



Все испытывайте, хорошего держитесь.

Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2010
ТОМ 11
ВЫПУСК 3

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. Выходит 4 раза в год.

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлезов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2010. Том 11. Вып. 3.— СПб.: Изд-во РХГА, 2010.
ISSN 1819-2777

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

<i>Мирошников И. Ю.</i> К вопросу о датировке Евангелия от Фомы	7
<i>Онуфрийчук П. И.</i> Вера и гнозис у Климента Александрийского	19
<i>Селезнев Н. Н.</i> Средневековое сочинение о конфессиях сирийского христианства и его использование в русской церковно-исторической науке	28
<i>Радецкая А. В.</i> Антиэкуменизм в современном православии	39

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

<i>Поздняков С. Н.</i> Платон и древнеегипетские представления о бессмертии души: к проблеме влияния	46
<i>Вдовина Г. В., Шмонин Д. В.</i> Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе»	56
<i>Савинов Р. В.</i> Эпизод из истории Контрреформации: Мартин Смиглецкий	70
<i>Коваль О. А.</i> Объединяющая сила воображения в феноменологии Канта	77
<i>Фокин И. Л.</i> Система университетского образования Канта, Фихте и Шеллинга	88
<i>Кузнецов Н. В.</i> Разум и вера в структуре морали: опыт С. Кьеркегора	97

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

О природе философии и о русской философии

<i>Муравьев А. Н.</i> Борьба за логос, настоящую философию и образование	103
<i>Ломоносов А. Г.</i> Λόγος, Vernunft или разум	112
<i>Дверницкий Б. Г.</i> Особенности русской философии	120
<i>Казин А. Л.</i> Искусство русской философии	126
<i>Корольков А. А.</i> Русскость культуры, русскость философии	136

Из архива русской мысли

<i>Франк С. Л.</i> Рецензия на книгу прот. В. В. Зеньковского «История русской философии». Том I. УМСА-PRESS. Париж, 1948. (Вступительная заметка А. А. Ермичева и Н. А. Козлова)	142
---	-----

СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

<i>Андреева Е. Г., Кукуша И. Л.</i> Роль загадки в языковой картине мира (на материале русского и английского языков)	148
<i>Губарева О. В.</i> О целостном подходе к исследованию иконописи (на примере икон «Рождество Христово», «Крещение», «Сошествие во ад»)	161
<i>Московская С. В.</i> Эстетика и религиозно-философские смыслы школы «Храмовая Стена»	170
<i>Голлербах Е. А.</i> Германский след в русском пантеоне. Петербургское издательство «Пантеон» (1907–1912) как агент немецкой культуры.	177
<i>Сапронов П. А.</i> Лжедмитрий I. Самозванец как культурно-исторический тип	188

Эссеистика

<i>Скроцкий Ю. А.</i> Вариации на тему «Набоков», или «Первый хорошо одетый философ в истории мысли».	198
--	-----

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

<i>Бурлака Д. К.</i> Ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования как методология духовно-нравственного воспитания личности.	206
<i>Зенич Н. Ю.</i> Инновационная деятельность в современной школе: проблема оценки	220
<i>Бокова О. А.</i> Организация богословского образования современных российских евангельских христиан-баптистов	226
<i>Жуковский В. Н., Артерчук Т. А.</i> Этапы религиозного воспитания школьников в ФРГ после 1945 года.	234

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Цветаева М. Н., Архипова М. В.</i> Научно-практический семинар «Музей и Церковь»	240
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Плодотворное преодоление очевидностей (Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского) (<i>Евлампиев И. И.</i>)	244
Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. (<i>Беневич Г. И.</i>)	252
Памяти Виолетты Павловны Гайденок	256
Памяти Алексея Григорьевича Чернякова	257
Наши авторы	260
Аннотации	262

**Плодотворное преодоление очевидностей
(Кантор В. «Судить Божью тварь».
Пророческий пафос Достоевского.
М.: РОССПЭН, 2010. 422 с.)**

Книга В. Кантора вызовет живой интерес у любого, кто занимается творчеством Ф. Достоевского, прежде всего потому, что здесь осуществляется решительный пересмотр целого ряда стереотипов («очевидностей», как говорил Л. Шестов), давно сложившихся в исследовательской литературе, но не имеющих существенных оснований в текстах писателя, искажающих его подлинные идеи и замыслы. Сам автор хорошо пишет об этом: «Существуют литературные репутации (у писателей, у книг, у героев), которые настолько прочно устоялись, что кажутся едва ли не от века данными и уж во всяком случае незыблемыми. Между тем эта незыблемость объясняется порой только инертностью нашего восприятия. И вот когда-то данная трактовка какого-либо героя или романной ситуации кочует из работы в работу, приобретая со временем вид аксиомы, не требующей доказательств» (с. 149). В. Кантор убедительно и аргументировано отвергает целый ряд такого рода «аксиом», открывая тем самым новые горизонты интерпретации творчества Достоевского.

Совершенно справедливо В. Кантор начинает свою книгу с обсуждения роли Достоевского в русской и мировой философской мысли. Хотя сейчас уже не нужно доказывать (как это было 100 лет назад), что Достоевский не в меньшей степени принадлежит истории философии, чем истории литературы, тем не менее смысл и значение философской составляющей его творчества все еще вызывает оживленные споры. При этом часто философское измерение творчества Достоевского противопоставляется его религиозным исканиям, особенно заметным в поздних произведениях (в романе «Братья Карамазовы», в «Дневнике писателя» и др.). В книге В. Кантора это противопоставление полностью устраняется, и Достоевский предстает последовательным и цельным мыслителем. Центральный тезис В. Кантора в этом вопросе звучит так: «Россия не знала Тертуллиана и Августина. Их роль сыграл в России Достоевский — более, чем другие религиозные мыслители» (с. 32).

На первый взгляд, это утверждение выглядит странным парадоксом: писатель, постоянно противопоставлявший православие католицизму, защищавший идею абсолютной религиозной самобытности России, ставится в один ряд со столпами западного христианства, католической мысли. Тем не менее с помощью такого сопоставления В. Кантор находит достаточно точный способ демонстрации значения Достоевского для истории русской культуры и русской религиозной и философской мысли. Ведь

в эпоху Тертуллиана и Августина западный мир находился ровно в той же ситуации, в которой позже оказалась Русь, принявшая христианство от Византии. Варварский по своей сути мир принял великое религиозное учение, которое было способно открыть человеку путь к высшей духовности, к культурному творчеству, к адекватному пониманию себя и своего места в мире. Но чтобы этот путь действительно открылся человеку, нужно было это учение не просто формально принять, нужно было сделать его *содержанием* всей своей жизни. Нужно было перестроить всю свою жизнь под влиянием того духовного света, который оно несет. В этом и заключалась роль Тертуллиана и Августина в западной традиции. «Исповедь — это открытие Августина, исповедь главный инструмент прозы Достоевского. Но исповедь — это основное условие христианского бытия» (с. 39). Христианство только тогда выступает действенной основой культуры и цивилизации, когда оно становится *личным исповеданием*, личным отношением к Богу, к высшему духовному бытию.

Конечно, нельзя сказать, что Достоевский был абсолютно первым русским мыслителем, который «пропустил» христианство через свою личность и показал необходимость его индивидуального, неповторимого претворения в жизни. Но давно было замечено, что вплоть до XIX в. русский духовный характер был в существенной степени «безгласным», он выражал себя в большей степени в визуальных образах искусства и в монашеской жизни, чем в слове. Но без слова нет полноценной, развитой культуры, поэтому все многовековые религиозные искания русской культуры должны были в конце концов получить глубокое словесное, *философское* выражение. Это и сделал Достоевский.

Эта исходная, основополагающая идея книги В. Кантора определяет ее общую концепцию. Достоевский впервые на русской почве «самостоятельно поставил все философско-христианские проблемы европейской мысли» (с. 45) — соответственно, далее в книге рассматриваются эти ключевые проблемы, без решения которых не существует ни одна из современных христианских культур. Это проблема источников зла в мире и теодицея — оправдание Бога за зло мира; проблема личной свободы и личной ответственности человека; проблема правильного духовного, культурного развития отдельной нации (России) и всего человечества; проблема взаимоотношений культурного «слоя» (интеллигенции) и народа в России и многие другие, более частные, но не менее важные проблемы, затрагиваемые Достоевским в своем творчестве.

Не имея возможности в кратком очерке передать все оригинальные подходы В. Кантора к упомянутым проблемам, упомянем только несколько ключевых мотивов. Очевидно, что центральное произведение Достоевского, к которому сходятся все его религиозно-философские искания, — это роман «Братья Карамазовы», а в самом романе наиболее значимым идейным персонажем является Иван Карамазов. На наш взгляд, именно в интерпретации образа Ивана и связанных с ним сюжетов («бунт» Ивана против Бога, Поэма о Великом инквизиторе, взаимоотношения Ивана и Смердякова, Ивана и черта) в наибольшей степени сказывается новаторство исследовательских подходов В. Кантора; он решительно ломает целый ряд стереотипов, сложившихся в отношении образа Ивана и явно не соответствующих подлинным замыслам Достоевского.

Один из важнейших принципов традиционного литературоведения — это деление персонажей на «положительные» и «отрицательные», это деление рассматривается в качестве «системы координат», необходимой для раскрытия авторского замысла. К сожалению, значительная часть работ, посвященных творчеству Достоевского, также

использует эту методологию, хотя совершенно очевидно, что в художественном мире Достоевского она абсолютно неприменима. Предельно наглядно это проявляется в романе «Братья Карамазовы», где господствует глубоко диалектическое представление о человеке как «поле битвы» между Богом и дьяволом. И тем не менее из одной работы в другую кочуют утверждения о том, что старец Зосима — это идеальный положительный тип Достоевского, а Иван Карамазов — отрицательный тип, выражающий пагубность неверия, атеизма. В рамках этой тенденции В. Е. Ветловская дошла даже до утверждения, что Иван — это воплощение дьявола¹(!). В. Кантор ясно демонстрирует необоснованность и неплодотворность такого подхода. Внимательное прочтение текстов Достоевского приводит к совершенно другому выводу, на самом деле позиция Ивана — это наиболее точное отражение собственного религиозного мировоззрения писателя. «Мучения одинокого ума, — пишет В. Кантор, — приводят героя к безумию. Но в этих мучениях есть и просветляющая сила. Они показывают читателю духовную чистоту Ивана, которой он сам в себе не умел увидеть. <...> духовные терзания героя дают ему право, по крайней мере, на сочувствие читателя и, быть может, невольное — сочувствие автора. Реалист Достоевский, чья “осанна” прошла “через большое горнило сомнений” (27, 86)² <...>, осуждая, тем не менее, втайне симпатизирует своему герою-богоборцу» (с. 176–177).

Чрезвычайно плодотворно проводимое В. Кантором сопоставление истории «бунта» Ивана с библейской историей Иова. Сама эта параллель уже фиксировалась в исследовательской литературе, но детальное ее проведение в книге В. Кантора помогает увидеть глубокое своеобразие философского мировоззрения Достоевского: для него «бунт» против Бога есть *универсальное* условие *свободной* веры, которая должна «произрасти» внутри самой личности, а не быть принятой в силу традиции и авторитета.

В связи с этим В. Кантор справедливо указывает на то, что и в образе Алеши Карамазова, которого чаще всего оценивают однозначно положительно и противопоставляют Ивану, можно угадать черты того же самого «бунта». «По мысли Достоевского, только герой, способный пережить сомнение в самых высших ценностях, сможет и глубоко-лично, а не обрядово-казенно эти ценности усвоить, так, чтобы они стали постоянной мерой его поведения» (с. 210). Отличие Алеши от Ивана только в том, что он не поддается полностью логике «бунта» и способен претворить «бунтарский дух» «в силу не разрушительную, а созидательную» (с. 211).

Главный аргумент исследователей, изображающих Ивана «отрицательным» типом, является история его отношений со Смердяковым, в которых Иван выступает как бы силой, подталкивающей Смердякова к убийству Федора Павловича Карамазова. В. Кантор убедительно разоблачает этот аргумент, показывая, что отношения Ивана и Смердякова нужно понимать ровно наоборот. Как раз Смердяков искушает Ивана, пытается заставить его признать правомерной ту логику, которую он выстроил для обоснования убийства Федора Павловича. Внимательно читая текст романа, В. Кантор без труда доказывает невозможность рассматривать Смердякова как пассивного исполнителя воли Ивана. Он заранее до мельчайших деталей продумал план убийства и использовал Ивана и Дмитрия в качестве своеобразного «прикрытия»: Иван выступает

¹ Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». — Л., 1977. — С. 100.

² Ссылки на произведения Ф. Достоевского даются по Полному собранию сочинений с указанием номера тома и страниц.

для него духовным прикрытием, а Дмитрий — юридическим. «Смердяков не только не пассивный исполнитель Иванова замысла, но и не мятущаяся, раздвоенная, мучающаяся окружающим злом натура (как тот же Иван). Смердяков — активный носитель зла, вовлекающий в стихию преступления не одного Ивана» (с. 174).

Главный принцип, который Смердяков якобы заимствует у Ивана, — принцип «все позволено», как показывает В. Кантор, на деле имеет *два* смысла, и их можно без труда различить, если внимательно читать текст романа. Один смысл — сугубо условный: «если Бога нет, то все позволено»; он выражает глубокую и трагическую проблему современного общества, утратившего Бога, именно его имеет в виду Иван, глубоко переживая указанную проблему и ни в коем случае не снимая условности этого «если». Другой смысл — утвердительный: «Бога нет, поэтому все позволено», его принимает Смердяков и пытается *приписать* Ивану. Однако Ивану удается выстоять в том искушении, которому его подвергает Смердяков, а затем и черт, поэтому, несмотря на то, что его история в романе заканчивается безумием, В. Кантор совершенно справедливо подчеркивает *позитивность* и *незавершенность* его судьбы. Достоевский недвусмысленно указывает нам на это. «Не случайно, — пишет В. Кантор, — в эпилоге Митя говорит: “Слушай, брат Иван всех превзойдет. Ему жить, а не нам. Он выздоровеет” (15, 184). Алеша осторожнее, но и его не покинула надежда: “И я тоже очень надеюсь, что он выздоровеет” (15, 185). И, как можно предположить, речь тут идет не только о физическом здоровье» (с. 177).

Чрезвычайно интересен еще один поворот темы взаимоотношений Ивана и Смердякова, который анализируется в книге. В. Кантор показывает, что здесь Достоевский косвенно изобразил всю сложность отношений интеллигенции и народа в России. Как правило, в интерпретации этой темы также господствует прямолинейный стереотип: якобы Достоевский считал русский народ глубоко православным и только от него ждал спасения, соответственно «мятущаяся» и ищущая интеллигенция должна именно в народных верованиях и идеалах признать свою окончательную и незыблемую веру.

На деле все выглядит гораздо сложнее. Достоевский очень хорошо видел и достоинства, и недостатки народа. Стремительные реформы второй половины XIX в. привели к тому, что значительная масса крестьянства усвоила некоторую долю образования и культуры и получила значительную свободу, однако это пошло ей не на пользу, а во вред. Смердяков и олицетворяет эту полуобразованную массу народа, оторвавшуюся от своих корней, но не доросшую до подлинной духовной культуры, которая могла бы стать для нее новой опорой в жизни. «*За истовой верой в народ стояло у Достоевского сомнение и тайное неверие*. А вдруг и в самом деле в России решающей силой станут Смердяковы. Уж они-то на полную катушку используют в своих корыстных целях идеи интеллигенции, *говорящие совсем о другом*» (с. 242).

Этот важный вывод позволяет В. Кантору объяснить странные противоречия, которые бросаются в глаза при чтении «Дневника писателя», где Достоевский с убеждением высказывает идеи, которые получают весьма критичную оценку в его художественных произведениях. Например, в «Дневнике писателя» он прямо утверждает особый характер русского православия, его преимущество перед западным христианством, и в связи с этим предполагает, что русский народ должен выполнить особую историческую миссию — объединить все христианское человечество. В то же время в «Бесах» эта же самая идея, носителем которой является Шатов, подвергается решительной критике.

Одновременно В. Кантор обращает внимание на то, что одностороннее понимание сложных, внутренне противоречивых идей писателя вело к весьма негативным историческим последствиям. «Начиная с Александра III, правительство во многом прислушивалось к проповеди Достоевского. Влияние его славянофильски ориентированных идей стало определяющим. Но не просто славянофильских, а антиевропейских и националистических. Рождалось сентиментальное отношение царской семьи и правительственных верхов к подлинно православному и смиренному русскому мужику, который готов отдать жизнь за царя и отечество. Это лубочное мировосприятие совсем не походило на трагическое мироощущение Достоевского-художника, однако, во многом было подготовлено его “Дневником писателя”. <...> Вряд ли можно видеть в появлении Распутина прямое влияние Достоевского. Но духовная почва, но предпосылки были созданы при его активном участии» (с. 266).

Такая постановка проблемы идейного влияния Достоевского на русскую историю, при всей ее необычности, представляется нам совершенно правомерной и требующей дальнейшего развития. И в этом нужно видеть не дискредитацию Достоевского как художника и мыслителя, а адекватное описание трагической диалектики русского национального характера, выразителем которого стал Достоевский.

Книга В. Кантора дает прекрасный образец трезвого и глубокого отношения к мыслителю, не избегающего постановки самых острых проблем. И итог такого отношения оказывается глубоко позитивным; автор приходит к выводам, которые позволяют не только объяснить, но и в значительной степени снять противоречия, содержащиеся в творчестве писателя. В этом контексте В. Кантор, в частности, считает очень важным правильно понять интенции «пророческих» суждений Достоевского в «Дневнике писателя». Достаточно привычному тезису о «пророческом даре» Достоевского В. Кантор дает необычную, но, на наш взгляд, очень верную трактовку. «Ведь пророк — это не предсказатель будущего, как полагает обыденное сознание, а посланник Бога, обличающий свой народ за несправедную жизнь» (с. 382). Уже не раз отмечалось (наиболее резко об этом говорил Л. Шестов), что конкретные предсказания Достоевского, касающиеся судьбы русского народа и всей Европы не оправдались ни в малейшей степени. Но в том-то и дело, что не в этих предсказаниях нужно видеть главное *пророческое* деяние Достоевского. Это вторично и несущественно на фоне главного — стремления *сделать* свой народ лучше. Имея в виду многочисленные примеры негативного отношения Достоевского к евреям (само это отношение объясняется тем, что, по мысли Достоевского, евреи изменили своему великому религиозному предназначению), В. Кантор пишет: «...проблема-то в том, что ненавидел он не евреев, а ненавидел и любил он русский народ. Если русскому народу выпала великая миссия дальше нести Бога, то он должен стать достоин этой ноши. А для того очиститься от своих грехов. Что может делать в такой ситуации писатель? А то, что делали ветхозаветные пророки: апеллируя к тому, что их народ избран Богом, они, не переставая, обличали его в грехах, причем не внешних, а сущностных» (с. 399).

Достоевский как *ветхозаветный пророк* — вот одна из самых оригинальных идей книги В. Кантора. Понимание пророчества как усмотрение будущего, уже существующего в каком-то плане бытия, — это путь фаталистического понимания истории, это предельное умаление значения человеческой свободы. Но для Достоевского свобода — это абсолютная ценность, поэтому невозможно приписывать ему такое понимание истории и исторического пророчества. История — это непредсказуемое поле действия человеческой свободы, и *пророк* значим здесь только в своем *реальном*

действию на людей ради искоренения их недостатков и раскрепощения их внутренней, неведомой им самим свободы. Именно так должен был понимать свой «пророческий дар» Достоевского, и именно в этом состоит значение его творчества и для русского общества XIX в., и для современного российского общества.

Что же видел в качестве «грехов» своего народа Достоевский? Поскольку самым известным его романом-предостережением являются «Бесы», В. Кантор подробно разбирает вопрос о том, что же за «предостережение» высказывает здесь Достоевский. И вновь его точка зрения идет в разрез с общепринятым мнением. Подавляющее большинство исследователей, обращавшихся к «Бесам», видели в этом произведении предвосхищение тех революционных катаклизмов, которые сотрясали Россию в XX в. Соответственно главным сюжетным элементом романа признавалось изображение революционной «пятерки», которую создает Петр Верховенский и связывает кровью, убийством Шатова. В противоположность этому В. Кантор доказывает, что выведенные в романе «бесы» являются только следствием некоей фундаментальной причины, в силу которой и оказываются возможными все преступления, происходящие в романе; в более широком смысле та же причина сделала возможным и само революционное «безумие» русского народа. Этой причиной в сюжетной логике романа является праздник и благотворительный бал «в пользу гувернанток». «Праздник, — пишет В. Кантор, — и оказывается в центре романного сюжета. Именно тогда разрешаются многие коллизии романа: явлением Кармазинова, выступлением и прозрением Степана Трофимовича, пьяным скандалом на сцене с капитаном Лебядкиным, испугом городских обывателей, увозом Лизы к Ставрогину, убийством капитана и его сестры, Хромоножки, их служанки, гигантским пожаром, сжегшим часть города, безобразным пьяным дебошем и, наконец, оргийным экстазом толпы простонародья, до смерти забившей Лизу. Короче, на празднике вдруг выяснилось, что всем (а особенно бесам) “все позволено”» (с. 282).

Изображая этот праздник, Достоевский выразительно показывает отличие русской жизни от западноевропейской. В последней произошло четкое разделение театра, карнавала, с одной стороны, и жизни, с другой; карнавальная стихия народного бытия, о которой писали многие исследователи западного Средневековья, в Новое время была ограничена рамками театра и не допускалась в жизнь, поскольку это слишком опасно для жизни, грозит разрушением ее выработанных историей цивилизационных и культурных форм. Именно этого ограничения стихийной народной силы не произошло в России. Эту тему В. Кантор считает главной в романе: «...карнавал как образ жизни народа, как повседневность — вот что страшило писателя, казалось ему губительным для еще нетвердого, непрочного в России христианства» (с. 284). В своем анализе понятия карнавала у Достоевского В. Кантор вступает в неизбежное противоречие с известной точкой зрения М. Бахтина, и, нам кажется, он убедительно показывает ложность этой точки зрения: «...карнавал, по наблюдению Достоевского, пронизывал русскую жизнь. Только в отличие от Бахтина Достоевскому карнавал не казался освобождающей силой в России. Безмерная во всем, Россия безмерна и в карнавальная жизни. Карнавал, на взгляд писателя, ведет к тотальному уничтожению нравственных христианских законов, элиминирует личность. Не случайно, и Бахтин в своей концепции карнавализации словно забывает об обладающей собственной свободой и достоинством личности. Лицо у Бахтина заменяется “материально-телесным низом”, как высшим раскрепощением человека» (с. 290).

Показывая вакханалию карнавала, Достоевский пытался предостеречь своих современников от попыток использовать внутреннюю «карнавальную» стихию народной жизни в целях революционного преобразования русского общества. История показала, насколько точным и верным было это предостережение, которое, к сожалению, так и не было услышано и понято.

Можно упомянуть еще ряд тем, в решении которых В. Кантор отходит от сложившейся традиции и представляет оригинальное видение замыслов Достоевского, — это и трактовка образов Дмитрия и Алеши Карамазовых, и детальный разбор тех глав романа «Братья Карамазовы», которые посвящены изображению судебного процесса, и интерпретация образа Версилова из романа «Подросток» как идеального типа, и своеобразное восприятие проблемы двойничества, проходящей через многие повести и романы писателя. Однако по законам жанра в заключение мы должны отметить и некоторые недостатки рассматриваемого исследования.

Самые заметные из них связаны, как ни странно, с тем, что автор не всегда достаточно последовательно проводит тенденцию на пересмотр сложившихся стереотипов понимания Достоевского. Особенно заметно это в его интерпретации «карамазовщины». В данном случае В. Кантор полностью соглашается с общепринятой традицией и видит в феномене «карамазовщины» только отрицательное содержание, по сути, он отождествляет «карамазовщину» с «бесовщиной». Здесь уместно напомнить главную идею парадоксальной, но чрезвычайно глубокой работы Л. Карсавина «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви» (ссылки на эту работу есть в книге, но ее главную идею В. Кантор почему-то обходит молчанием). На наш взгляд, Карсавин совершенно правильно указывает на *позитивные* моменты «карамазовщины», точнее карамазовской любви. Карсавин угадывает в ней глубокое иррациональное проникновение в тайну другой личности, желание слиться с другой личностью до поной неразличимости. «Как в зеркале вогнутом, в карамазовской любви отражается всеединая любовь. Ее черты искажены, но это все-таки ее черты. Карамазовская любовь — чудесное ведение, необычайно тонкое познание, не только различающее как разум, но и единящее как ум. Этим она несравнимо превосходит так называемую любовь средних людей, обывательскую, имени своего недостойную»³.

В этом контексте достаточно неестественным выглядит и стремление В. Кантора изобразить Федора Павловича Карамазова чисто отрицательным персонажем, не сущим никакой положительной идеей. Однако нужно помнить, что из иррациональной жизненной силы Федора Павловича происходит и острый ум Ивана, и душевная чуткость Алеши, и необузданная страстность Дмитрия, и холодная, злая расчетливость Смердякова. Федор Павлович — это как бы олицетворение той бесконечной полноты бытия, которой в той или иной степени причастен каждый человек и благодаря которой он что-то значит в этом мире. Это что-то подобное ницшевской «воли к власти», безразличной к добру и злу; каждый должен укротить ее в себе и подчинить духовным целям, но если ее нет в человеке, то, собственно говоря, нет и человека. Уже тот факт, что писатель дал персонажу свое имя, говорит о многом: чем-то Федор Павлович был дорог своему создателю; и мы должны не только отрицать, но и «понять непреходящую правду карамазовщины»⁴, всматриваясь в не очень симпатичные черты героя.

³ Карсавин Л. П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. — М., 1990. — С. 272.

⁴ Там же. — С. 277.

Столь же неестественным выглядит придание чисто отрицательного значения образу Николая Ставрогина. Кажется, что В. Кантор, совершенно правильно выделив в качестве главной идеи романа «Бесы» осуждение карнавальной стихии народной жизни, пытается к этой идее свести абсолютно все темы романа. Но это вряд ли верно. Во всех своих больших романах Достоевский развивал множество очень разных и в равной степени важных для него тем. Думается, что и в образе Ставрогина он говорит не только об опасности «актерства» и «карнавализации» жизни, но и о другом — о трагическом состоянии поисков веры и неспособности ее найти. В Ставрогине можно увидеть предвосхищение некоторых моментов образа Ивана Карамазова, только при более трагическом и пессимистическом понимании этого типа личности.

В связи с анализом романа «Бесы» можно также упрекнуть В. Кантора в недостаточном внимании к образу Кириллова, который явно несет на себе огромную идейную нагрузку. Ведь именно Кириллов (своего рода «святой», как уже отмечалось в исследовательской литературе), при всей странности его системы идей, представляет собой единственный безусловно позитивный тип в романе, именно его мировоззрение — представление о божественной основе человеческой личности — дает реальную духовную альтернативу тому бесовскому карнавалу, который господствует на страницах романа.

Однако все эти недостатки свидетельствуют только о необходимости дальнейшего развития концепции творчества Достоевского, выраженной в книге В. Кантора. Сама же эта концепция, как мы уже говорили, представляет собой ценный вклад в исследование творчества русского писателя, и, можно предположить, что без ее учета и использования уже не сможет обойтись ни один из тех, кто пытается разгадать тайны художественного мира Достоевского.

И. И. Евлампиев

**Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов
монашеской агиографии Палестины, Египта
и Византии V–XV вв. / Пер. Н. А. Олисовой, О. А. Родионова,
А. Б. Ваньковой; комм. Н. А. Олисовой; отв. ред. Д. С. Бирюков.
Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского
Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. 448 с.
(Византийская философия. Т. 8; Smaragdus Philocalias)**

Все, кто изучают церковную историю или просто интересуется ею, в особенности историей монашества, для кого дорого христианское предание, получили с выходом настоящей книги прекрасный подарок. «Иросанфион», в издании которого участвовал и сектор Византийской философии Института истории христианской мысли Русской христианской гуманитарной академии, — пример редкого в наше время удачного сочетания книги, представляющей научный интерес, и в то же время обреченной на успех и спрос у широкого читателя, поскольку собранные в ней тексты, рассказывающие о подвижниках V–XV вв., имеют непреходящую ценность как своего рода учебник благочестия и христианской жизни. Именно в этом качестве русские переводы некоторых из этих текстов, в частности, «Лавсаика» Палладия, еп. Еленопольского, имели широкое хождение в России до революции и неоднократно переиздавались в последние годы. Однако дореволюционные переводы, помимо того, что делались не с наиболее аутентичных изданий, были вольными, зачастую, скорее, пересказывающими оригинал, чем переводящими его. Кроме того, они не были снабжены научными комментариями, которые бы позволяли лучше понять как мысль авторов, так и исторический контекст описываемых историй и их написания. Теперь же мы получили издание, осуществленное на том уровне, который и заслуживают классические памятники христианской духовной культуры, и вместе с тем — доступное широкому читателю.

Представленный в книге перевод «Лавсаика» Палладия сделан по новому изданию этого памятника, осуществленному Бартелинком. Это издание существенно отличается от греческого текста «Лавсаика» в издании Миня (по которому был сделан дореволюционный перевод¹), где текст «Лавсаика» был смешан с текстом другого важного памятника, посвященного монашеству, — «Истории монахов».

¹ Палладия, епископа Еленопольского Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Пер. с греч. [Евсевия Орлинского]. — СПб., 1873.

Заново переведены также «Житие прп. Георгия Кипрского иже в Хозиве» и «Чудеса святой Девы Марии в Хозиве», старый — довольно несовершенный — перевод которых был опубликован до революции в Палестинском патерике².

Впервые переведены на русский язык следующие сочинения: новеллы из собрания В. Лакнера и из собрания Т. Ниссена и Е. Миони, атрибутируемые по большей части прп. Иоанну Мосху и входившие, вероятно, в его знаменитое сочинение «Луг духовный»; серия новелл под названием «Удивительные истории», сохранившаяся на грузинском языке и переведенная для данного издания с латыни; «Рассказ о сенаторше в пустыне Иорданской»; новелла «О высокоумном монахе» и «Новый Митерикон» (часть новелл которого уже переводилась на русский язык в рамках других собраний). Все тексты снабжены достаточно подробными, хотя и не перегруженными в научном отношении комментариями, которые, как и большинство переводов в этой книге, принадлежат Н. А. Олисовой — выпускнице Института богословия и философии (существующего ныне при РХГА), которая пользовалась консультацией таких известных петербургских византологов и специалистов по агиографии, как В. В. Василик и В. М. Лурье.

Особо следует отметить то, что данная книга вышла в серии «Византийская философия» (наряду с известной серией *Smaragdus Philocalias*), где до этого издавались сочинения авторов, известных своей философичностью и интеллектуализмом, в первую очередь, прп. Максима Исповедника, или же посвященные политической философии в Византии. Тем не менее подготовившие данное издание, думается, совершенно не случайно включили ее в серию «Византийская философия», поскольку само понятие «философии» в церковной традиции начиная с раннехристианских авторов имеет значение иное, нежели чисто интеллектуальное, ученое занятие специфически философской проблематикой (хотя и такое понимание философии церковным авторам также известно) — как это отражено в цитате из прп. Иоанна Дамаскина, взятой в качестве эпиграфа к данной книге: «Философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу чрез мудрость, то есть чрез истинное познание добра, а также чрез справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, чрез святость, которая выше справедливости, то есть чрез добро и воздаяние добром обидящим. Философия есть искусство из искусств и наука из наук...»³. В таком понимании философия, очевидно, практически тождественна искусству и науке стяжания святости, и с этой точки зрения подвижники, рассказы о которых и учение которых содержится в данной книге, являются подлинными философами и учителями философии.

Впрочем, благочестивая установка при чтении этой книги не должна от нас слонять и некоторые сложности в ее восприятии современным читателем, почему и оказываются столь необходимыми предисловие и комментарий, из которых можно, в частности, узнать, что автор «Лавсаика» — одного из главных сочинений, входящих в эту книгу, — Палладий, еп. Еленопольский — фигура весьма противоречивая, что и наложило отпечаток на его сочинение. Палладий был активным участником оригиналистической партии, учеником Евагрия Понтийского, а значит, и само его сочинение фактически является не просто «учебником благочестия», но было для самого его автора взглядом на монашескую традицию Египта и Палестины V в. (когда писалось это сочинение) в перспективе именно этой партии, своего рода, ее манифестом и апологией в период, когда она уже была гонима. Именно в этой перспективе следует

² Вып. 9. СПб., 1899.

³ Прп. Иоанн Дамаскин. Философские главы, 3.

воспринимать и неоднократные выпады Палладия в адрес борцов с оригенизмом, одним из которых с некоторого времени стал блаж. Иероним Стридонский. Личные выпады против Иеронима (при признании его таланта и знаний), обвинения его в зависти к другим подвижникам неоднократно встречаются у Палладия, как, с другой стороны, крайне высокая оценка Оригена, Дидима, Евагрия и других представителей оригенистической партии.

Конфликт православных с оригенистами в Египте и Палестине, разразившийся в самом конце IV – начале V в., тлевший и вспыхивавший вновь на протяжении V–VII вв., — менее изученная, но не менее существенная страница церковной истории, чем триадологические и христологические споры. Вышедшая книга, снабженная соответствующими комментариями, затрагивающими этот конфликт, является важным источником по церковной истории. При этом следует отметить, что Н. А. Олисова в своем комментарии, говоря о принадлежности Палладия оригенистической партии, в то же время замечает, что имя Палладия упоминается в Церкви среди выдающихся подвижников в девятой песне канона в Сырную субботу, когда поминаются святые отцы, просиявшие в постнической, подвижнической жизни. К этому можно было бы добавить, что в той же самой песни канона поминается и главный оппонент Палладия — блаж. Иероним Стридонский — переводчик Библии на латынь, много сделавший и для насаждения монашеской жизни в Палестине. Таким образом, церковная традиция «покрыла любовью» их конфликт⁴, что, впрочем, не означает признания заблуждений оригенистов, про осуждение которых Н. А. Олисова пишет достаточно подробно⁵. На этом примере видно, насколько сложна на самом деле церковная история, что выдающиеся произведения церковной письменности, порой, происходят из не совсем православной среды (ярким примером здесь является Евагрий Понтийский, многие сочинения которого вошли в православное предание, да и тот же Палладий). В этом смысле польза от появления комментированного издания «Лавсаика» и других сочинений, вошедших в настоящий сборник, весьма велика, так как помимо ценности духовной, это издание расширяет видение церковной истории у широкого читателя, — задача, которую не могли решить дореволюционные издания тех же сочинений.

Впрочем, менее всего «Иросанфион» следует воспринимать как памятник, пусть и почтенной, но годной лишь для изучения древней традиции, мало что могущий дать современному читателю. К живому восприятию этой книги призывает уже ее

⁴ Как и конфликт св. Феофила Александрийского, главного борца с оригенистами на рубеже IV–V вв. и св. Иоанна Златоуста, оказавшего покровительство гонимым монахам Египта и Палестины. Оба они почитаются во святых, хотя это и не значит, что не следует придавать значение различию их взглядов и подходов к отдельным вопросам церковной жизни и учения.

⁵ Единственно, что следовало бы отметить в виде замечания: говоря о том, что св. Иоанн Златоуст оказался в оригенистском лагере (см. с. 145), Н. А. Олисова несколько неаккуратна, так как, как сама она и отмечает (с. 134), что Златоуст оказал покровительство гонимым монахам Египта, среди которых ведь было немало православных, например, прп. Иоанн Кассиан, призывал к объективному рассмотрению их дела. И уж во всяком случае никак нельзя считать, что Златоусту были близки теоретические взгляды оригенистов, их метафизика, за которую они и были осуждены (см. подробнее об этом в нашей статье: Св. Иоанн Златоуст. Полемика с аномейми // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 1 / Под научн. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М.: СПб., 2009. (Византийская философия. Т. 4; Smaragdus Philocalias). — С. 331–336).

необычная, даже вызывающая обложка, на которой проиллюстрирован один из эпизодов «Лавсаика», а именно рассказ аввы Пахона про то, как ему явился искушавший его бес, приняв образ девицы-эфиоплянки, которую он видел некогда в молодости, присел к нему на колени, взволновав его настолько, что он подумал, что сочелся с девицей, однако вознегодовавший подвижник дал девице пощечину, и она стала невидимой (с. 70). Это-то заушение Пахоном беса, принявшего образ эфиоплянки, и изображено на далеко не политкорректной, но зато живой и призывающей к живому восприятию этой книги обложке⁶. Такое живое восприятие тем более необходимо, что, действительно, мы отделены от подвижников, о которых говорится в книге, не только временем, но и культурно. Сам жанр, в которой написаны сочинения, вошедшие в книгу, не располагал к излишнему расцвечиванию красочными и живыми подробностями рассказов из жизни пустынножителей. Порой рассказ о них так же скуп и лапидарен (и в переводе это удалось хорошо передать), как скупа и проста сама пустыня, где они жили. Тем не менее очень важно почувствовать за лаконичными рассказами колоссальную энергетику, пронизывающую эти повествования о жизни святых и их учении. Христианская философия, которая здесь открывается, — это философия внутреннего состояния глубокой веры, верности Христу и следования за Ним, состояния, обращающегося в образ жизни и соответствующие поступки.

Как справедливо отмечает в своем предисловии Н. А. Олисова, эти рассказы о подвижниках предназначены не для внешнего подражания (так как мы живем в других условиях), но, прежде всего, для воспитания и укрепления установки на христианскую жизнь, того, что отцы называли «намерением». В этом непреходящая духовная ценность данного сочинения, приближенного к современному читателю трудами его переводчиков, комментатора и издателей.

В заключение этой краткой рецензии хотелось бы отметить хорошее полиграфическое качество настоящего издания, удобство его для читателей. Наибольшую благодарность, помимо четкого и крупного шрифта и больших полей, вызовут две разноцветные ленточки-закладки (ляссе), которые при таком обилии имен и незнакомых реалий, что вызывает необходимость постоянно заглядывать в комментарии, являются не роскошью, но поистине насущной необходимостью, которую чутко уловило, напечатавшее книгу издательство «ИнформБюро» (Москва).

Г. И. Беневиц

⁶ «Неполиткорректность» обложки, если кто-то усмотрит таковую в вынесении на обложку заушения девицы, к тому же чернокожей (на самом деле, это бес!), с лихвой компенсируется обилием рассказов в этой книге о женщинах-подвижницах и вообще, о женской святости, как и рассказ о чернокожем святом — авве Моисее.

ПАМЯТИ ВИОЛЕТТЫ ПАВЛОВНЫ ГАЙДЕНКО

23 июня 2010 г. ушла из жизни Виолетта Павловна Гайденко — известный отечественный историк философии и науки. Выпускница 1963 г. физического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Виолетта Павловна на протяжении многих лет специализировалась по истории западноевропейской интеллектуальной культуры Средних веков, вела научную и научно-педагогическую деятельность в Институте философии АН СССР (с 1992 г. — Институт философии РАН), в ряде московских вузов. Виолетта Павловна — автор ставшей классической книги «Западноевропейская наука в Средние века: общие принципы и учение о движении» (М.: Наука, 1989), ряда переводов, комментариев, научных и справочных статей. Под редакцией В. П. Гайденко увидели свет ряд сборников научных трудов и изданий философской классики. Научное наследие Виолетты Павловны Гайденко — весомый вклад в российскую философскую медиевистику, способствующий научному взгляду на Средневековье — тысячелетнюю эпоху европейской истории, продолжающую влиять на мировоззрение современного нам человека, общественные, образовательные и научные институты начала XXI века. Прекрасный ученый и педагог, она воспитала замечательных учеников. Память о Виолетте Павловне Гайденко, необычайно скромном, порядочном, обаятельном человеке, сохранится в сердцах всех, кто ее знал.

*Коллективы кафедры философии
и Института истории христианской мысли РХГА*

ПАМЯТИ АЛЕКСЕЯ ГРИГОРЬЕВИЧА ЧЕРНЯКОВА

(1955–2010)

Ушел из жизни Алексей Григорьевич Черняков. Его внезапная кончина, последовавшая 14 июля 2010 г. в Санкт-Петербурге, стала тяжелой утратой, масштаб которой нашему научному сообществу еще предстоит осмыслить и оценить. Очевидно, однако, что отечественная философия потеряла яркого, оригинального мыслителя, сочетавшего в своих трудах глубину философского анализа, точность математического мышления, тонкое чувство лингвиста; отечественное высшее образование потеряло педагога, который через кропотливую, «штучную» работу, в живом общении, диалоге воспитывал в учениках филологическую культуру и склонность к строгому и ответственному философскому мышлению.

Алексей Григорьевич Черняков родился в 1955 г. в Запорожье, однако его учеба и последующая трудовая деятельность связана с Ленинградом — Санкт-Петербургом. После окончания математико-механического факультета Ленинградского государственного университета он работал в Институте социально-экономических проблем АН СССР, где занимался теоретическими и прикладными вопросами математики, защитил кандидатскую диссертацию по физико-математическим наукам. В науке, по его собственным словам, у него сложился «особый путь». Наряду с математикой у А. Г. Чернякова была страсть к филологии, которая побудила его к изучению древних и новых языков. Овладевая языками, он испытывал все больший интерес к гуманитарным наукам и философии. Философия как уникальный способ разговора «на равных» представителей различных эпох, как, пожалуй, единственная рациональная возможность преодоления человеческим разумом диахронии определила основное направление научной деятельности А. Г. Чернякова. Тяга к философии заставляет его вновь учиться — теперь уже в университетах Великобритании, Германии. В Свободном университете Амстердама (Нидерланды) он получает степень доктора философии. Этот же философский интерес реализуется им в многочисленных статьях и переводах, в вышедшей в 2001 г. монографии «Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера», которая уже в следующем, 2002 г., публикуется в английском переводе в известной феноменологической серии научных трудов («The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger. *Phaenomenologica* 163. Kluwer Academic Publishers»).

В 2003 г. А. Г. Чернякову после успешной защиты диссертации в Москве, в Российском государственном гуманитарном университете присуждается ученая степень доктора философских наук. Диссертация стала итогом размышлений Алексея Григорьевича о Времени, о Хроносе, понимание ключевой роли которого в ответе на основной вопрос метафизики («Что есть сущее как таковое?») в XX в. изменило онтологический горизонт. «Онтология времени» А. Г. Чернякова соединила синхронию и диахронию Времени, чтобы в пространстве диалога заработали, «заговорили друг с другом» кажущиеся далекими, но взаимосвязанные друг с другом тексты, стали открываться прежде невидимые мотивы и тенденции, заново толковаться ключевые вопросы, на которые, казалось бы, уже даны «классические ответы».

Научные интересы А. Г. Чернякова охватывали все основные области древней, средневековой, классической и современной философии. Работая в этом едином историко-философском пространстве, Алексей Григорьевич предлагал не ограничиваться «мейнстримами», но включать в научный оборот, исследовать по крупицам то, что традиционно оказывалось на периферии внимания (фрагменты Демокрита, стоиков, эпикурейцев и т. п.), причем работать с вновь прорабатываемым материалом междисциплинарно — философски, филологически, исторически, используя возможности различных наук и адаптируя дискуссии к различным аудиториям (в чем, кстати, он видел важное назначение философии в наши дни).

Не чужды А. Г. Чернякову были и традиционные вопросы русской религиозной философии XIX–XX вв., но на них он старался дать ответ, используя укорененные в европейской мысли философскую технику и язык точного философского мышления, что делало его размышления на эти темы по-настоящему серьезными и оригинальными.

Он одинаково чувствовал себя «дома» во многих областях философии, но особый интерес для него представляли феноменология и античная философия, а в последнее время он работал на стыке современной философии и новейшей математики, пытаясь соединить свои интересы молодых и зрелых лет.

А. Г. Черняков — один из основателей Высшей религиозно-философской школы (1990), которая, в том числе благодаря его личности и организационным усилиям, в 1990-е гг. стала одним из центров независимого философского образования в современной России. Как талантливый педагог, профессор А. Г. Черняков умел щедро и деликатно делиться своими обширными знаниями во многих областях, но главное, что он прививал своим ученикам — это умение ставить самые неудобные вопросы об основании своей деятельности, о способе и характере своего мышления. Его отличала высочайшая культура работы с философскими текстами, которые он всегда изучал со студентами и аспирантами в оригинале, тщательно разбирая нюансы философской мысли авторов. Как научный деятель, А. Г. Черняков был организатором многих международных и российских конференций, автором и руководителем ряда издательских проектов.

Известного в стране и за рубежом ученого, А. Г. Чернякова нельзя было назвать своим в петербургском официальном философском истеблишменте. Это и понятно: далеко не все представители нашего местного профессионального сообщества были готовы принять высокие стандарты мышления, которые он предъявлял к себе и другим.

Бесспорно, однако, и то, что равнодушным к тому, что А. Г. Черняков привносил в жизнь философского сообщества города, не оставался никто.

С Русской христианской гуманитарной академией Алексея Григорьевича связывали многолетние добрые отношения. Он неоднократно участвовал в организации научных форумов РХГА, принимал участие в наших конференциях и семинарах. На протяжении последнего десятилетия он читал спецкурсы студентам и аспирантам, вел совместные «Философские штудии», проводившиеся на двух площадках — в РХГА и ВРФШ.

В 2008 г. Алексей Григорьевич был принят в штат РХГА профессором кафедры философии. Он разработал авторскую магистерскую программу, которой руководил и после своего — совсем уже недавнего — перехода в Смольный институт при филологическом факультете СПбГУ, где стал вести междисциплинарные семинары на стыке философии и математики. Также в 2009–2010 гг. А. Г. Черняков читал лекции в Математическом институте им. В. А. Стеклова РАН.

Наследие А. Г. Чернякова включает не только целый ряд философских статей и переводов, но и работы по математике, которые стали достоянием международного математического сообщества. Многие его коллегам и ученикам предстоит подготовить к переизданию, многое еще ждет публикации. Большой интерес, несомненно, представляют аудиозаписи лекций и семинаров последних лет, которые он вел в ВРФШ, РХГА, Смольном институте и Институте им. В. А. Стеклова. Эти материалы, мы надеемся, будут обработаны и в недалеком будущем изданы.

Алексей Григорьевич Черняков был человеком большого ума, доброго сердца. Таким он и останется в памяти друзей, коллег, учеников, всех, кто с ним работал и знал его.

*Д. К. Бурлака, Г. И. Беневич, А. А. Ермичев,
Р. В. Светлов, Д. В. Шмонин*

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р 7.0.5–2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812) 570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2010. Том 11. Вып. 3

Подписано в печать 10.07.2010. Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 22,25. Тираж 550 экз. Заказ №



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Лицензия Серия АА № 001497 от 13.02.09 г.

Свидетельство о государственной аккредитации Серия АА № 001858 от 11.03.09 г.

Русская христианская гуманитарная академия (РХГА) основана в 1989 году.

Учредители академии: Российская Академия образования (Северо-Западное отделение),

Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук,

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ФАКУЛЬТЕТЫ И КАФЕДРЫ АКАДЕМИИ

ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ

- Кафедра психологии
- Кафедра педагогики и философии образования

На кафедрах ведется подготовка высококвалифицированных специалистов в области психологии (психологического консультирования и тренинга широкого профиля, управленческого консультирования, консультирования в вузе, школе, консультирования детей и родителей и пр.; консультантов, руководителей и организаторов психологических служб на предприятиях), а также специалистов в области педагогики.

При факультете открыт **МАЛЫЙ ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ**

(тел./факс 314-35-21)

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ, БОГОСЛОВИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

- Кафедра философии готовит специалистов в области философских дисциплин с акцентом на изучение философии религии и истории отечественной философии.
- Кафедра богословия готовит бакалавров по направлению «теология», развивая новейшие тенденции светского богословского образования.
- Кафедра религиоведения готовит специалистов в сфере религиоведения, занимающихся как историей религии и компаративистскими исследованиями, так и современными проблемами правового статуса религиозных организаций.
- Кафедра истории и теории культуры готовит специалистов в области истории и культуры, искусствоведения.

ФАКУЛЬТЕТ МИРОВЫХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

- Кафедра романо-германской филологии готовит преподавателей и переводчиков английского и итальянского языков.
- Кафедра финского языка и культуры осуществляет подготовку специалистов, свободно владеющих финским языком, способных развивать сотрудничество в области культуры, образования и туризма с нашими северными соседями. В обязательном порядке изучаются английский и шведский языки.
- Кафедра восточных языков и культур готовит востоковедов, специализирующихся в области истории культур, языка, религий и философии стран Востока. Представлены два отделения — китаистики и японистики.

При факультете открыт **МАЛЫЙ ФАКУЛЬТЕТ СТРАН ВОСТОКА**

(тел./факс 314-35-21)

ИНСТИТУТ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

Основан в 1992 году для осуществления образовательной деятельности по направлению «Теология». Вошел в состав РХГА в 2009 году. Обучение в Институте ориентировано на получение высшего богословского и философского образования, а светский характер не предполагает в качестве неперемного условия для поступления принадлежность абитуриентов к Русской Православной Церкви, но вместе с тем Институт дает углубленную богословскую подготовку именно в русле православной традиции.

Россия, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15.

Тел. (812) 971-79-21, 351-15-31; 8 (906) 240-60-36;

<http://www.ibif.org.ru> e-mail: ibif@inbox.ru

ЦЕНТР ДОВУЗОВСКОГО ОБУЧЕНИЯ

(тел. 310-79-29, тел./факс 314-35-21)

Россия, 191023, Санкт-Петербург, Наб. реки Фонтанки, 15.

Приёмная комиссия: тел./факс: (812) 314-35-21; ректорат: тел./факс: (812) 571-30-75;

<http://www.rhga.ru>; e-mail: abiturient@rchgi.spb.ru

Сроки обучения от 2,5 (второе высшее образование) до 6 лет.

Формы обучения: очная и заочная, дистанционная. Обучение платное.

Зачисление на основе ЕГЭ и конкурсного тестирования.

Приемная комиссия работает с 15 мая по 19 сентября.

По окончании обучения выдается диплом государственного образца.

На период обучения предоставляется отсрочка от призыва в армию.