анализа социокультурных и антропологических практик.
3. Неопатристический синтез является новейшим этапом развития Восточно-христианской традиции, актуализирующим её ресурс для преодоления кризиса и дальнейшего развития мирового сообщества. В частности, духовные практики имеют социальные проекции, учет которых необходим при стратегическом социокультурном планировании.

4. Модель Антропологической границы, интегрированная в русло неопатристического синтеза, расширяет аналитические возможности рассматриваемой концепции и может выступать в качестве инструментария для антропологической и социокультурной аналитики.
5. Модель Антропологической границы в системе координат православной антропологии, реализующая неклассический язык антропологической дескрипции, позволяет получить значимые характеристики современных социокультурных практик для их учёта при планировании перспективных стратегий культурных трансформаций.
6. Учение о личности в Восточно-христианской традиции, в силу взаимодетерминации культуры и антропологии, обладает продуктивным культурозадающим потенциалом.
7. Концепция неопатристического синтеза имеет высокий ресурс активизации социальных функций религии.

**Теоретическая значимость исследования.** Исследование, являясь, в целом, вкладом в религиозно-философскую антропологию, имеет высокую теоретическую, а также практическую значимость. Это обусловлено тем, что в ситуации антропологического кризиса, корневого для всех других кризисов современного общества, оно предлагает вариант воздействия на кризисные процессы путём подведения под культуру нового антропологического фундамента. Этот фундамент выстраивается на путях реализации неопатристического синтеза и построения на его основе новой антропологической парадигмы. Это возможно в силу тесной взаимной корреляции между антропологией и культурой. Иными словами, смена антропологической парадигмы может содействовать преодолению кризиса. Научным вкладом автора в условиях современного расширения гуманитарного исследовательского поля является рассмотрение Восточно-христианской традиции в качестве эпистемы. Это позволяет интегрировать христианский (православный) дискурс в систему современного научного знания, что важно для развития широкомасштабного диалога культуры и

христианства. Такой диалог важен для актуализации христианских ценностей в секуляризовавшейся кризисной культуре. Исследование концепции неопатристического синтеза, являющейся развитием христианской традиции на современном этапе, а также интеграция в эту теоретическую концепцию аналитической модели Антропологической границы позволило придать этой концепции статус научного инструментария.

Большое теоретическое, а также практическое значение имеет культурно-антропологическая аналитика с помощью модели Антропологической границы С.С. Хоружего, осуществленная диссертантом на большом историческом материале, отражающем смену антропологических учений. Это демонстрирует описательные возможности этой модели и пригодность её выступать в качестве основы универсального языка антропологической дескрипции.

Социально-философский ракурс рассмотрения концепции неопатристического синтеза потребовался ввиду диалектического единства человека и социума. Это вызвало необходимость описания государства в координатах христианского богословия (более строго – его философской проекции), что, в свою очередь, не могло обойтись без обращения к экклесиологии, то есть к учению о Церкви. Особое внимание в работе уделено такому событию в истории Церкви, как «паламитские споры» – противостоянию двух уже оформившихся к XIV веку традиций – секулярного гуманизма, ставшего стержнем для западного христианства и, с другой стороны, византийской ортодоксии. Это напряженное идейное противостояние, в котором неоспоримую победу одержал Григорий Палама и, в его лице, весь Восточно-христианский дискурс, вызвало необходимость осуществить синтез всего предшествующего опыта Восточного христианства, а также предельно заострить антропологическую проблематику. В работе показано, что учение об энергиях, выкристаллизовавшееся в паламизме, стало основанием последующего развития православного богословия и антропологии. Оно же является

базовой установкой для антропологии неопатристического синтеза. Кроме того, автор уделяет внимание социально-политическим следствиям победы св. Григория Паламы в масштабной дискуссии XIV века, проявившимся в так называемом «политическом исихазме» – ситуации, когда духовная традиция вышла на уровень государственной и общественной жизни Византии. Этот византийский «политический» (или, что более точно, «социальный») исихазм – весьма ценный исторический опыт соединения монашеского «духовного стояния» с широкой общественно-политической практикой, пример того, как высшие ценности христианской жизни актуализируются в социуме. Автор утверждает необходимость учитывать этот опыт при выстраивании моделей современного общественного развития.

Научную ценность представляет осуществлённое в диссертации рассмотрение связи христианской антропологии с социальной онтологией и философией истории. Исторический подход к изучаемой проблематике являлся базовым от начала и до конца исследования. Однако, исходя из убеждения, что исторической науке принадлежит роль метатеории для всякой теории, автор уделил в работе внимание её религиозно-философской рефлексии, что позволило наиболее объёмно и глубоко исследовать рассматриваемые проблемы. Краткий обзор генезиса исторического мышления показал связь самого историзма как такового с христианской традицией, которой он обязан своим появлением. Таким образом, и глубинные смыслы исторического процесса, и творческое в нём участие невозможны без учёта его христианского стержня, а также тех реалий, перед которыми поставила нас современность.

Фактором практической значимости является возможность широкого использования материалов исследования в учебных курсах направлений подготовки «теология» и «религиоведение» – таких как: религиозная философия, христианская антропология, поздневизантийское богословие, история христианства, основы православной культуры, а также других гуманитарных направлений подготовки в высшей школе.

**Апробация полученных результатов** осуществлялась параллельно с разработкой отдельных тем исследования в течение всего периода подготовки работы с 2008 г. до настоящего момента – в выступлениях автора на научных конференциях от кафедрального и внутривузовского до международного уровней, на семинарах и круглых столах, проводимых кафедрой теологии РГСУ. Кроме того, тематика диссертационного исследования отражена во многих публикациях автора – в изданиях, входящих в базы РИНЦ, «Scopus», в рецензируемых Высшей аттестационной комиссией научных журналах, в трех монографиях. В 2004 г. автор исследования приняла участие в уникальном международном проекте – впервые за всю историю православной мистико-аскетической традиции было осуществлено издание полного свода литературы исихазма, охватывающего все его эпохи и национальные ветви (под ред. С.С. Хоружего). Диссертант была одним из ведущих организаторов научно-практической конференции в РГСУ 29.10.2013 г. «Наследие Отцов Церкви: преображение античности и ключ к современности», в которой она выступала с пленарным докладом «Преображающая роль христианской культуры», а также руководила работой секции «Антропологический ракурс в диалоге философии и богословия». В декабре 2014 г. автор исследования выступала на патрологической конференции в Московской Духовной Академии с докладом на тему: «Развитие святоотеческой онтологии личности в современном православном богословии». В этих же стенах в мае 2015 г. она делала доклад «Откровение Бога в Ветхом Завете сквозь призму богословского персонализма XX–XXI веков» и в мае 2016 г.: «Антропология Священного Писания и её развитие в патристике и неопатристике». 22 мая 2015 г. она выступала на Международной конференции «Культура диалога культур», проводимой Институтом философии РАН с докладом на тему: «Между схоластикой и постмодерном: диалог через столетия». 20.11.2015 г. она выступила с докладом «Неопатристический синтез как парадигма современной антропологической рефлексии» на секции «Богословская и философская

антропология» Международной конференции "Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи" в г. Казани. В апреле-мае 2016 г. на Всероссийском симпозиуме в РАНХиГС «Религия в аспектах философских, теологических, религиоведческих подходов: проблемы определения объекта и экспертизы» Рупова Р.М. выступила с сообщением на тему: «Неопатристический синтез протоиерея Георгия Флоровского как поле диалога современной секулярной гуманитарной эпистемы с христианским вероучением», а также на Всероссийском симпозиуме «Религия как фактор этнокультурной и национально-государственной идентичности», проводимом РАНХиГС совместно с Орловским государственным университетом в г. Орле с докладом «Восточное христианство как поле антропологической и культурной идентичности». 16 ноября 2016 г. на семинаре Института синергийной антропологии была осуществлена апробация диссертационного исследования в форме развернутого доклада на тему: «Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: антропологические аспекты». 27 апреля 2017 года на межрегиональной научно-практической конференции «Христианство и мир», проводимой Пензенской духовной семинарией, Р.М. Рупова выступила с докладом «Церковь и мир: диалог в эпоху постмодернизма».

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, трёх глав, приложения и библиографии.

## **II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **Введении** обоснована актуальность темы исследования, представлен анализ степени разработанности проблемы, сформулированы объект и предмет исследования, а также его цели и решаемые на пути достижения этих целей задачи. Кроме того, во введении кратко описаны теоретические и методологические основы диссертационного исследования, его научная новизна, теоретическая и практическая значимость. Представлен

также ряд научных мероприятий, в рамках которых была осуществлена апробация результатов данного исследования.

**Первая глава – «Восточно-христианская традиция как эпистема: антропологический ракурс»** содержит три параграфа. Первый из них – **«Роль христианства в европейском цивилизационном процессе. Эпистемологическое значение Восточно-христианской традиции»**.

Европа в течение многих столетий идентифицировала себя с христианством. В XVIII в. Новалис написал небольшой труд «Христианский мир, или Европа», поставив между ними знак равенства. Многообразие и противоречивость культурно-политических событий на протяжении многих веков не отменяли этой установки европейской самоидентичности – не как данность, но как заданность – с христианством. Однако в настоящее время едва ли не все её народы перестали быть 100% христианами, появились новые религии и культы, для Европы ранее неведомые.

Хорошо известны исторические примеры, когда христианское преобразование культуры спасало цивилизацию от гибели. Это было в период поздней античности, когда Рим – величайшая из империй – болезненно переживал свое падение. Европейская цивилизация обязана своим существованием тому творческому импульсу, который на развалинах античного мира дало ей христианство. Когда порождающий импульс истощается, теряет свою силу, культура «гаснет», приходит в упадок. Именно это происходит ныне у нас на глазах. Решение вопроса напрашивается само – «гаснущей» европейской цивилизации следует обновиться через обращение к своему питающему истоку – христианству. К этому, собственно, и призывает концепция неопатристического синтеза.

Культура со всем её массивом тесно переплетена и взаимосвязана с традицией духовной: «cultura есть то, что имеет развиться из cultus, прорастание зерна религии, горчичное древо, разросшееся из семени веры»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Флоренский Павел, священник. Записка о христианстве и культуре // Флоренский Павел, священник. Сочинения в 4-х томах. Том 2. М., 1995. С. 549.

Деформация культурной традиции, её патологические проявления (современный спектр их хорошо известен) – индикатор деформации в религиозной сфере, духовной опустошенности, разрыва с питающими европейскую цивилизацию истоками христианства. В психологии существует понятие «кризис идентичности» – когда человек испытывает колоссальный внутренний дискомфорт, «теряет почву под ногами» и может окончить полным безумием.

Но и не только это. Содержа в себе ключевые смыслы европейской культуры, Восточное христианство в полной мере может претендовать на статус научной эпистемы, ибо можно увидеть в нём, в соответствии с определением эпистемы, (данным М. Фуко), «совокупность правил и отношений в конкретном месте и времени, формирующих условия существования исторических форм культуры и знания». Ещё одно определение эпистемы – как «скрытой и глубинной структуры мышления определенной культуры, формирующей над-индивидуальный порядок: фундаментальные языковые коды, схемы восприятия, иерархии практик» – также подходит для представления духовной традиции христианства. Если же мы утверждаем, что Восточно-христианская традиция имеет статус эпистемы, то тем самым она может быть вписана в универсум современного научного знания на правах научного дискурса.

В XX веке, в эпоху антропологического кризиса, христианская антропология была эксплицирована трудами многих ученых. Назовём такие имена, как В.И. Несмелов, прот. В. Зеньковский, архим. Киприан (Керн), В.Н. Лосский, прот. И. Мейендорф, митр. Иоанн Зизиулас, С.С. Хоружий, Ю.М. Зенько, прот. В. Леонов, иеромон. Мефодий (Зинковский), С.А. Чурсанов и др. Антропологический поворот XX века привёл к тому, что человек стал той осью, вокруг которой вращается абсолютно вся система научного познания. Таким образом, через человека в поле зрения христианства попадают вопросы, которые раньше оставались «за кадром» и считались (в рамках

христианской традиции) безразличными в деле спасения. Для неопатристики возникает задача их осмысления в координатах святоотеческой мысли.

Для нас существенно важен тот момент, что Восточно-христианская эпистема сохраняет базовый принцип библейской антропологии – идентификацию личности человека через Божественную Личность – что можно обозначить как «теоцентрическая персонологическая парадигма»<sup>9</sup>, согласно которой сам принцип личности относится к Божественному бытию, а вовсе не к эмпирическому человеку. На Западе же, идущем путём активной секуляризации, в классической европейской метафизике была в качестве базовой принята иная, антропоцентрическая персонологическая парадигма, в которой человек определяется через самого себя.

Антропоцентрическая персонологическая парадигма, возведённая на пьедестал в эпоху Возрождения, прошла свой эволюционный путь: от совершенно законного для христианства ренессансного акцента на богоподобии человека, до утверждения, высказанного на закате немецкой классической философии на рубеже XVIII и XIX веков Л. Фейербахом, что «человек создал Бога по своему образу и подобию». Это была тупиковая точка европейского гуманизма.

Вопрос о месте человека в культуре имеет основополагающее значение, ибо от ответа на него зависит включенность христиан в созидание миропорядка в нашем кризисном мире, формирование политических норм и социальных институтов. Христиане первых веков на практике доказали, что культура, какая бы она ни была изначально, может быть переориентирована, преображена, её формы могут быть наполнены новым содержанием. Созидание христианской культуры осуществляется личностным, творческим усилием человека. Как писал прот. Г. Флоровский, «никакая культура никогда не может быть окончательной и завершающей. Это более, чем система, это процесс, и он может сохраняться и продолжаться только

---

<sup>9</sup> См.: Хоружий С.С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А.В. Черняева. М., 2015. С. 231.

постоянным духовным усилием, а не простой инерцией или по причине наследственности»<sup>10</sup>. Таким образом, участие в культуре, её созидание никак не должно быть за рамками исторической активности христианства. Неопатристический синтез не только призывает к творчеству в культуре, но и снабжает верными практическими ориентирами, отсылая к святоотеческому наследию и в этих вопросах. Отцы же учат нас мерить всё «мерою Христа».

**В параграфе 1.2** рассматривается **генезис христианской антропологии**. Фундаментом её является антропология библейская, поэтому в параграфе осуществлено рассмотрение базовых характеристик человека, представленных в тексте Священного Писания. Процесс становления **святоотеческой антропологии**, рассмотренный далее в исследовании, исключительно важен для понимания концепции неопатристического синтеза, имеющей прямую связь с патристикой.

Для полноты описания святоотеческой традиции, в работе осуществлено сопоставление Восточно-христианской и Западно-христианской традиций. Что касается **Восточной патристической мысли**, то она представляет собой сложный синтетический дискурс, в котором сочетаются элементы силлогического построения, интегрального аскетического опыта, а также догматических установлений (также выражающих интересующий соборный опыт Церкви).

Следует особо отметить, что Восточная патристическая мысль на Западе воспринималась как чисто теоретические теологические построения, использующие инструментарий античной метафизики. В силу этого, Восточно-христианский дискурс характеризовался в критическом ключе как «эллинизация христианства». По сути же, в патристике всегда присутствовала составляющая *опыта* – аскетического опыта подвижников, осуществлявших особую антропологическую практику, имеющую авторитетное критериальное значение для богословско-теоретических

---

<sup>10</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. // Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб., 2002. С. 666.

обобщений. Вне учета роли аскетики невозможно правильно понять патристику. Именно в рамках аскетической практики выстраивались те стратегии жизни, которые позволяли осуществить христианский идеал богообщения и обожения. Таким образом, характерная черта Восточно-христианской мысли, принципиально отличающая её от Западно-христианской, – то, что она является синтезом патристики и аскетики. Отцы Церкви сами были причастны аскетической практике, что составляло их личный живой религиозный опыт. В параграфе дана формулировка основных черт исихастской антропологии, являющейся стержнем всей Восточно-христианской традиции. Эти черты отличают её как от антропологии Западно-христианских конфессий и нехристианских религий, так и от таких традиций, как стоицизм, дзэн-буддизм, харизматические движения и движение «Нью эйдж». Важнейшим свойством исихастской антропологии является её опытный, а не спекулятивный характер. Для построения христианской антропологии важнейшее значение имеют понятия «личность» и «ипостась» (**ὕπoστασις**), которые активно использовались в патристической литературе. Сравнительный их анализ, проделанный целым рядом исследователей, позволяет утверждать их синонимичность. Наряду с понятием «ипостась» использовалось парное ему понятие «**οὐσία**» – сущность, природа. Поскольку человеческое бытие в патристике выстраивается по аналогии с Богом, в Ком различается природа и ипостась, то и в рассмотрении человека используются эти понятия. Итак, образ Божий в человеке означает возможность соотнесения парных понятий:

Божественная сущность	<b>οὐσία</b>	Человеческая природа
Божественная ипостась	<b>ὕπoστασις</b>	Человеческая личность

Проблематика соотношения сущности и ипостаси – факт не только богословский, но и специфически-философский, характеризующий язык философского дискурса конца III века н. э. Особую, беспрецедентную роль в формировании терминологического аппарата троического богословия, и,

соответственно, христианской антропологии, сыграл так называемый «каппадокийский синтез» – философский и богословский интеллектуальный «прорыв», осуществлённый великими каппадокийцами – Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским. Благодаря введению терминов «усия» и «ипостась», близких по значению, Отцы смогли «укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию»<sup>11</sup>. Тринитарное богословие открывает новый аспект человеческой реальности – личность. «У Отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно... Личное можно «уловить» *только* в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы»<sup>12</sup>. Особое значение в христианской антропологии имеет «паламитский синтез» – учение святителя Григория Паламы (1296–1364), различающее в Боге не только сущность, но и божественные энергии. Благодаря им и осуществляется обожение. Паламитский синтез явился обобщением и дальнейшей разработкой учения предшествующих Отцов Церкви; он сыграл чрезвычайно важную роль в развитии всего последующего богословия и антропологии.

В XIV веке Византия имела довольно живые связи с Россией, благодаря чему исихастская традиция со всем комплексом антропологических практик была воспринята русским монашеством. В житии преподобного Сергия Радонежского имеются свидетельства о его переписке с Филофеем, Патриархом Константинопольским, одним из учеников св. Григория Паламы. В России начинает развиваться богословская мысль. Падение Константинополя, владычество турок на Афоне привело к упадку духовного делания на Востоке. В конце XVIII века греческий монах Никодим Святогорец (1748–1809) пишет свой весьма значимый для монашеского подвига труд "Филокалии" ("Добротолюбие"), который затем переводится на славянский язык Паисием Величковским (1722–1794). Этот труд, ставший

---

<sup>11</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 213.

<sup>12</sup> Там же. С. 215.

доступным на Руси, сыграл очень важную роль в развитии монашеской жизни, трансляции византийской и афонской духовных традиций. На Руси возрождаются общежительные монастыри и старчество, оказавшее большое влияние на русскую культуру. К концу XIX века сформировалось несколько направлений антропологического знания: естественнонаучное, философское и богословское. Естественнонаучное направление, связанное с именами А.П. Богданова (1834–1896), И.М. Сеченова (1829–1905), ориентированное на материалистическое естествознание, ставило своей задачей развитие психологии в русле эволюционного учения. Противостоящая им школа М.М. Троицкого (1835–1899), сторонника Беркли, развивала идеалистическое направление эмпирической психологии. Противостояние этих школ, дискуссии между их сторонниками, вызвали интерес к психологии и антропологии в научных кругах русского общества, что содействовало развитию психологической и педагогической антропологии в России. В русле последней важную роль сыграли труды К.Д. Ушинского (1824–1870). Секулярным философским подходам противостояло учение о человеке, сформировавшееся в среде славянофилов А.С. Хомякова (1804–1870) и И.В. Киреевского (1806–1856), ориентированное на святоотеческое наследие. Для А.С. Хомякова ключевым принципом как для понимания общества, так и личности, являлся принцип общения. «Только в живом общении народа могут проясниться его любимые идеалы и выразиться в образах и формах»<sup>13</sup>. В отдельном человеке все его высшие способности и свойства, нравственные, умственные, духовные также возникают лишь в общении. Такая постановка вопроса о человеке предвосхищала труды одного из крупнейших богословов XX–XXI веков митрополита Иоанна (Зизиуласа), автора известного труда «Бытие как общение», развивавшего направление неопатристического синтеза. В Казанской Духовной Академии сложилась антропологическая школа, представленная А.В. Снегиревым (1841–1889) и его учеником В.И.

---

<sup>13</sup> Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // А.С. Хомяков. Полное собрание сочинений, изд. 3. Т. 1. М., 1900. С. 60.

Несмеловым (1863–1937). Антропологические воззрения А.В. Снегирева базировались на представлении о человеке как единой телесно-душевно-духовной субстанции. Такая позиция противостояла схоластическому учению о человеке, разделяющему человеческую душу на отдельные силы и способности. В.И. Несмелов продолжает развивать богословскую антропологию. Он издает свой знаменитый труд «Наука о человеке», в котором выстраивает целостную систему, «пытаясь философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке»<sup>14</sup>. В его научном творчестве было заявлено то, что гораздо позже проявилось как вынужденная кризисом XX века антропологизация гуманитарного познания – он сводил философию к антропологии, давая ей антропологическое обоснование.

Если попытаться в целом охарактеризовать этап русской религиозной философии XX века, то можно отметить, что яркие представители его, такие как В.В. Розанов, П. Флоренский, Н.А. Бердяев, С. Булгаков, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин сочетали православие с той или иной его авторской интерпретацией. В антропологических аспектах своих философских систем они предельно остро и оригинально поставили тему человека и, в целом, совершили в своих трудах важный этап перехода русской мысли к православной святоотеческой традиции – в середине и второй половине XX века эту линию продолжили такие мыслители, как В.Н. Лосский, Г.В. Флоровский, И. Мейендорф, А. Шмеман, развивавшие направление неопатристического синтеза.

**В параграфе 1.3** представлен анализ **христианской теории личности**.

В Церкви не было выработано догматически-отграниченной православной антропологии. При этом отцы Церкви и церковные писатели уделяли внимание теме человека. Среди них Василий Великий, Григорий Нисский, Немезий Эмесский, Феодорит Кирский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. Вопросы, связанные с человеком, как то: его происхождение, духовно-телесное устройство, назначение, свобода и

---

<sup>14</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 535.

ответственность, творчество, связь человека с Богом и Церковью, отношения с миром – ангельским и падшим, возможность обожения – все эти вопросы ставились отдельными мыслителями, но не были сведены в синтетическое учение. Исключение представляет IV Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.), который был посвящен христологическому вопросу. Христология тесно переплетена с антропологией. Согласно «знаменитому, блестящему» оросу великого Собора, взаимоотношение двух природ во Христе, Божественной и человеческой, выражено четырьмя отрицательными наречиями: «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Этот орос даёт основания для антропоцентрического акцента в теологии и теоцентрического подхода в антропологии. В силу этого единства можно с определённостью сказать, что ложное учение о человеке, антропологическая ересь, одновременно является и искажением учения о Боге. Развитие европейской антропологии преподносит нам немало подобных примеров. Это и ренессансный Безграничный Человек, и механистическая модель в рамках европейского рационализма, и «человек как совокупность общественных отношений» в марксизме, и человек фрейдистский или, в терминологии нашей модели Антропологической границы, Человек Онтический, и Человек Виртуальный – всё это еретические учения о человеке, которые, если проследить конкретно каждое из них, сопровождаются искажением православного учения о Боге, либо являются просто секулярной, атеистической идеологией.

Самое важное, что принесло христианское богословие – понятие о человеческой личности, её уникальности и ценности. Это учение является стержнем учения об обожении человека и его спасении. Человеческая личность имеет эсхатологическое измерение, она «выходит за пределы истории»<sup>15</sup>, «несет историю в самой себе»<sup>16</sup>.

Христианское понятие личности выстраивается в диалоге с понятием индивида. Эти понятия в разделе рассматриваются в их соотношении.

---

<sup>15</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Христианство и цивилизация // прот. Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 648.

<sup>16</sup> Там же.

Понятие «индивид» или «индивидуум» сравнительно редко используется в современном православном богословии – преимущественно в целях полемического противопоставления богословским понятиям «лицо», «личность». В.Н. Лосский в своей работе «Богословское понятие человеческой личности» осуществил их последовательное сопоставление (противопоставление). Он утверждает, что всякое учение о личности должно выстраиваться на христологическом основании. Если перейти на уровень человека, то его «ипостась» – в апофатическом определении – есть несводимость к индивидуальной природе человеческой, также как Божественная Ипостась несводима к усии – природе Божественной. Признавая, что нередко в богословии (как Восточном, так и Западном) понятия «человеческая личность» и «индивидуум» используются как синонимы, В.Н. Лосский утверждает необходимость двигаться дальше, переходить к другому пониманию личности, которое уже не будет тождественно понятию «индивидуум», за которым стоит нечто лишённое экзистенциальной цельности, раздробленное, участнённое.

Аналогичную позицию по отношению к понятиям «личность» и «индивидуум» занимает митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). С индивидуумом он связывает сферу природной необходимости, личность же, понимаемая через Христа и Церковь, трактуется им исключительно богословски – как образ и подобие Божие. Христианство есть принципиально преодоление «индивидуума». «Величайшая тайна Христа состоит в том, что Христос как событие не замкнут на Себя. Его невозможно представить таким ни на одно мгновение, даже теоретически. Христос-событие есть всецело неотъемлемая часть икономии Святой Троицы. Говорить о Христе – значит в то же время говорить об Отце и Святом Духе»<sup>17</sup> – подобно этому, тайна человека также восходит к тайне Церкви, в которой её члены, преодолевая свою ограниченность, свойственную состоянию «индивидуумов», становятся единым Телом Христовым: «Тайна Церкви есть не что иное, как тайна

---

<sup>17</sup> Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 110.

«Одного», Который одновременно есть «многие». Это не «Один», первичный по отношению к «многим», но «Один» и «многие» – в одно и то же время»<sup>18</sup>.

На Западе в понимании личности главенствует дух глубоко укоренившегося там римского права, делающего акцент на индивидуальных особенностях человека, его своеобразии. В параграфе рассмотрен ещё ряд вопросов, связанных с православной теорией личности. Среди множества выделены такие, как происхождение человека, образ Божий в нём, вопрос о теле, о природе зла.

Следует иметь в виду, что в христианской традиции в полном и точном смысле слова понятие личность может быть применено только к Богу – в Нем всё «воипостазировано». В человеке личность развивается, «зреет», овладевает своей природой постепенно и ограниченно. Но при этом человек не является собственником своей природы; он включён в неё. И всё же, при всей ущербности личности, именно она является субъектом человеческой судьбы, источником творческих устремлений, носителем ответственности за жизненный выбор и действия человека. «Личность таит в себе ... потребность свободы до такой степени безмерной, что человек может вступать в борьбу и с внешней природой, и с людьми, и даже с Богом, не говоря уже о борьбе с самим собой. Личность в человеке ... есть самое загадочное в нём, ибо, завися от «всего», ... она ни из чего не выводима»<sup>19</sup>.

В параграфе рассматривается православное учение о теле человека, тесно переплетающееся с учением о материи. Несмотря на то, что человек является высшей формой тварного бытия, он остается ничтожным и слабым в отношении космоса как такового с его величиной, многообразием и сроками существования галактик и звезд. Даже овладев силами природы, создав колосс индустриальной цивилизации, человек не смог стать абсолютно независимым от материальной среды. Эта зависимость всего ощутимей проявляется через тело человека, подчиненное природным воздействиям,

---

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. // Русская религиозная антропология. Т. II. Сост., общ. ред., предисл. и примеч. Н.К. Гаврюшин. М., 1997. С. 442.

проявляющимся в страданиях, болезнях, смерти. При этом, согласно православному видению, тело является одновременно онтологическим преимуществом человека перед ангелами, так как оно есть орудие его творческого вхождения в жизнь космоса. В отличие от платонизма, для которого тело – темница, оковы души, православие утверждает возможность для тела быть «сосудом благодати». Наконец, главное таинство Церкви, совершаемое во время литургии, есть бескровная жертва Тела Христова. Да и сама Церковь есть мистическое Тело Христово.

Задача эксплицировать христианское учение о человеке не может быть решена, если оставить в стороне вопрос о природе зла в нём. Эта тема принадлежит к труднейшим проблемам метафизики и является показателем глубины той или иной теории. Христианство даёт свой ответ на это вопрошание, ибо оно по сути своей есть благая весть о спасении мира и людей от зла. Начиная с Августина Блаженного, зло в человеке связывается с первородным грехом – это осталось инвариантом во всех христианских конфессиях. Но какова природа той силы в человеке, о которой апостол Павел писал: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19)? Вся история изобилует примерами зла, в особенности же XX век, когда не варвары, а один из культурнейших народов Европы вдруг становится носителем такой зловещей вакханалии тёмных сил, что невозможно подобрать каких либо социально-политических ключей к этой великой трагедии. Результатом первородного греха было то, что в человеке, наряду со способностью быть проводником Божьей воли, возник некий центр – проводник воли темной силы, имеющей персонифицированную природу. Наличие двух динамических центров в человеке объясняет внутреннюю борьбу. Акт свободного выбора совершается на таких экзистенциальных глубинах человеческого естества, которые «глубже сердца» (на это указывают слова Спасителя «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21)). Степень свободы столь велика, что человек несет ответственность даже за те дела, которые совершил невольно.

Христианская антропология, имплицитно присутствующая, как было сказано выше, в формах догматического учения Церкви, выходит на первый план и раскрывается в православной аскетике. Специфика аскетических текстов, их изолированность от хоженных философских троп, их контекстный характер привели к тому, что экспликация христианской антропологии стала делом очень немногих, и она осталась «под спудом».

Патристика, к обращению к которой призывает неопатристический синтез, концентрирует в себе не абстрактно-теоретическое, а опытное знание о Боге и человеке, практически реализуемое в аскезе, которая, по сути, и есть опытная наука о человеке. Весь смысл аскетике заключается в трансформации, преображении нашего глубинного «я». В трудах прот. Георгия Флоровского тема аскезы звучит новаторски – он понимает её как творчество: «Аскеза не состоит из запретов. Она – деятельность, «выработка» самого себя. В ней зов к бесконечности, ... неуправляемое движение вперёд... Мир аскезы сложен, потому что он есть область свободы»<sup>20</sup>. Благодаря аскезе, человек приобщается к конечным целям христианства, «которые выходят за пределы истории, так же как и за пределы культуры»<sup>21</sup>.

В результате, аскеза предстает как «динамическая и энергичная антропология: она рассматривает существование человека в подвиге как практику или процесс строго направленной аутотрансформации, которую человек производит над совокупностью, или конфигурацией, своих энергий – духовных, душевных и телесных»<sup>22</sup>. Если обратиться к основополагающему труду, описывающему алгоритм духовной практики православия – «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника, то мы увидим, что весь этот путь восхождения радикально отличается от весьма распространенных в наше время спортивно-тренировочных комплексов и практик – духовно содержательным, личностным наполнением каждого усилия, его смысловой

---

<sup>20</sup> Флоровский Г., протоиерей. Христианство и цивилизация // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 647.

<sup>21</sup> Там же, С. 648.

<sup>22</sup> Хоружий С.С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва – Клин, 2004. С. 161.

ориентацией на конечную цель всего процесса. Аскетизм – сфера активной деятельности, преобразующей не только самого человека, но и мир, «раненный грехом Адама» – в силу связи человеческой природы с мирозданием. Таким образом, в исихазме возникает специфическая антропология, которая существенно отличается от всех привычных антропологических моделей – прежде всего – своей динамической, энергийной онтологией. Кроме того, поскольку речь идет о восхождении человека к своему бытийному пределу, эта антропология является антропологией предельного опыта, что позволило её использовать в качестве основы для формирования рассматриваемой в нашем исследовании модели Антропологической границы, могущей выступать в качестве универсального языка антропологической дескрипции в рамках неопатристики.

**Глава 2 «Неопатристический синтез как развитие Восточно-христианской традиции на современном этапе»** содержит три параграфа. В параграфе 2.1 **«Формирование концепции неопатристического синтеза на базе европейской религиозной философии XX века»** в логике синхронии рассмотрено смысловое поле европейской религиозной философии первой половины XX века, которое, в силу исторических реалий XX столетия (революция 1917 г. в России, массовая эмиграция в Европу крупнейших представителей русской религиозно-философской мысли, пережившей в начале XX века свой небывалый расцвет), стало непосредственной почвой и питательной средой для формирования концепции неопатристического синтеза. В фокусе исследовательского внимания такие направления европейской философии XX века, как персонализм, христианский эволюционизм, неопротестантизм, неотомизм. Особого внимания своей близостью к рассматриваемой проблематике заслуживает персонализм. Для персонализма важную роль играет принцип диалогичности существования человека – коммуникативная теория личности. Личность не замыкается на себе, но выходит на уровень трансценденции, то есть на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения с

Богом. Трансцендирование человека в его устремленности к Богу в акте веры имеет в персонализме глубокое экзистенциальное обоснование. Термин «персонализм» приобрёл ныне более широкое значение, выражая аксиологическую установку на доминирование «человека» над «человечеством» как абстракцией.

Далее в работе рассматривается такое влиятельное направление, как неопротестантизм, заявивший о себе в XX веке созданием собственных оригинальных моделей культуры и религиозно-философских концепций.

Важное значение для нашего исследования имеет такое влиятельное течение в западной философии, как неотомизм, усвоивший положительные стороны схоластического метода (системность, скрупулёзность, разработанность философского инструментария и т.п.), и достаточно гибко реагирующий на многообразные феномены современной культуры. Следует признать, что ему принадлежит честь возрождения метафизики в период Новейшей истории. Неотомизм в понимании человека расходится с Отцами Церкви, утверждая, что «человек есть конечный дух в материальном» (у Э. Жильсона). То есть, конечным является не только тело, но и дух как сотворённое начало. При всех разномыслиях, европейская христианская философия – важнейшая сфера диалога для выстраивания отношений взаимопонимания и поиска христианского единства ввиду острых глобальных проблем современности. Фундаментом этого единства может быть общее для всех святоотеческое наследие, осмысленное в духе неопатристического синтеза.

**В параграфе 2.2.** рассматривается **неопатристический синтез и его антропологическое измерение.** Русская мысль на протяжении всего периода своего развития была в диалоге с Западом. Послереволюционная ситуация как в России, так и за её пределами, способствовала религиозному переосмыслению всей философской проблематики, её крайней экзистенциальной заостренности. В 20-е годы XX века Париж, стал местом, в котором обосновались философы и богословы – выходцы и изгнанники из

России. В 1925 году там был открыт Свято-Сергиевский богословский институт, ставший в XX веке крупнейшим в Европе центром православного богословия, получившим название «Парижская школа».

В диалоге с западной философией, с католическим и протестантским богословием представители русского зарубежья не только сами пришли к осмыслению духовной традиции православия (можно утверждать, что только у славянофилов философия твердо стояла на позициях православия, другие же представители русской религиозной философии в своих системах давали ту или иную его авторскую редакцию), но и открыли её для Запада. В результате этого открытия (а также, конечно, вследствие собственных процессов экзистенциального осмысления реалий XX века) на Западе началось подлинное «патристическое возрождение». Многие европейские мыслители обратились к Восточно-христианскому религиозно-философскому дискурсу. Русская философия вышла на совершенно новый уровень - идентификации себя как особой философской традиции. Эта новая традиция – выстраиваемая на фундаменте Восточного христианства, т.е. на иной по отношению к Западу онтологии.

В этой среде и были предприняты существенные усилия по интерпретации православного богословия на языке современной философской мысли – процесс, сходный с тем, который имел место в эпоху расцвета святоотеческой письменности в Византии. Тогда в трудах великих отцов Церкви была осуществлена выработка нового языка, рожденного из встречи православного богословия с эллинской философией. «Патристическое возрождение» XX века связано с именами протоиерея Георгия Флоровского, архиепископа Василия (Кривошеина), В.Н. Лосского, архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Иоанна Мейендорфа.

В параграфе рассматриваются философские и богословские взгляды (в их антропологических проекциях) главных представителей направления неопатристического синтеза – таких, как Г. Флоровский, В.Н. Лосский, Ж. Даниелу, митрополит Иоанн (Зизиулас), митрополит Каллист (Уэр) и других.

Вдохновителем обращения к святоотеческому наследию явился крупнейший философ и богослов XX века, **Георгий Флоровский** (1893–1979) Именно он сформулировал идею неопатристического синтеза, а его лозунг «Вперёд, к Отцам!» стал знаменем западноевропейского «патристического возрождения».

**В.Н. Лосский** (1903–1958) стал для западной философии наиболее авторитетным представителем Восточно-христианской мысли, для которого характерна «творческая интерпретация восточных Отцов»<sup>23</sup>. В результате неопатристического синтеза, осуществлённого им, богословская традиция православия получила «отчётливое и убедительное выражение в контексте современной христианской мысли и науки»<sup>24</sup>. Ему принадлежит «в высшей степени утончённое и нюансированное учение о личности»<sup>25</sup>. Личность характеризуют такие качества, как «метафизичность», «несводимость к природе». Основной методологический подход к изучению личности он сам афористически выразил так: «Антропология богословская должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов...»<sup>26</sup>. Как утверждал В.Н. Лосский, «Нужно решительно отказаться от значения слова «личность», присущего социологии и большинству философских систем, и искать» опору мысли исключительно «в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии»<sup>27</sup>. Он утверждал, что «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как её обычно понимают. ... Речь идёт о некоей метаонтологии»<sup>28</sup>. Личность имеет, согласно В.Н. Лосскому, «кафолическое призвание». Это означает, что она является «объединяющим принципом вселенной, принципом целостности мира и человечества»<sup>29</sup>. Благодаря творческому

---

<sup>23</sup> Williams R. Eastern Orthodox Theology. P. 163.

<sup>24</sup> Зинковский Мефодий, иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014. С. 41.

<sup>25</sup> Уильямс Роуэн. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: «Дух і літера», 2009. С. 302.

<sup>26</sup> Лосский В.Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата церкви) // Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 710.

<sup>27</sup> Зинковский Мефодий, иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014. С. 51.

<sup>28</sup> Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 657.

<sup>29</sup> Там же. С. 55.

усилию В.Н. Лосского, христианская антропология, присутствующая в трудах Отцов Церкви имплицитно, становится подлинно систематической теорией, изложенной языком современного интеллектуального дискурса.

**Жан Даниелу** (1905–1974) – католический кардинал, историк, один из основателей издательства «Sourceschrétiennes», созданного с целью публикации трудов Отцов Церкви – обративший внимание современного общества к вопросам взаимосвязи богословия, антропологии и социальной философии. Ж. Даниелу утверждает в качестве одной из ведущих причин кризисности современного мира разрыв между богословием и жизнью. Этот разрыв является следствием рационализации богословия в традиции западной мысли, рассматривающей Бога как некий *объект* исследования, что порождает утрату чувства божественной трансцендентности. Обращая наше внимание к святоотеческому наследию, Ж. Даниелу пишет: «Отцы – не просто достоверные свидетели минувшего. Они представляют самую насущную пищу для современных людей, поскольку именно у них мы находим набор категорий, присущих современной мысли и утраченных схоластическим богословием»<sup>30</sup>. Ж. Даниелу устанавливает связь между христианством и экзистенциализмом, обосновывает применение в богословии феноменологического метода. Как утверждает Ж. Даниелу, «сегодня этот метод должен стать основой для всякого богословия, опирающегося на описания конкретных религиозных фактов, для которых оно затем установит их внутренние связи»<sup>31</sup>.

В русле неопатристического синтеза в середине XX века возник феномен богословского персонализма, который получил своё концептуальное оформление, в частности, в трудах **митрополита Иоанна (Зизиуласа)**. В духе святоотеческого подхода, для него характерна взаимодетерминация богословия и антропологии. В его труде «Бытие как общение» общение утверждается как онтологическая категория. «Истинное

---

<sup>30</sup> Даниелу Ж. Современные направления религиозной мысли. // Наследие Святых Отцов в XX веке: итоги исследований. М., 2012. С. 19.

<sup>31</sup> Там же. С. 26.

бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе»<sup>32</sup>. Согласно его позиции, невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения. «Единый Бог, Троица» – синоним общения. Соответственно, и человеческая личность не способна существовать без общения. Такое богословие личности соответствует святоотеческому видению бытия Бога. Но как живой опыт общения не может реализоваться вне Церкви. Именно Церковь, понимаемая как *тело Христово*, формирует феномен соборного субъекта, не существующего вне общения<sup>33</sup>. Рассматривая значимый идеал гуманистической культуры – уважение к «личностной идентичности», митр. Иоанн утверждает, что при всей привлекательности такого подхода, в нем имеет место подмена христианского понимания личности скоординированного с учением о Боге – автономизацией субъекта, изъятием из многомерного человеческого бытия «вертикальной составляющей». Патристическое богословие и экклезиология предлагают, как утверждает митр. Иоанн (Зизиулас), предельно глубокую, многомерную модель человеческой личности. Примат общения, перихорисис, или обмен бытием между Лицами Святой Троицы, есть проявление любви. Выражение «Бог есть любовь» говорит о том, что любовь не есть *свойство* Бога – она конституирует Божественное бытие, сама превращается в онтологию. Подобно этому, любовь конституирует бытие человеческой личности. Вне её необходимость сосуществования с другими является «адам», по известному выражению Ж.-П. Сартра («ад – это другие»). Единственный способ онтологического осуществления свободы – это любовь. Персонализм Зизиуласа противостоит западному секуляризму, а также обезличивающим факторам современной геополитической реальности – различным формам глобализации, выражающейся в политическом, экономическом или технологическом тоталитаризме. Богословский персонализм обогатил

---

<sup>32</sup> Зизиулас, Иоанн, митрополит. Бытие как общение. М., 2006. С. 12.

<sup>33</sup> Учение о Церкви в духе святоотеческой традиции было обосновано в трудах русского философа А.С. Хомякова.

представление о личности, дав ей трансцендентное измерение. В параграфе рассматривается аргументация критически настроенных мыслителей, в частности, Ж.-К. Ларше, который призывает к высокой степени осторожности в отношении новых богословских построений, необходимости «взвешивать их на весах святоотеческой мысли».

Представителем направления «неопатристический синтез» является также наш современник из Оксфордского университета **митрополит Диоклийский Каллист (Уэр)**, выдающийся византист, которому принадлежит множество трудов по патрологии, переводы святоотеческих текстов. Для него характерно живое восприятие опыта Отцов Церкви сквозь призму современности. Тема человеческой личности является для него центральной. Он свидетельствует, что понятие человеческой личности является одной из центральных тем в богословии, хотя оно и не находилось в центре внимания в святоотеческий период и в эпоху Вселенских Соборов<sup>34</sup>. Он утверждает, что только в XX веке началось более систематическое рассмотрение проблемы личности среди православных мыслителей. Однако, несмотря на усилия многих (он называет Н.А. Бердяева, В.Н. Лосского, П.Н. Евдокимова, прот. И. Мейендорфа, митр. Иоанна (Зизиуласа), Х. Яннараса, о. Думитру Станилоэ, о. Иоанна Брека, П. Нелласа, митр. Иерофея (Влахоса)), богословие человеческой личности разработано весьма недостаточно<sup>35</sup>.

По его мнению, для нашего понимания человеческой личности решающее значение имеет учение о Св. Троице: «Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»<sup>36</sup>. Эта установка митр. Каллиста Уэра открывает для богословия право на центральные роли в универсуме человеческого познания, что находится в согласии с нашим утверждением за христианством роли эпистемы. Человек

<sup>34</sup> См.: Каллист (Уэр), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. URL: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.html> (Дата обращения 7.11.2017).

<sup>35</sup> См.: Kallistos of Diokleia, bish. Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question? // Sobornost. Oxford, 2004. № 26:2. P. 13–14.

<sup>36</sup> Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 216

создан для общения с Личностью Творца, и только в силу этого общения он – личность. «В оценке нашей человечности мы должны с самого начала принять во внимание человеческо-Божественную ось»<sup>37</sup>. Характеризуя важнейшие свойства человеческой личности, он называет такие, как сообразность Богу, таинственность, свобода, общение, развитие, благодарение, несводимость к природному аспекту, уникальность, творчество, нравственность, логосность, целостность<sup>38</sup>.

**В параграфе 2.3 «Модель Антропологической границы как инструмент антропологического и социокультурного анализа»** представлена разработанная в русле неклассической философии и методологии гуманитарного познания модель феноменологического описания человека, принадлежащая отечественному учёному С.С. Хоружему. Эта модель предлагается нами в качестве инструмента антропологической и социокультурной аналитики в русле неопатристического синтеза.

Подход, взятый за основу в данной модели, основывается на том факте современной антропологической реальности, что человек, рассматриваемый ныне философией – уже не является тем самым объектом исследования классической метафизики, о котором велась речь в докризисное время. В его опыте начала III тысячелетия пережитый опыт социального террора, различные психотехнические практики, генные эксперименты, гендерные революции, экстремальный спорт, и т. д.

Из всего этого проступает новый облик человека, лишённого неизменяемого сущностного ядра и обладающего пластичной природой, что в современной антропологической мысли обозначено как ***кризис идентичности***. Это оправдывает и делает эффективной исследуемую антропологическую модель, в которой сущностный, эссенциальный подход к человеку заменён энергийным.

---

<sup>37</sup> См.: URL: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.html> (Дата обращения 7.11.2017).

<sup>38</sup> Зинковский Мефодий, иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. - СПб., 2014. С. 195

В новой ситуации антропологическая модель уже не может описывать человека как некую сущность, как это делала классическая наука, идущая от Аристотеля. Опыт современности свидетельствует о том, что проблема человека не может более ставиться и изучаться как проблема изучения и описания такого центра. Понимание этого положения уже присутствует в антропологической литературе. Как пишет В.С. Барулин: «сущность человека представляет собой не некую статическую величину, не некоторое фиксированное «это». Сущность человека, на мой взгляд, неотделима от непрерывного взаимодействия, всесторонней взаимосвязи человека и общественного мира. В этом смысле сущность человека выявляется, раскрывается в некоем процессе, *она сама и есть процесс*»<sup>39</sup>.

Таким образом, остаётся другой путь: охарактеризовать человека через его «периферию» или так наз. *антропологическую границу*. По классической философской логике, общий способ определения предмета состоит в указании его «Иного», того, что отлично от него и тем самым конституирует его предел, *границу*. Автор этого подхода утверждает, что «упорное, непреодолимое влечение человека к своей Границе – определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации... заданием и потребностью времени сегодня является не просто новая антропология, но именно «антропология Границы» в отличие от прежней «антропологии Центра»<sup>40</sup>. Сама антропологическая граница обладает при этом некоторым строением, топикой, определяющейся пограничными сферами. Эти сферы следующие:

1. Сфера бессознательного. Современный психоанализ, начиная с З. Фрейда, подробнейшим образом исследовал эту сферу и то, как она влияет на сознательные действия человека.
2. Сфера, напрямую связанная с онтологическим статусом человека – сфера Инобытия. Эта сфера в философии Хайдеггера определена как *Sein*, а в христианской мысли – Бог-Троица. Данный ареал Границы принципиально

---

<sup>39</sup> Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 2007. С. 458.

<sup>40</sup> Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М., 2005. С. 16.

отличен от ареала, определяемого Бессознательным. За Бессознательным не утверждается статус Инобытия, и антропологическая граница, конституированная им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование, называемое обычно сферой сущего. Следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия, как, соответственно, онтических и онтологических категорий, границу с Бессознательным можно назвать онтической, границу с Инобытием – онтологической границей.

Вокруг этой границы и выстраивается сфера религиозного опыта человека. Понятие Богообщения, центральное в этом опыте, в христианстве реализуется в теологии обожения и аскетической практике, освященной многовековой традицией, идущей от ранних веков христианства. Именно в этой точке происходит встреча новейшего антропологического дискурса с идеей Неопатристического синтеза, в рамках которой осуществляется современное прочтение святоотеческой мысли.

3-я сфера антропологической границы – граница с виртуальным миром, имеющим свою специфику. Прежде всего, его характеризует неполнота актуализации. Виртуальный опыт лежит за пределами простого обыденного опыта и также составляет предельное проявление человека. Эта совокупность из 3-х элементов и составляет целое Антропологической границы. Высокие описательные возможности этой модели позволяют не только исследовать множество антропологических проявлений, но и давать оценки самым разнообразным социокультурным практикам. В наше время, когда происходит изменение самой дискурсивной среды западной философии – её дефилософизация, активное проникновение в неё терминологического арсенала физики, математики, теории множеств, топологии, синергичная антропологическая модель, описывающая человека не в классическом эссенциальном, а в энергийно-деятельностном дискурсе, оказывается пригодной для интерпретации антропологических проявлений, описываемых на таком языке. В этих случаях, как правило, речь идет о формации человека,

замыкающей его на сферу бессознательного, онтического. Для этой сферы язык постмодернистской деонтологизированной философии весьма адекватен.

В главе 3 «Религиозно-философское осмысление исторического процесса», состоящей из трёх параграфов, антропология рассматривается в социально-историческом измерении.

В параграфе 3.1 «Исторический процесс в христианском прочтении» рассматривается христианская интерпретация истории как поля реализации творческого замысла Бога о человечестве, исторической активности самого человека и «метатеории для всякой теории»<sup>41</sup> – по выражению философа А.А. Дорогова. Концепция неопатристического синтеза глубоко исторична по самой своей природе, ибо опыт прошлого в ней реконструируется как актив современности и ресурс будущего. В работе рассматривается интерпретация в русле неопатристического синтеза понятия историчности – оно указывает не просто на событие Христа в его фактичности – событий может быть великое множество, но «уникальное и неповторимое сочетание божественного и земного, имеющее онтологические последствия для всего человечества»<sup>42</sup>. В этом понимании историчности – существенное отличие позиции Г. Флоровского от всей традиции немецкой идеалистической философии. В работе «Спор о немецком идеализме» он чётко позиционировал это противопоставление: «из глубин религиозного опыта открылась несоизмеримость двух мирозерцаний: идеалистического и христианского»<sup>43</sup>. Но и не только это. Флоровский показывает, что в идеализме нет истории как таковой – присутствует лишь реализация некоего идеального плана, мифа. «Христианство, – пишет он, – есть история от начала и до конца. Христианство всё в событиях. ... Оно не может быть раскрыто и воспринято иначе, как в реальном движении конкретного

---

<sup>41</sup> См.: Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. Издание 4-е, исправленное и дополненное. М., 2016. С. 127.

<sup>42</sup> Глазков А.П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: от славянофилов к неопатристическому синтезу. М.: КНОРУС; Астрахань, 2016. С. 181.

<sup>43</sup> Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 403.

исторического времени»<sup>44</sup>. Обобщая понимание историчности в неопатристическом синтезе, сформулированное Г.В. Флоровским, можно утверждать следующее: историчность есть событийная фактичность явления и одновременно открывающаяся через него возможность личностного соединения человеческого и божественного в рамках самой истории. Это соединение не является предопределенностью, но плодом свободного выбора для человека. Этим подходом дается большая перспектива личного творческого участия человека в истории. Г. Флоровский проводил антропологическую линию в постижении истории, переводя её в богословский ракурс: «как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаем, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении»<sup>45</sup>.

На протяжении многих десятилетий XX века в советской исторической науке ведущие позиции занимало такое понимание истории, согласно которому она предстаёт как арена действия безличных социальных сил, «исторической необходимости», предписывающей людям соответствующие мысли и поступки, не зависящей от их воли. Исторический материализм безраздельно господствовал над умами, не допуская инакомыслия, претендуя на единственно верное понимание истории. История была обезличена, имена людей в ней присутствовали, скорее, как символы определённых исторических тенденций, чем как живые личности со своими мыслями и судьбами. Однако, это не означает, что в реальном историческом процессе не существует объективных законов. История характеризуется конкретностью своих проявлений, все вневременные проблемы человеческого бытия можно рассматривать только на конкретном историческом материале, в реальных времени и пространстве. Обращаясь к истории как к метатеории, необходимо уяснить её фундаментальные концептуальные и

---

<sup>44</sup> Там же. С. 416.

<sup>45</sup> Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С. 294.

методологические установки, а также проследить исторический генезис тех смыслов, которые находятся в фокусе внимания нашего исследования.

Принцип историзма – один из фундаментальных принципов, лежащий в основании науки об обществе, характеризующийся отношением к прошлому как к источнику ценного опыта для настоящего и будущего, установку на актуализацию его наследия как ценностно-нормативного ресурса современности<sup>46</sup>. Именно эта установка и является стержнем концепции неопатристического синтеза.

«Только начиная с христианской историософии, мы вправе говорить о полноценной и разработанной философии истории»<sup>47</sup>. Согласно библейскому откровению, Бог является творцом не только мира, но и самого времени. Мир имеет начало и конец. Между этими двумя точками и совершается, согласно христианскому воззрению, весь исторический процесс. Однако, это не просто направленный процесс от точки начала к точке конца – история имеет ярко выраженный телеологический характер, т. е. имеет цель и смысл, выходящий за границы земного бытия. Метафизическая первооснова истории есть свобода. Как писал Н.А. Бердяев, «если бы не было свободы, не было бы и истории»<sup>48</sup>.

К антропологическому основанию христианской философии истории относится представление о статусе человека в творении. В параграфе рассмотрены соответствующие установки древних и новых культур. Из рассмотрения следует, что «онтологический статус человека в христианской антропологии выше статуса космоса и всего, что в нём содержится. Это означает, что человек есть центр, смысл и цель всего мироздания, всей истории»<sup>49</sup>. Христианская идея об уникальности человеческой личности, уникальности события боговоплощения придаёт всей истории глубоко личностный характер. Как писал Н.А. Бердяев, «однократность и

---

<sup>46</sup> См.: Кимелев Ю.А. Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология. М., 1990. С. 4.

<sup>47</sup> Бахтин М.В. Богословское осмысление истории. М., 2006. С. 25.

<sup>48</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 46.

<sup>49</sup> Бахтин М.В. Богословское осмысление истории. М., 2006. С.31.

неповторяемость есть основная особенность всего «исторического»<sup>50</sup>. Факт боговоплощения представляет собой уникальное событие соединения временного и вечного, божественной и тварной природ в одном Лице. Это было откровение Бога в истории, определившее историчность христианства. «К этому неповторяемому центральному факту вся мировая история шла, и от него вся история идёт»<sup>51</sup>. Мессианская идея, бывшая стержнем исторического бытия еврейского народа, «выпрямила историю», развернув в линию кольцо её циклической модели, созданной в языческой античности.

Ещё одним антропологическим основанием христианской философии истории является идея единства человечества. Иудеи возводили своё родство к единому предку – Адаму. Христианство утверждает кровное родство всего человеческого рода. И не только родство. Проповедуя, согласно последней заповеди Христа, его учение всем народам, христианство осуществляло, таким образом, смысловое единение человечества, преобразуя его в единое культурное сообщество. Можно сказать, что христианство задало не просто историю, но метаисторию, где её земной отрезок является частью драмы вселенского масштаба, выходящей за пределы здешнего бытия человеческого рода. Согласно христианской модели исторического процесса, в истории действуют две силы, две воли – Божественная и человеческая. Иными словами, вся история – Бого-человеческий процесс. При этом, что касается человека, то его историческое бытие, как следствие грехопадения, характеризуется трагической неустойчивостью, потерянностью, неполнотой знания смысла своего существования. Реальной движущей силой истории является человек, обладающий свободной волей. История развивается как взаимодействие Промысла Божия о мире и человеческой свободы.

Кризисно-катастрофическая история XX века породила и кризис историзма и, как следствие, активизацию эсхатологической тематики в разных вариантах («конец истории», «постистория» и т.п.). Господствующим

---

<sup>50</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 84.

<sup>51</sup> Там же.

направлением философско-исторической мысли стал антиисторизм. Необычайная сложность социальной динамики XIX–XX веков, «немоделируемость» социальных процессов породили идею об отсутствии исторического детерминизма между эпохами, невозможности объяснения каждого исторического периода из предыдущего. О. Шпенглер в книге «Закат Европы» предлагает свою модель истории. Отвергая «ньютонианство» с его лапласовским детерминизмом в видении исторической перспективы, он создаёт картину, в которой каждая эпоха – уникальна, как редкое растение: «у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» – пустое слово»<sup>52</sup>. Созвучна подходу к истории О. Шпенглера, протестующего против исторического догматизма, творческая разработка философии истории А. Тойнби. Его можно отнести к религиозным мыслителям. Он полемизирует с социоцентристскими идеями, получившими большое распространение в XIX–XX веках, активно привлекая аналогии из переживающей в этот период свой подъём физики: Отказ многих представителей историософской мысли XX века от поиска исторического детерминизма, универсального смысла, связи исторических эпох – характерная черта западной историософии. Тут несомненно влияние Ф. Ницше, чьи идеи нанесли ощутимый удар по традиционализму в подходах к культуре и истории. Ещё один яркий представитель новейшего антиисторизма – К. Поппер. В его трудах «Открытое общество и его враги», «Нищета историцизма» осуществляется дальнейшая атомизация исторического процесса. Он утверждает: «единой истории нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни...»<sup>53</sup>. Прделанный нами краткий обзор генезиса исторического мышления показал его связь с христианской традицией, которой оно обязано самим своим появлением. Таким образом, и глубинные

---

<sup>52</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Минск, 2009. С. 28.

<sup>53</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 312.

смыслы исторического процесса, и творческое в нём участие невозможны без учета его христианского стержня, а также тех реалий, перед которыми поставила нас современность. В параграфе осуществлена проекция рассмотренной выше проблематики на отечественную почву, выявлено своеобразие русской философской и исторической мысли, состоящее в сочетании усвоенной ею западноевропейской интеллектуальной традиции с менталитетом Восточного христианства, противостоящим во многом этой традиции.

**Параграф 3.2 «Анализ культурно-исторических эпох европейской истории с применением модели Антропологической границы»** содержит последовательное рассмотрение европейских культурно-исторических формаций в их антропологической репрезентации с последующей их оценкой с помощью описанной в 2.3 модели. Модель Антропологической границы открывает возможности существенного углубления анализа и унификации оценочных процедур в пространстве европейской культуры.

Как было обосновано в первой главе, Восточно-христианская традиция имеет статус эпистемы. Это означает, что она должна располагать соответствующей критериальной системой и аналитическим инструментарием для интерпретационных процедур. Именно таким аналитическим инструментарием является рассматриваемая в работе модель Антропологической границы, подробно описанная выше. Модель эта принадлежит руслу неопатристического синтеза. С одной стороны, она выстроена на фундаменте антропологии мистико-аскетической практики Восточного христианства – стержневой для православной духовной традиции. С другой стороны, она учитывает те антропологические реалии, которые а) описаны в рамках секулярной науки о человеке – речь идёт о проявлениях бессознательного, ставших мощным формирующим фактором современной культуры; б) отражает такие феномены современности, теоретическое осмысление которых ещё только в стадии формирования – имеется в виду виртуальная реальность.

Рассмотрение пути формирования европейской антропологии с его перепутьями и тупиками, осуществленное в нашем исследовании, позволяет, по парменидовскому принципу единства исторического и логического, увидеть наглядно и осмыслить генезис имеющейся ныне антропологической ситуации, а, следовательно, и всего культурного фона современности. Выражаясь метафорически, чтобы врачевать больного, надо знать историю болезни.

Опираясь на обоснованный нами<sup>54</sup> принцип взаимообусловленности культуры и антропологии, рассмотрение культурно-исторических эпох в данном исследовании осуществляется в тесной связи с философско-антропологическими концепциями, господствовавшими в данный период. Рассмотрение каждой эпохи завершается её аналитической оценкой с помощью модели Антропологической границы и выводами об антропологическом содержании преобладающих в ней социокультурных практик.

**Параграф 3.3 «Специфика постклассического периода европейской культуры и его оценка с помощью модели Антропологической границы»** содержит рассмотрение наиболее сложного, противоречивого и не вписывающегося в рациональные рамки периода европейской истории – Новейшего времени, нашей современности. Наряду с радикальными изменениями в социально-политическом, экономическом, естественнонаучном и техническом отношениях, происшедшими в европейском пространстве начиная с середины XIX века, можно отметить еще, что «глубокий протест, как философский, так и политический, против традиционных систем в мышлении, политике и экономике проявился в нападках на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные»<sup>55</sup>. Этот глубокий протест выразился в разных формах – марксизма и позитивизма, ницшеанского выступления

---

<sup>54</sup> См. с. 152 Диссертации.

<sup>55</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 2004. С.861.

против самой постановки вопроса о ценностях и в экзистенциализме, решительно возражающем против системотворчества в философии, отрицающем наличие объективной истины и заменяющем её истиной экзистенциальной, максимально приближенной к конкретному человеческому бытию; и гуссерлианского радикального пересмотра и критики рациональных оснований европейской научной парадигмы Нового времени, и хайдеггеровской переинтерпретации практически всей истории философии. Этот процесс коррелировал с революцией в естествознании, приведшей к смене научной парадигмы. В целом, можно отметить конструктивный характер критики, рождение благодаря ей таких важных открытий, как феноменологический метод Гуссерля или хайдеггеровская фундаментальная онтология. Процесс антропологизации философского дискурса какое-то время двигался по линии углубления учения о человеке. Но дальнейшая картина – в комплексе страшных военно-политических и социокультурных реалий XX века – явила такое отрицание человека, которое уже предельно конкретно было диагностировано в постмодернизме как «смерть субъекта». Это самоотрицание человека, выраженное языком новейшей философии, стало тревожным сигналом необходимости новой антропологии, которая бы легла в основание процессов позитивных социокультурных преобразований. Технический прогресс XX–XXI веков внес свою лепту в комплекс антропологических проблем – появилось виртуальное пространство, грозящее виртуализовать социальную реальность, систему нравственных ценностей и самого человека. В конце раздела рассматриваемая эпоха представлена в оценке модели Антропологической границы, показывающей, что наряду с двумя другими участками, актуализировался участок Границы с виртуальностью.

Как показано нами в **1.1**, для европейской культуры смыслозадающим фундаментом стало христианство. Его исторические деформации не отменили главного содержания – Христа, Его жертвы и Его миссии. Это означает, что все рассыпавшиеся и не связанные между собой теории,

модели, антропологические концепции можно осмыслить в единой системе координат. Эта система координат – святоотеческое наследие, укорененное в жизни Церкви. К такому собиранию призывает неопатристический синтез. Рассмотренная нами модель Антропологической границы вписана в эту систему координат. Антропологическая реальность начала третьего тысячелетия представляет собой пеструю, динамичную и противоречивую картину, вызывающую тревогу. Но, обратившись к историческому опыту, можно увидеть аналогию: социальный хаос времен поздней античности был также весьма велик. Христианство, включённое в тот период в процессы формирования общественного и государственного устройства в Римской империи, повлияло на понижение уровня социальной энтропии. Причём следует учесть, что Церковь в этот ранний период своего бытия ещё не имела ни стройной догматической системы, ни того богатого духовного наследия, которым она владеет сейчас, ни нынешнего исторического опыта.

Можно отметить, что происходящий ныне антропологический поворот имеет древнейшие корни. Сократовское «γνῶτισε ἑαυτόν» («познай себя») вдруг перекликается с библейской, основанной на богоподобии человека, теоцентрической персонологической парадигмой – принимая её и следуя путем Сократа, мы оказываемся на путях не только само-, но и богопознания. Происходящая ныне антропологизация богословия также свидетельствует об этом. Антропологический дискурс, выйдя на первый план, должен расширить сферу своего влияния, вобрав в себя, прежде всего, весь комплекс гуманитарных наук, включая историю, которая превращается в историю Человека. Таким образом, антропологический дискурс постепенно становится мета-дискурсом. Соответственно, разнообразная деятельность человека, интерпретируемая как антропологические практики, может быть интерпретирована с помощью предложенной нами модели. Разумеется, и сама модель Антропологической границы должна быть усовершенствована – путем создания информационной базы «гибридных» практик,

осуществляющихся на стыках рассмотренных участков антропологической границы.

Следуя путем неопатристического синтеза, мы имеем возможность процесс превращения антропологии в мета-дискурс, происходящий стихийно, ввести в систему координат православной мысли – это откроет перспективы не только понимания, но и живого исторического творчества. «Православие есть не только предание, но и задача. <...> Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего»<sup>56</sup>.

В **Заключении** подводятся итоги исследования, формулируются основные черты новой антропологической парадигмы, намечаются возможные этапы планирования культурных трансформаций.

---

<sup>56</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: «Харвест», 2006. С. 509.

### **III. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

#### **Монографии**

1. Рупова, Р.М. Социально-гуманитарные проблемы современности: человек, общество, культура: монография [Текст] / Р.М. Рупова, Д.В. Михалевский, О.В. Макаренко и др. Красноярск: Научно-инновационный центр, 2011. – 254 с. (22,2 / 1,0 п.л.). Тираж 500 экз.
2. Рупова, Р.М. Свет России грядущей: человек и общество в «русской идее» Ивана Ильина: монография [Текст] / Р.М. Рупова, А.С. Верховодько СПб.: Алетейя, 2016. – 104 с. (6,11 / 2,0 п.л.). Тираж 500 экз.
3. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации: монография [Текст]/ Р.М. Рупова. СПб.: Алетейя, 2017. – 232 с. (14,2 п.л.). Тираж 600 экз.

#### **Статьи в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК**

4. Рупова, Р.М. Антиглобалистский оптимизм Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца [Текст] / Р.М. Рупова // Социологические исследования. – 2008. – № 4.– С.37–49. (0,7 п.л.).
5. Рупова, Р.М. Новые антропологические модели в социальной философии [Текст] / Р.М. Рупова // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2008. – № 2.– С. 99–104 (0,8 п.л.).
6. Рупова, Р.М. Тема человека в социальной феноменологии Альфреда Шюца [Текст] / Р.М. Рупова // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2008. – № 4. – С. 156–161 (0,5 п.л.).
7. Рупова, Р.М. Антропологическая парадигма и философский ренессанс в России [Текст] / Р.М. Рупова // Ученые записки Российского

- государственного социального университета. – 2009. – № 4. – С. 74–77 (0,3 п.л.).
8. Рупова, Р.М. Социально-философские аспекты духовной традиции Восточного христианства [Текст] / Р.М. Рупова // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2013. – Том 2. № 4, – С. 78–84 (0,4 п.л.).
9. Рупова, Р.М. Социо-образующая роль церковнославянского языка и современный диалог культур // Человеческий капитал. – 2014. – № 12 (72). – С. 83–85 (0,4 п.л.).
10. Рупова, Р.М. Наследие Отцов Церкви в отечественной культуре: прошлое и настоящее [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2015. – № 9 (69). – С. 16–18.(0,4 п.л.)
11. Рупова, Р.М. Парижский этап русской мысли в XX веке [Текст] / Р.М. Рупова // В мире научных открытий. – 2015. –№ 3.6 (63). – С. 2949–2958. (0,5 п.л.).
12. Рупова, Р.М. Антропологизация в сфере социальных наук как особая тенденция современного гуманитарного познания [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2014. – № 10 (70). – С. 106–108. (0,4 п.л.).
13. Рупова, Р.М. Подходы к изучению философского и богословского наследия преп. Максима Исповедника в отечественных и зарубежных исследованиях [Текст] / Р.М. Рупова, В.А. Наумова // Человеческий капитал. – 2015. – № 4 (76). – С. 44–46 (0,4 /0,2 п.л.).
14. Рупова, Р.М. Постмодернизм как встреча культур: философский анализ [Текст] / Р.М. Рупова, П.А. Кузьмин // Человеческий капитал. – 2015. – № 4 (76) С. 46–51. (0,8 /0,4 п.л.).
15. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез в социально-философской и антропологической проекциях [Текст] / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко //Человеческий капитал. – 2015. – № 5 (77). – С. 29–33 (0,8 /0,4 п.л.).

16. Рупова, Р.М. Возможности антропологической дескрипции в рамках концепции Неопатристического синтеза [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2015. – № 8 (80). – С. 128–130 (0,4 п.л.).
17. Рупова, Р.М. Христианство в социально-философском измерении [Текст] / Р.М. Рупова // В мире научных открытий. – 2015. – № 7.10 (67). – С. 3647–3654 (0,4 п.л.).
18. Рупова, Р.М. Святоотеческое наследие как фактор выбора современных культурных и антропологических стратегий [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2015. – № 6 (78). – С. 22–24. (0,4 п.л.).
19. Рупова, Р.М. Искусство как язык христианства (в историко-философском осмыслении) [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2015. – № 10 (82). – С. 45–47 (0,3 п.л.).
20. Рупова, Р.М. Познание мира как религиозная практика: естественная теология на Востоке и Западе [Текст] / Р.М. Рупова // Человеческий капитал. – 2015. – № 11–12 (83–84). – С. 23–25. (0,3 п.л.).
21. Rупova R.M. Religious and philosophical ideas and ecclesiastical education of the Russian émigré community [Text] / K.V. Birukova, R.M. Rупova, O.A., Evreeva, L.I. Bystrova, G.P. Otutskiy // European Journal of Science and Theology. – 2016. – Vol. 12 – № 3. – P. 165–180. (БД Scopus). (1 / 0,4п.л.).
22. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез как диалог духовной и культурной традиций [Текст] / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Социальная политика и социология. – 2016. – Т. 15. – № 1 (114). – С. 170–177. (0,6 / 0,3 п.л.).
23. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез: поле актуального диалога [Текст] / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Миссия конфессий. – 2016. – № 16. – С. 58–68 (0,8 / 0,4 п.л.).

#### **Другие публикации в научных журналах и сборниках**

24. Рупова, Р.М. Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет РПЦ, 2004. – 912 с. (участие в проекте).

25. Рупова, Р.М. Некоторые антропологические выводы из православного богословия // Теология: встреча Востока и Запада: Альманах / ред.-сост. Р.М. Рупова. – М.: Издательство РГСУ, 2014. – С. 99–103.
26. Рупова, Р.М. Византийский феномен: историко-философское осмысление // Наука и религия: в поисках единой картины мира. Материалы международного «круглого стола» (г. Москва, 19 марта 2015 г.) М., РИТМ, 2015. – С. 42–48.
27. Рупова, Р.М. Поиск социально-политических форм христианского государства: византийский опыт // Красновские чтения. Вып. 9 / Научно-практическая конференция, Москва 20-22 апреля 2015 г. / под общ. ред. Е.Н. Тарасова. М.: РГСУ, 2015. – С. 29–35.
28. Рупова, Р.М. Развитие святоотеческой онтологии личности в современном православном богословии // Московская Духовная Академия. Материалы кафедры богословия за 2014 – 2015 гг. Сергиев Посад, 2016. – С. 157 – 162.

АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Рупова Розалия Моисеевна

НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ  
КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ТЕЧЕНИЕ  
XX–XXI ВЕКОВ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ  
АНАЛИЗ

Специальность 09.00.13 –  
философская антропология, философия культуры

Научный консультант  
Шмидт Вильям Владимирович

Подписано в печать 19.04.2018 г. Тираж 100 экз.  
Усл. печ. л. 1,0

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы при  
Президенте Российской Федерации».

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»  
127282, Москва, ул. Полярная, д.31В, стр.1  
Тел.: (495) 685-93-18