

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.2.1-89-108

УДК 101.1:316.3+7.01

## Катарсис: социально-антропологический анализ

**Круглова Инна Николаевна,**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры философии юридического института  
Красноярского государственного аграрного университета,  
Россия, 660049, г. Красноярск, ул. Ленина, 117  
ORCID: 0000-0002-6501-6068  
sinkina68@yandex.ru*

**Оленцов Александр Евгеньевич,**

*аспирант кафедры философии  
юридического института  
Красноярского государственного аграрного университета,  
Россия, 660049, г. Красноярск, ул. Ленина, 117  
ORCID: 0000-0003-0493-5332  
aolencov@yandex.ru*

### Аннотация

Проблема катарсиса, оставаясь одной из центральных в эстетике и философии искусства, сегодня приобретает особую актуальность в контексте социально-антропологических исследований. Традиционно ассоциируемая с эстетикой трагического переживания, она выходит за рамки феномена, привязанного исключительно к художественному произведению, и обретает черты социальной реальности – коллективного ритуала и механизма социальной регуляции, что и является предметом нашей статьи. Методологической основой логики исследования выступают историко-философский анализ концептуализации проблемы катарсиса от Античности до современности, сравнительный анализ исторических форм социального катарсиса, междисциплинарный подход; упор сделан на антропологический подход, который помогает выявить генезис катарсических практик, прояснить природу человеческого бытия в контексте процессов общественной интеграции. Целью настоящей статьи является концептуализация социального катарсиса как многомерного феномена, включающего эмоциональную разрядку, интеллектуальное прозрение и духовное преображение, активизирующие социальную активность человека. В ходе исследования эволюции понятия в древнегреческий период выявлено два уровня интерпретации: эмоциональный и интеллектуальный катарсис. Проявления социального катарсиса с античных истоков до современных секулярных форм рассмотрены на различных примерах (суд над Сократом, средневековый карнавал, религиозные мистерии, театр, массмедиа), позволяющих выявить его универсальные и специфические черты. Центром внимания

стала миметическая теория Р. Жирара, истолковывающая катарсис как ритуализированное жертвоприношение. Идеи Р. Швагера помогли закрепить следующий тезис: главной функцией социального катарсиса является освобождение от коллективной вины. Катарсис, изначально связанный с религиозными и ритуальными практиками, претерпел значительную трансформацию в современном секулярном обществе, однако сохраняет свои функции социального регулирования, психологической и эстетической разрядки.

**Ключевые слова:** катарсис, мистерии, карнавал, секуляризация, мимезис, ритуал, жертва, Аристотель, Р. Жирар, Р. Швагер.

## Catharsis: A Socio-Anthropological Analysis

**Inna Kruglova,**

*Dr. Sc. (Philosophy),*

*Professor, Department of Philosophy,*

*Law Institute, KrasSAU,*

*Krasnoyarsk State Agrarian University,*

*117 Lenina Str., Krasnoyarsk, 660049, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-6501-6068

sinkina68@yandex.ru

**Alexandr Olentsov,**

*Graduate student at the Department of Philosophy,*

*Law Institute, KrasSAU,*

*Krasnoyarsk State Agrarian University,*

*117 Lenina Str., Krasnoyarsk, 660049, Russian Federation*

ORCID: 0000-0003-0493-5332

aolencov@yandex.ru

### Abstract

The issue of catharsis, which continues to be a central topic in aesthetics and the philosophy of art, has become particularly significant in the context of contemporary socio-anthropological investigations. Historically associated with the aesthetic experience of tragedy, it transcends the boundaries of a singular artistic work, acquiring the characteristics of social reality – a collective ritual and a mechanism for social regulation. This is the focus of our study. The methodological foundation of our research logic encompasses a historical and philosophical exploration of the conceptualisation of catharsis from ancient times to the present day, a comparative analysis of historical forms of societal catharsis, and an interdisciplinary perspective. Particular emphasis is placed on the anthropological approach, which aids in unravelling the origins of cathartic practices and elucidating the essence of human existence within the framework of social integration processes. The objective of this paper is to delve into the intricate nature of social catharsis, a multifaceted phenomenon encompassing emotional release, intellectual enlightenment, and spiritual transformation, which serve as cat-

alysts for heightened social engagement. In exploring the historical evolution of this concept, particularly in ancient Greece, two distinct levels of interpretation emerge: emotional catharsis and intellectual catharsis. Through an examination of various manifestations from ancient origins to contemporary secular forms, such as the trial of Socrates, medieval carnivals, religious rituals, theater performances, and media events, we aim to uncover both universal and distinctive features of social catharsis. R. Girard's mimetic theory, which views catharsis as a ritualistic form of sacrifice, serves as a focal point for our analysis. Additionally, R. Schwager's insights contribute to the consolidation of the hypothesis that the primary function of social catharsis lies in liberating individuals from collective feelings of guilt. Catharsis, which was originally linked to religious and ritualistic practices, has undergone a remarkable metamorphosis in contemporary secular society. However, it continues to serve the functions of social control, psychological relief, and aesthetic enjoyment.

**Keywords:** catharsis, mysteries, carnival, secularization, mimesis, ritual, sacrifice, Aristotle, R. Girard, R. Schwager.

#### Библиографическое описание для цитирования:

Круглова И.А., Оленцов А.Е. Катарсис: социально-антропологический анализ // Идеи и идеалы. – 2026. – Т. 18, № 2, ч. 1. – С. 89–108. – DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.2.1-89-108.

Kruglova I., Olentsov A. Catharsis: A Socio-Anthropological Analysis. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2026, vol. 18, iss. 2, pt. 1, pp. 89–108. DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.2.1-89-108.

### Введение

В классическом понимании, связанном с именем Аристотеля и его трактатом «Поэтика», концептуализация феномена катарсиса возникает в контексте осмысления воздействия на человека театрального представления и понимается прежде всего как индивидуальное переживание зрителя, связанное с временным освобождением от страданий. Однако, как показано в данной статье, потенциал возможной интерпретации феномена катарсиса гораздо шире, если привлечь для объяснения его природы, например, антропологические основания общественного взаимодействия; мы будем называть такой феномен «социальным катарсисом». Конечно, невозможно «вычлесть» эстетическую природу катарсиса – и правильнее было бы говорить о его социально-эстетических основаниях, – но, как верно замечает Е.А. Бугарчева, в современном индивидуализированном обществе «катарсис становится социальным феноменом, проникает из эстетической в социальную реальность, превращается в способ социальной адаптации человека к особым культурным реалиям» [6, с. 4].

Принимая во внимание те контексты, в которые погрузилась эстетика и философия в XX веке, авторы настоящей статьи отталкиваются от мнe-

ния Х.У. фон Бальтазара, для которого театральные наклонности человека являются порождением некоего «пра-инстинкта», более древнего, чем эстетические способности человека: «Врожденный человеческий *μίμησις*, являющийся основной движущей силой человеческого поведения, делает саму жизнь объектом для подражания. Его лучшим отражением является театр: драма, действие и событие» [29, с. 66]. Античная драма выработала два основных жанра – комедию и трагедию. Однако чаще всего подчеркивается связь катарсиса с сущностью трагического переживания, которое, являясь определенным построением человеческой личности-судьбы, отражает, по сути, трагическую структуру мира, держащегося на неизбежных противоречиях и конфликтах [15].

*Актуальность исследования* феномена социального катарсиса обусловлена необходимостью понимания механизмов эмоциональной регуляции и социальной интеграции в современном обществе, особенно в условиях его нарастающей фрагментации и поляризации, которые мы связываем с процессами секуляризации, начавшимися на излете Нового времени. *Проблемная ситуация* заключается в том, что, несмотря на уходящие в прошлое традиционные формы коллективного переживания катарсиса в связи со становлением общества модерна, потребность в эмоциональной разрядке и социальной солидарности не исчезает; более того, она трансформируется и принимает новые – секулярные – формы. Например, выхолащивание возвышенного трагизма, присутствующего в античной или христианской традициях, превращает современную культуру, по определению Ж. Бодрийяра, в культуру Несчастливого Случая – не испытывая катарсического эффекта, человек лишается глубины своего внутреннего мира, лишается возможностей и способов «изживания социального зла» [6, с. 10].

Обзор научной литературы показывает, что тема катарсиса, как правило, рассматривается в контексте литературоведения, искусствознания и психологии [10, 11, 16, 23, 26]. Среди исследований, посвященных философским и социокультурным аспектам катарсиса, хотелось бы особо выделить работу Е.А. Бугарчевой [6], а также работы В.В. Ильина [14] и В.А. Лапатина [22]. Однако комплексное исследование феномена социального катарсиса, особенно в свете современных антропологических изысканий, требует дальнейшего развития. Прежде всего имеется в виду теория «фундаментальной антропологии» Рене Жирара – его концепция миметического желания и связанных с ним жертвенных практик. Как нам кажется, необходимо проследить генезис катарсических практик, вскрыть их антропологические основания и проанализировать современные формы, видоизмененные, по-видимому, из-за процессов секуляризации, заданных в западной культуре вектором модерна.

*Целью* данной статьи является исследование катарсиса как особого социокультурного кода поведения человека в ситуации сильнейшего эмоционального воздействия, изучение его генезиса, а также сравнительный анализ традиционных и секулярных форм катарсиса в современном обществе через призму теории Р. Жирара, а также его последователей: Р. Швагера, Х.У. фон Бальтазара и Ч. Тейлора.

### Методология

В работе используются следующие методологические подходы:

*Историко-философский анализ* применяется для изучения концептуализации феномена катарсиса – от Античности (Аристотель, Сократ, Платон) до современности (Ф. Ницше, Ж. Бодрийяр и др.).

*Сравнительный метод* используется для сопоставления различных исторических форм катарсиса (античная трагедия, средневековый карнавал, религиозные мистерии, секулярные формы) и выявления общего и особенного в их социокультурной значимости.

*Антропологический подход* выявляет генезис катарсических практик, обнаруживает социальные процессы, «запускающие» их действие; проясняет природу человеческого бытия в контексте общественной консолидации.

*Междисциплинарный подход* интегрирует достижения социальной философии, антропологии, культурологии и эстетики для целостного понимания феномена катарсиса.

Материалами для исследования послужили классические работы Аристотеля, Платона, Ф. Ницше; труды современных ученых – антропологов и культурологов: Р. Жирара, Ч. Тейлора, Ж. Бодрийяра, М. Фуко, М.М. Бахтина, В. Тернера, Е.А. Бугарчевой, В.А. Лапатина и др.

*Объектом* исследования является катарсис как социальный феномен. *Предметом* исследования выступают антропологические основания катарсиса, а именно генезис и функции традиционных и секулярных форм социального катарсиса.

### Обсуждение

Начиная примерно с VI века до н. э. термин *κάθαρσις* (с др.-греч. – «очищение») применялся в ритуально-религиозной и медицинской сферах и означал «очищение от скверны». В интеллектуальной традиции наибольшую популярность приобрело аристотелевское толкование катарсиса. В трактате «Поэтика» Аристотель переосмысливает катарсис, соотнося его с театром – точнее, с тем воздействием, которое театр производит на человека: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, подражание при помощи речи, в каждой из своих частей различно украшенной; посредством действия, а не рассказа,

совершающее путем сострадания и страха очищение подобных аффектов. <...> То же самое, конечно, испытывают и те, кто подвержен состоянию сострадания и страха и вообще всякого рода прочим аффектам... Все такие лица получают своего рода очищение, то есть облегчение, связанное с наслаждением» [1, с. 21–23]. Трагедия, замечает греческий философ, воспроизводит страдания героя, тем самым вызывая у зрителя «сострадание и страх», и через эти эмоции производит «очищение от подобных аффектов».

Аристотель связывает катарсис с индивидуальным переживанием зрителя, однако бесспорным является неразрывность связи такого переживания с социальным контекстом театрального представления, поскольку театр в Древней Греции был публичным пространством, местом встречи граждан, где разыгрывались и обсуждались важные для полиса темы и предлагались определенные модели решения проблем, прежде всего в эτικο-политическом контексте. Таким образом, катарсис выполнял функцию не только эмоционального очищения индивида, но и функцию социального сплочения, укрепления общих ценностей и норм. Точнее, то, что подразумевается под «очищением», неразрывно связано на самом деле с воспроизведением и укреплением социальных связей. Важно помнить и следующий момент: античная драма, по удачному выражению Бальтазара, была *теодраматикой* – это всегда был спор человека с богами, которые находились позади сцены и на глазах которых разыгрывались противостояния людей с судьбой. В результате можно говорить о присутствии неизбежного богословского горизонта катарсиса, приведшего к наследнице всех трагедий мира – к евангельским Страстям [2].

В отличие от Аристотеля, Платон в своих работах «Государство» и «Законы» относится к искусству, в частности к поэзии и трагедии, с большой осторожностью. Платон считает, что искусство является лишь подражанием подражанию, т. е. копией копии мира эйдосов, что отводит искусство далеко от постижения истины – гораздо дальше, чем, например, философия. Более того, он опасается, что миметическое искусство, особенно трагедия, способно развращать душу, вызывая неконтролируемые эмоции и ослабляя разум. Платон критикует трагедию за то, что она вызывает сострадание к героям, которые зачастую сами виновны в своих страданиях, тем самым, по его мнению, поощряя неразумное поведение. Таким образом, Платон видит в трагедии скорее опасность эмоционального заражения, чем возможность очищения, – судьба учителя, Сократа, не давала поводов для благодушного отношения к катарсису.

Сократ, чей образ представлен в платоновских диалогах, также скептически настроен к искусству, предпочитая ему философскую аргументацию и рациональное познание. Для Сократа добродетель проистекает из

знания, а невежество – корень зла. Он считает, что эмоции, особенно сильные, способны затуманивать разум и препятствовать достижению истины. Хотя Сократ напрямую не обсуждает катарсис в том смысле, в котором это делает Аристотель, его акцент на разуме и самоконтроле предполагает, что он критически относился бы к эмоциональному воздействию трагедии.

Фигура Сократа в данном случае гораздо интереснее как главное действующее лицо в трагедии, которая произошла не на подмостках театра, а в реальной жизни греческого полиса, подтвердив мысль Аристотеля о неизбежности трагической развязки в моменты жесточайших кризисов, связанных с человеческими страхами. Сократ, как и Платон, видел способность человеческого сообщества к заражению такими эмоциями и их пагубность: проблематика платоновского эроса как «стремления родить в красоте» в том числе затрагивала и вопросы сакрального взаимодействия людей и богов. Сила эроса как рождающая, «демоническая энергема бытия», как механизм по производству трансценденции, проясняла связь человека со «священным» и необходимость правильного включения в ритуальную практику обмена с богами – по словам Платона, обмена, освобождающего и очищающего человеческий коллектив от насилия и отчужденности, – и соединяла весь космос принципом внутренней связи [19, с. 22]. В интерпретации действия эроса на человеческое сообщество у Платона можно увидеть прообраз социально-антропологической концептуализации катарсиса.

Общеизвестны размышления М. Фуко о Сократе не только как о философе, задумавшем гносеологический и антропологический переворот, но прежде всего как о философе, практикующем «заботу о себе» [27]. Сократовский метод самопознания, основанный на постоянном вопрошании и самоанализе, направлен на формирование этически ответственного субъекта – в первую очередь Сократ сделал таким субъектом себя. Ответственность за свои слова и убеждения, собственно, стала платой за ту истину морального очищения, о которой он постоянно вопрошал и которую практиковал [17].

М. Фуко очень хорошо показывает, что для Сократа философия – это не просто набор теоретических знаний, а способ существования, «искусство жить». Мы можем предположить, что Сократ, признавая важность эмоциональной сферы, стремился к ее рациональному контролю и подчинению требованиям добродетели. Такое понимание мы определили бы, воспользовавшись определением В.В. Ильина, как «интеллектуальный катарсис» (акцентируя не в целом познавательные способности разума, а его ценностно-смысловые интенции), где эмоции не просто высвобождаются, но и подвергаются осмыслению и переработке, становясь экзистенциальным основанием преобразования личности [14].

Таким образом, Аристотель обосновал катарсис как некое эмоциональное воздействие на человека, связав его с театром и тем самым облагородив «дионисийские» истоки данного феномена, переведя его в разряд прежде всего эстетических («аполлонических») переживаний. Сократ и Платон больше видели в катарсисе как раз социально-антропологический феномен и не обманывались по поводу его «темной» основы, которая способна проявиться в поведении людей при определенных обстоятельствах. Возможно, именно это понимание способствовало стремлению Сократа к развитию диалектического метода – метода, который предполагает конфронтацию противоположных мнений и задает полемический регистр интеллектуального пространства, где, возможно, будет процветать атмосфера политической свободы и философского поиска, воспитывая у людей потребность к самоанализу и самоконтролю [20].

На уровне концептуализации проблемы в античный период можно выделить, на наш взгляд, два уровня понимания катарсиса:

1. *Эмоциональный катарсис.* Эта стадия, впервые сформулированная Аристотелем, предполагает освобождение от негативных эмоций (страха и сострадания) через созерцание трагического зрелища. Эмоциональный катарсис связан с переживанием сильных чувств и разрядкой эмоционального напряжения. Мы согласны в оценке этого уровня с исследователем В.А. Лапатыным: «При всей нетривиальности аристотелевской мысли в ней есть нечто сомнительное. Трудно представить, как страх, будучи омрачением ума и разновидностью страдания, может очищать от него же» [22, с. 12], в связи с чем отечественный исследователь подчеркивает, что катарсис в аристотелевском понимании – это временное освобождение от страданий.

2. *Интеллектуальный катарсис.* Эта стадия, сформулированная Сократом и развитая Платоном, предполагает осмысление пережитых эмоций, анализ причин и последствий трагических событий, формирование нравственных ценностей и укрепление разума. Она предполагает рациональный анализ и моральную рефлексию – то, что Фуко обозначил как «заботу о себе» – духовную практику, способствующую изменению человека. Здесь, на уровне критического отношения к эмоциональному катарсису, закладываются основы того, что в современной философии обеспечило социально-антропологическую концептуализацию проблемы.

В средневековой культуре из-за резко негативного отношения раннего христианства к античному театру философия исключила понятие «катарсиса» из круга своих интересов. Функцию социального катарсиса выполнял, как известно, *карнавал*. М. Бахтин, анализируя культуру Средневековья, обращает внимание на феномен карнавала как особую форму народного праздника, противоположную официальной церковной куль-

туре. Карнавал, по М. Бахтину, – это «мир наизнанку», где отменяются социальные иерархии, высмеиваются авторитеты, пародируются священные обряды, а смех становится главным инструментом освобождения. Карнавальная смех имеет двойственный характер. С одной стороны, это смех-унижение, направленный против властных структур; с другой стороны, это – смех-возрождение, который освобождает от переживаний страха и смерти, открывая новые возможности для жизни. Бахтин подчеркивает, что карнавальная смех не является просто развлечением, а представляет собой мощный инструмент социального катарсиса [3].

В карнавальном действе, считает М. Бахтин, происходит временная отмена социальных иерархий. Бедные становятся богатыми, глупые – мудрыми, а рабы – господами. Это переворачивание мира позволяет участникам карнавала почувствовать себя свободными от угнетения и дискриминации. Карнавальное равенство и братство создают атмосферу коллективной эйфории и социальной солидарности. Бахтинская концепция карнавала как формы социального катарсиса подчеркивает роль смеха, пародии и временной отмены социальных иерархий в процессе формирования коллективной идентичности. В. Тэрнер, развивая идеи М. Бахтина, рассматривал карнавал как «лиминальное» состояние, переходное пространство, где происходит «коммунитас» – чувство общности, солидарности и равенства, возникающее в результате временного разрушения социальных структур [25]. Карнавальная катарсис, таким образом, был коллективным переживанием, обеспечивающим разрядку социального напряжения и укрепление общинных связей.

Очень часто говорится о том, что в средневековой народной культуре получил свое развитие комедийный драматический жанр – бурлеск, и комические персонажи начинают активно вмешиваться в сакральные темы и ритуалы. Концептуализация средневекового карнавала, выполняющего социально-катарсическую функцию в условиях феодального общества, на сегодняшний день достаточно известна и не вызывает никаких возражений. Однако в средневековой культуре трагический жанр тоже получил свое развитие в виде *христианских мистерий*, выросших из литургии, где на языке драматической фантазии разыгрывались евангельские сюжеты – и это тоже пример проявления социального катарсиса, выполняющего функцию общественного единения и сплочения на основе острых эмоциональных впечатлений [7, с. 212]. Собственно, и само богослужение, освящая не только праздничный день, но и будни, становится постоянным источником катарсических практик в социальном пространстве Средневековья.

Эпоха Возрождения, ознаменовавшаяся возвратом к античным идеалам и расцветом гуманизма, представляет собой сложный период для анализа

феномена катарсиса. С одной стороны, интерес к классической трагедии и философии возрождается, что предполагает сохранение катарсической функции искусства. С другой стороны, происходит секуляризация культуры и ослабление религиозного влияния, что в конце концов приводит и к утрате богословского горизонта катарсиса, и к ослаблению его социального влияния. Однако стоит выделить на этом фоне так называемый золотой век испанского театра с именами Кальдерона и Лопе де Вега, ставших авторами одноактных аллегорических пьес на евхаристические темы, разыгрываемых в общественных местах во время религиозных праздников. Кальдерон, совместивший «сценические достоинства народной мистерии» [7, с. 215] и глубокое символическое содержание в эмоциональной форме непосредственно пережитого действия, передающего смысл христианской догматики, создал по сути формулу взаимодействия человека и Бога, историю спасения как вселенскую драму, как великий театр мира.

Чарльз Тейлор в своей фундаментальной работе «Источники самости» [24], анализируя эволюцию западной идентичности и подчеркивая роль «моральных идеалов» в формировании представления о себе и мире, отмечает, что в эпоху Возрождения происходит переход от теоцентрического мировоззрения к антропоцентрическому. Человек становится мерой всех вещей, а разум и свобода воли провозглашаются высшими ценностями. Этот переход приводит в том числе и к изменению понимания катарсиса. Если в средневековой культуре катарсис был тесно связан с религиозным опытом покаяния и искупления, то в эпоху Возрождения он приобретает более светский характер, акцентируя внимание на эмоциональной разрядке и интеллектуальном осмыслении. Однако Ч. Тейлор также отмечает, что секуляризация не означает полного отказа от духовных ценностей. Идеалы любви, справедливости и красоты остаются важными ориентирами для человека эпохи Возрождения.

Таким образом, в эпоху Возрождения происходит трансформация социального катарсиса: религиозный аспект ослабевает, но эмоциональный и интеллектуальный аспекты сохраняются. На первое место выдвигается эстетический аспект, связанный большей частью с индивидуальным переживанием красоты и гармонии. Гуманистическая программа Ренессанса начинает позиционировать просветительско-педагогическое отношение к катарсису.

В Новое время концептуализация феномена катарсиса полностью перемещается в область эстетики и ассоциируется исключительно с переживанием действия произведения искусства, становится достоянием художественного гения и средством личного становления – по сути, рациональным конструктом, с помощью которого интеллектуал «заботится о себе».

Первым, кто в противовес аристотелевской концепции и построенной на ее основе классической эстетики предложил радикально иную интерпретацию катарсиса, был Ф. Ницше. Связав воздействие катарсиса с дionисийскими мистериями и экстатическим опытом человека, Ницше закладывает понимание ритуальных истоков трагизма – катарсиса, выходящего за рамки действия эмоциональной разрядки и ее интеллектуально-терапевтического эффекта.

Продолжением заложенной Ницше традиции понимания катарсиса, которую в целом можно назвать ритуально-социологической, так замечательно развитой в исследованиях Кембриджской школы [9, 30], стала теория «фундаментальной антропологии» современного французского философа Р. Жирара, предложившего в своей миметической теории одну из самых оригинальных интерпретаций катарсиса, связав его с феноменом *насилия и жертвоприношения*. По Жирару, человеческое желание по своей природе является миметическим, возникая через подражание другому. Миметическое желание порождает соперничество и конфликты, которые в пределе приводят к «миметическому кризису» – состоянию всеобщей вражды и хаоса, когда социальный порядок оказывается под угрозой разрушения. Для выхода из этого кризиса общество прибегает к механизму «козла отпущения» – выбору жертвы, на которую переносится коллективное насилие. Как поясняет С.С. Хоружий, «... миметическое соперничество и миметический кризис – всеобщие, универсальные механизмы, и соответственно, “миметическое насилие”, приносимое миметическим кризисом, – это социальное явление» [28, с. 24]. Преобразующее – умиротворяющее – действие этого социального механизма позволяет связывать его с действием социального катарсиса, очищающего от страданий и страхов: «В высшей точке кризиса... доведенное до пароксизма взаимное насилие вдруг преобразуется в миротворное единодушие... Осью этой метаморфозы служит жертва отпущения» [12, с. 95]. Убийство или изгнание «козла отпущения» временно снимает напряжение, восстанавливает социальный порядок. В эффекте катарсиса, можно утверждать вслед за Жираром, присутствует тот же социальный механизм; более того, в эстетическом переживании – те же антропологические основания – процесс очищения от насилия через его символическое перенаправление на жертву.

В контексте теории Р. Жирара трагедия и катарсис интерпретируются как ритуализированное жертвоприношение. *Трагический герой, подобно козлу отпущения, несет на себе бремя коллективной вины и умирает ради восстановления социального порядка*. Зрители, наблюдая за трагической гибелью героя, переживают, казалось бы, чисто эстетические эмоции, основа которых на самом деле заложена глубже – в антропологических свойствах нашей приро-

ды совместного существования, – катарсис, освобождающий от агрессивных импульсов, обновляющий и утверждающий социальные нормы общественного и культурного согласия.

Теория Жирара, вскрывая конфликтообразующую природу мимезиса, проясняет саму необходимость социального катарсиса для человека – истинное антропологическое основание данного феномена. В работах друга и последователя Жирара – теолога Р. Швагера, развивающего принципы драматической экзегезы библейских текстов, – находим углубление идей французского антрополога в контексте того, что мы называем «богословским горизонтом катарсиса».

Возможно, наиболее плодотворная мысль Жирара состоит в представлении христианства (радикально отличающейся в этом смысле от всех языческих религий и морально-философских учений) как истории божественного страдания, в основе которой находится смерть невинной жертвы, благодаря чему механизм жертвоприношения развенчивается и не срабатывает, прерывая цикл насилия. В книге «Я вижу сатану, падающего как молния» Жирар показывает, что образ сатаны, опутанный множеством мифологических сюжетов, своим первостепенным значением имеет смысл как «князь мира сего», «человекоубийца от начала», «отец лжи» (Ин. 8; 44) – именно с этими определениями коррелирует механизм козла отпущения, запускающий цепь коллективного насилия [7, с. 385].

Р. Швагер, акцентируя этот аспект, заключает: «...сатана есть коллективное, лживое, неосознаваемое отдельными индивидами стремление уничтожить Иисуса» [32, с. 48]. В Распятии мы сталкиваемся с «механикой человеческой неверности» [33, с. 75], которая всегда обрекает Иисуса на смерть. И потому *главным назначением социального катарсиса является искупление и освобождение от коллективной, социальной вины, присутствующей в любом проявлении этого феномена.*

Вспоминая высказывание С. Кьеркегора: «Язычество погибло бы вследствие того противоречия, что человек становился бы виновным посредством судьбы. Это действительно есть высшее противоречие, и как раз из этого противоречия и возникает христианство» [21, с. 192], актуализируем представление о том, что античная культура считается «культурой стыда», а христианская – «культурой вины» в зависимости от фундаментальных оценок поведения индивида. Эдип переживает свою вину содеянного по воле рока не как «суд совести», а прежде всего как стыд человека, который в неожиданных обстоятельствах навлек на себя позор и бесчестие. Именно поэтому, и здесь Жирар глубоко прав, античная трагедия особенно явно обнажает природу коллективной вины и механизм ее действия; но только христианство, индивидуализируя вину и преобразуя ее в покаяние, способно прервать очередное насилие.

Однако Швагер отмечает, что в истории Церкви, как и в богословии, явно присутствует диспропорция – индивидуальной вине отдается преимущество перед виной и искуплением коллективным, что выразилось в напряженных спорах, не закончившихся и до сих пор в области сотериологии. Недаром II Константинопольский Собор сделал акцент на том, что центром «дивного обмена» человеческого греха и отказа от дара спасения на Воскресение является не Воплощение Христа, а Его смерть. Драматическая экзегеза Швагера поясняет – битва с сатаной, смертью и грехом должны были совершиться в Самом Христе, «который понес на Себе человеческие грехи как собственные и победил их в Себе Самом» [7, с. 393].

Другими словами, обратившийся грешник участвует в победе Христа посредством веры и всякий раз, переживая катарсис, так или иначе становится участником вселенской, коллективной драмы, становящейся и его личной драмой. Но эти же основания – конфликтообразующая сущность мимезиса, выбор жертвы и некое обетование избавления, которое именуется надеждой, присутствуют в любой структуре катарсиса. «Обетование, которое именуется надеждой» – водораздел, отделяющий античный трагизм от трагизма евангельского, – ось времени, сцепляющая и разделяющая «мировые эпохи» (Шеллинг) и порождающая, как нам кажется, две основные модели катарсиса, присутствующие в западной культуре: древнегреческую, в основе своей – фаталистическую, и христианскую, в центре которой сложное взаимодействие человеческой свободы и Провидения.

В современном секулярном обществе, где традиционные формы катарсиса утрачивают свое значение, актуальным становится поиск новых путей и форм личностного и социального катарсиса, способных ответить на вызовы современности и способствовать гармоничному развитию человека и общества: «проблема очищения от страданий никуда не исчезает, и в современной культуре должно быть нечто, что в каком-либо виде исполняет функции, аналогичные тем, которые брали на себя институализированные практики катарсиса» [22, с. 14].

Хорошо известны рассуждения Ж. Бодрийяра о том, что современная цивилизация, живущая под знаком универсального Разума, утратила дар смерти, превратив «эквивалентность жизни и смерти» в «безразлично-фатальное послезитие» [4, с. 235]. Вслед за Бодрийяром, перефразируя Октавио Паса, скажем, что наша культура породила новую форму трагизма – трагизм Несчастливого Случая. Ни одно человеческое сообщество, по Бодрийяру, не может избежать символической связи поколений – ушедших и живущих. Со времен первобытного общества эта связь подчинялась логике жертвоприношения. Но поскольку современное секуляризованное общество утратило действенность обряда и признало за смертью только биологический статус, «вся страсть оказывается сосредоточена

на смерти насильственной, где только и проявляется еще нечто жертвенное, то есть некое преобразование по воле группы» [4, с. 292–293]. Поскольку нам остается лишь фантазм жертвоприношения, считает Бодрийяр, то в качестве «глубоко коллективного удовлетворения», эстетически дублированного в воображении, особенно при активном содействии массмедиа, современного человека наиболее потрясает своим трагизмом насильственно-искусственная смерть: «она оттого так сильно и глубоко потрясает, что вовлекает в игру группу как таковую, с ее страстным интересом к самой себе, давая ей чувство какого-то преобразования или искупления» [4, с. 292].

Продолжая рассуждения французского мыслителя, ему вторит отечественный исследователь В.А. Лапатин: «Место, которое в древности занимали мистерии, а затем образовавшаяся на их основе античная драма, сегодня стали занимать новости. Новостная повестка концентрируется преимущественно на негативных событиях, поэтому в современном “обществе спектакля” люди переживают коллективное единство, наблюдая за представлением больших трагедий (стихийных бедствий, террористических актов, техногенных катастроф, военных конфликтов и т. п.) в информационном пространстве» [22, с. 14]. Такой катарсис, верно замечает автор, является «ложным», становясь не средством очищения, но анестезией, вызывая чаще всего гнев и отрицательные эмоции.

Используя фундаментальное исследование Ч. Тейлора с симптоматическим для нашей работы названием «Секулярный век» [24], подведем некоторые итоги, связанные со снижением роли социального катарсиса в современном обществе, что имеет ряд негативных последствий:

1. *Рост социальной апатии и атомизации.*

Утрата общих ценностей, смыслов и опыта коллективного переживания приводит к ослаблению социальных связей, росту равнодушия к проблемам других людей и общества в целом.

2. *Распространение деструктивных идеологий и практик.*

Неудовлетворенная потребность в сильных эмоциях и переживаниях, в ощущении принадлежности к чему-то большему, чем сам человек, может толкать людей к участию в экстремистских движениях, сектах, деструктивных культах.

3. *Кризис идентичности.*

Утрата связей с традициями, с коллективным прошлым и будущим лишает человека ощущения укорененности, стабильности и смысла своего существования.

4. *Психологические проблемы и потеря субъектности.*

Невозможность найти выход для негативных эмоций и аффектов в социально приемлемых формах может приводить к росту тревожности, депрессии, агрессии и аутоагрессии. Если традиционные катарсические ме-

ханизмы связаны с личностным преобразованием, то замещение их симулякрами ведет к потере и деградации субъектности как отдельных личностей, так и социальных групп.

### Заключение

Анализируя эволюцию концепции катарсиса от Античности до современности, мы можем выделить две ключевые стадии понимания катарсического процесса: эмоциональный катарсис, впервые сформулированный Аристотелем и предполагающий временное освобождение от негативных эмоций (страха и сострадания) через созерцание трагического зрелища, и интеллектуальный катарсис (Сократ, Платон), предполагающий осмысление пережитых эмоций, рациональный анализ и моральную рефлексию – то, что можно обозначить как рациональную практику «заботы о себе», востребованную в эстетической мысли и практике эпохи Возрождения и Нового времени.

Критические интенции Сократа и Платона закладывают основы социально-антропологического подхода к катарсическим практикам как «правильному» ритуальному взаимодействию людей и богов, подразумевая под этим культурное и общественное согласие граждан античного полиса. Ф. Ницше и впоследствии ритуально-социологическая традиция Кембриджской школы приводят к теории мимезиса и связанных с ней жертвенных практик Р. Жирара, который истолковывает катарсис как ритуализированное жертвоприношение, являющееся в таком качестве средством единения и консолидации социальной группы.

По содержанию в истории западной культуры можно выделить две модели катарсиса: античную и христианскую. Первая модель представлена прежде всего античной трагедией, и ее антропологической основой является ритуал механизма жертвы отпущения. Христианская модель катарсиса в истории Страстей Христа разоблачает действие жертвенного механизма и показывает путь преодоления коллективного насилия через духовное преобразование – покаяние, искупление, – предлагая новые способы богообщения. Р. Швагер, развивая идеи Жирара, показывает, что христианский катарсис связан с преодолением греха, обретением веры и надежды на спасение через освобождение от коллективной, социальной вины, заключающейся в том, что на богословском языке звучит так: «мы все – участники Распятия». Этот аспект также связан с любовью и всепрощением – с «дивным обменом» греха и смерти на Воскресение, что обеспечивает более глубокое понимание трагичной ситуации как таковой, преодолевая неизбежный фатализм встречи человека со страданиями земного бытия. Итак, главной функцией социального катарсиса является искупление и освобождение от коллективной, социальной вины, присутствующей

в той или иной степени в любом проявлении этого феномена, в результате чего можно утверждать, что чисто эстетического феномена катарсиса не существует.

Катарсис, изначально возникший в контексте религиозных и ритуальных практик, является важным социокультурным кодом и социально-антропологическим феноменом, обеспечивающим эмоциональную регуляцию, социальную интеграцию индивидуума в обществе и воспроизводство социального порядка. От дionисийских мистерий, античной трагедии и средневекового карнавала до современных секулярных форм катарсиса, претерпевая трансформации, сохраняет свою важнейшую социокультурную функцию, связанную с коллективным «выбросом» эмоционального переживания и, через «выбор жертвы», снятием социального напряжения. Секуляризация катарсиса в современном обществе приводит к возникновению новых «виртуальных» форм его выражения, однако существует опасность его редукции до уровня поверхностной эмоциональной манипуляции. В согласии с теориями Р. Жирара и Р. Швагера полагаем, что «высшей точкой» катарсиса, которую может предложить современному человеку западная культура, является участие в драме искупления Христа.

#### Литература

1. *Аристотель*. Поэтика. Риторика / вступ. ст. и коммент. С.Ю. Трохачева. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с.
2. *Бальтазар Фон Г.У.* Богословие и эстетика // Страницы: богословие, культура, образование. – 2012. – Т. 16, № 2. – С. 186–165.
3. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
4. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина. – М.: РИПОЛ классик, 2021. – 510 с.
5. *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 2 / пер. с фр. О.В. Волкова. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. – 316 с.
6. *Бугарчева Е.А.* Катарсис как социально-эстетический феномен (социально-философский аспект): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Казан. федер. ун-т. – Казань, 2009. – 168 с.
7. *Будзик С.* Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. фон Бальтазара и Р. Швагера. – М.: Изд-во Францисканцев, 2017. – 477 с.
8. *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. – М.: Искусство, 1984. – 264 с.
9. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли: пер. с фр. / общ. ред. Ф.Х. Кессиди, А.П. Юшкевича; послесл. Ф.Х. Кессиди. – М.: Прогресс, 1988. – 221 с.

10. *Виталь Ф.Ю.* Способы создания катарсиса в литературных произведениях, театральной драматургии и в их экранной версии // *Театр. Живопись. Кино. Музыка.* – 2018. – № 1. – С. 147–164. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sposoby-sozdaniya-katarsisa-v-literaturnyh-proizvedeniyah-teatralnoy-dramaturgii-i-v-ih-ekrannoy-versii> (дата обращения: 08.10.2025).
11. *Выготский А.С.* Психология искусства. – М.: Юрайт, 2019. – 414 с.
12. *Жиран Р.* Козел отпущения / пер. с фр. Г. Дашевского; предисл. А. Эткнда. – М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1982. – 336 с.
13. *Жиран Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. А. Лукьянова, О. Хмелевской. – М.: ББИ, 2018. – 202 с.
14. *Ильин В.В.* Интеллектуальный катарсис // *Российский гуманитарный журнал.* – 2017. – Т. 6, № 5. – С. 376–385. – DOI: 10.15643/libartrus-2017.5.2.
15. Катарсис: метаморфозы трагического сознания / сост. и общ. ред.: В.П. Шестаков. – СПб: Алетейя, 2007. – 384 с.
16. *Клименко Ю.Г.* Профессиональные особенности психологии актера: К проблеме стресса и катарсиса в сценическом перевоплощении: дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.01 / Российская академия театрального искусства. – М., 1999. – 346 с.
17. *Круглова И.Н.* «Забота о себе»: социогенетические аспекты генеалогии субъективности // «Забота о себе» как образовательная практика современного классического университета: сборник статей и материалов Международной научной конференции, Томск, 24–25 ноября 2017 г. / отв. ред. Г.И. Петрова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – С. 50–58.
18. *Круглова И.Н.* Метафизика судьбы как онтология свободы: монография. – Красноярск: СибГТУ, 2007. – 150 с.
19. *Круглова И.Н.* Регрессивная аналитика символа судьбы в контексте генезиса культуры (опыт культурной герменевтики) // *Круглов В.А., Круглова И.Н.* Культы судьбы и судьбы культуры (опыт герменевтико-антропологического прочтения). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2010. – С. 6–99.
20. *Круглова И.Н.* Философ в мире: политика как условие мысли // *Интеллектуальный потенциал Сибири для развития России: Философия–Наука–Образование: сб. ст. Второй Всероссийской научной конференции «Сибирский философский семинар».* – Красноярск: СФУ, 2012. – С. 87–91.
21. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат., коммент. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – 382 с.
22. *Лапатин В.А.* Две модели катарсиса в культурной традиции Европы // *Дискурс.* – 2019. – Т. 5, № 3. – С. 12–23.
23. *Сафонов А.В.* Природа катартической реакции в литературе постмодернизма и современной публицистике // *Знак: проблемное поле медиаобразования.* – 2007. – № 1 (1). – С. 81–90. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/priroda-katarlicheskoj-reaktsii-v-literature-postmodernizma-i-sovremennoy-publitsistike> (дата обращения: 08.10.2025).

24. Тейлор Ч. Секулярный век / пер. с англ. А.В. Смирнова. – М.: ББИ, 2017. – 968 с.
25. Тэрнер В. Символ и ритуал / вступ. ст. В.А. Бейлиса. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
26. Фанталова Е.Б. Русский катарсис в психотерапии и творчестве. – М.: Direct Media, 2017. – 57 с.
27. Фуко М. Герменевтика субъекта / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 676 с.
28. Хоружий С.С. Как читать Жирана // Фонарь Диогена: человек в многообразии практик. – 2016. – № 2. – С. 17–59.
29. Vernant J.-P. Mythe et pensee chez les Grecs. – Paris : Maspero, 1966.
30. Schwager R. Der fröhliche Wechsel und Streit: Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin Luters // Schwager R. Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – München: Kösel, 1986. – P. 192–232.
31. Schwager R. Der Sieg Christi über den Teufel: Zur Geschichte der Erlösungslehre // Schwager R. Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – München: Kösel, 1986. – P. 32–53.
32. Schwager R. Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit: Zur Erlösungslehre des Athanasius // Schwager R. Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – München: Kösel, 1986. – P. 54–76.

### References

1. Aristotle. *Poetika. Ritorika* [Poetics. Rhetoric]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000. 348 p. (In Russian).
2. Von Balthazar H.U. *Bogoslovie i estetika* [Theology and aesthetics]. *Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie = Pages: Theology, Culture, Education*, 2012, vol. 16, no. 2, pp. 186–165. (In Russian).
3. Bakhtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. 543 p.
4. Baudrillard J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moscow, RIPOLL classic Publ., 2021. 510 p. (In Russian).
5. Bonnard A. *Grecheskaia tsivilizatsiia*. T. 2 [Greek civilization. Vol. 2]. Moscow, Inostrannaya literature Publ., 1959. 316 p. (In Russian).
6. Bugarcheva E.A. *Katarsis kak sotsial'no-esteticheskii fenomen (sotsial'no-filosofskii aspekt)*. Diss. kand. filos. nauk [Catharsis as a socio-aesthetic phenomenon (socio-philosophical aspect). PhD of Philosophical sci. diss.]. Kazan, 2009. 168 p.
7. Budzik S. *Drama iskupleniya: dramaticheskie kategorii v bogoslovii R. Zhirara, Kh.U. fon Bal'tazara i R. Shvagera* [The drama of redemption: dramatic categories in the theology of R. Girard, H.W. von Balthazar and R. Schwager]. Moscow, Franciscan Publ., 2017. 477 p. (In Russian).

8. Bychkov V.V. *Estetika Avreliya Avgustina* [Aesthetics of Aurelius Augustine]. Moscow, Iskustvo Publ., 1984. 264 p.
9. Vernant J.-P. *Proiskhozhdenie drevnegrecheskoi mysli* [The Origins of Greek Thought]. Moscow, Progress Publ., 1988. 221 p. (In Russian).
10. Vital F. Sposoby sozdaniya katarsisa v literaturnykh proizvedeniyakh, teatral'noi dramaturgii i v ikh ekrannoi versii [The Ways of Creating the Catharsis in the Literary Works, Theatre Dramas and Its Screen Versions]. *Teatr. Zhivopis'. Kino. Muzyka = Theatre. Fine arts. Cinema. Music*, 2018, no. 1, pp. 147–164. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/sposoby-sozdaniya-katarsisa-v-literaturnyh-proizvedeniyah-teatralnoy-dramaturgii-i-v-ih-ekrannoy-versii> (accessed 08.10.2025).
11. Vygotsky L.S. *Psikhologiya iskusstva* [Psychology of art]. Moscow, Yurait Publ., 2019. 414 p.
12. Girard R. *Kozel otpushcheniya* [The Scapegoat]. Moscow, Ivan Limbakh Publ., 1982. 336 p. (In Russian).
13. Girard R. *Ya vizhu Satannu, padayushchego, kak molniya* [I see Satan falling like lightning]. Moscow, BBI Publ., 2018. 202 p. (In Russian).
14. Ilyin V.V. Intellektual'nyi katarsis [Intellectual catharsis]. *Rossiiskii gumanitarnyi zhurnal = Liberal Arts in Russia*, 2017, vol. 6, no. 5, pp. 376–385. DOI: 10.15643/libartus-2017.5.2.
15. Shestakov V.P., ed. *Katarsis: metamorfozy tragicheskogo soznaniya* [Catharsis. Metamorphoses of tragic consciousness]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2007. 384 p.
16. Klimenko Yu.G. *Professional'nye osobennosti psikhologii aktera: K probleme stressa i katarsisa v stsenicheskom perevoploshchenii*. Diss. kand. iskusstvovedeniya [Professional features of actor psychology: On the problem of stress and catharsis in stage transformation. PhD in Art History Diss.]. Moscow, 1999. 346 p.
17. Kruglova I.N. [Taking care of oneself: sociogenetic aspects of the genealogy of subjectivity]. *«Zabota o sebe» kak obrazovatel'naya praktika sovremennogo klassicheskogo universiteta* [“Self-care” as an educational practice of a modern classical university]. Collection of articles and materials of the International scientific conference. Tomsk, 2018, pp. 50–58. (In Russian).
18. Kruglova I.N. *Metafizika sud'by kak ontologiya svobody* [Metaphysics of fate as an ontology of freedom]. Krasnoyarsk, SibSTU Publ., 2007. 150 p.
19. Kruglova I.N. Regressivnaya analitika simvola sud'by v kontekste genezisa kul'tury (opyt kul'turnoi germenentiki) [Regressive analysis of the symbol of fate in the context of the genesis of culture (experience of cultural hermeneutics)]. Kruglov V.L., Kruglova I.N. *Kul'ty sud'by i sud'by kul'tury (opyt germenentiko-antropologicheskogo prochteniya)* [Cults of Fate and the Fate of Culture (Experience of A Hermeneutic-Anthropological Reading)]. Tomsk, Tomsk State University Publ., 2010, pp. 6–99.
20. Kruglova I.N. *Filosof v mire: politika kak uslovie mysli* [The philosopher in the world: politics as a condition of thought]. The intellectual potential of Siberia for the development of Russia: Philosophy–Science–Education. Krasnoyarsk: Siberian Federal University, 2012. pp. 87–91. (In Russian).

21. Kierkegaard S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 382 p. (In Russian).
22. Lapatin V.A. Dve modeli katarsisa v kul'turnoi traditsii Evropy [Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe]. *Diskurs = Discourse*, 2019, vol. 5, no. 3, pp. 12–23.
23. Safonov A.V. Priroda katarticheskoi reaktsii v literature postmodernizma i sovremennoi publitsistike [Nature of purifying reaction in the literature of postmodernism and modern literature]. *Znak: problemnoe pole mediaobrazovaniya = Sign: problematic field of media education*, 2007, no. 1 (1), pp. 81–90. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/priroda-katarticheskoy-reaktsii-v-literature-postmodernizma-i-sovremennoy-publitsistike> (accessed 08.10.2025).
24. Taylor Ch. *Sekulyarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow, BBI Publ., 2017. 968 p. (In Russian).
25. Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 277 p. (In Russian).
26. Fantalova E.B. *Russkii katarsis v psikhoterapii i tvorchestve* [Russian catharsis in psychotherapy and creativity]. Moscow, Direct Media Publ., 2017. 57 p.
27. Foucault M. *Germenevtika sub'ekta* [Hermeneutics of the subject]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 676 p. (In Russian).
28. Horujy S.S. Kak chitat' Zhirara [Achever Girard]. *Fonar' Diogena: chelovek v mnogoobrazii praktik = Diogenes' Lantern: the Human Being in Diversity of Practice*, 2016, no. 2, pp. 17–59. (In Russian).
29. Vernant J.-P. *Mythe et pensee chez les Grecs*. Paris, Maspero, 1966.
30. Schwager R. Der fröhliche Wechsel und Streit: Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin Luters. Schwager R. *Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München, Kösel, 1986, pp. 192–232.
31. Schwager R. Der Sieg Christi über den Teufel: Zur Geschichte der Erlösungslehre. *Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München, Kösel, 1986, pp. 32–53.
32. Schwager R. Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit: Zur Erlösungslehre des Athanasius. *Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München, Kösel, 1986, pp. 54–76.

Статья поступила в редакцию 18.10.2025.

Статья прошла рецензирование 08.12.2025.

The article was received on 18.10.2025.

The article was reviewed on 08.12.2025.