

НОМОТНЕТІКА: ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ПРАВО

NOMOTNETIKA: PHILOSOPHY. SOCIOLOGY. LAW

Том 45, № 4



НОМОТНЕТКА:
Философия. Социология. Право
2020. Том 45, № 4

Ранее журнал издавался под названием «Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право».

Основан в 1995 г.

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых рекомендуется публикация основных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет».

Адрес редакции: 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор

Римский В.П., доктор философских наук, профессор
 Белгородского государственного института искусств и культуры

Заместители главного редактора:

Бабинцев В.П., доктор философских наук, профессор
 (НИУ «БелГУ»)

Тонков Е.Е., доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)

Ведущий редактор

Почецов С.С., кандидат философских наук, доцент
 (НИУ «БелГУ»)

Ответственные секретари:

Новикова А.Е.

кандидат юридических наук, доцент
 (НИУ «БелГУ»)

Вангородская С.А.

кандидат социологических наук, доцент
 (НИУ «БелГУ»)

Члены редколлегии:

Беляева Г.С., доктор юридических наук, профессор
 (НИУ «БелГУ»)

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор
 (НИУ «БелГУ»)

Петар Боянич, доктор философии, профессор
 (Белградский университет, Сербия)

Быкова М.Ф., доктор философских наук, профессор
 (Университет Северной Каролины, США)

Барков С.А., доктор социологических наук, профессор
 (МГУ)

Габов А.В., доктор юридических наук, член-корреспондент РАН (Институт государства и права РАН)

Драч Г.В., доктор философских наук, профессор (Южный федеральный университет)

Зубок Ю.А., доктор социологических наук, профессор
 (Институт социально-политических исследований РАН)

Власенко Н.А., доктор юридических наук, профессор
 (Российский университет дружбы народов)

Калинина Г.Н., доктор философских наук, профессор
 (Белгородский государственный институт искусств и культуры)

Климова С.М., доктор философских наук, профессор (НИУ «Высшая школа экономики»)

Куксин И.Н., доктор юридических наук, профессор
 (Московский городской педагогический университет)

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор
 (НИУ «БелГУ»)

Назаров В.Н., доктор философских наук, профессор
 (Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого)

Никольский С.А., доктор философских наук, профессор
 (Института философии РАН)

Проказина Н.В., доктор социологических наук, профессор
 (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ)

Сивков Ц.Г., доктор юридических наук, профессор
 (Софийский университет имени Св. Климента Охридского, Болгария)

Старилов Ю.Н., доктор юридических наук, профессор
 (Воронежский государственный университет)

Туранин В.Ю., доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)

Штопер Дариуш, доктор юридических наук, профессор
 (Поморская академия, Польша)

Таболин В.В., доктор юридических наук, профессор
 (Государственный университет управления)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации средства массовой информации ЭЛ № ФС 77-77840 от 31.01.2020. Выходит 4 раза в год.

Выпускающий редактор Л.П. Коханова. Корректурa, компьютерная верстка и оригинал-макет О.Г. Томусяк. E-mail: goleusov@bsu.edu.ru. Гарнитура Times New Roman, Arial Narrow, Impact. Уч.-изд. л. 21,2. Дата выхода 30.12.2020. Оригинал-макет подготовлен отделом объединенной редакции научных журналов НИУ «БелГУ». Адрес: 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

- 593 Кириллов А.А. Между богословием и философией: авторские полемики вокруг византийской традиции в постсекулярном контексте
604 Реутин М.Ю. Мистика мастеров и мистика женщин: к вопросу о соотношении теоретической и опытной мистики

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

- 614 Васечко В.Ю. Утилитаризм vs бескорыстие: коллизии эпистемологического дискурса под патронажем кесаря-политарха
623 Говедарица Миланко. Герменевтика и сообщество

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

- 633 Виноградский В.Г. «Орудия слабых»: неформальная экономика сельских домохозяйств
644 Колпина Л.В., Бояринова И.В., Вангородская С.А. Некоторые аспекты субъективной детерминации здоровья представителей старших возрастных групп

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

- 655 Белогорцев Д.А., Римский А.В. Практики биополитики: история и современность
667 Манохин Д.К., Стручаев М.В. Пандемия коронавируса как следствие западных мировоззренческих установок
675 Мелешко Е.Д., Назаров В.Н. Номотетика любви в нравственной философии Л.Н. Толстого
685 Прокофьев А.В. Парадокс гедонизма как средство обоснования морали
696 Сидоренко В.А. Качественные и количественные характеристики трансляции культурной информации
704 Тимошук Е.А. Социокультурная феноменология Питера Бергера
711 Трунов А.А. Интеллигенция, идеология и утопия в эпистемологическом проекте К. Манхейма

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

- 719 Лыткин В.В., Тихомиров В.М. Символика «внутреннего и внешнего креста» в философско-богословской системе митрополита Платона (Левшина)

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

- 726 Богдан В.В., Коротких О.А. Создание недвижимой вещи для себя как условие приобретения права собственности
732 Куксин И.Н., Селихов Н.В. Национальная идея в конституции России: теоретическая оценка ключевых положений
742 Лебедь А.В. К вопросу об адвокации прав граждан при оказании психиатрической помощи
750 Нижник Н.С., Дергилева С.Ю. Полицейско-правовая теория конца XIX – начала XX века о личности – субъекте публично-правовых отношений в полицейском государстве
761 Пенская Т.М., Тонков Е.Е., Туранин В.Ю. К вопросу о характере рецепции византийского права в средневековой Руси
775 Сафронов Н.А. Концепция христианского государства Н.А. Бердяева
781 Исидор (Тупикин Р.В.), митрополит Смоленский и Дорогобужский. К вопросу о модальностях сопряжения и разграничения канонического права и права государственного
792 Шумилин С.Ф., Новикова Е.А., Шумилина О.С. Воспрепятствование осуществлению правосудия и производству предварительного расследования: вопросы теории и практики

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- 801 Вукчевич Н. Опыт проведения опроса резидентов центров постоянного пребывания мигрантов и беженцев в Республике Сербия по вопросу интеграции в новое окружение
810 Газоян А.Г. Гражданская наука как инструмент научной коммуникации: анализ российской практики

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

- 818 Римский В.П., Римская О.Н. Философский конгресс: профессиональная корпорация или свободная ассоциация сообществ?

РЕЦЕНЗИИ

- 827 Артюх А.В., Борисовский А.В. Враг среди фрагментов. Об одной идее в работе Д. Гребера «Фрагменты анархистской антропологии»

NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law 2020. Volume 45, No. 4

Previously, the magazine was published under the title "Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Law series".

Founded in 1995

The Journal is included into the list of the leading peer-reviewed journals and publications coming out in the Russian Federation that are recommended for publishing key results of the theses for Doktor and Kandidat degree-seekers.

Founder: Federal state autonomous educational establishment of higher education «Belgorod National Research University».

Address of editorial office: 85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia.

EDITORIAL BOARD OF JOURNAL

Chief Editor

Rimskiy, V.P., Doctor of philosophy, professor (Belgorod state institute of arts and culture)

Deputies of chief editor

Babintsev, V.P., Doctor of philosophy, Professor (Belgorod State National Research University)

Tonkov, E.E., Doctor of law, Professor (Belgorod National Research University)

Commissioning Editor

Pocheptsov, S.S., Candidate of philosophy (Belgorod National Research University)

Responsible Secretary

Novikova, A.E., Candidate of law (Belgorod State National Research University)

Vangorodskaya, S.A., Candidate of sociology (Belgorod National Research University)

Members of editorial board:

Belyaeva, G.S., Doctor of law, Professor (Belgorod National Research University)

Borisov, S.N., Doctor of philosophy, Professor (Belgorod National Research Univ Petar Bojanic, Doctor of philosophy, Professor (Belgrade University, Serbia)

Petar Bojanic, Doctor of philosophy, Professor (Belgrade University, Serbia)

Bykova, M.F., Doctor of philosophy, Professor (North Carolina State University, USA)

Vlasenko, N.A., Doctor of law, Professor (Peoples' Friendship University of Russia)

Barkov, S.A., Doctor of sociology, Professor (Moscow State University)

Gabov, A.V., doctor of law, corresponding member of the RAS, honored lawyer of the Russian Federation, chief researcher of the Institute of state and law of the RAS

Drach, G.V., Doctor of philosophy, Professor (Southern Federal University)

Zubok, Y.A., Doctor of sociology, Professor (Institute of Social and Political Research, Russian Academy of Science)

Kalinina, G.N., Doctor of philosophy, Professor (Belgorod state institute of arts and culture)

Klimova, S.M., Doctor of philosophy, Professor (Higher School of Economics)

Kuksin, I.N., Doctor of law, Professor (Moscow City University)

Maydanskiy, A.D., Doctor of philosophy, Professor (Belgorod National Research University)

Nazarov, V.N., Doctor of philosophy, Professor (Tula State Pedagogical University of L.N. Tolstoy)

Nikolskiy, S.A., Doctor of philosophy, Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Science)

Prokazina, N.V., Doctor of sociology, Professor (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

Sivkov, C.G., Doctor of law, Professor (University of Sofia "St. Kliment Ohridski", Bulgaria)

Starilov, Y.N., Doctor of law, Professor (Voronezh State University)

Turanin, V.Yu., Doctor of law, Professor (Belgorod National Research University)

Dariusz Shpoper, Doctor of law, Professor (Akademia Pomorska, Poland)

Tabolin, V.V., Doctor of law, Professor (the State University of Management)

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications information technology and mass media (Roskomnadzor). Mass media registration certificate ЭЛ № ФС 77-77840 dd 31.01.2020. Publication frequency: 4 /year

Commissioning Editor L.P. Kokhanova. Pag Proofreading, computer imposition O.G. *Tomusyak*. Dummy layout by S.S. *Pocheptsov*. E-mail: Rimskiy@bsu.edu.ru; pocheptsov@bsu.edu.ru. Typeface Georgia, Arial Narrow, Impact. Publisher's signature 21.2. Date of publishing 30.12.2020. The layout was prepared by the Department of the joint editorial Board of scientific journals of NRU "BelSU". Address: 85, Pobedy str., Belgorod, Russia, 308015.

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

- 593 Kirillov A.A. Between theology and philosophy: author's polemics around the Byzantine tradition in a post-secular context
604 Reutin M.Ju. The mysticism of the masters and the mysticism of the women: on the question about the relation between the theoretical and the experiential mysticism

LOGIC, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

- 614 Vasechko V.Y. Utilitarianism vs unselfishness: collisions of epistemological discourse under caesar-politarch's patronage
623 Govedarica Milanko. Hermeneutics and community

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGIES

- 633 Vinogradskiy V.G. «Tools of the weak»: the informal economy of rural households
644 Kolpina L.V., Boyarinova I.V., Vangorodskaya S.A. Some aspects of subjective determination of the health of older age groups

HUMAN BEING. CULTURE. SOCIETY

- 655 Belogortsev D.A., Rimskiy V.A. Practices of biopolitics: history and modernity
667 Manokhin D.K., Struchaev M.V. The coronavirus pandemic as a consequence of western worldviews
675 Meleshko E.D., Nazarov V.N. Nomothetics of Love in the Moral Philosophy of L. Tolstoy
685 Prokofyev A.V. The Paradox of Hedonism as a Means of Justification of Morality
696 Sidorenko V.A. Qualitative and quantitative features of the cultural information translation
704 Timoschuk E.A. Socio-cultural phenomenology of Peter Berger
711 Trunov A.A. Intelligentsia, ideology and utopia in the epistemological project of K. Manheim

RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

- 719 Lytkin V.V., Tikhomirov V.M. The symbolism of the "inner and outer cross" in the philosophical and theological system of metropolitan Platon (Levshin)

ACTUAL PROBLEMS OF LEGAL REGULATION

- 726 Bogdan V.V., Korotkikh O.A. Creating real things for yourself as a condition of acquisition of ownership
732 Kuksin I.N., Selikhov N.V. National idea in the Russian constitution: theoretical assessment of key provisions
742 Lebed A.V. Advocacy for the rights of citizens in the provision of psychiatric care
750 Nizhnik N.S., Dergileva S.Y. Police and legal theory of the late XIX – early XX century about a person as a subject of public law relations in a police state
761 Penskaya T.M., Tonkov E.E., Turanin V.Yu. On the question of the nature of the reception of Byzantine law in medieval Russia
775 Safronov N.A. The concept of the Christian state by N.A. Berdyaev
781 Isidor (Tupikin R.V.), Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh. On the question of the modalities of joining and differentiating canon law and state law
792 Shumilin S.F., Novikova E.A., Shumilina O.S. Obstruction of Justice and Preliminary Investigation: Theory and Practice

THESIS

- 801 Vukčević N. Experience of surveying permanent migration center residents and refugees in the Republic of Serbia concerning integration into a new environment
810 Gazoyan A.G. Citizen science as an instrument of science communication: analysis of Russian practice

SCIENTIFIC LIFE AND COMMUNICATIONS

- 818 Rimskiy V.P., Rimskaya O.N. Philosophical Congress: professional Corporation or free Association of communities?

REVIEWS

- 827 Artyukh A.V., Borisovsky A.V. The enemy is among the fragments. About one idea in the work of D. Graeber "Fragments of an Anarchist Anthropology"

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

УДК 1(091)

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-593-603

Между богословием и философией: авторские полемики вокруг византийской традиции в постсекулярном контексте

Кириллов А.А.

Южный Федеральный Университет
Россия, 344006 г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42
E-mail: aakirillov@sfedu.ru

Аннотация. Кто был последним античным мыслителем, а кто первым византийским философом, и кто был последним представителем этой обширной и многогранной интеллектуальной традиции? Вопрос о природе и специфике философии в Византии решался и обсуждался в отечественной гуманитарной традиции последних лет волнообразно, актуально проявляясь в содержании и сюжетной линии больших публикационных полемик, научных литературных дискуссий и эпистолярных споров. Статья посвящена яркому эпизоду формирования дискуссионного поля вокруг понятия «византийская философия» в связи с циклом публикаций и последующих острых обсуждений авторских пропозиций. Исследовательский ракурс может быть рассмотрен как начало подробного обзора дискуссионного горизонта современного поля исследования византийской философии в России. Особое внимание уделяется критическим позициям, аргументационным практикам и риторическим приёмам, используемыми участниками данной научной дискуссии, которая формируется в постсекулярном контексте религиозных идей и интеллектуальных установок.

Ключевые слова: византийская философия, рецепция античной философии, авторские полемики, византийское богословие, эллинизм и христианство, богословие и философия, постсекулярный контекст.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00400 «Специфика постсекулярного общества в России: религиоведческий анализ».

Для цитирования: Кириллов А.А. 2020. Между богословием и философией: авторские полемики вокруг византийской традиции в постсекулярном контексте. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Право. 45 (4): 593–603. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-593-603



Between theology and philosophy: author's polemics around the Byzantine tradition in a post-secular context

Andrey A. Kirillov

Southern Federal University

105/42 B. Sadovaya St, Rostov-on-Don, 344006, Russia

E-mail: aakirillov@sfned.ru

Abstract. Who was the last ancient thinker, and who was the first Byzantine philosopher, and who was the last representative of this vast and multifaceted intellectual tradition? The question of the nature and specifics of philosophy in Byzantium was solved and discussed in the Russian humanitarian tradition of recent years, undulating, and actually manifesting itself in the content and storyline of large publication polemics, scientific literary discussions, and epistolary disputes. The article is devoted to a vivid episode of the formation of the discussion field around the concept of "Byzantine philosophy" in connection with the cycle of current publications and subsequent acute discussions of the author's positions. The research perspective can be considered as the beginning of a detailed review of the discussion horizon of the modern field of research of Byzantine philosophy in Russia. Special attention is paid to the critical positions, argumentative practices and rhetorical techniques used by participants in this scientific discussion, which is formed in the post-secular context of religious ideas and intellectual attitudes.

Key words: Byzantine philosophy, reception of ancient philosophy, author's polemics, Byzantine theology, Hellenism and Christianity, theology and philosophy, post-secular context.

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00400.

For citation: Kirillov A.A. 2020. Between theology and philosophy: author's polemics around the Byzantine tradition in a post-secular context. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 593–603 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-593-603

Сообщества и полемики

Кто был последним античным мыслителем, а кто первым византийским философом, и кто был последним представителем этой обширной и многогранной интеллектуальной традиции? Вот, казалось бы, простые вопросы, отвечая на который каждый специалист и учёный, будь он историк, философ, литературовед или богослов, определённо задаёт горизонт видения проблематики. Нерешённость этого вопроса, перспектива его постановки и рассмотрения устанавливают значение и огромный интерес к этой теме в современной отечественной исследовательской традиции.

Образ философии в византийской культуре определялся в разные периоды её исторического существования различно, но всегда этот образ находился в прямой зависимости от господствующей в данной культуре интеллектуальной среды [Куш, 2013], которая производила в многообразии мыслителей полигисторов и учёных богословов. Для обозначения этого «учёного сословия», начиная с 70-х гг. XX века и по настоящий момент активно и повсеместно применяется конструкция «византийского интеллектуала» [Ševčenko, 1981; Matschke, 2001], применяемая вначале к светским и церковным литераторам, а затем распространённая и на все другие группы, связанные с интеллектуальной деятельностью. Эта литературоцентричная позиция, ориентирующая наше понимание «византийского интеллектуала» сквозь призму владения аттической грамматикой и стилем, демонстрирующим классическую подготовку, известную эрудицию и возможность оказывать существенное влияние на общественную жизнь своей риторикой [Куш, 2013, с. 38], необходимо допол-

няется важным условием – включённостью в актуальный и злободневный для своей эпохи интеллектуальный диалог и полемические формы общения.

Исключительное значение и особенности ведения дискуссии в византийской интеллектуальной среде обосновывают точку зрения о том, что в византийской цивилизации острое осознание идеи изменчивости и непрочности всего земного даёт поразительный результат – формируется общество с невероятно развитой степенью дискуссионности и полемичности: «Византийская культура не знала табу на применение приёмов литературной критики даже к святым авторам и сакральным текстам» [Аверинцев, 1996, с. 224]. Мы придерживаемся позиции, согласно которой интеллектуальная сфера «византийской реальности» представляет собой достаточно раскрепощённую и недогматизированную область человеческой деятельности, получая постоянное информационное насыщение [Кириллов, 1998]. В византийской реальности диспут, полемика и борьба с инакомыслием и инаковерием стали своеобразным центром самовыявления культурного мира. Нестабильность культурной действительности порождает информационные и мировоззренческие альтернативы, «византийская полемика» обычно заканчивается тем, что обе стороны предадут друг друга анафеме и тем самым выходят за рамки одной концепции, они расходятся в параллельные миры каноничности и антиканоничности (ереси). Реальность этих параллельных миров такова, что представители каждого постулируют непререкаемую истинность и исключительность созданной ими самими действительности. Таким образом, единая культурная «византийская» целостность неумолимо дробится на разные части.

В истории культурного мира Византии можно выделить целую череду глобальных идеологических диспутов, определяющих в разное время лицо общества:

- метакультурная дискуссия между христианскими адептами и языческой интеллигенцией (II–VI вв.);
- острая полемика между церковной линией и многообразными гностическими течениями (III–VI вв.);
- дискуссия «капподокийцев» и ариан (III–V вв.);
- полемика ортодоксов с несторианами, монофизитами и монофилитами (V–VII вв.);
- процесс борьбы между иконопочитателями и иконоборцами (VIII–IX вв.);
- противостояние ортодоксов и павликиан (VIII–X вв.);
- полемика между исихастами (паламитами) и гуманистами (антипаламитами) (XII–XV вв.).

Острая дискуссионность интеллектуальной сферы «византийской реальности» порождает особое понимание авторской позиции в созданном произведении или заявленной позиции. Позиция – значит противоположность каким-то иным точкам зрения, противопоставление собственной оригинальности уже существующим взглядам на проблематику дискуссии. В византийской интеллектуальной традиции под дискуссией понимали единственную форму существования науки, был выработан целый ряд положений, регламентировавший этот процесс:

- каждый учёный должен быть в состоянии публично изложить сформулированную им позицию;
- истинный учёный никогда не откажет в ответе на вопрос;
- спор не должен быть самоцелью, а лишь средством;
- запрещение методов открытой хулы, недопущение брани, раздражения, злобы и «глупых обвинений».

Как вопрос звучит сегодня?

Вопрос о природе и специфике философии в Византии решался и обсуждался в отечественной гуманитарной традиции последних лет волнообразно, актуально проявляясь в содержании и сюжетной линии больших публикационных полемик, научных литера-



турных дискуссий и эпистолярных споров. Эти споры и полемики детерминированы одним важным обстоятельством, хорошо и ёмко описанном в предисловии И.М. Прохоровой к русскому переводу известной работы норвежского исследователя и, как он сам себя называет, «крещёного платоника», профессора университета Осло Э.А. Виллера [2002]. И.М. Прохорова лаконично и откровенно формулирует проблемы, препятствующие развитию истории византийской философии в России: «...приводимые им (Э.А. Виллером. – А.К.) тексты хорошо знакомы русскому читателю и даже давно переведены. Но выяснилось, что всё совсем не так... судьба же византийских авторов в России оказалась ещё печальней, чем на Западе. Некоторые из них не переводились вовсе или же были переведены в XIX веке, иногда с ошибками и часто с пропусками, поэтому многие из переводов пришлось делать заново с греческого и латинского языков, а некоторые – заново редактировать, в соответствии с приведёнными в книге оригинальными текстами» [Виллер, 2002, с. 6].

Таким образом, именно появление новых книг, текстов, их переводов, комментариев и разъяснений, а также обнаружение заявленных авторских пропозиций стали сюжетнообразующими моментами для понимания и маркировки истории философии, которая может быть названа византийской. Своеобразной эмблемой полемической ситуации вокруг интересующего нас вопроса стало обсуждение работы В.М. Лурье «История византийской философии» [2006], ставшей в России в конце первого десятилетия XXI в. настоящим и долгожданным информационным поводом. И повод этот полностью, по своему характеру и амбициозности, соответствует широте предмета обсуждения и остроте полемик, тех вопросов, которые мы находим у самих «византийских» авторов. Встреченное читателями с большим энтузиазмом и анонсированное более ранними авторскими публикациями, подготовленное прологами сетевого обсуждения данное исследование с новой злободневностью поставило вопрос: а как корректно понимать и представлять себе философскую традицию в Византии?

Позиция В.М. Лурье (игумена Григория РПАЦ на момент выхода книги) выстраивается с последовательной прямоотой – необходимо различать существование двух философий в одной культурной среде: «...в Византии было сразу две философии – античная и собственно византийская» [Лурье, 2006, с. 11]. То есть, по мнению В.М. Лурье, есть «античная философия в Византии», а есть собственно, «византийская философия», ориентированная на рассуждения, связанные с самыми важными для византийского общества темами – темами христианского богословия. Таким образом, философия – это аналитический язык описания (иллюстрирует свою мысль В.М. Лурье прямой аналогией между дисциплинарными отношениями современной математики и физики, указывая на то, что подобный симбиоз (философии и богословия) имеет, по его мнению, такой же плодотворный результат, попутно упоминая Константинопольский собор 1082 г., придавший анафеме учение Иоанна Итала и всех, «...которые слишком высоко ценят так называемую мудрость языческих философов» [Лурье, 2006, с. 11], для того чтобы «...реалии христианского богословия стали описываться формулами логическими, то есть философскими» [Лурье, 2006, с. 12].

А что же стало с античной философией в Византии? Какова её историческая судьба? Традиции античной философии в Византии оказалась «...совершенно непригодны для познания фундаментальных истин о Боге, человеке и мироздании» [Лурье, 2006, с. 12], их предел – построение категориального аппарата богословия и изучение небогословских предметных областей. Как итог – точка зрения, согласно которой «историю византийской философии можно уверенно начинать со II-го века» [Лурье, 2006, с. 13]. А вот завершающий этап развития «византийской философии», по мнению автора «Истории византийской философии», пока что фиксировать рано: «...пожалуй, говорить о том, что византийская философия "закончилась" – нельзя». Продолжая эту мысль, проиллюстрированную «полемической таблицей», В.М. Лурье добавляет к ней «Примечание: традиции византийского богословия *вместе с соответствующими традициями философствования* имели продолжение и в XX-ом веке и продолжают до сих пор, однако, поскольку этот историче-

ский период всё ещё продолжается, мы ещё не имеем необходимой исторической дистанции для его описания» [Лурье, 2006, с. 13]. Такой неординарный подход стал причиной интересной и содержательной полемики в отечественной философской и богословской среде, сформировавшей актуальные ориентиры понимания специфики византийской философии в сегодняшней России, так как выражение своего отношения к исследовательской позиции (вне зависимости – положительное или отрицательное) обязывает данный вопрос прояснить.

Важным условием длительности и значимости данной полемики для сегодняшней истории философии стала логическая и методологическая позиция, которую активно обосновывает В.М. Лурье в своих научных работах, сетевых полемиках и интервью [2015]. Изучать византийскую философию можно и нужно с позиций её адаптации и интерпретативной модели аналитической философии и неклассической логики – в области параконсистентной логики: «...специфически христианские смыслы, представленные в сочинениях Дионисия, еще нуждаются в формулировке именно применительно к философскому содержанию мысли Ареопагита. Очевидно, что давно назрела необходимость другого подхода к Дионисию, при котором в первую очередь рассматривались бы те его философские идеи, которые выделяют его на фоне философов-неоплатоников и неклассическим логикам, нежели с античной философией [ср.: Zachhuber 2011]. Философская история многих из этих идей обычно прослеживается вглубь веков не далее Лейбница...» [Лурье, 2014, с. 377] (данная статья была написана В.М. Лурье при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований; проект № 13-06-00832, «Описание логики естественного языка как системы модальных операторов», последнее обстоятельство говорит о том, что легитимация данной исследовательской установки уже произошла).

Чтобы продемонстрировать исследовательскую перспективу, В.М. Лурье маркирует предметное поле весьма определённо – «0.2. Теория значения: "Аналитическая философия" Дионисия». Такая «определённость» позволяет автору определить «византийского философа» как аналитического философа и рассматривать его учение с позиций и ракурсивных установок современной аналитической философии. «Концепция "божественных имен" имеет центральное значение для всей философской системы Ареопагита, и, в этом смысле, Ареопагита можно назвать аналитическим философом. Пока что, по моим сведениям, появился только один автор, который рассматривает Дионисия как аналитического философа, – Т. Д. Кнеппер [Кнеpper 2013]» [Лурье, 2014, с. 379]. Понимая аналитическую философию в рамках логики, установленной научным жанром и тематикой грантового проекта РФФИ – «Точного определения аналитической философии не существует, но, во всяком случае, все согласны с тем, что это такая философия, которая очень серьезно относится к данным естественного языка. Можно сказать, и иначе: это такая философия, темы которой затрагиваются» [Лурье, 2014, с. 379]. В.М. Лурье конструирует в своём научном воображении метаисторическую «ситуацию спора» Л. Витгенштейна и Дионисия Ареопагита: «Витгенштейн, утверждавший в своем "Трактате", что "Gott offenbart sich nicht in der Welt" ("Бог не открывает Себя в мире") (6.432), едва ли согласился бы с Ареопагитом. Тем не менее, их спор вполне поместился бы в рамки аналитической философии, как ее принято понимать сегодня» [Лурье, 2014, с. 379]. Что этот метаисторический подход даёт В.М. Лурье с точки зрения поставленных задач? Он даёт возможность, которой не было ни у одного историка философии до последних времён – возможность «осовременить» (делается это через описание представлений о нетварных божественных энергиях как своеобразной «теории значения», которая рассматривается автором воплощением «одной из наиболее радикальных форм семантического экстернализма». Что, по мнению автора, «своеобразно напоминает "новый антисубъективизм" Дональда Дэвидсона [Davidson 2001]») учение древнего автора и представить «...учение Дионисия о Боге как интенционале божественных имен», попутно утверждая, что оно «...перекликается с рядом современных философско-логических идей, и поэтому современной аналитической философии



есть что сказать полезного для нашего понимания Дионисия» [Лурье, 2014, с. 386]. В тексте своего исследования В.М. Лурье прямо говорит о том, что богословие его в таком подходе не интересует как таковое, «...а только его логическое оформление. Мы подходим к богословию Дионисия, как мог бы выразиться Куайн, "с логической точки зрения"» [Лурье, 2014, с. 386]. «Логическая точка зрения» В.М. Лурье опирается на двумерную семантику, которая выступает (хотя и не единственным, по мнению автора) «...возможным способом формальной интерпретации превосходных степеней у Дионисия, но, во всяком случае, это полезный инструмент, чтобы представить положение Дионисиева логического универсума в качестве "встроенного" в более широкую интеллектуальную конструкцию, в которой христианский Бог еще не определен в качестве единственного истинного» [Лурье, 2014, с. 389].

На примере этой краткой реконструкции методологических приёмов, свойственных В.М. Лурье, нетрудно заметить, что окончательной цели при последовательной реализации подобной исследовательской программы автор ставшей знаменитой «Истории византийской философии» решительно добивается. «Византийская философия» в своём доктринальном содержании оказывается не только созвучна, но и современна логическим и эпистемологическим ориентирам XX-XXI вв. Она «втягивается» в актуальное настоящее посредством аналитической философии и её логико-лингвистического «осовременивающего» эффекта, который даёт нам возможность как бы удостовериться, что такая «византийская философия» не закончилась, она всегда, пребывала и пребывает: «...те виды квантовой логики, которые формализуют подход Нильса Бора, т. е. Копенгагенскую интерпретацию квантовой теории, независимо от своей применимости в физике, являются особенно полезными для нашей цели – понимания Ареопагита и византийской патристической традиции» [Лурье, 2014, с. 409].

Что, кроме авторского видения и изначальной установки, позволяет В.М. Лурье «продлевать» историю византийской философии до наших дней и конструировать метаисторические дискуссии? И в этом, как нам кажется, суть его подхода. Ответ на вопрос мы найдём в понимании отношения характера идей «византийской философии» и её языкового выражения, которое выражается эпистемологической формулой «классика – не классика»: «Дионисий формулирует свои "неклассические" (т. е. не аристотелевские) идеи на "классическом" языке, т. е. на общем языке платонического аристотелизма своей эпохи. Поэтому его логика сформулирована как расширение классической – аналогично тому, как принцип соответствия был сформулирован Нильсом Бором для физики. Дионисиева логическая мысль "неклассическая", но его логический язык остается вполне обычным языком классической логики» [Лурье, 2014, с. 409]. Таким образом, В.М. Лурье даёт понять, что «две философии» в культурном мире Византии («античная философия в Византии» и собственно «византийская философия») – это две разные логико-языковые системы мышления с различным набором задач и перспектив их решения. Истоки этого «раздвоения» автору «Истории византийской философии» видятся за пределами, собственно, логики и семантики Дионисия Ареопагита, а наблюдаются им уже в философских учениях Каппадокийцев (прежде всего, у Василия Великого и Григория Нисского). В разделах 12 – «Дескрипционизм Василия Великого» и 14 – «Тринитарный коннектив: параконсистентное тернарное эксклюзивное или» В.М. Лурье рассматривает семантику идеи триединства каппадокийских Отцов Церкви и выводит в качестве результата тернарный кондиционал – «В едином Боге три ипостасных свойства образуют тернарный кондиционал: (13) $dp \leftrightarrow df \leftrightarrow ds$ (для единого Бога) [Лурье, 2014, с. 419]. «Каппадокийская логика», по мнению В.М. Лурье, уже «неклассическая», так как решаемые ею задачи в споре с Евномием могут быть решены только за пределами классической логики Аристотеля: «В классической логике не составляло бы проблемы атрибутировать одному отдельному логическому объекту (12), а другому отдельному логическому объекту (13). Но у нас, увы, нет такой пары разных логических объектов. Вместо нее мы имеем только один и единственный логиче-

ский объект, который является одновременно и единым Богом, и тремя ипостасями. Мы получаем знаменитое параконсистентное равенство каппадокийской логики: $3 = 1$ (утверждение о том, что Бог триедин)» [Лурье, 2014, с. 419].

Коснувшись таких фундаментальных тем, В.М. Лурье делает наблюдаемыми для читателя генеральные итоги своего обширного исследования. «История византийской философии» – это своеобразная «повесть» о двух главных терминах – «природе» и «ипостаси», – которая пишется языком категорий Аристотеля, «греческим языком», но в сердцеvine своей имеющая другую, «не аристотелевскую логику», отражающую «священническое богословие» Библии [Лурье, 2006, с. 530]. Именно эта «новая логика» позволила дистанцироваться православному богословию от традиции платонизма и преодолевать сильнейшие неоплатонические влияния на протяжении всего тысячелетнего исторического периода существования культурного мира Византии. Именно эта «новая логика» позволила «византийской философии» выстоять в спорах с ересиологами и их доктринальными построениями (арианство, несторианство, монофизитство и т.д.) и «необратимо разойтись с латинским западом» [Лурье, 2006, с. 531] в философском и богословском содержании. А вот, собственно, «логические основания языка патристики восходят, разумеется, к иудейскому предхристианскому миру», и эти «логические основания языка», как считает В.М. Лурье, совпадают с «предпосылками современной науки». В текстах автора «Истории византийской философии» остаётся не проясненной «одна большая тайна» [Лурье, 2006, с. 531]: «Концептуальный язык патристики оказался результатом применения к одной области, к христианской догматике, **некоего целостного мировоззрения**, которое проявляло и, как ни странно, до сих пор проявляет себя во множестве других областей. Современные науки, естественные и гуманитарные, равно как и философия, уже более полувека занимаются тем, **что переоткрывают его заново**» [Лурье, 2006, с. 532].

Кто открыл «византийскую философию»?

В ходе трёхстороннего обсуждения этого вопроса («Византийская философия: философия или богословие? (переписка из трех углов)». Участники обсуждения: Беневиц Г.И. – канд. культурологии, преподаватель Русской христианской гуманитарной академии; Бирюков Д.С. – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения Шуфрин А.М. – доктор философии (PhD) Принстонской теологической семинарии, научный сотрудник библиотеки Принстонского университета [Беневиц и др., 2011, с. 25]) с обязательным обращением к книге В.М. Лурье (вышла в 2006 г.) членами редакционной коллегии отечественной многотомной серии «Византийская философия» [Максим Исповедник, 2007] были заданы ориентиры, в которых «византийская» философская черта просматривается – это «христианской литературе первого тысячелетия и проблемы изучения философского наследия, созданного в Римско-Византийский империи». Одним из участников обсуждения (Григорием Беневицем) прямо указывается на эпистемологические трудности дисциплинарного «брендинга» этой области философского знания: «Не является ли само "изобретение" "византийской философии" или "философии отцов Церкви" некоей уловкой, которая вызвана, с одной стороны, желанием заниматься той областью знаний, которая связана с изучением трудов древних христианских авторов, а с другой – отсутствием подобной области в перечне дисциплин, признанных в России в качестве научных. В результате с легкой руки В.М. Лурье, который первым издал монографию под названием «История Византийской философии» и защитил докторскую диссертацию по истории философии по теме этой монографии, была «придумана» такая область, которой в действительности просто не существует. Так примерно формулируется вопрос, адресованный и В.М. Лурье, и нам, использующим тот же «бренд» [Беневиц и др., 2011, с. 26].



Чтобы отчасти снять подозрения в «изобретении» «византийской философии», участники обсуждения обращаются к конструкции «христианская философия» и к её эмблеме в виде понятие «нашей философии» (буквально: «философии по-нашему» – **καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία**), которое появляется в сочинениях христианских апологетов во II в. [там же, с. 27] (точка зрения, сформулированная в отечественной исследовательской традиции С.С. Аверинцевым [1996]). Д.С. Бирюков в продолжении обсуждения предлагает промаркировать этот проблематичный участок истории философии прилагательным «религиозная»: «Собственно, я занимаюсь византийской философией потому, что соответствующий материал представляется мне первоклассной религиозной философией и, не побоюсь этого слова, истинной ее вершиной. Возможно, специфика "религиозности" византийской философии связана с тем, что почти все крупнейшие авторы, делавшие эту философию, были не только "философами" или "богословами", но, поскольку это было вообще гармонично для византийской цивилизации, занимались телесными и психофизическими практиками (тем, что в рамках церковного дискурса называется "подвижничество"), что обычно видно и из их сочинений» [Беневич и др., 2011, с. 29], и таким образом снять сомнительные коннотации и дилеммы «философия или богословие». А.М. Шуфрин ещё более решительно предлагает поменять ракурс рассмотрения вопроса о «изобретении византийской философии» и вывести её за рамки идентификации (при сохранении указания на христианские характеристики) с «какой-либо империи или этноса» [там же, с. 30], утверждая первичность античной традиции и очевидность исторического событийного ряда: «Разумеется, поздняя античность (именно так я бы предпочёл называть культурно-историческую эпоху, закончившуюся с падением империи, которая с середины XVI [sic] в. стала называться "византийской") никакой "византийской" (или даже "ромейской") философии не знала» [там же, 2011, с. 30]. Утверждая, что конструкция «византийская философия» – «определение заведомо внешнее, идеологизированное, нефилософское», он тем не менее указывает на то, что она успешно используется в академической среде, применительно к конкретным персоналиям – Николая Мефонского, Никифора Влеммида, Феофана Никейского, Гемистия Плифона, Варлаама Калабрийского, Димитрия Кидониса и др. Афинская академия выпускает серию «Византийские философы» (*Philosophi Byzantini*) под общей редакцией Линоса Бенакиса, в афинской серии равномерно представлен целый спектр идеологических позиций: господствующее православие, язычество, христианская оппозиция («ересь») [там же, с. 31].

С позиции доктора философии А.М. Шуфрина, «византийская философия», представленная в книге В.М. Лурье, – это философия по итогам выдворения императором Юстинианом «философов афинской школы», что может весьма сильно исказить представление у «слишком доверчивого читателя». От такого представления А.М. Шуфрин считает необходимым «определённо отмежеваться» [Беневич, Бирюков, Шуфрин, 2011, с. 31].

Старший научный сотрудник Института философии РАН С.В. Месяц [2005–2006] в подробной рецензии на статью В.М. Лурье [2005], которая, по её словам, одновременно представляет «собой главу из книги того же автора по истории византийской философии» [Месяц, 2005–2006, с. 670], сразу обращает внимание на то, что рассматриваемый ею автор затрагивает широкий горизонт тематических полей исследования – исторических, богословских, философских. Характерной историко-философской чертой исследовательской позиции С.В. Месяц является последовательное внимание к «развернутой аргументации выдвигаемых тезисов», «критического обсуждения мнений других специалистов», «описания перипетий научных дискуссий, ведущихся вокруг того или иного спорного вопроса» [Месяц, 2009, с. 102]. По этой причине позиция В.М. Лурье подверглась серьёзному «анатомированию» авторских мотивов и установок, выполненному с позиций текстологической и аргументационной строгости. Несмотря на внешний комплементарный характер аналитического тона исследовательского замысла В.М. Лурье, итоговая оценка результатов весьма критична: «...попытку сформулировать позицию александрийской неоплато-

нической школы по проблеме универсалий, заслуживает самого пристального внимания и обсуждения, тем более что выводы автора, на наш взгляд, зачастую оказываются поспешными» [Месяц, 2005–2006, с. 671].

С.В. Месяц выстраивает свою критику на демонстрации ряда ошибок в переводе, цитировании и толковании разбираемых текстов, указывая на то, что В.М. Лурье в отдельных важных местах допускает искажения, – сравнение с оригиналом показывает, что в переводе первого из них допущена ошибка. Заключительная фраза: *καθόλου δὲ λέγεται οὐ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς* (общим же зовется не то, что прежде многого, а то, что во многом) переведена как «общее говорится не прежде множественных, а во множественных», что существенно искажает ее смысл [Месяц, 2005–2006, с. 671].

Но самое главное то, что базовые сюжетные идеи В.М. Лурье идут в разрез с первоисточниками и исследовательской традицией: «Но главное, для читателя остается загадкой, на основании каких текстов автор приходит к выводам, идущим вразрез с общепринятой на сегодняшний день точкой зрения. Ни цитат из Аммония, которые бы подтверждали их, ни ссылок на исследовательскую литературу по данному предмету мы в его тексте не встретим» [Месяц, 2005–2006, с. 679]. Из этого следует, что вся архитектура исследовательского замысла В.М. Лурье представить перспективность рассмотрения догматических полемик в христианской богословской традиции вне неоплатонической линии влияния, по всей видимости, пока не состоятельна: «Предельно разработанная и стремящаяся к предельной ясности и отчетливости мысль александрийских неоплатоников давно заслуживает внимательного и вдумчивого изучения, тем более что она способна пролить некоторый свет на истоки важнейших догматических споров, определивших на многие века пути развития христианского богословия» [Месяц, 2005–2006, с. 679].

Критика позиций В.М. Лурье усиливается, когда в своей рецензии А.Н. Муравьев предъявляет к «Истории византийской философии» современные дисциплинарные требования философских наук: «Именно богословие Византии и есть предмет изложения в книге В.М. Лурье, в то время как собственно философская (в современном, повторим, смысле) проблематика трактована эпизодически и постольку поскольку. Читатель, ищущий завлекательного путешествия в мир византийской теории познания, в изложение моделей логики, в описание онтологических проблем обоснования этики и всего подобного, может со спокойной совестью отложить книгу...» [Муравьев, 2007] (оправдано ли такое требование – отдельный вопрос – А.К.), но сама яркая риторическая фигура в названии рецензии – «Богословие с ног на голову...» – уже указывает на то, что её автор видит то, что на первый взгляд непрозрачно и скрыто от ординарного читателя: «По всей книге разложены там и сям различные приманки и ловушки (недосказанности и парадоксы), в которые рискует попасть доверчивый читатель, привыкший к чинной интеллектуально-эстетской продукции...» [Муравьев, 2007]. И достаточно быстро тайное, становится явным, автор рецензии обнаруживает внутреннюю «скрытую механику» производства «византийской философии», которая усилиями В.М. Лурье становится «третьеразрядными дисциплинами, костылями для истинной науки» – византийского богословия...

Таким образом, перед читателем не научная монография, не историко-философское исследование, а учебник по патрологии, учебник, имеющий лишь один замечательный момент – внутреннюю синтетическую организацию сложных и специализированных «догматических концепций» [Муравьев, 2007]. Итоговый вывод А.Н. Муравьева достаточно прямолинеен: пути византийской мысли – это «пути богословия», других путей у нее просто нет и быть не могло. Своё достаточно категоричное суждение автор рецензии подкрепляет критическим разбором взгляда В.М. Лурье на «историю византийской патрологической мысли», которая ему видется «как некое единство, как идущее от Иисуса Христа до падения Византии, непосредственное движение откровения через богословское рассуждение» [Муравьев, 2007].



Спісок літаратуры

1. Аверинцев С.С. 1996. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва, 448 с.
2. Византийская философия: философия или богословие? (переписка из трех углов). Участники: Беневиц Г.И., Бирюков Д.С., Шуфрин А.М. 2011. Вестник ЛГУ, 2: 25–35.
3. Виллер Э.А. 2002. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., Алетейя, 668 с.
4. Кириллов А.А. 1998. Опыт цивилизационной характеристики духовной культуры: Византия. Диссертация кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 134 с.
5. Куш Т.В. 2013. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 454 с.
6. Лурье В.М. (при участии В. А. Баранова). 2006. История Византийской философии. Формативный период. СПб., Аxiома, 553 с.
7. Лурье В.М. 2005. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха. В кн.: Византия: общество и церковь. Отв. ред. Малахов С.Н. Армавир, 5–133.
8. Лурье В.М. 2014. Философия Дионисия Ареопажита: теория значения. Том 3 (1/2). 377–378.
9. Лурье В.М. 2015. О византийской философии. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nlciHgKVQy4> (дата обращения 10.08.2020).
10. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. 2007. Сост. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб. Изд-во СПбГУ, 560 с.
11. Месяц С.В. 2005–2006. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского по поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII Века: Св. Максим Исповедник и его эпоха». Богословский вестник, 5-6: 670–680.
12. Месяц С.В. 2009. Suchla V. R. Dionysius Areopagita: Leben Werk Wirkung. Freiburg; Basel; W.: Herder, 2008. 320 p. Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 26: 102–111.
13. Муравьев А.Н. 2007. Богословие с ног на голову. Рецензия на книгу игумена Григория (Лурье) «История Византийской философии. Формативный период». Русский журнал. URL: <https://credo.press/77268/> (дата обращения 10.08.2020).
14. Ševčenko Ihor. 1981. Society and Intellectual Life in Late Byzantium London: Variorum Reprints, 374 p.
15. Matschke K.-P., Tinnfeld F. 2001. Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebensformen. Köln; Weimar; Wien.

References

1. Averincev S.S. 1996. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii [Rhetoric and sources of European literary tradition]. M., 448 p.
2. Vizantijskaya filosofiya: filosofiya ili bogoslovie? (perepiska iz trekh uglov). Uchastniki: Benevich G.I., Biryukov D.S., SHufrin A.M. 2011. [Byzantine philosophy: philosophy or theology? (correspondence from three angles). Participants: G.I. Benevich, D.S. Biryukov, A.M. Shufrin]. Vestnik LGU, 2: 25–35.
3. Viller E.A. 2002. Uchenie o Edinom v antichnosti i srednevekov'e [A Teaching about the Unified in Antiquity and the Middle Ages]. SPb., Publ. Aletejya, 668 p.
4. Kirillov A.A. 1998. Opyt civilizacionnoj harakteristiki duhovnoj kul'tury: Vizantiya. Dissertaciya kandidata filosofskih nauk [Experience of Civilization Characteristics of Spiritual Culture: Byzantium]. Dissertation of the candidate of philosophical sciences. Rostov-on-Don, 134 p.
5. Kushch T.V. 2013. Na zakate imperii: intellektual'naya sreda pozdnej Vizantii [At the decline of the empire: the intellectual environment of late Byzantium]. Ekaterinburg, Publ. Ural'skogo universiteta, 454 p.
6. Lur'e V.M. (pri uchastii V. A. Baranova). 2006. Istoriya Vizantijskoj filosofii. Formativnyj period [History of Byzantine philosophy. Formative period]. SPb., Publ. Axioma, 553 p.
7. Lur'e V.M. 2005. Bogoslovskij sintez VII veka: sv. Maksim Isповедnik i ego epoha. [Theological Synthesis of the 7th Century: St. Maximus the Confessor and his Era]. In: Vizantiya: obshchestvo i cerkov' [Byzantium: society and church]. Ed. Malakhov, S.N. Armavir, 5–133.



8. Lur'e V.M. 2014. *Filosofiya Dionisiya Areopagita: teoriya znacheniya* [Philosophy of Dionisy the Areopagite: Theory of Meaning]. Volume 3 (1/2): 377–378.
9. Lur'e V.M. 2015. *O vizantijskoj filosofii* [On Byzantine Philosophy]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nlclHgKVQy4> (data obrashcheniya 10.08.2020).
10. Maksim Ispovednik: *Polemika s origenizmom i monoenergizmom* [Maksim Ispovednik: Pollemics with Origenism and Monoenergy]. 2007. Compiled by G.I. Benevich, D.S. Biryukov, A.M. Shufrin. SPb., Publ. SPbGU, 560 p.
11. Mesyac S.V. 2005-2006. *K voprosu o «chastnyh sushchnostyah» u Ammoniya Aleksandrijskogo po povodu stat'i V.M. Lur'e «Bogoslovskij sintez VII Veka: Sv. Maksim Ispovednik i ego epoha»* [To the question of "private entities" by Ammonius of Alexandria concerning the article by V.M. Lourieu, "Theological synthesis of the 7th century: St. Maximus the Confessor and his epoch"]. *Bogoslovskij vestnik*, 5-6: 670–680.
12. Mesyac S.V. 2009. Suchla B.R. *Dionysius Areopagita: Leben Werk Wirkung*. Freiburg; Basel; W.: Herder, 2008. 320 p. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 26: 102–111. (In Russian)
13. Murav'yov A.N. 2007. *Bogoslovie s nog na golovu. Recenziya na knigu igumena Grigoriya (Lur'e) «Istoriya Vizantijskoj filosofii. Formativnyj period»* [Theology from head to toe. Review of the book by Hegumen Gregory (Lourie) "History of Byzantine Philosophy. Formative period"]. URL: <https://credo.press/77268/> (data obrashcheniya 10.08.2020). (In Russian)
14. Ihor Ševčenko. 1981. *Society and Intellectual Life in Late Byzantium* London: Variorum Reprints, 374 p.
15. Matschke K.-P., Tinnefeld F. 2001. *Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebensformen*. Köln; Weimar; Wien.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Кириллов Андрей Александрович, доцент кафедры социальной философии Института философии и социально-политических наук Южного Федерального университета, г. Ростов-на-Дону, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey A. Kirillov, associate Professor of social philosophy, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia.



УДК 111:27

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-604-613

Мистика мастеров и мистика женщин: к вопросу о соотношении теоретической и опытной мистики

Реутин М.Ю.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Россия, 119571, Москва, проспект Вернадского, 82
E-mail: mreutin@mail.ru

Аннотация. Соотношение опытной и теоретической мистики автор демонстрирует на материале письменности немецких доминиканок первой половины XIV века и трудов И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера. В статье показано, как тот или иной феномен, относящийся к области опыта, получает описание и толкование в понятиях средневековой философии (внутренняя атрибутивная аналогия, субсистенция и пр.) так, что философские построения становятся последовательной транскрипцией феноменов опыта.

Ключевые слова: мистицизм, схоластика, транскрипция опыта, внутренняя атрибутивная аналогия, жизнеобеспечение, мистическое единство с Богом.

Для цитирования: Реутин М.Ю. 2020. Мистика мастеров и мистика женщин: к вопросу о соотношении теоретической и опытной мистики. NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 604–613. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-604-613

The Mysticism of the Masters and the Mysticism of the Women: on the Question about the Relation between the Theoretical and the Experiential Mysticism

Mikhail Ju. Reutin

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82 Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russia
E-mail: mreutin@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the relation between the experiential and the theoretical mysticism and demonstrates this relation on the material of the writings, belonging to German women-Dominicans from the XIV century and the writings of J. Eckhart, H. Suso and J. Tauler. The research is aimed to demonstrate, how one or the other experiential phenomenon receives a description and an explanation in concepts of the medieval philosophy (intrinsic attributive analogy, subsistence, etc.), so that philosophical structures become a methodical description of the phenomena of the everyday experience.

Keywords: mysticism, scholasticism, transcription of the experience, intrinsic attributive analogy, subsistence, mystical unity with God.

For citation: Reutin M.Ju. 2020. The Mysticism of the Masters and the Mysticism of the Women: on the Question about the Relation between the Theoretical and the Experiential Mysticism. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 604–613 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-604-613

І. Вводные замечания

1. Два уровня мистической традиции

Немецкая мистика 1-й половины XIV в. представляет собой чрезвычайно удобное поле для постановки и, по крайней мере, пробного, предварительного решения этой сложной проблемы – проблемы соотношения вполне себе абстрактных, отвлеченных философских построений и повседневного опыта и поведения тех или иных групп населения. В самом деле, немецкая мистика позднего Средневековья вызывает в памяти имена как известных ее теоретиков – Мастера (Иоанна) Экхарта фон Хоххайм (ок. 1260–1328), Генриха Сузо (1295/1297–1366), Иоанна Таулера (1300–1361), так и ее практиков, главным образом женщин, из окормляемых ими бегиначей и доминиканских монастырей, в том числе обитателей Унтерлинден (Кольмар), Адельхаузен (Фрайбург в Брайсгау), Кирхберг (Зюльц), Готтесцелль (Ульм), Отенбах (Цюрих), Тёсс (Винтертур), Катариненталь (Диссенхофен), Вайлер (Штуттгарт) и Энгельталь (Нюрнберг). Эти женские монастыри выделяются из общего ряда тем, что в них была создана богатая письменность – сестринские книги, откровения и благодатные жития, – являющаяся в известной степени транскрипцией культивируемого в них опыт¹.

Итак, перед нами вырисовывается в целом 2-уровневая конфигурация немецкой мистической традиции XIV в. Справедливости ради нужно заметить, что традиция эта была несколько более сложной и дробной (что, однако, не противоречит ее 2-уровневому строению). Обратим внимание на разрабатываемые в ее пределах жанры. Известный медиовист и историк мистики П. Динцельбахер разделяет относящиеся к этим жанрам произведения на «мистософские», «мистагогические» и собственно «мистические» [Dinzelsbacher, 2012, 10–11]. В *мистософских* сочинениях рационально доказывается возможность опыта *unio mystica* и выстраивается образ мира, в котором этот опыт становится не маргинальным, но значимым и даже центральным («Трехчастный труд» И. Экхарта, «Книжица Истины» Г. Сузо). Мистософские произведения близки к собственно научным богословским трактатам, но предполагают некоторую переверстку имеющегося в таких трактатах знания и расстановку новых акцентов, в чем угадываются интересы и нужды аскетического и экстатического опыта. *Мистагогические* сочинения, являются своего рода руководством для харизматиков, исходя из уже доказанной возможности мистического опыта, и сосредотачиваются на его насущных вопросах. В них предлагаются мотивы и ряды образов, в которых организуется (а не только записывается) экстатический опыт. Ортодоксальный опыт противопоставляется опыту еретиков-пантеистов; обговариваются закономерности и условия и его протекания (толкование на Песнь Песней Бернарда Клервоского и Уильяма Сен-Тьерри, гл. 46–53 автобиографии «Vita» Г. Сузо)². Наконец, в *мистических* сочинениях изображается сам так или иначе воспитанный опыт («Откровения» Элсбет фон Ойе, М. Эбнер, монахинь Хельфты). Таким образом, предполагая несколько уровней

¹ Сохранились имена авторов (вернее, редакторов) некоторых из этих книг: Катарина фон Геберсвайлер (Унтерлинден), Анна фон Мюнцинген (Адельхаузен), Элизабет Кирхбергская (Кирхберг), Элизабет Штагель (Тёсс) и Кристина Эбнер (Энгельталь). К приведенному списку должен быть отнесен цистерцианский (но курировавшийся доминиканцами) монастырь Хельфта (Саксония), где в последней четверти XIII в. проживали визионерки Мехтхильда Магдебургская, Гертруда Великая и Мехтхильда Хакеборнская, а также доминиканский монастырь Мединген в г. Диллинген (на Дунае), в котором подвизалась автор «Откровений» Маргарет Эбнер (сер. XIV в.).

² К мистагогическим сочинениям, несомненно, должны быть отнесены проповеди и краткие изречения («шпрухи») так называемых «малых мастеров»: Иоанна фон Штернгассен, Гартманна фон Кроненберг, Генриха из Эгвинта, Арнольда дер Роте, Генриха из Лёвена, Брата Франке из Кёльна, Иоанна Франко, Брата Экхарта Младшего, Флорентия Утрехтского, Кармелита Хане, Альбрехта из Треффурта, Экхарта Рубе, Хельвика Гермарского, Гизелхера фон Слатхайм, Крафта фон Бойберг и Брата Тюринга.



абстрагирования, теоретическая мистика где-то подходит и даже смыкается с мистикой практической, что делает общую картину более достоверной и в то же время не отменяет 2-частного строения мистической традиции в целом.

2. Две логики и два описания

Какое же место в подобной конфигурации отведено профессиональному богословию? Ответим на этот вопрос словами классика немецкой германистики и медиевистики Г. Грундманна: «Теологическая система и спекулятивные учения германских мистиков являются как раз не основой, исходным пунктом и источниковой базой, но рациональным осмыслением, попыткой теоретического упорядочения и богословского освоения тех религиозных практик, которые сначала произросли в опытной мистике религиозного движения женщин» [Grundmann, 1935, 430–431].

Как видим, поведенческие и психологические феномены из повседневного быта бегиннок и доминиканок имеют как бы двойное обоснование: подлинное, через внутреннюю логику опыта, и ложное, с помощью понятийной логики богословской доктрины, напоминающее собой народную этимологию. Вторая логика представляет отдельный и не сводимый к опыту интерес, ибо обнаруживает средневековую культуру в ее предельном самораскрытии, в напряженных попытках выразить невыразимое – неважно, есть оно или его нет – в момент продуктивной самокритики, предельной мобилизации ее логических и языковых возможностей. Однако богословская доктрина не только обосновывает опыт, но в оборотном движении влияет на него и видоизменяет его, пример чему имеем в созерцании простых, пронизанных светом геометрических форм, воспитанных 2-й волной неоплатонизма («Книга о причинах», «Книга 24 философов»).

II. Транскрипция опыта

1. Внутренняя атрибутивная аналогия

Теоретические выкладки «рейнских мастеров», прежде всего И. Экхарта, предлагают понятийный слепок духовного делания, осуществлявшегося харизматиками обоих полов, в том числе бегинками и доминиканками. Основу этого делания составляла так называемая перформативная практика – *imitatio Christi*, подражание Иисусу Христу, организовавшее вокруг себя аскетические упражнения. Харизматик, тот же Г. Сузо, не просто умерщвлял свою плоть – постом, отказом, сокращением сна, ношением вериг (шипов, перевязей, гирь), переохлаждением и многочасовыми молитвами, – но умерщвлял плоть свою так, как умерщвляли Христа: «И вот, соорудил он себе из дерева крест, бывший длиной с вытянутую руку мужчины и имевший обычную ширину. В него он вбил XXX железных гвоздей, особенно памятуя обо всех ранах Господних и о пяти Его знаках любви. Сей крест он приладил на свою обнаженную спину меж плеч, к самой плоти, и восемь лет постоянно носил его денно и нощно во славу распятого Господа» [Сузо, 2014, 40]. «Он вытащил свою плетку с колючими шпильками и начал бить сам себя по телу, рукам и ногам, так что кровь потекла струйками вниз, словно при кровопускании. <...> Он стоял окровавленный и осматривал себя: вид его был плачевным, в некотором роде он походил на Христа, нашего Господа, когда Того подвергали ужасному бичеванию» [там же, 42].

И вот в латинских трудах И. Экхарта мы находим теоретическое обоснование перформативной практики. Им стало учение об аналогии. Основываясь на онтологии Фомы Аквинского, Экхарт пришел в своем «Трехчастном труде» к простой и, если вдуматься, парадоксальной мысли: подобие двух и больше явлений не предполагает в обязательном порядке их принадлежности к единому роду; принадлежность к разным родам никоим образом не предполагает их неподобия. Можно в одно и то же время различаться *по существу*, относясь к разным родам и уровням бытия, и отождествляться *не по существу*, получая принципы своего строения извне и осуществляя эти принципы на материале, иноприродном

по отношению к исходному образцу. Совокупность таких принципов – существующих объективно, безразличных к тому или иному субстрату, готовых реализоваться на всяком субстрате и организовать его в соответствии с собой, – называется формой. Именно форма, а вовсе не родственные или причинно-следственные отношения, представляет собой сущность подобия и аналогии (если быть точнее, «внутренней атрибутивной аналогии»). При известном заострении и некоторой доводке такое логическое построение может адекватно и, с точки зрения Церкви, корректно выразить аскетико-мистический опыт как доминиканок, так и облагодатствованных мирянок, в том числе бегинок¹.

Ещё раз – о том же, используя метафорику Экхарта. Прообраз и образ, человек и его статуя связаны единством формы. По существу они не тождественны, ибо человек живой, статуя же высечена из дерева или из камня, но не по существу они тождественны, у них одинаковый силуэт, рост, цвет и прочее. Так же соотнесены Христос и харизматик. Между ними имеется не сущностное тождество сущностно не тождественного. Именно такое тождество позволяет И. Экхарту говорить о «сынах [Божьих] аналогическим образом (analogice)» [Майстер Экхарт, 2001, 301–302].

Это – метафизика аналогии, однако имеется и ее практика. И такая-то практика есть не что иное, как имитационная аскеза, «игра» (spil, ludus) в Иисуса Христа: равняясь в аскетических упражнениях на Спасителя, харизматик не становится Спасителем, но становится таким, как Спаситель. Оставаясь по существу собой, он обретает не сущностное, а формальное сходство с Христом – в смысле устройства своего быта по подобию с жизнью Христовой, и, как итог, себя самого по подобию со Христом; он – христос в «игре», воссоздавая (как режиссер) и переживая (как актер) ровно то самое, что довелось пережить и Христу, хотя и не Христос вне «игры». Впрочем, эта «хриstopодобная» (cristfoermig) организация [Seuse, 1907], эта совокупность формальных принципов, понимается в пределах двойного обоснования через опыт и через доктрину не только как результат сознательной практики себя, но и как некоторая сообщенная харизматику метафизическая реальность: «сердце Отцово любовно и безобразно изрекло в его сердце Вечную Мудрость» [там же, 2014, 137], Христа. Харизматик становится Христом «по благодати» (genedeklich) [там же, 145]. Это есть результат его произвольных усилий, хотя им самим толкуется как дар, независимый от усилий, развиваемых им.

2. Субсистенция

Учение рейнских мастеров об аналогии имеет своим средоточием теорию субсистенции. Наряду с немецкими теологами и мистиками последующих столетий – Николаем Кузанским, Якобом Бёме, Ангелом Силезским – они выстраивали свое богословское учение вокруг формулы «totus intus, totus foris» («(Бог) целиком внутри и целиком снаружи (тварного мира)»). В главе 3 автобиографии Сузо о божественной Премудрости написано: «Она всему соприисутствовала и была все-таки скрыта» [Сузо, 2014, 20]. В рамках простонародных ересей высокого и позднего Средневековья эта центральная для любой богословской системы формула не получила надлежащего осмысления, понимаясь то в дуали-

¹ Ср.: «В пределах схоластической метафизики учение об аналогии имело задачу определить отношение между сотворенным и несотворенным». Целью этого учения было «избежание альтернативы, состоявшей в том, чтобы, с одной стороны, принимать монистическое толкование бытия, лишённого различий и градаций, а с другой стороны, разделять дуалистический взгляд на бытие». Учение об аналогии «объясняло отношение сотворенного и несотворенного как подобие — несмотря на все их различие» [Hasebrink, 1992: 93]. См. по теме: [Koch 1964], из современных работ: [Schiffhauer 2005]. В рамках отечественной науки теория формальной (смысловой) эманации начала разрабатываться философами «Серебряного века», затем параллельно участниками Парижского богословского кружка и А.Ф. Лосевым на материале произведений Г. Паламы (учение об энергиях) и его адептов (Давид Дисипат и др.).



стическом «totus foris» (катары), то в пантеистическом «totus intus» (бегарды, секта «Свободного духа») ключе. При этом Бог уподоблялся материальному объекту, который только и может находиться либо внутри, либо вне того или иного объема, и никак иначе.

Но Бог, как считают И. Экхарт и Г. Сузо, является интеллигибельным, умозримым объектом, иначе говоря, субсистенцией, то есть реальностью, никак не поддерживающей бытия акциденций (качества, отнесенности к пространству, времени) и по этой причине неопишуемой с помощью предикатов существования. Бог не принадлежит предметному миру, и законы этого мира на него не распространяются. Бог может быть одновременно и вне, и внутри, подобно прообразу и образу, в котором представлен этот прообраз. Будучи сущностно нетождественными, Бог и сотворенный им мир могут быть несущностно тождественными – как человек и изображение этого человека на пергаменте либо доске. Они не совпадают друг с другом, иначе образ не был бы образом, но и не чужды друг другу, иначе прообраз не был бы прообразом, а отличны (*differens*) друг от друга.

Воспроизведем ход рассуждений И. Экхарта в его 2-й диспутации. Гипотетически допустив, что образ человека есть нечто сущее, Экхарт задается вопросом об отношении этого существующего образа к существующему же человеку. Здесь, как и в приложении к любым тварным вещам, допустимы две альтернативы: либо человек и его образ тождественны, либо чужды друг другу. Но первое невозможно, ведь тогда человек должен быть представлен в глазу наблюдателя собою самим и ему самому нужно присутствовать в этом глазу. Однако и второе едва ли возможно, ведь тогда образ, став принципом познания чего-то другого, не был бы «принципом познания человека». Чтобы выполнять свою функцию, образ должен быть не тождествен и не чужд человеку; а это невозможно для вещи, которая существует. Следовательно, образ не может быть сущим, и, в качестве не существующего, он должен быть столь же тождествен, сколь и чужд человеку; а быть своему объекту одновременно тождественным и чуждым означает быть с ним различным [Eckhart, 2000, vol. 5, 52].

Занятый доказательством несуществования знака (а если точнее, значения знака), Экхарт до поры не вводит термина «различие». Но он введет его позже, именно в пункте 367 «Толкования на Евангелие от Иоанна»: «Знак – то же самое (что и вещь. – *M.P.*) по природе, различный (*differens*) по способу существования» [Eckhart, 2000, vol. 3, 312], и пояснит в латинской проповеди 50: «Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека либо (какой-то) цвет, если бы образ (*species*) цвета или даже самый цвет, но в ином бытии (*sub alio esse*), или, скорей, то же бытие, но иным способом (*sub alio modo*), не присутствовало в глазу» [Eckhart, 2000, vol. 4: 430].

В латинской проповеди 49 / 2 мистик привлечет для развития своей мысли неоплатоновскую формулу: «свое иное» (*se alterum, in se altero*) [Eckhart, 2000, vol. 4, 425]. После кончины Мастера триаду «разделение (*underscheidung*) – различие (*unterscheidenheit*) – тождество (*gleichheit*)», введет в своей «Книжице Истины» и в богословских главах 46–53 автобиографии «*Vita*» Г. Сузо [2014, 435] в ходе борьбы с современной ему, примыкающей вплотную к его мистическому направлению пантеистической ересью «Свободного духа»... Повторим: способность различаться с собой, находиться в себе и вне себя, быть представленным не только собой, но и в ином бытии, в форме «своего инобытия» есть коренное отличие несотворенных и сотворенных предметов, или, как бы сегодня сказали, интеллигибельных и феноменальных объектов.

1. Возникает вопрос: какое отношение теория субсистенции имеет к духовной практике монахинь 1-й половины XIV века? Что именно в их мистико-аскетическом опыте осмысляется и транскрибируется посредством этой теории? Ответ мы находим в посмертной апологии Элсбет фон Ойе, где присутствие Божие в мире уподобляется звучащему слову (*red*). Как слово, оставаясь в устах у того, кто его произносит, проникает в уши тому, кто внемлет ему, так Бог, пребывая в себе, одновременно обретается в сотворенном им мире [Apologie..., 2009, 460]. Такое высказывание допускает и прямое, не метафорическое толкование: цюрихская монахиня постоянно имела аудиции, слышала

раздающиеся в ней голоса Бога и каждой из его ипостасей, а также небесных насельников, которые понимала не психологически, как свою психическую продукцию, а онтологически, как откровение свыше. Иначе говоря, субсистенция – это метафизика тех содержаний, которые харизматик получал в явлениях, видениях, в аудициях, а также во снах. Снимая оппозицию «внутри» и «снаружи», нерелевантную для «виртуальных» (*in virtute*) [Eckhart, 2000, vol. 5: 45–46] объектов, субсистенция с присущим ей и только ей «различением» могла объяснить, как Бог может находиться за пределами тварного мира и одновременно в сердце у каждого харизматика.

3. Духовные совершенства

Ярким примером субсистенции являются так называемые «духовные совершенства» (*perfectiones spirituales*). Духовные совершенства экхартовской метафизики, представляющие собой адресованные людям эманации Божьи, описывались французскими, а затем немецкими неотомистами по четырем параметрам: 1) совершенства существуют до своих тварных субъектов-носителей; 2) существуют и после них, и когда те исчезают, они остаются; 3) совершенства не получают бытие от субъектов, но, наоборот, сообщают им свое бытие; и, наконец, 4) сами субъекты (не в качестве сотворенных людей, но в качестве людей мудрых, несотворенных, праведных, вечных и пр.) существуют «постольку, поскольку» (*inquantum, intantum; als, als*): в ту и только в ту меру, в какую способны приобщаться духовным совершенствам: несотворенным, вечным и неделимым [Ebeling, 1941, 160–161]. В основных чертах и в общедоступном виде учение о духовных совершенствах излагается Экхартом в главе 1 «Книги божественного утешения» [Экхарт, 2010, 40–43].

Однако систематическую разработку оно получило в пунктах 14–22 экхартовского «Толкования на Евангелие от Иоанна» на примере пары праведника и Праведности. Доминиканский теолог выделяет четыре позиции: Божество, Праведность не рожденную, рожденную Праведность и праведника. Два средних члена, не рожденная и рожденная Праведность, – это (наряду с Благостью, Истиной, Святостью, Мудростью) одно из духовных совершенств, взятое с двух разных сторон: применительно к Богу и применительно к человеку, и являющееся, если прибегнуть к терминологии экхартовской теории образа, Богом «в Своем ином» (*in se altero*) и «иным способом» (*sub alio modo*) божественного бытия. По поводу четвертого члена, праведника, нужно заметить, что Экхарт называет его «темным» праведником «самим по себе» (*in se ipso*) и противопоставляет его обитающему в нем же Праведнику «как таковому» (*ut sic*). Этот последний, Праведник «как таковой», есть не что иное, как рожденная / не рожденная Праведность, Бог. Три первых члена всей четверицы (Бог, Праведность не рожденная, рожденная Праведность, или иначе, Праведник «как таковой») – однородные, соименные сущности (*univoca*), связанные озадачивающим отношением «порождения» (*generatio*). Однако о пантеизме тут говорить не приходится, ведь последний член названной триады, рожденная Праведность (Праведник «как таковой»), связана с темным праведником «самим по себе» исключительно аналогическим образом (*analogia*); праведник «как таковой» и праведник «сам по себе» – это две разнородные сущности, связанные друг с другом несущностным тождеством [Eckhart, 2000, vol. 3: 13–19]. Будучи по существу отличным от сотворенного праведника «самого по себе», нетварный Праведник «как таковой» оповещает его о себе (*informare*), тем самым преобразуя его (*reformare*) и уподобляя себе (*conformare*). Говоря иначе, он видоизменяет его в соответствии со своими принципами организации, но оставляет его полностью инородным себе.

Рассмотренное учение представляет собой транскрипцию того разговора, который ведут Христос (Праведник «как таковой») и душа (Праведник «сам по себе»), со-восседающая в сердце у харизматика, у бегинки или доминиканки. Весь смысл христианской жизни, согласно И. Экхарту, заключается в том, чтобы пробиться от себя «самого по себе», темного, твар-



ного и преходящего, к иноприродному себе «как таковому», светлому, нетварному, вечному, к своей «synteresis», искорке, рожденной Праведности (*iustitia genita*), к Божеству.

«Что было вверху, то стало внутри. Ты должен быть собран в единое, от себя самого в себя самого, дабы Он был в тебе, – а не так, чтобы нам брать от того, что над нами. Нам надобно это черпать в себе и брать от себя в нас самих» [Экхарт, 2010, 175].

4. Мистическое единение

Разработанное И. Экхартом в «Трехчастном труде» учение о праведнике и Праведности, в основе которого лежит теория различения, не замедлило сказаться на мистагогии его учеников. Некогда высказанное нами предположение, что за разрозненными и, по-видимому, взаимоисключающими описаниями мистического единения (сотрудничество, диалог, инспирация, поглощение) в литературе монахинь стоит общий, один и тот же опыт, изображенный разве что с разных сторон и в разных моментах своего протекания, – это предположение в полной мере оправдывается на материале произведений Г. Сузо и И. Таулера. Схема такова: деятельное сотрудничество со стороны человека преследует упразднение его «самости»¹ (индивидуальных свойств, стимулов к действию), что приводит к его наделению новыми качествами и мотивациями со стороны Бога, каковые, став его новым «хабитусом» (*habitus*), затем обнаруживаются в его поведении.

Такая динамика была запечатлена младшими рейнскими мастерами, наиболее же выразительно И. Таулером: «Если тебя привлекает Христос, предоставь Ему себя без форм и без образов и позволь Ему действовать, будь же Его инструментом» [Die Predigten..., 1968, 71]. «Если в тебе должен воистину действовать Бог, то ты должен пребывать в сплошной опустошенности от всего. Все силы твои должны отложиться от всей своей деятельности и своих обыкновений, оставаться в полном отречении от себя самое, должны обессилеть и находиться в своем чистом, обнаженном ничто. Коль скоро Богу надлежит воистину говорить, все силы обязаны замолчать; тут должно быть не действие, но должно быть бездействие» [там же, 314].

Взятые в действительном залоге формы глаголов «предоставь» (*lo*), «будь» (*bis*) и «должен» (*mūstu*) указывают на активность действия харизматика, однако его «действие» (*tūn*) является на самом деле «бездействием» (*entūn*). И такое-то «действие-бездействие» является «опустошенностью» (*lidekeit*). Охваченный неизреченным Ничто (*niht*), которое, ввиду очевидности своих проявлений, несомненно, есть Нечто (*iht*) [Сузо, 2014, 145], «дух» человека уничтожается и исчезает. Впрочем, «уничтожение духа, его исчезновение в препростом Божестве <...> нельзя понимать в смысле такого преобразования его сотворенной природы, что то, чем является он, является Богом, и <...> что дух становится Богом, а его собственная сущность обращается в ничто» [там же, 128].

Как же тогда понимать это самое «уничтожение» (*vernihtheit*)? – А так, что «в <...> охваченности дух приходит как бы в забвение и к утрате себя самого [там же, 142]². «Смерть [духа] заключается в том, что в своем погружении (в Бога) он не различает собственной сущности. Но по возвращении из созерцания он различает себя с троицей Лиц, и каждой вещи различающим образом предоставляет быть тем, что она есть» [там же, 146].

Это второе «уничтожение» себя в смысле субъективного ощущения в экстазе (первое заключалось в приготовительном отказе от «самости») восходит через «Книжицу Истины» раннего Г. Сузо [там же, 261] к экхартовскому трактату «О человеке высокого рода», где речь идет о двух фазах мистического единения: 1) «удалении» (осознании себя и своей активности) и 2) «возвращении» (утрате этого осознания): «Первое, в чем блаженство сокрыто, это то, что душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и

¹ «Selbsheit», «sinsheit» [Seuse, 1907, 187; 359].

² «In der ingenomenheit kunt der geist neiswi in sin selbes vergessenheit und verlornheit» [Seuse, 1907, 182].

свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Бога и не ведает о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Божьей; она не сознает, что здесь сущность и Бог. Но если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это, в соответствии с естественным порядком вещей, было бы удалением, а (затем) возвращением в исходное» [Экхарт, 2010: 71].

Пережив мистическое единение, харизматик обменивает свои свойства и действия на свойства и действия Бога и начинает определяться «духовными совершенствами»: «Дух <...> становится обездушенным, в смысле утраты свойств, которыми некогда обладал» [Сузо, 2014, 142]¹. «Дух же утрачивает свое своеволие, прекращается как самостоятельный деятель» [там же, 144]². «Он обретает некие свойства Божества, хотя не становится Богом по естеству»³. Дух, сверх своих природных возможностей, возводится, посредством силы лучающейся светом божественной сущности, в наготу оного Ничто» [там же, 146]⁴.

В немецких трактатах и проповедях Экхарта мистическое единение изображается с привлечением иллюминативных мотивов. Не принадлежа харизматику, искорка – «*superteresis*» (Праведник «как таковой», Христос в душе) освещает душу, в которой пребывает, будучи ей инородной, а через душу и самое тело: «От переизбытка свет, находящийся в основании души, изливается в тело, и тело полностью просветляется» [[*Deutsche Mystiker...*, 2: 12; см. также: *Sanctæ Gertrudis...*, 101]. Метафора солнечного света сплошь и рядом используется рейнскими мастерами для изображения аналогического воздействия Бога на иноприродный, сотворенный им мир; мир этот, в случае мистического единения, включает в себя не только душу харизматика, но также весь его душевный и телесный состав [Реутин, 2011, с.114].

III. Заключение

В научной литературе много спорят о так называемой второй волне неоплатонизма, зародившейся на излете Высокого средневековья и принесшей полноценные плоды в схоластике 1-й половины XIV в. Ее основными вехами стали переводы «Книги о причинах» (до 1187 г.) и «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона (1-я половина XIII в.), а также создание «Книги XXIV философов» (2-я половина XII в.). К этой волне относится деятельность друга Фомы Аквинского, переводчика Уильяма де Мёрбеке («Первоосновы теологии» до 1268 г., «Толкование на “Парменид”» Прокла, «Парменид» Платона (гипотеза I, до 1286 г.) и оживление интереса к платоновскому «Тимею» в изложении Халцидия (1-я половина IV в.). На переводах У. де Мёрбеке во многом строилась программа *studium generale*, Высшей школы доминиканцев в Кёльне, возглавляемой И. Экхартом, а затем Бертольдом Моосбургским, комментатором «Первооснов теологии» Прокла. Насколько мы можем судить, школа эта отчасти противопоставляла себя парижскому богословию. Напомним, что главным вопросом «Второй волны неоплатонизма» стал вопрос эманации (природной, натуральной или смысловой, формальной) и связанная с ней диалектика символа.

По умолчанию делается допущение, что ко «Второй волне» привели имманентные процессы развития философии. Однако, будучи, как в нашем случае, транскрипцией опыта, философия, как представляется, могла получать стимулы к своему развитию извне, из того самого опыта, транскрипцией которого она претендовала быть. Опыт этот сложился в эпоху «открытия индивида» во 2-й половине XII в. – в эпоху миннезанга, куртуазного романа, перехода от старой визионерской к новой мистической традиции. Последняя строилась по законам имитационной аскезы («*imitatio Christi*»), предполагая в качестве главного события в жизни харизматика интроекцию, рождение Бога в душе. В порядке допущения

¹ «Der geist <...> wirt entgeistet nah besizlicher eigenschaft dez sinsheit» [[Seuse, 1907, 182-183].

² «Der geist verlüret sin selbsheit; er vergat na sin selbs wirklichkeit» [Seuse, 1907, 185].

³ «Er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch natürlich got nit» [Seuse, 1907, 188].

⁴ «So wirt der geist mit dez goetlichen liehtrichen wesens kraft geruket über sine natürlick vermugentheit in diss nihtes blossheit» [Seuse, 1907, 188].



мы можем предположить, что 2-я волна неоплатонизма была во многом вызвана перформативными практиками, процветавшими как в монастырской, так и в городской, прихрамовой среде. Ведь помимо эманации, схоластика не имела понятийного инструментария, чтобы внятно объяснить мотив интродукции (проникновения Бога в душу в виде луча, потока огненной благодати и под.). Мотив же этот, становясь всё более популярным, настойчиво требовал себе объяснения. Если бы не возникло церковно-ортодоксального объяснения, то появилось бы еретическое. Применительно к нашему конкретному случаю, мы можем предположить, что опыт бегинок и монахинь-харизматиков задавал общий вектор в развитии философии «рейнских Мастеров» (как теперь говорят, «повестку дня»); на этот внешний вызов они отвечали переакцентуализацией, перестроением имеющегося у них философского знания¹ (включая трактат «О разделении природы» Эриугены 862–867 г.) к мобилизации заложенных в нем возможностей. Так выглядел очередной – внешне простимулированный, но обеспеченный внутренними ресурсами – виток в органическом процессе развития философского знания.

Список литературы

1. Майстер Экхарт. 2001. Об отрешенности. Сост., пер. со средневерхненем. и лат. яз., предисл. и примеч. М.Ю. Реутина. М., СПб.: Университетская книга. 432 с.
2. Майстер Экхарт. 2010. Трактаты и проповеди. Пер. М.Ю. Реутин; Изд. подгот. М.Ю. Реутин. М., Наука. 443 с.
3. Реутин М.Ю. 2011. «Христианский неоплатонизм» XIV века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М., Изд-во РГГУ. 246 с.
4. Сузо Г. 2014. Exemplar. М., Научно-издательский центр "ВРС"-«Ладомир». 597 с.
5. Элизабет Штагель. 2019. Житие сестёр обители Тёсс. М., Ладомир: Наука. 600 с.
6. Apologie zu Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye. Hrsg. von Schneider-Lastin W. Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens. Brl.; N. Y., 2009: pp. 458-462.
7. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts: In 2 Bd. Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2. Lpz., 1845-1857.
8. Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter. Frankfurt (am M.), 1968.
9. Dinzelbacher P. 2012. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Brl.; Boston. 432.
10. Ebeling H. 1941. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Stuttgart, 1941: pp. 51-73.
11. Grundmann H. 1935. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Brl. 580 p.
12. Hasebrink B. 1992. Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. Tübingen. 306 p.
13. Koch J. 1964. Zur Analogielehre Meisters Eckhart. Altdeutsche und Altniederländische Mystik. PP. 275-308.
14. Meister Eckhart. 2000. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart.

¹ В качестве примера переакцентуализации можно привести, в частности, использование Экхартом фомистского термина «генего» (порождать). Аквинатом он использовался применительно к однородным, соименным сущностям (в том числе к ипостасям Троицы, человеку), Экхартом — применительно к формальному порождению разнородных сущностей: прообразом раскладки образов, связанных, при их сущностном нетождестве, несущественным тождеством, т.е. подобием. Другой пример: замена ангельской иерархии псевдо-Дионисия на непосредственный контакт Бога и человека. Ср.: «Господи, небеса для меня слишком ничтожны <...> утешение ангелов почитаю я за ничто <...>. Господи, если Ты хотя бы немного любишь и ценишь меня, тогда приди Сам и не присылай ко мне никакого посланника» [Элизабет Штагель. 2019, 163, 442].



15. Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 Vol. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis, 1875-1877. Vol. 1. P. 1-613.*
16. Schiffhauer A. 2005. «Nos filii dei sumus analogice». Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungsschrift. In: *Meister Eckhart in Erfurt. Brl.; N.Y.: 356-392.*
17. Seuse H. 1907. *Deutsche Schriften. Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart. 230 p.*

References

1. Mayster Ekkhart 2001. About detachment. Compiled, translated, preface and notes by M. Yu. Reutin. M., St. Petersburg, University Book Publishing House. 432 p.
2. Meister Eckhart. 2010. Treatises and sermons. translated by M.Y. Reutin; edition of podgot. ovil M.Yu. Reutin. M., Nauka Publ. 443 p.
3. Suzo G. 2014. Exemplar. [Exemplar]. M., Publ. Nauchno-izdatel'skiy tsentr "VRS"- "Ladomir". 597 p.
4. Reutin M.Yu. 2011. «Khristsianskiy neoplatonizm» XIV veka. Opyt sravnitel'nogo izucheniya bogoslovskikh doktrin Ioanna Ekkharta i Grigoriya Palamy ["Christian Neoplatonism" of the XIV century. The experience of a comparative study of the theological doctrines of John Eckhart and Gregory Palamas]. M., Publ. RGGU, 246 p.
5. Elizabet Shtagel'. 2019. Zhitiye sestor obiteli Toss. [The life of the sisters of the Tess monastery]. M., Publ. La-domir, Nauka, 600 p.
6. Apologie zu Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye. Hrsg. von Schneider-Lastin W. Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens. Brl.; N. Y., 2009: pp. 458-462.
7. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts: In 2 Bd. Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2. Lpz., 1845-1857.
8. Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter. Frankfurt (am M.), 1968.
9. Dinzelbacher P. 2012. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Brl.; Boston. 432.
10. Ebeling H. 1941. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Stuttgart, 1941: pp. 51-73.
11. Grundmann H. 1935. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Brl. 580 p.
12. Hasebrink B. 1992. Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. Tübingen. 306 p.
13. Koch J. 1964. Zur Analogielehre Meisters Eckhart. Altdeutsche und Altniederländische Mystik. PP. 275-308.
14. Meister Eckhart. 2000. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart.
15. Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 Vol. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis, 1875-1877. Vol. 1. P. 1-613.*
16. Schiffhauer A. 2005. «Nos filii dei sumus analogice». Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungsschrift. In: *Meister Eckhart in Erfurt. Brl.; N.Y.: 356-392.*
17. Seuse H. 1907. *Deutsche Schriften. Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart. 230 p.*

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Реутин Михаил Юрьевич, доктор философских наук, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Mikhail Ju. Reutin, doctor of Philology, candidate of Philology, leading researcher Of the Institute of social Sciences of the Russian Academy of national economy and public administration under the President of the Russian Federation



ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ LOGIC, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

УДК 001: 165.9

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-614-622

Утилитаризм vs бескорыстие: коллизии эпистемологического дискурса под патронажем кесаря-политарха

Васечко В.Ю.

Институт философии и права Уральского отделения Российской Академии Наук,
Россия, 620990, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16
E-mail: vyacheslavpetro@narod.ru

Аннотация. Рассмотрены отличительные признаки социокультурной и эпистемологической ситуации, в которой находится субъект, профессионально занимающийся естественными науками и математикой в политарном обществе. Один из элементов этой ситуации – напряженные, конфликтные взаимоотношения между учеными и административно-бюрократическим аппаратом, находящимся в подчинении у реального главы государства, обозначенного как кесарь-политарх. Если задача ученых – приобретение все более точного и адекватного знания о строении и развитии материального мира и методах достижения такого знания, то машина административной власти, обычно реализующая установку своего лидера, во главу угла ставит максимальный контроль над процессом и результатами всякого серьезного теоретического и эмпирического исследования. Для правителя главной жизненной целью всегда остается сохранение и усиление собственной самодержавной власти, и потому все и вся он расценивает под углом зрения того, насколько данная вещь служит этой цели. Весь свой утилитаризм, прагматизм, субъективизм политарх экстраполирует на идеальную сферу. Напротив, максима бескорыстия, становясь этической нормой эпистемологического дискурса, объединяет искателей истины в особую корпорацию типа Республики ученых или Невидимого колледжа.

Ключевые слова: эпистемологический дискурс, политарное общество, политарх, кесарь, бюрократия, утилитаризм, бескорыстие.

Для цитирования: Васечко В.Ю. 2020. Утилитаризм vs бескорыстие: коллизии эпистемологического дискурса под патронажем кесаря-политарха. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соціалогія. Права. 45 (4): 614–622. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-614-622

Utilitarianism vs unselfishness: collisions of epistemological discourse under caesar-politarch's patronage

Vyacheslav Y. Vasechko

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
16 Sophia Kovalevskaya St, Ekaterinburg, 620990, Russia
E-mail: vyacheslavpetro@narod.ru

Abstract. The subject of this article is the specificity of socio-cultural situation in which the individual professionally engaging in natural sciences and mathematics does act in politary society (ancient Egypt, ancient India and China, medieval Arab-Muslim world, etc.). One element of this situation is difficult,



often tense and even conflictual relationship between scientists and administrative bureaucracy, reporting from the real head of State, designated as the Caesar-politarch. The task of scientists is the acquisition of increasingly accurate and adequate knowledge of the structure and development of the material world and also methods of achievement such knowledge. In contrast, administrative machine usually implements installation of its leader at the forefront of putting maximum control over the process and the results of any serious theoretical and empirical research. For better understanding of this conflict, the author uses the contrasting juxtaposition. As relevant concepts are elected: 1) «utilitarianism», that is a leading, defining politarch's query and characteristics of any variety of polity management; 2) «unselfishness», that is an attribute of free scientific search oriented to the cognition of the universe the way it is. The main purpose of life for the ruler is always maintaining and reinforcing its autocratic power, so he estimates everything from the perspective of how this thing serves this purpose. The Caesar-politarch extrapolates all his utilitarianism, pragmatism, subjectivity on a cognitive, epistemological sphere. He appreciates only the information which is useful for the consolidation of his available power, but knowledge, which is not conducive to any, is perceived by him as indifferent, or hostile. On the contrary, the maxim of unselfishness, becoming an ethical norm in epistemological discourse, brings together seekers of truth in a special type of Corporation of the Republic of scientists or the Invisible College. Disinterestedly contemplation, not requiring special, additional benefits (wealth, prestige or authority) turns out to be a condition for the acquisition of really new fundamental knowledge and further progress in the sciences on the structure and functioning of the universe.

Keywords: epistemological discourse, polity society, politarch, Caesar, bureaucracy, utilitarianism, unselfishness.

For citation: Vasechko V.Y. 2020. Utilitarianism vs unselfishness: collisions of epistemological discourse under caesar-politarch's patronage. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 614–622 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-614-622

Кесарь принадлежит к объективированному миру, он подчинен необходимости. Дух же принадлежит к царству свободы ... Дух бесконечен и устремлен к бесконечности. Кесарь же конечен и хочет наложить на дух печать своей конечности.

*Н.А. Бердяев.
Царство Духа и царство Кесаря*

Все знают пользу полезного, но никто не знает пользы бесполезного.

Чжуан-цзы

Ученый, поставивший себе целью постичь тайны устройства и эволюции Природы и Космоса, всегда находится в конкретных социально-политических, культурных и материально-технических параметрах. Для решения задач эпистемологического характера ему требуются не только досуг и более или менее сносные условия существования, но и современное, причем часто достаточно дорогое специальное оснащение. Успешный и эффективный научный дискурс оказывается возможным лишь на прочном эмпирическом фундаменте, предполагающем многократное повторение и регулярную проверку ранее проведенных наблюдений, измерений и экспериментов. Разумеется, чем чувствительнее, совершеннее и эксклюзивнее требуемая исследователю аппаратура, тем она, естественно, дороже, а значит, будучи частным лицом, он вряд ли сможет позволить себе ее изготовление и приобретение. Поэтому в политарном обществе, рассмотрением которого мы далее



ограничиваемся¹, обращение за помощью к самому мощному и богатому ресурсу, как-вым выступает здесь самодержавное государство, оказывается для ученого шагом естественным и логичным. А такое обращение, в свою очередь, невозможно без вступления в тесный личный контакт с возглавляющим и олицетворяющим это государство правящим сувереном – *политархом*, по Ю.И. Семенову, или *кесарем*, если воспользоваться выражением Н.А. Бердяева.

Двор политарха всегда заинтересован в специалистах высшей квалификации и готов создать для них режим наибольшего благоприятствования. Почти при каждом правителе складывается своеобразная академия – сообщество интеллектуалов, которые ценятся не за их происхождение, не за военные или управленческие таланты, а именно за теоретические знания и практические способности, представляющие собой штучный товар. Как повествуют древнекитайские источники, при дворах императоров и иных правителей достаточно высокого ранга имелся постоянный штат людей, которые выступали в роли алхимиков, магов и астрологов и становились таким образом носителями протонаучного, а со временем и собственно научного знания [Фигуровский, 1955, с. 120]. Так, в эпоху Чжэньго (403–221 гг. до н. э.) «правительство использует и направляет деятельность геомантиков, прорицателей, астрологов, географов, математиков и врачей. Записи их первых наблюдений вырезаются на кости» [Юан, Ван, 1963, с. 173]. Позднее, при династии Тан, император Сюань-цзун, правивший в 712–756 гг., создает академию Ханьлинь, где работают крупнейшие ученые страны и которая просуществовала с перерывами до 1911 г. Аналогичную картину мы видим и на средневековом мусульманском Востоке, по крайней мере, в эпоху так называемого исламского Ренессанса IX–XV веков [Старр, 2017]

Немаловажно и то, что для поддержания эпистемологического дискурса в сравнительно жизнеспособном состоянии требуется наличие больших и постоянно пополняющихся библиотек, а это в условиях политаризма может позволить себе в полном объеме лишь государство. Поэтому неслучайно мы именно в восточных столицах и именно при царских дворцах обнаруживаем специальные и основательно организованные книгохранилища, содержащие десятки и сотни тысяч манускриптов (Эдфу, Ниневия, Александрия, Марага, Мерв, Бухара, Самарканд) [Рожанская, 2009; Старр, 2017]. Не всегда, конечно, доступ в эти места был открыт широкой публике, но для тех, кто занимал при дворе достаточно высокое положение, не было препятствий для работы с хранившимися там текстами.

Особенно многообещающими для науки становились периоды, когда на престоле оказывался сравнительно просвещенный человек, симпатизирующий ученым и, хотя бы в общих чертах, понимавший, чем они заняты. Однако попытки совмещать два разнородных дискурса – сугубо когнитивный и политико-административный – чаще оказываются неудачными и приводят к драматическим последствиям. Улугбек, внук Тамерлана и многолетний правитель Самарканда, собрал богатейшую библиотеку, построил уникальную астрономическую обсерваторию и лично руководил составлением самых точных для своего времени звездных таблиц, вникая во все детали. Однако, приобретя безусловный авторитет в мире ученых, Улугбек оказался негодным правителем с точки зрения своих современников – родичей, придворных, влиятельных мусульманских шейхов и дервишей. Его

¹ Данный концепт мы берем из работ известного отечественного философа Ю.И. Семенова. Термин «политарный» Ю.И. Семенов образовывает от греч. «полития» – государство. У данного уважаемого автора мы находим также достаточно детальную терминологию, опирающуюся на исходную категорию: *политаризм* – весь данный общественный порядок в целом, *политаристы* – представители класса эксплуататоров, *политократия* – весь этот класс в целом, *политарх* – абсолютный правитель, глава класса политаристов, *политархия* – социоисторический организм, возглавляемый политархом, *субполитархи* – правители округов, провинций и т. д. [Семенов, 2011, с. 52–58]. В дальнейшем мы используем некоторые из этих терминов. Достаточно типичные примеры политарных социумов – Древние Египет и Месопотамия, древний и средневековый Китай, средневековые мусульманские государства Ближнего и Среднего Востока.

настойчивое нежелание участвовать в государственных делах (как внутренних, так и внешнеполитических) сыграло для него роковую роль: правитель Самарканда на склоне лет был все-таки вынужден ввязаться в династические распри между отпрысками своего славного деда и потерял сначала трон, а вскоре и жизнь [Бартольд, 1964].

Очевидно, что всякое общество (и общество политарное здесь отнюдь не исключение) постоянно сталкивается перед этой проблемой – поиска и сохранения разумного баланса между решением задач текущих и перспективных, значимых лишь сегодня и тех, что возникнут (и неизбежно возникнут!) завтра и послезавтра. И, по сути, выбор между фундаментальной и прикладной наукой – это современный вариант проблемы, стоявшей перед людьми не одно тысячелетие и уж, во всяком случае, всегда, пока на земле существовали Государство и Цивилизация.

Для того чтобы яснее и конкретнее представить себе ее специфику в условиях политаризма, будет целесообразно выделить пару антитетичных аксиологических концептов, которые играют определяющую роль в формировании мировоззрения субъектов обозначенных нами дискурсов. Компаративный анализ этих концептов позволит глубже осмыслить существо ценностного противостояния между Ученым и Кесарем-Политархом, разобраться в причинах и существе разворачивающегося между ними конфликта. За столкновением диаметрально противоположных понятий здесь обнаруживается коллизия альтернативных социальных идеалов – тех, что поставлены на службу наличному бытию, со всеми его «здесь и сейчас», и тех, что предполагают ущербность, надломленность, тленность этого бытия и воспринимают его с точки зрения более или менее отдаленной дистанции – исторической либо метафизической. «Утилитаризм – бескорыстие», – именно эта антитеза, вынесенная нами в заголовок статьи, и послужит в дальнейшем инструментом социокультурного анализа¹.

Как правило, человек, которому с большой вероятностью придется взвалить на свои плечи бремя ответственности за судьбу государства, получает неплохое общее образование. С будущим политархом работают лучшие учителя, чтобы в свое время он приступил к своим обязанностям, обогащенный максимумом знаний из числа тех, которыми располагает на данный момент общество. Список дисциплин, которым обучают наследных принцев, варьируется от страны к стране и от эпохи к эпохе, но остается достаточно длинным. Однако в этом перечне наукам о Природе, об Универсуме редко отводится ведающее место.

Например, «Артхашастра» Каутильи, адресованная не только потенциальным, но и действующим правителям, называет «науку о звездах» в ряду вспомогательных дисциплин наряду с грамматикой и ритуалистикой, но главное место отводит все-таки изучению священных книг – Вед [Канаева, 2014, с. 121]. В «Махабхарате» и «Рамаяне» говорится, что эпические цари были сведущи, помимо Вед, во всех науках, включая не только политику как управление людьми (это понятно), но и управление слонами и колесницами, конкур (т.е. управление лошадьми), плавание, письмо и счет (последние, очевидно, стоят на одном уровне с предыдущими дисциплинами) и многое другое [Mookerji, 1989, p. 340]. Но «науки о звездах» в этом списке уже не оказывается. Правда, она есть в «Лалитавистаре», где принц Сиддхартха (будущий Будда) владеет, помимо артхавидьи (науки об эффективном управлении) множеством других «искусств» – арифметическим, этимологическим, сочинительским, повествовательным, юмористическим и пр. [Канаева, 2014, с. 122], но очевидно, что место точных знаний о физической реальности здесь далеко не на переднем плане. В другом классическом буддийском тексте, «Вопросах Милинды», среди наук, в которых сведущ царь, также оказываются и политика, и астрономия, но, поскольку всего этих наук 19, а в их число попадают еще и колдовство, стихосложение и счет на пальцах

¹ В настоящей статье мы развиваем тематику своих предыдущих работ [Васечко, 2018a], [Васечко, 2018b].



[Вопросы Милинды, 1989, с. 66], постольку очевидно, что речь здесь скорее может идти лишь о весьма поверхностных знаниях типа «понемногу обо всем».

Ситуация для наследного принца радикально изменяется после того, как он, наконец, персонально помазывается на царство и обнаруживает, что для той главнейшей социальной роли, которую ему предстоит играть, нужны довольно специфические знания. Он быстро понимает (если ему никто не объяснил этого раньше), что первая его задача – сохранить, как минимум, эту свою роль, то есть сохранить власть, а основное средство ее решения – это усиление, укрепление, упрочение, расширение, наращивание все той же власти. Этой цели, превращающейся в самоцель, подчиняется вся деятельность и все сознание властителя, и потому все и вся он расценивает под углом зрения того, насколько данная вещь (будь то территория, физический предмет, какое-либо изделие, книга, группа людей или просто отдельный человек) служит этой высокой цели. Данная установка – утилитарно-прагматическая, субъективно-релятивистская, функционалистская – пронизывает все мышление политарха и закономерно экстраполируется на идеальную сферу: ценится только то знание, которое полезно для сохранения и усиления уже имеющейся у императора власти, а то знание, которое явно не способствует решению этой сверхзадачи, воспринимается либо равнодушно, либо, паче того, с неодобрением и подозрением.

Мало кто из деспотов формулирует свое кредо так просто и открыто, как советник «совершенномудрого» правителя области Шан, убежденный, что «если знания поощряются и не пресекаются, они увеличатся», и тогда «невозможно будет управлять страной», ибо неизбежно появятся коварство и паразиты [Шан Ян, 2018, с. 167], к числу которых у автора книги отнесены все, кто не занят аграрным трудом либо военной службой. Как правило, политарх и его министры действуют более тонко и, по возможности, маскируют свое властолюбие. Тем не менее, трудно сомневаться в том, что главным мотивом, который побуждает правителя идти на некоторые издержки, поощряя и финансируя науки и искусства, – это желание упрочить как вверенное ему государство, так и собственную личную власть (первое от второго в сознании повелителя никак не отделяется). Зато, как только политарх решит, что данный интеллектual вместе со своими знаниями для него бесполезен или, хуже того, может стать в более или менее отдаленном будущем вредным и опасным, участи этого мудреца завидовать не приходится.

Последователь Шан Яна, живший веком позже, Хань Фэй, как бы давая установку для всякого «совершенномудрого», с одобрением рассказывает в XXXIV главе своего трактата о случае в царстве Ци, правитель которого приказал казнить двух ученых братьев-отшельников, приведя для этого вполне достаточные (в глазах политарха и его челяди, естественно) основания: 1) их нельзя использовать; 2) на них невозможно подействовать наградами и наказаниями; 3) они не верны ему, так как не хотят служить [Рубин, 1999, с. 90]. Таким же образом действует спустя еще полтысячелетия известный деспот эпохи Троецарствия Цао Цао: прославленного на всю Поднебесную врача Хуа То он распоряжается казнить за отказ остаться на службе именно у него (Цао Цао потом, правда, сожалеет о содеянном, когда выясняется, что некому помочь его собственному умирающему сыну) [Юан, Ван, 1963, с. 201]. А монгольский ильхан Хулагу, после успешного похода на Багдад отдает в 1262 году приказ казнить своего бывшего придворного звездочета ас-Салара, ибо подозревает, будто последний умышленно предсказал несколькими годами ранее неудачу этого похода, чтобы отговорить от него своего властелина [Рашид ад-Дин, 1946, с. 39, 59].

Весьма выразительно проявляет себя эта близорукая заикленность властей поддерживающих на получении благоприятного практически-осязаемого результата в тех случаях, когда имеет место резкая смена государственной политики в отношении той или иной дисциплины. На протяжении многих веков астрономы, находясь при дворах правителей, имели большие возможности для совершенствования наблюдательной и вычислительной техники, и их наука под покровительством царей, убежденных в реальности прямой субординации между небесными и земными явлениями, сравнительно успешно развивалась. Но в тех случаях, когда самодержавные спонсоры по каким-либо причинам разочаровыва-

лись в практической ценности астропрогнозов, их милость быстро сменялась гневом и ученые легко могли лишиться не только режима наибольшего благоприятствования, но и права на частные, не претендующие на государственные субсидии, исследования. Так, император Юстиниан, став ревностным христианином, возненавидел все, что ассоциировалось в его сознании с языческой культурой, и обрушил репрессии в том числе и на ученых, закрыв в 529 году просуществовавшую девять веков Афинскую академию и издав закон «Относительно математиков, звездочётов, предсказателей, и подобных им злодеев» [The Lost Greek..., 2016].

Уровень интеллектуальной подготовки политарной элиты (вплоть до самого первого ее лица) оказывается порой настолько низким, что она не может оценить даже утилитарную ценность тех знаний и того инструментария, которые оказались в ее распоряжении, и поэтому готова без особого сожаления расстаться с ними. Показательна здесь судьба торкветума – уникального астрономического прибора, попавшего в XIII веке в Китай от арабов и предназначенного для измерений в различных системах небесных координат. Он был адаптирован для местных условий Го Шоу-цзином – руководителем Пекинской обсерватории при монгольской династии Юань. После ее падения власти решили перевезти этот прибор в новую столицу – Нанкин (где он, кстати, находится и сейчас). Но, поскольку он мог применяться только на определенной широте, перемещение на $3,75^\circ$ к югу сделало его практически бесполезным [Еремеев, 2009, с. 127]. Очевидно, у правителей новой династии Мин не оказалось нужных специалистов, которые смогли бы переделать диковинный инструмент в соответствии с его изменившимся местоположением, либо же у этих правителей просто изменились вкусы и предпочтения.

В стремлении изыскать средства для решения научных проблем ученому часто приходится идти на компромиссы, воздействуя на своих могущественных, но зачастую малограмотных правителей с помощью различных хитростей. Например, другой приближенный ильхана Хулагу, Насирэддин Туси, оказался более ловким царедворцем, чем его коллега ас-Салар: с помощью весьма эффектного трюка он сумел убедить своего патрона выделить огромные средства на строительство обсерватории и привлечение к работе в ней лучших научных кадров [Максудов, Мамедбейли, 1981, с. 11]. Менее удачливым оказался Хайям, обсерватория которого в Исфахане оказалась лишенной государственной поддержки после убийства в 1092 г. курировавшего ее великого визиря Низам аль-Мулька и кончины спустя месяц симпатизировавшего ученым султана. Понятны поэтому многочисленные горькие сетования и язвительные реплики по адресу правителей, которыми пестрят хайямовские рубаи, и постоянные напоминания о том, что окончательный удел царей – тот же, что у простых смертных.

Антиподом утилитаризму с его жадным желанием извлечь пользу и прибыль быстро, полностью, из всего и с минимальными издержками выступает сознательная установка на спокойное, бескорыстное, не ангажированное сиюминутными эмпирическими интересами познание Истины. Напомним, что одним из императивов научного этоса Р. Мертон называет именно *бескорыстие* (disinterestedness) – норму, предписывающую ученому строить свою деятельность так, как будто кроме постижения истины у него нет других интересов и утверждающую, что для ученого недопустимо приспособлять свою профессиональную деятельность к целям личной выгоды [Merton, 1973, p. 267-278]. Имплицитно это означает, что ученый не должен также и собственную деятельность превращать в средство удовлетворения чужих личных выгод и, в частности, становиться орудием в руках той или иной венценосной персоны. Ибо научное бескорыстие – это совсем не то же, что бескорыстие холопа (пусть и высокопоставленного), верно и беззаветно служащего своему господину. И предоставление себя в полное распоряжение своего заказчика – это для ученого такая же измена науке, как потакание собственной корысти.

При внимательном рассмотрении мы сможем обнаружить данный эпистемологический ориентир в любой политарной культуре с более или менее развитой наукой. Так, клинописные тексты VII в. до н. э. свидетельствуют о напряженности в отношениях меж-



ду ассирийским царем Асархаддоном и придворным астрологом Баласи. Суеверный правитель явно хочет, чтобы произошло солнечное затмение (которое, очевидно, должно сыграть роль предзнаменования и подтвердить несвоевременность некоего сомнительного, по его мнению, мероприятия) и потому настаивает на все новых и более тщательных наблюдениях. Ученый же знает, что законы движения светил не подвластны желаниям царей и потому ему приходится идти наперекор Асархаддону – опираясь на точные данные своей науки, терпеливо доказывать тому, что в интересующий его промежуток времени затмения быть не может [Ван-дер-Варден, 1991, с. 98]. Евклид демонстрирует свой антиутилитаризм не только насмешливой подачкой в три обола юноше, захотевшему получить ощутимую пользу от доказательства первой же теоремы, но и честным ответом царю Птолемию, возжелавшему освоить его науку поскорее и, так сказать, без отрыва от основной профессии: «Нет царского пути к геометрии».

Китайские математики также четко ощущают разницу между решением конкретно-практических задач и настоящей теоретической работой: одно дело, например, выполнять поручения разных вельмож и начальников, вычисляя объемы дамб, крепостных стен, плотин, рвов и каналов, и совсем другое – суметь получить точные формулы объемов идеальных геометрических фигур. Понятно, что первое здесь вовсе не обязательно исключает второе. Так, Ян Хуй (XIII в.), один из крупнейших математиков эпохи Сун получил известность благодаря постановке и решению сложных абстрактных задач, а также возвращению в научный обиход забытых и практически непонятных его современникам древних математических текстов. Но увлеченность этими проблемами не мешала ему создавать популярные учебники для детей и начинающих типа «Методов счета ежедневного применения» и «Способа быстрого вычисления земельной площади» [Флуг, 1959; Еремеев, Кобзев, 2009]. Тем не менее, дилемма налицо: «...либо геометрическая модель возможно более близкая к физическому объекту, и пользование приближенной формулой для ее объема; либо точная формула для объема правильного геометрического тела, которая менее точно представляет сам объект. Понятно, что древних "инженеров" удовлетворяли приближенные формулы, а точные интересовали "чистых" математиков» [Березкина, 2010, с. 246].

Естественно, бескорыстие ученого, если оно последовательно и выражается в очевидном безразличии к так называемым мирским благам, может восприниматься окружающими, включая первых лиц в государстве, с большим подозрением и неприязнью. Известным оправданием для подобного поведения может, правда, служить аналогия с *отшельниками*, которые имеются в любой политарной культуре: их равнодушие к земным ценностям трактуется как служение ценностям высшего порядка, и потому не выглядит как вызов властям предрержащим и покушение на устои. Собственно, это тот случай, когда религия может послужить сравнительно надежным убежищем для ученого и оказаться неплохой союзницей для точных наук (в той степени, в какой ученый сумеет убедить религиозных авторитетов в том, что его занятия не представляют для них опасности и даже, возможно, могут быть в чем-то полезны). Однако в любом случае остается вероятность того, что при каком-либо неблагоприятном повороте конъюнктуры бескорыстное служение чистой науке может стать в глазах власти поводом не только для применения мер физического воздействия к отдельным ученым, но и для разгрома целых школ и научных направлений. Причем такие волюнтаристские действия вряд ли вызовут серьезные протесты со стороны элиты политарного общества и тем более со стороны социальных низов, часто готовых еще и принять посильное участие в подобного рода гонениях.

Итак, императив бескорыстия призван играть роль условия успешной эпистемологической деятельности. Способность исследователя абстрагироваться и теоретически, и практически от утилитарщины, то есть малопродуктивного для большой науки решения головоломок «на злобу дня», которые предлагает ему жизнь в лице его могущественных спонсоров-заказчиков, является немаловажным фактором эффективного научного поиска. Разумеется, ученый не должен пренебрегать счастливыми возможностями благорасположения к нему правителей и их близкого окружения, и он будет неправ, если не постарается в этих

случаях извлечь максимальную пользу для углубления и расширения своих знаний о мире. Однако в его сознании всегда должна сохраняться ясная иерархия ценностных приоритетов: там, где из него попытаются сделать не более чем дорогую игрушку для удовлетворения забав власть имущих, его нравственный долг – найти оптимальные средства для сохранения себя в качестве субъекта эпистемологического исследования. Бескорыстное служение Истине на аксиологической шкале ученого всегда выше угождения своим современникам, независимо от их социального ранга. И свои обязанности по отношению к человечеству как таковому он однозначно ставит выше обязательств по отношению к тем отдельным людям, с которыми ему довелось сосуществовать в одном пространстве и времени.

Список источников

1. Бартольд В.В. 1964. Улугбек и его время. В кн.: Бартольд В.В. Собрание сочинений. Т. II. Вып. 2. М., Наука: 23–196.
1. Бердяев Н.А. 1995. Царство Духа и царство Кесаря. В кн.: Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., Республика: 287–356
2. Вопросы Милинды (Милинда паньха). 1989. Пер. с пали А.В. Парибка. М., Наука, Главная редакция восточной литературы. 485 с.
3. Еремеев В.Е. 2009. Астрономия. В кн.: Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т.5. М., Вост. лит.: 102–139.
4. Еремеев В.Е., Кобзев А.И. 2009. Ян Хуй, Ян Цянь–гуан (ок. 1238 – ок. 1298). В кн.: Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т.5. М., Вост. лит.: 971–972.
5. Рашид ад-Дин. 1946. Сборник летописей. Т. III. Перевод с персидского А.К. Арндса. Под редакцией А.А. Ромаскевича, Е.Э. Бертельса, А.Я. Якубовского. М.–Л. Изд-во АН СССР, 340 с.
6. Фигуровский Н.А. 1955. Химия в древнем Китае и ее влияние на развитие химических знаний в других странах. В кн.: Из истории науки и техники Китая. Под ред. И.В. Кузнецова (гл. ред.) и др. М., Изд-во АН СССР: 110–129.
7. Флуг К.К. 1959. История китайской книги Сунской эпохи X–XIII вв. М.–Л., Изд-во АН СССР, 400 с.
8. Шан Ян. 2018. Книга правителя области Шан. М., РИПОЛ классик, 424 с.
9. The Lost Greek Arts of Isopsephia, Gematria, and the Sacred Geometry Story. 2016. URL: <http://www.jesus8880.com/chapters/gematria/intro.htm> (дата обращения: 1 сентября 2016).

Список литературы

1. Березкина Э.И. 2010. Математика Древнего Китая. М., КРАСАНД, 312 с.
2. Ван-дер-Варден Б.Л. 1991. Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии. Пер. с англ. Г.Е. Куртика, М., Наука, 416 с.
3. Васечко В.Ю. 2018а. «Онтика» и «онтология»: естественнонаучный дискурс против иерократического прессинга в политарном обществе. *Virtus*, 26: 17–20.
4. Васечко В.Ю. 2018b. «Ученый профан» versus сановный иерократ: к проблеме возможности суверенного эпистемологического дискурса в политарном обществе. *Дискурс-Пи*, 3–4 (32–33): 105–115.
5. Канаева Н.А. 2014. Систематизация традиционного знания в индийской культуре – Вопросы философии, 1: 115–126.
6. Максудов Ф.Г., Мамедбейли Г.Д. 1981. Мухаммед Насирэддин Туси. К 780-летию со дня рождения. Баку, Гянджлик, 104 с.
7. Рожанская М.М. 2009. Несколько эпизодов из истории науки. Вопросы истории естествознания и техники, 2: 181–204.
8. Рубин В.А. 1999. Отшельничество в оценке ранних конфуцианцев и легистов. В кн.: Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае. М., Восточная литература: 88–92.
9. Семенов Ю.И. 2011. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. М., УРСС, 376 с.
10. Старр С.Ф. 2017. Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. М., Альпина Пабlishер, 574 с.



11. Юар П., Ван М. 1963. К изучению древней китайской медицины. В кн.: Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. III. Под ред. А.Т. Григорьяна и А.П. Юшкевича. М., Изд-во вост. лит.: 171–217.
12. Merton R.K. 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, Chicago University Press, 606 p.
13. Mookerji R.K. 1989. *Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist*. Dehli, Motilal Banarsidass Publ., 655 p.

References

1. Berezkina E.I. 2010. *Matematika Drevnego Kitaya [Mathematics in Ancient China]*. Moscow, Publ. KRASAND, 312 p.
2. Van-der-Varden B.L. 1991. *Probuzhdayushchayasya nauka. II. Rozhdenie astronomii [Science Awakening. II. Birth of Astronomy]*. Translated from English by G.E. Kurtika. Moscow, Publ. Nauka, 416 p.
3. Vasechko V.Yu. 2018a. «Ontika» i «ontologiya»: estestvennonauchnyj diskurs protiv ierokraticeskogo pressinga v politarnom obshchestve [«Ontics» and «Ontology»: Scientific Discourse against Hierocratic Pressure in Politary Society]. *Virtus*, 26: 17–20.
4. Vasechko V.Yu. 2018b. «Uchenyj profan» versus sanovnyj ierokrat: k probleme vozmozhnosti suverenogo epistemologicheskogo diskursa v politarnom obshchestve [«The Scientist Layman» versus the Stately Hierocrat: the Problem of Possible Sovereign Epistemological Discourse in Politary Society]. *Diskurs-Pi*, 3–4 (32–33): 105–115.
5. Kanaeva N.A. 2014. *Sistematizaciya tradicionnogo znaniya v indijskoj kul'ture [Systematization of Traditional Knowledge in Indian Culture]*. *Problems of Philosophy*, 1: 115–126.
6. Maksudov F.G., Mamedbeili G.D. 1981. *Mukhammed Nasireddin Tusi [Muhammad Nasir al-Din al-Tusi. To the 780th anniversary of his birth]*. Baku, Gyandzhlik Publ., 104 p.
7. Rozhanskaya M.M. 2009. *Neskol'ko epizodov iz istorii nauki [Several Episodes from the History of Science]*. *Studies in the History of Science and Technology*, 2: 181–204.
8. Rubin V.A. 1999. *Otshel'nichestvo v otsenke rannikh konfutsiantsev i legistov [Reclusion in Early Confucians and Legalists' Estimation]*. In: Rubin V.A. *Lichnost' i vlast' v drevnem Kitae [Personality and Power in Ancient China]*. Moscow, Vostochnaya literature Publ.: 88–92.
9. Semenov Yu.I. 2011. *Politarnyi («aziatskii») sposob proizvodstva: sushchnost' i mesto v istorii chelovechestva i Rossii [Politary ("Asian") Method of Manufacturing: Essence and Place in the History of Humanity and Russia]*. Moscow, URSS Publ., 376 p.
10. Starr S.F. 2017. *Utrachennoe Prosveshchenie: Zolotoi vek Tsentral'noi Azii ot arabskogo zavoevaniya do vremen Tamerlana [Lost Enlightenment: Central Asia's golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane]*. Moscow, Al'pina Publisher, 574 p. (in Russian).
11. Yuar P., Van M. 1963. К изучению древней китайской медицины [To the Study of Ancient Chinese Medicine]. In: *Iz istorii nauki i tekhniki v stranakh Vostoka: Sb. statei. Vyp. III. [From the History of Science and Technology in East Countries. Issue III. Ed. by A.T. Grigor'yan and A.P. Yushkevich]*. Moscow, Vost. Lit. Publ.: 171–217.
12. Merton R.K. 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, Chicago University Press, 606 p.
13. Mookerji R.K. 1989. *Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist*. Dehli, Motilal Banarsidass Publ., 655 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Васечко Вячеслав Юрьевич, доктор философских наук, Ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, Екатеринбург, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vyacheslav Y. Vasechko, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, Russia



УДК 165

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-623-632

Hermeneutics and community

Milanko Govedarica

University of Belgrade

1 Studentski trg, 11000 Belgrade, Serbia

Abstract. The broader meaning of hermeneutics is presented, a meaning that cannot be reduced to the method of scientific research. It is assumed that the basis of hermeneutical rationality is the human way of life, which is characterized not by total self-control, but by a clear interweaving of unconscious and conscious processes. In this context, the thesis that the hermeneutical procedure is inextricably linked with social life, verbal communication, and the cognitive-emotional-volitional receptivity of others is explained. In addition, it is proved that the hermeneutical power of language is the basis of every stable and functional community, and long-term psychosocial integration and coexistence cannot be achieved by the opposite means, that is, through violence.

Key words: hermeneutics, community, communication, language, irrationality, integration.

For citation: Govedarica M. 2020. Hermeneutics and community. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 623–632. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-623-632

Герменевтика и общество

Миланко Говедарица

Университет Белграда

Сербия, 11000, Белград, Студенческая площадь, 1

Аннотация. Изложен более широкий смысл герменевтики, тот смысл, который не может быть сведен к методу научного исследования. Предполагается, что в основе герменевтической рациональности лежит человеческий образ жизни, который характеризуется не тотальным самоконтролем, а понятным переплетением бессознательных и сознательных процессов. В этом контексте объяснен тезис о том, что герменевтическая процедура неразрывно связана с общественной жизнью, вербальной коммуникацией и когнитивно-эмоциональноволевой восприимчивостью других. Кроме того, доказано, что герменевтическая сила языка представляет собой основу каждой устойчивой и функциональной общины и долгосрочная психосоциальная интеграция и сосуществование не могут быть обеспечены противоположными средствами, то есть посредством насилия.

Ключевые слова: герменевтика, сообщество, коммуникация, язык, иррациональность, интеграция.

Для цитирования: Говедарица М. 2020. Герменевтика и общество. NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 623–632 (in English). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-623-632

1. Introduction

In this paper, I will postulate that hermeneutic rationality, as its essential characteristic, includes community life, communicative interaction and relations with other persons. Such a thesis can also be supported by the fact that Dilthey and Gadamer, as significant philosophy founders of hermeneutic method, emphasized intersubjective and dialogical sense of the interpre-



tation process and understanding historical events and spiritual creations. In their understanding, comprehension comprises the communication of sense, in finding one's own I in some Thou, that is, in the clarification of the given historical and cultural heritage as concrete answers to the questions which the interpreters and authors of that which is interpreted have in common. The point is that hermeneutic research does not represent the application of the method by some neutral research subject to some non-subject object of research, but it is about the relationship between one subject and the other subject, about their co-participation, i.e. about the encompassment of explorers and the explored by a common theme of that which is examined. Accordingly, in the first part of my consideration, I will strive to explain in what sense a joint undertaking or togetherness makes the essential characteristic of hermeneutic rationality.

Among other things, the consideration of the joint character of hermeneutics will include both proving that the rationality of hermeneutic experience arises from interaction with others, and indicating that within hermeneutic way of thinking, a person's freedom is based on unforced communication between I and Thou. In the first case, it is about the fact that other people are our mirror and that precisely that feedback we receive from them, by living together, enables adjusting our arbitrary personal beliefs and attitudes, that is, it provides the possibility for a better or more reliable understanding of one's own and someone else's individual and collective acts. In the second case, it is about the fact that freedom cannot be reduced to individual conquest, something we can and have to obtain by ourselves, but that free personality status also includes its appreciation by communicative partners, some kind of benevolence and generosity on their part. It is precisely the hermeneutic approach in anthropological and sociological thinking that implies giving the other people, the persons whose activities or creations we interpret, the right to manifest their freedom and to be something more than mere objects of research, which means that spirit of togetherness, which is specific to hermeneutic rationality, affirms emancipation in a non-individualistic manner.

On the basis of the previous analyses, in the second part of my consideration, I will endeavor to shed light on the essence of community, what makes a community a community. I will postulate that the relationship between community and hermeneutics is essential in both directions, that is, for both conceptual correlations: it is not only about hermeneutics having a characteristic of togetherness, but also that hermeneutic communication of sense is fundamental to the community. Bearing in mind a possible counterargument that community life contains not only hermeneutic benevolence, understanding and agreements, but also conflicts and misunderstandings, I will pay special attention to the explanation of ambivalent aspects of hermeneutic experience, demonstrating that its essence is not in nonconflicting acceptance of that which is close and understandable to us, but in resolving conflicts, in approaching that which seems strange and irrational to us. In this way, I will strive to prove that hermeneutic character of community is reflected in the skill of living together, which includes the power to turn the absurdity of social life into a communicative sense. Finally, in the conclusion of the paper, I will draw the most important conclusions which arise from the conducted interpretations and analyses.

2. A shared character of hermeneutics

If bearing in mind that hermeneutics is the skill of understanding and interpreting, and that every understanding is carried out in some natural language, the language which is spoken and lived in, then it could be said that hermeneutic experience is always intersubjective activity, that it is based on the exchange within a certain community of subjects (persons). In that sense, hermeneutic procedure is always a matter of joint undertaking, even when it unfolds in a complete social isolation and the deepest solitude, since language is what connects us communicatively or mentally with others. Accordingly, Wittgenstein and many other great philosophers thought that a private language was not possible. The point is that linguistic contents that we cannot make comprehensible to others are not comprehensible to ourselves, and vice versa, that signifying material which we

understand in our own privacy can, in principle, be understood by other people. Admittedly, Wittgenstein was very inspired by Kierkegaard's thinking, which contain a sharp criticism of collectivist generalization and social levelling of personal experiences. However, neither did Kierkegaard deny the significance of community, but he accentuated the primacy of man's interaction with God, in regard to the communication within a group, which means only that the Danish thinker superimposed this kind of togetherness on collective communication, not calling into question the importance of togetherness as such.

In my understanding, a community and communication with the people we are closest to is similar to the community and communication with God, because in both cases, it is about facing linguistic boundaries, something that seems mysterious and inexpressible, but also about linguistic articulation and expressing such experiences. This means that inexpressible is in a certain sense also expressible, because not only can it be shared when meeting face-to-face, but its translation from the sphere of private experiences into the domain of communicable signifying something as vague or irrational is also possible. Although the origin of the language itself is very mysterious, because it concerns precisely the relationship between the human and the divine, it does not, however, reduce the possibility of revealing and announcing that which was hidden and secret through linguistic expressions. Accordingly, it can be said that also those types of hermeneutic experience which could be thought to refute the claim about understanding as a joint or public undertaking, actually confirm that togetherness is at the base of every language and every hermeneutics. A language has different levels, various profound and surface layers, but all of them equally attest to the crucial significance of interaction in a community, for any understanding process or methodical interpretation. In this context, Kierkegaard's criticism of the superficiality of collective communication should be understood as advocating for closer and deeper communication, and not as giving up on community.

It follows from the aforesaid that it is advisable to distinguish between two basic meanings of togetherness: a community in micro and macro formats, that is, (1) the connection that exists between close persons, between I and Thou, and (2) the connection that exists between the members of wider groups and societies. Both types of togetherness are important for the hermeneutical procedure, that is, either type of interaction, which is why the absence of some concrete and obvious form of togetherness in the process of interpretation cannot be an argument against the thesis about the shared character of hermeneutics. As one of the founders of the methodology of spiritual-historical sciences, Dilthey emphasized the significance of autobiographical knowledge for interpreting collective historic events and objectified spiritual acts. This significance implies that correct understanding of one's own individual life, and the individual life entails the interaction with important and close other persons, is a condition for a successful interpretation of social movements. In Dilthey's words, "all the interpretation of written work is only skillful construction of understanding process which spans an entire lifetime and which concerns every type of speech and writing. Therefore, the analysis of understanding presents the foundation for establishing the interpretation rules" [my translation] [Diltaj, 1980: 107]. Human understanding "spans an entire lifetime", because immanent search for interactive and reflexive linguistic sense of that which is occurring is present in every human experience. Therefore, it can be said that, in this sense, a community on the micro-plane has a basic role in the interpretation of global processes in a human society.

Similarly to Kierkegaard, Dilthey could also be thought to have individualized hermeneutic methodology of spiritual and social sciences by his potentiation of the significance of self-awareness, understanding his own personal experience. However, as in the previous case, with this philosopher also, things are not as they seem at first sight. By distinguishing between the explanation process, which is characteristic of natural sciences, and the understanding process, Dilthey points out that: "explanation occurs via exclusively intellectual processes, but we understand by all mental abilities co-participating in the understanding process. In understanding, we start from the context of a whole, which is given to us as live so that we understand the individu-



al from it” [my translation] [*ibid.*: 69]. The point is that one’s own life experience is not something fragmentary or individual, because it actually has a holistic character and is in many aspects more comprehensive than individual subjects of natural sciences. Human personality is a microcosm, and as such it cannot be more comprehensive than the cosmos, but it is a wider unity than natural sciences, than science of the cosmos, because they are based solely on cognitive acts, while a person’s life includes both emotional and volitional processes. Moreover, a human personality can be said to be the god’s icon, which certainly elevates it above all the forms of the created nature, and makes its life more complex and richer than other types of natural processes. In this context, Dilthey’s insistence on methodological significance of personal experience and autobiographical reflection does not imply individualization, but totalization.

Unlike reductivist and detotalizing cognitive processes inherent in natural sciences, within which a one-dimensional relation between a cognitive subject and a cognitive object is affirmed, it is precisely emotional and volitional acts that imply multidimensional intersubjective communication and the wholeness of living together. It means that a complete coactivity of all mental abilities, which Dilthey ascribed to understanding and hermeneutic process, is not only intrapsychic, but also interpsychic property of the individual who is interpreting, because it always includes interpersonal exchange of psychological experiences. The point is that emotions and will, as complements of cognitive acts which enable proper individual understanding of social-historical processes, are constituted through a community with God and close persons, since emotional and volitional processes concern our receptivity to God, as eminent Other, and meeting or failing to meet the expectations of other people. In this sense, Scheler, one of Dilthey’s distinguished disciples, indicated that emotional and volitional attitudes of human person are not something arbitrary and chaotic, but that they represent “the microcosm of the world of values” [my translation] [Šeler, 2011: 103]. Thereby, the author of the book *The Human’s Place in the Cosmos* especially emphasized love as the prime emotion, explaining that through it, that order of values which is not a matter of human creation, but conforming with the hierarchy of goods established by God as the creator of the world, is revealed and crystalized.

In other words, hermeneutic rationality has the property of extended rationality, insofar as, in addition to intellectual, it comprises both emotional and volitional processes, which are of vital importance to the cognition of the wider unity or the so-called life-world, as well as for the coordination with co-participants in life events, that is, for strengthening the order of values on which a community rests. Since a man is a social being, his feelings are always colored by his relationships with his loved ones, and desires and goals of a human individual are mediated by the interests and preoccupations of other people. The idea of extended rationality, in the form of community’s insight into mental processes of an individual, is also reflected in hermeneutic potentiation of the inevitable role of pre-judgements in every interpretation process, which Gadamer especially insisted on. According to his teachings, pre-judgements cannot be reduced to personal idiosyncrasies, to man’s misjudgements and arbitrary judgments, because at the base of pre-understanding, there is sociability, intersubjective reality of a human being, without which the understanding process of any text or historical event cannot be started or performed. This philosopher points out that hermeneutics implies “mediating between then and now, between the ‘Thou’ and the ‘I’ [Gadamer, 2006: 329], as well as that “the hermeneutic phenomenon too implies the primacy of dialogue and the structure of question and answer” [*ibid.*: 363]. The point is that understanding and interpreting cannot be successful if interpreters regard the events and texts they interpret as some neutral objects of study, as the topics that do not concern them personally. On the contrary, interpretative progress can be made only when an active relationship is established with the interpreted contents, when one experiences the involvement of one’s own subjectivity in the context of research, i.e. when one feels personally involved in shared tasks, questions and answers that are being considered.

As I pointed out in one of the previous studies “hermeneutic skill concerns understanding spoken or natural language, which in its precision cannot be compared to the formal language of

natural-mathematical sciences, but this shortcoming of its is compensated by mediated forms of communication, through appropriate forms of social life“ [my translation] [Govedarica, 2013: 73]. Habermas’s teaching about the indivisibility of hermeneutics from everyday interaction is considered in this study, according to which “ordinary language does not obey the syntax of a pure language. It becomes complete only when enmeshed with interactions and corporeal forms of expression.” [Habermas, 1972: 168]. It is about the fact that the imperfection of everyday speech, fragmentarity and susceptibility to chance, do not diminish its truthfulness and rationality, but they provide it differently, i.e. by other means relative to natural-scientific adequate corresponding of the statement with the state of things in the outside world. Ultimately, the truthfulness of theories in the domain of hermeneutic sciences does not concern their accuracy regarding overlapping with objective reality, the reality of the outside objects, but their intersubjective validity, correspondence with intersubjective reality. It is precisely in that sense that the validity of hermeneutic knowledge is inseparable from valid communication in spoken language, which includes accepting and sharing the same values, as well as emotional exchange, that is, “reading” bodily expressions of emotional states of partners in a communication.

Although the essence of hermeneutic rationality does not consist of conformity, it can be said to possess the characteristic of intersubjective harmonization, i.e. the harmonization between I and Thou. On one hand, it is about the fact that diversity and tolerance of a different opinion are much more present in it than in mathematical or natural-scientific forms of cognition, which are not characterized by dialogical divergence, but monological convergence, that is, searching for logically necessary consequences or for true causal-consequential relationships. On the other hand, it is about the fact that relativist approval of arbitrariness, monadic autism or the right to individual idiosyncracies are not characteristic of hermeneutic rationality, but shared examination of realism in the form of mutual understanding of any subjective experience. Hermeneutic cognition equally concerns understanding others and understanding yourself, because it is based on what Habermas calls communicative action, which includes mutual knowing, recognizing and acknowledging other’s and one’s own experiences. The point is that man’s self-understanding is mediated by the understanding of others, more precisely, how a concrete person is understood by other people and how he understands other persons. The incapability of understanding by others, the absence of communication with them, is also always followed by the lack of self-understanding, misunderstanding with yourself, the same as the interpretative recognition of own suppressed experiences, in the interpreted contents of someone else’s experience, is a strong impulse for their self-consciousness and acceptance as a part of one’s own personality.

In other words, honest self-reflection and rational consideration of one’s own life is achieved only through reflection in the form of receiving feedback information from other people, by reflecting in their eyes and linguistic reactions, because only through them it is possible to correct wrong and reinforce justified beliefs about yourself. The rationality of self-reflection consists of coactivity of all mental processes, of inner coherence and achieving harmony with yourself, but since emotional and volitional acts interfere with what other persons experience and do, the inner harmony cannot be achieved without harmonic interpersonal communication and proper social coordination. Perfecting hermeneutic competencies is in the function of improving communication and coordination with others, and thereby with oneself. Rationality of rich hermeneutic experience consists of precisely enabling deeper understanding of other’s experiences, which also results in better communication with one’s own person. Therefore, rationality of hermeneutics is communicative rationality, which comprises the capacity for unforced resolution of inner and outer conflicts.

When we interpret other’s experiences and actions, then we engage in an equal dialogue with their participants, in the sense that we, in our thoughts or in direct communication with them, acknowledge that they adopted a rational position in the given events and that they knew what they were doing, the same as they to us, tacitly or explicitly, trust that we can understand them in a competent manner. In this context, understanding always includes mutual acceptance



and approval, which is obvious in an active dialogue, but it is implicitly present in what we can call a hermeneutic dialogue between an interpreter and the interpreted. If we bear in mind the cases of successful active dialogue, then we possess the reasons to assert that mutual understanding implies calling upon the freedom of the other, that is, mutual liberating and encouraging one to be a person, i.e. to rise above the objective state of things. Thereby, the effect of such liberation is much greater than a painful struggle to gain one's freedom, through unilateral imposition of one's own individual attitude, which implies that, besides rational life, unforced emancipation is also a matter of dialogical action and hermeneutic togetherness.

3. Hermeneutic character of community

To the extent that a community is not a mere sum of its members, accidental, anonymous and replacable, it is justified to say that hermeneutics, as mutual understanding, is at the core of togetherness. Actually, when the community becomes only a mere collection of individuals it comprises, although they do not know nor understand each other, then the togetherness is in crisis, and is close to dissolution. On the other hand, what makes a community vital and authentic is intensive communication and coordinated cooperation between its members, which comprises hermeneutic capacity of familiarizing with the experiences of strangers, with something previously experienced as someone else's. Thereby, essential or authentic togetherness implies the commitment to the same values, co-participation in their realization, but also the irreplaceable role of every person in this process, that is, mutual awareness and interdependence of people in contributing to the fulfilment of mutual tasks. In that sense, a community is in its essence characterized by both generality, and particularity and personalization, because, on one side, it is characterized by openness to something that exceeds concrete human individuals individually, while, on the other hand, it is precisely characterized by personal concretizations of participating in general or universal values, i.e. particular participation in great causes which congregate its members.

It is important to point out that the highest values, on which human communities rest, are not something self-understandable, so in relation to them too, a hermeneutic approach is necessary. Awareness of this need is thereby greater if bearing in mind that such values are not human creations, but that they have supra-anthropological character. The point is that the values created by man, such as various material goods or culture industry products, do not take the highest positions on the axiological scales, because they are reserved for spiritual and sacred values, the values that human beings can serve and in which they can participate, but which they cannot create, neither individually, nor collectively, because their origin is divine. The aforementioned Scheler's thought about the order of values as a God-given hierarchy of the worthiness of love, implies that humans cannot succeed in their endeavours to invert the divine order, to create higher values out of the lower ones in a sustainable manner, indicating that the most rational thing is to fit into a God-given axiological hierarchy, that is, submit and serve the unchanged value relations. Such a state of things imposes the idea that neither is the authentic human community a human creation, since at the base of human togetherness, there is the providing for the values which exceed the domain of man's free and creative choices. Certainly, there are also non-authentic human communities, such as totalitarian regimes, where social life is established to serve autocratic government instead of serving divine values. However, such communities cannot last long, precisely because they are non-authentic and destructive, so their temporary existence cannot be an argument against the thesis that a true and sustainable togetherness does not have anthropological, but theological foundations.

It is certainly no coincidence that the whole hermeneutics originated from theological hermeneutics, from the interpretation of God's words and acts. However, the term for this discipline has in its root the name of Hermes, a deity from Greek mythology, who was a herald and a mediator between the other gods and humans according to the legend, and who possessed the

ability to make previously incomprehensible god's will comprehensible to man. Since essential togetherness rests on the commitment to the God-given order of values, it can be said that it is precisely theological hermeneutics that is crucial for understanding the spirit of togetherness. Thereby, it should be borne in mind that theological hermeneutics attests to the possibility of rational confrontation with the greatest (God's) secrets, that is, the interpretative capability for their conception, in such a way that they, instead of being paralysing impediments, become a driving force for spiritual and the entire development of life, of both individual humans, and every concrete human community. In that sense, it can be said that every form of public life has some deep secret at its roots, which means that what is public and what is secret do not exclude each other, but they complement and empower each other, and all thanks to the transformation of Hermes' ability into human hermeneutic capacities. In any case, hermeneutic roots of a community imply the internal ambivalences of human experience, but also the capability of dealing successfully with them, and the significance of such dynamics is the reason why further in the considerations, I will focus on examining those characteristics of hermeneutics, which are at the same time the characteristics of sustainable life together.

As was already pointed out, hermeneutics implies overcoming the contrasts between rationality and irrationality, that is, the extended rationality with the contents which previously seemed completely dissonant and incompatible with it. If in addition to theological exegesis, we also bear in mind psychoanalytic hermeneutics, then it can be asserted that the essence of interpretative progress in understanding consists of turning the unconscious into the conscious, and that which is mysterious and dark into clear and bright, i.e. finding sense in what appears to be senseless. In psychoanalytical understanding, man's psychophysical health, his optimal functioning in private life, professional activities and broader social relations depends crucially on such expansion of consciousness, so Freud's followers paid special attention to the interpretation of dreams and other mysterious expressions of human enigmatic or unconscious experiences. Thus, Lacan emphasizes the significance of interpretative translation of a non-transparent and symptomatic language, the language composed of indirect signs, which can be less or more successful in discreet broadcast of important, personal messages, pointing out that such signifying material, to the extent in which it is successful, also contains within itself creative potential of metaphoricity, since "metaphor is situated at the precise point at which meaning is produced in nonmeaning" [Lacan, 2006: 423]. In my understanding, the point is that both metaphors and psychoneurotic symptoms require interpretation, except in the first case, there is immanent author's auto-interpretation of metaphorical expressions, which also considerably facilitates its comprehension in large-scale communication, while the incapability of self-understanding and the necessity of outside interpretation are characteristic of the cases of the mentioned symptomatic creations, i.e. expert interpretation by other subjects. Their shared point concerns the fact that senselessness cannot be turned into sense without successfully performed hermeneutic process, on yourself and/or on somebody else.

The logic of internal, intrapsychic, conflicts and their overcoming is very similar, if not identical, to the logic of the external, social conflicts and their successful resolution, because in both cases, the language has the first and the final word, that is, linguistic processing of the given experience in the form of its communication, excommunication and re-communication. The point is that psychical and social irrationality equally have the form of unintelligible non-integratedness and disconnectedness, i.e. separation and insubordination of one segment in relation to the other parts and the wider unity which the rogue instance belongs to, which causes unconscious or conscious tension and conflicts between the majority and the minority side of the psychosocial system. By contrast, acquiring rationality in both cases includes understandable integration and the reconciliation of antagonistic forces, that is, providing a functional coordination and coexistence between adequate subsystems within the main system. Nevertheless, hermeneutic (non power of language has a crucial role, both in conflict-emergence phase, and in the process of its escalation or its successful resolution, whether it is about the occurrences in person's



inner life, or it is about the occurrences in human relationships within a community. In my opinion, such linguistic state of things, the fact that (dis) functional language has equally relevant psychical and social role, attests to subjectivity being inseparable from intersubjectivity, in the sense that intersubjectivity is, at least implicitly, characteristic of every linguistic autointerpretative expression of experiences, as well as every external interpretation of it, hermeneutic-linguistic understanding, regardless of the extent of the privacy in which these processes take place.

Language manifests its power or functionality when understanding, communication and overcoming misunderstandings is achieved through linguistic acts, and its non-power or dysfunctionality is present in the opposite cases. For example, metaphorical expressions are linguistic acts that enable life-saving integration and comprehensible reconciliation of previously disharmonic or chaotic elements of their creators' own experience, while symptomatic language creations are the places where the non-power of such self-integration and self-understanding manifests in their emittents. In a certain sense, it can be said that metaphors are successful symptoms, i.e. the symptoms of internal conflict, which is spontaneously overcome, and also that symptoms are unsuccessful metaphors, that is, attempts of inner reconciliation, which are not fruitful. Although these examples concern psychical processes and the domains of personal experiences, the linguistic dynamics in a social sphere has the identical properties, that dynamics on which a harmonious or non-harmonious life in a community rests, in any part of it. Just as the inner life of any human person is not always harmonious and conflict-free, but thanks to successful language acts, it can always achieve life-saving integration, neither can social life take place without tension and conflict, but fruitful linguistic breakthroughs in overcoming irrational conflicts can also be achieved in the community, in the form of creative social metaphors, and in the direction of achieving a new understanding harmony. Similarly to the cases of psychological disharmony, which cannot be overcome by auto-interpretative language acts, and the local blocks in social communication, where the symptoms of social pathology are manifested, it has to be intervened from the outside, but it is important that hermeneutic power of language has the final say in that intervention, and not the forceful means of physical coercion, because it is the only way to achieve a long-lasting reconciliation of conflicting sides.

In accordance with the previously stated, advocating the thesis that every authentic, harmonious and sustainable community rests on hermeneutic power of communication does not imply any naivety, any unfounded belief that one can live in any community conflict-free, and in the manner of direct agreement or uninterrupted tolerant understanding. Oscillations in a social life are inevitable, so hermeneutic understanding in this context, like in individual-psychological domain, cannot be some static attitude of a distant, calm and undisturbed human mind, but it has to have the characteristics of dynamic and ambivalent process of mutual compliance, which includes occasional acute crises and strong turbulences, that is, the episodes of misunderstanding, strife and intolerance. The analogy with psychological conflicts attests to the fact that the conflicts in a community can also be successfully overcome, ultimately, only through linguistic acts as the most important means of the hermeneutic process, at times spontaneously and without external mediation, and sometimes with the inevitable outside interference and adequate expert mediation. However, in both cases, intersubjective confrontation with a kind of distress and the experience of pain is inevitable, that is, with the irrational and/or pathological behaviour, and the difference between milder and more severe forms of social disintegration concerns the degree of acuteness of life troubles and the extent of (auto) destructiveness. In accordance with this degree and extent, the hermeneutic language capacity for social re-integration is more or less manifested, whereby that measure and concrete linguistic effects overcome human will, i.e. crucially depend on mysterious God's will and on human submitting to the God-given order of values.

Despite the fact that it was pointed here to the internal ambivalences of the process of understanding and language articulation, someone might feel that hermeneutic rationality is something too moderate and neutral to be justifiable to assert that a community rests on it precisely. In Bataille's understanding, the downside of rationality consists of the tendency toward conserva-

tism and self-sufficiency characteristic of it, in the fact that a rational man rejects the “desire to exceed limits – limits that don’t simply mark off the individual’s margins, but those of reason itself” [my translation] [Bataj, 1988: 152]. Accordingly, in his interpretation of such ideas, Habermas, a big supporter of hermeneutic rationality and consensuality, pointed out that the supreme value in this French author is “conceived of as the other of reason” [Habermas, 1998: 229]. Bataille’s thinking is so much more challenging relative to the thesis advocated in this paper, if it is borne in mind that he explained erotic communication, an undoubtedly important and one of the most intensive form of togetherness, as the experience of shared overcoming of individual discontinuity, indicating that its integrative power is based on senseless harm and violently overstepping the boundaries. In my opinion, such differences in thinking are not irreconcilable, because in them, various phases of the same process, initial and mature modality of living together is observed, i.e. the manner in which a community is initiated, on one hand, and the manner in which its successful maintenance is provided, on the other hand. In that sense, I believe it to be true that building close relationships and starting life together – and not only in the erotic aspect, but also in the broader social context – includes the elements of violence and unreasonable overstepping the established boundaries, but I am convinced that an even bigger or more important truth is that the survival and harmonious functioning of every community rests on a dynamic process of mutual understanding, as well as on a necessary regard of reasonable restrictions by its members.

So, a hermeneutic process should not be understood as a straight-line maintenance of rationality, but as a winding path which contains many stages of unreasonableness, but also includes the capacity for their subsequent life-saving understanding. Furthermore, hermeneutic rationality should not be thought of as a technique over which man does not have total control, but as a linguistic power which can only partially be controlled through human will, because its foundation is divine, so many things relating to it seem inexplicable and surprising. If hermeneutics is understood in this way, it is justified to claim that it represents the foundation of every human community.

4. Conclusion

Hermeneutics cannot be reduced to a mere method of scientific or philosophical knowledge, because it is not only a collection of rules for the successful interpretation of texts or historic events, but, there is a human way of life at its base, that is, understanding treatment of reality. The point is that unlike animals, which just live, i.e. follow their instincts in the conditions of a given environment, a man lives his life, and that means that he lives in a hermeneutic manner, by consciously directing his own actions toward the realization of certain goals, in accordance with his understanding of the world and the order of values. So, hermeneutics primarily concerns man’s living his own life, which implies a certain level of rational self-control, but not total rationality or control over himself, because man is at the same time also guided by God’s will, so he is always in the situation to look for hidden rational meaning in something he does not completely control through his interpretations, and which often seems to him irrational or absurd.

God’s will is manifested through social interaction, through what the other people say and do, because it is something that exceeds our individual self-control and self-sufficient manner of living one’s own life, which is why it is justified to assert that communication in a community is of constitutional significance for hermeneutics. In that sense, in this paper, I have advocated the thesis of the shared character of a hermeneutic process, that hermeneutic act is never an individual interpretation or an individual’s private matter, but living a life and interpreting in the spirit of communicative rationality, i.e. in the spirit of cognitive processes which are sensitive to other people and God as eminent Other. It is about hermeneutics, unlike explanation processes in the so-called strict sciences, including the coactivity of cognitive, emotional and volitional processes, their intrapersonal and interpersonal coordination, which affirms dialogical diversity, but also enables sensitive and motivational compliance with the God-given order of values.



In accordance with the previously stated, I have also defended the thesis of the hermeneutic character of a community in the paper, how sustainable life in every community rests on hermeneutic-linguistic capacities to overcome past misunderstandings, irrational disintegration and conflicts through new and better understanding. It is true that violence in social relations can be effective short-term, concerning indisputable initial significance of violently overstepping the boundaries for starting shared experiences. However, the most important point concerns the fact that the duration of living together is conditioned by the possibility to always repeatedly deal with the ambivalent (divine-human and unconscious-conscious) aspects of hermeneutic rationality through semi-controlled (partially controlled, and partially uncontrolled) language articulation.

References

1. Bataj Žorž. 1988. O Ničeu, KZNS, Novi Sad,
2. Diltaj Vilhelm. 1980. Zasnivanje duhovnih nauka, Prosveta, Beograd,
3. Gadamer Hans-Georg. 2006. Truth and Method, Continuum, London, New York.
4. Govedarica Milanko. 2013. Filozofija psihoanalize, SFD, Beograd,
5. Habermas Jurgen. 1972. Knowledge and Human Interests, Bacon Press, Boston.
6. Habermas Jurgen. 1998. The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, Cambridge.
7. Lacan Jacques. 2006. Ecrits. W.W. Norton & Company, New York, London.
8. Šeler Maks. 2011. Eseji iz fenomenološke antropologije, Fedon, Beograd.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Миланко Говедарица, PhD, профессор факультета философии Белградского университета, Белград, Сербия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Milanko Govedarica, PhD, Professor Faculty of philosophy in Belgrade, Belgrade, Serbia



СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGIES

УДК 316.344.23

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-633-643

«Орудия слабых»: неформальная экономика сельских домохозяйств

Виноградский В.Г.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
E-mail: vgrape47@yandex.ru

Аннотация. Исследования неформальной экономики сводятся обычно к рассмотрению стратегий и тактик экономических агентов, изобретающих различные способы заработать, оставаясь при этом вне зависимости законов и формальных правил. Эта экономика интерпретируется как нерегулируемая, не подчиненная формальному экономическому праву. В статье содержится попытка более широкого истолкования неформальной экономики как некой «суммы технологий», в основе которой лежит логика, не сводящаяся к системе чисто экономических соображений и намерений, устремленных лишь к выгоде и доходности. Речь идет о логике повседневной жизни, укорененной в обстоятельствах данного локального сообщества, семейного, родового, а затем и сельского мира. Автор пытается описать инструментарий социального выживания сельских домохозяйств и указать на панораму отношений, выстраиваемых с опорой на традиции и обновляемых под давлением жизненных обстоятельств.

Ключевые слова: эксплоярные формы, технологии выживания, полнота органического существования, сельский мир.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект «Сельские миры in progress: устойчивость, разрывы, контуры будущего» (№ 18–011–00029А).

Для цитирования: Виноградский В.Г. 2020. «Орудия слабых»: неформальная экономика сельских домохозяйств. NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 633–643. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-633-643

«Tools of the weak»: the informal economy of rural households

Valery G. Vinogradskiy

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82 Vernadskogo prosp., Moscow, 119571, Russia
E-mail: vgrape47@yandex.ru

Abstract. Studies of the informal economy are usually reduced to considering the strategies and tactics of economic agents who invent various ways to make money, while remaining independent of laws and formal rules. This economy is interpreted as unregulated, not subject to formal economic law, «shadow». This article contains an attempt at a broader interpretation of the informal economy as a kind of «sum of technologies», which is based on a logic that is not reduced to a system of purely economic considerations and intentions aimed only at profitability. In essence, we will talk about the logic of



everyday life, rooted in the circumstances of a given local community, family, tribal, and then the rural world. The author tries to describe the tools for social survival of rural households and point to the panorama of relationships built on the basis of traditions and renewed under the pressure of life circumstances. These relations will contribute to the growth of the attractiveness of rural areas and the rural way of life.

Keywords: expolar forms, technologies of survival, fullness of organic existence, rural world.

Acknowledgements: The article was prepared with the support of the RFBR, the project "Rural Worlds in progress: sustainability, gaps, contours of the future" (No. 18-011-00029A).

For citation: Vinogradskiy V.G. 2020. «Tools of the weak»: the informal economy of rural households. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 633–643 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-633-643

Введение

Известный социолог и антрополог Джеймс Скотт, изучая исторические формы ненасильственного крестьянского сопротивления, нашел точную формулу – «оружие слабых» («Weapons of the Weak») [Scott, 1985]. Крестьянин, когда он вынужден отвечать давлению властей, не лезет на рожон. Он промолчит, попробует схитрить, отыскать окольные маршруты, – чтобы остаться хоть на вершок неподвластным. Под напором повелевающего урагана крестьянин согнётся, подобно былинке, чтобы только уцелеть. Оружие слабых – не музейный экспонат. Наблюдение новейших политико-экономических реалий, затрагивающих сельские миры, свидетельствует о том, что «оружие слабых» так или иначе применяется и теперь [Ахмадеев, 2015; Нуреев, 2015; Притворова, 2016; Бобков, 2017; Белов, 2018]. Эти практики заслуживают отдельного анализа.

Наш объект – неформальная экономика деревенских домохозяйств. Мы рассматриваем ее в качестве такого феномена крестьянской повседневности, который по своей родовой принадлежности восходит именно к «оружию слабых». Сердцевина крестьянской жизни – ничем не регламентированное, бесконечное пространство работы, громадные объемы повседневных трудовых занятий. Совладать (или, как выражаются крестьяне, «управиться»), схватывая посредством этого старинного глагола моменты закругленности, циклограммной технологической законченности любого из нескончаемых крестьянских дел) с ними немислимо без того, что мы, следуя мысли Дж. Скотта, попытались назвать «орудиями слабых» [Виноградский, 2009].

В арсенале этих орудий содержится «машинерия» крестьянских знаний, умений и навыков. Здесь же хранится набор тех привычек, социально-исторических технологий, повадок и сноровок, которые помогают крестьянину одолеть полчища проблем его повседневного существования. Попытаемся понять феномен «неформальной» («эксполярной», по терминологии Т. Шанина) экономики в качестве одного из таких «орудий», помогающих современным сельским домохозяйствам не только сохраниться и выжить, но и обеспечить ресурсы укрепления и развития. В чем выражаются сущностные черты неформального? Как выглядит перечень базовых свойств эксполярности? Насколько содержательна фигура отрицания в дефиниции «неформального»?

Устойчивость неформального

Существование наряду с официально узаконенным экономическим эшелонами иных, неформальных зон экономики, размещенных в домохозяйствах и особенно в домохозяйствах сельских — это обстоятельство расценивается специалистами в качестве проблемной ситуации. Неформальная экономика позиционируется в аналитических построе-

ниях как некий маргинальный феномен. Рассмотрим ключевые точки аналитических инициатив российских исследователей. Как значится в аналитических материалах НИИ Высшей школы экономики, касающихся отечественного рынка труда, размер занятых в неформальных секторах экономики России достигает величины от 20 до 25 % от всех занятых. Иные, принадлежащие международным специалистам, оценки несколько снижают соответствующие показатели до уровня в 10–15 % [Российский..., 2017, с. 74].

Этот уровень, характеризующий степень размаха неформальных экономических практик, типичен. Казалось бы, мы наблюдаем здесь нормальную, свободную от видимых противоречий картину. Но именно в этой феноменологической позиции замаскирована событийная содержательность и даже загадочность указанного феномена. Возникает логичный вопрос: в чем же кроется фундаментальная, основополагающая, а не только чисто прагматическая причина устойчивости неформальной экономики?

Сам факт «нормальности» неформальных экономических практик не может служить причиной отрешенно-безразличного отношения к необходимости специализированного исследования многообразных, в том числе и скрытых от регистрирующего наблюдения, свойств неформальности. Аналитические акценты в новейших исследовательских инициативах должны быть смещены с фиксации внешних параметров неформального сектора (его размера, продуктивности, мощности) в область вскрытия его латентных характерологических свойств. Именно в них заключены те сокровенные черты, которые сообщают неформальным экономическим акциям характер *эксплоярности* [Шанин, 1999а]. Т. Шанин сформулировал представление об эксплоярности в процессе исследования особенностей социального развития сельской России. Эксплоярные социальные структуры концентрируют в своем составе весьма специфические свойства, которые проявляют себя прежде всего в их соподчиненной композиции. К числу базовых следует отнести следующие:

– нестандартные деятельностные предустановления (на первом плане оказываются нормы, а не одни лишь рыночные правила) и целевые установки (следование нормам выживания, а не целям накопительства; забота о посильной занятости акторов, а не сосредоточенность на прибыльности хозяйства);

– как персональные, так и коллективные поведенческие действия акторов эксплоярных структур базируются на неявно согласованной комбинации целерациональных и ценностно-рациональных действий; субъекты привержены следованию привычкам, восходящим к родовой или интересубъективной архаике, слабо реагирующим на динамику обстоятельств локальной социальной среды;

– эксплоярность как особого рода настроенность процесса социально-культурной и хозяйственно-экономической жизни той или иной производственной ячейки проявляется в ее персонифицированности; это обстоятельство сообщает всему порядку дел характер неформальности, своеобычности, партикуляризма;

– незаменимым элементом эксплоярного устройства жизни локального социума служат многослойные сети социального взаимодействия (экономического, психологического, культурного), порожденные феноменами родства, соседства, этничности, дружества, приязни; в сетях аккумулируются разнообразные объединяющие действия, содержащие в себе не только прагматику конкретных дел, но и обеспечивающие нормы воспроизводства как конкретного семейного домохозяйства, так и сохраняющие в исправности общее социальное пространство территориальной общности;

– энергетический потенциал эксплоярной организации хозяйственно-экономических практик обладает достаточной мощностью, чтобы вобрать в своё поле многообразие различных бытовых, как неотменимых, так и спорадических, связей различ-



ных персонажей; содержащие экономическую компоненту, эти взаимодействия, наблюдаемые в их повседневных проявлениях, непрерывно производят некую атмосферу, особый социально-коммуникативный «воздух», состав которого неповторим от места к месту, от социума к социуму, от семьи к семье;

– феномен эксполлярности уходит корнями в исторически изживаемые в настоящее время формы, принципы и характеристики жизненных процессов и устройств, которые были присущи архаическим порядкам повседневности. Однако их живучесть и способность сохраняться в череде перемен поистине феноменальна.

Эксполлярные структуры хранят в себе не только опыты прошлого, но и содержат элементы проектов будущего. В частности, начала обновляющегося социально-пространственного устройства социума. Такой потенциал эксполлярности рельефно проступил в период глобальной пандемии, побуждающей человечество серьезно пересмотреть и заново взвесить возможности и ограничения социально-экономического прогресса [Самсонов, 2010, с. 104; 2011, с. 481].

Все эти важнейшие потенции неформальных (эксполлярных) экономик могут быть аналитически дополнены принятием во внимание ряда сопутствующих проблемных проекций. С одной стороны, само существование и функционирование эксполлярных практик демонстрирует факт институциональности последних. Причем их типичные локализации в формате сельских домохозяйств демонстрируют изобретательные практики переосмысления и девиации тех стимулирующих (либо запрещающих) посылов, а также нормативных установлений, которые исходят от государства. В ходе такого «органического усвоения» всякий раз проявляются мимикрические способности эксполлярных хозяйственных структур, находчиво элиминирующих государственные «перекосы» и «промахи».

С другой стороны, само существование феноменов эксполлярности, воплощенных в повседневных хозяйственных практиках семейных домохозяйств, расшатывает и вытравляет прочность формальных структур, в то время как принудительная, спускаемая из управленческих структур в форме различных административных предубеждений, политика их «обмирщения», регламентации и непоследовательного регулирования имеет результатом, в лучшем случае, появление незанятых работников, рост ситуационной безработицы, а в худшем — травматизацию или развал прежде исправно и ритмично работающего неформально-экономического механизма повседневных хозяйственных, а также социальных (обмены, взаимопомощь и здоровая конкуренция) практик активных сельчан.

Однако не следует переоценивать факт очевидного противостояния, с одной стороны, эксполлярных хозяйственных структур и с другой – собственно формального экономического устройства. Они соединены спектром сложных комбинационных связей. Более того, специфичность современной ситуации, в которой разворачиваются неформальные экономические акции, заключается в том, что последние достаточно прочно связаны с формальным сектором и зависят от него. Эта ситуация неплохо иллюстрируется с помощью известной формулы «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя», которую впервые сформулировал Карл Маркс, а потом, в несколько другой интерпретации, повторил В.И. Ленин [1979, с. 101]. Однако общественный человек, создавая и воспроизводя элементы общественного устройства и будучи связан ими, в то же время непрерывно создает как элементы свободы, так и элементы ответственности. Свобода и ответственность приобретают в этом смысле важнейшее значение; именно они, взятые в единстве, представляют собой неотъемлемую основу той, как правило, скромной по масштабам, но исполненной творчества изобретательности и неподдельного усердия производительной деятельности, которая осуществляется в неформальных (эксполлярных) экономических акциях сельских домохозяйств.

Т. Шанин, Т. Заславская, В. Радаев
о лингвистической форме дефиниции неформального

Перечисленные выше представления по поводу неформальной экономики суммируются в определении С.Ю. Барсуковой. «Неформальная экономика есть не что иное как совокупное множество различных видов хозяйственной деятельности, в полной мере или в ряде частных аспектов не подвластная регулированию со стороны государственных структур, не поддерживаемая документами в виде формальных контрактов и договоров, а также систематически не отслеживаемая органами статистики и налогообложения. Таким образом, это есть экономика, которая не контролируется и не направляется законами, правилами и инструкциями, порожденными государством» [Барсукова, 2012].

В данном определении в избытке присутствуют фигуры лингвистического отрицания – целых четыре отрицательных частицы «не». Подобного рода взгляд содержит диктуемое логикой научного поиска стремление придать неформальной экономике определенные *институциональные* измерения. Однако имеющийся у социологов опыт исследования неформальных экономических практик, реализованный в процессе включенных наблюдений хозяйственных практик успешных сельских домохозяйств [Великий, 2019], убеждает в том, что в основании этих негативных, «не-характеристик» неформальности кроется нечто загадочное и требующее применения специальных аналитических техник.

В этом смысле интересна дискуссия, состоявшаяся на самом раннем по времени этапе возникновения интереса к неформальному. Она прошла в рамках постоянно действующего методологического семинара, которым на площадке Московской высшей школы социальных и экономических наук (Шанинки) руководили академик Т.И. Заславская и ректор Школы, профессор Теодор Шанин. Предметом обсуждения было сформулированное тогдашним преподавателем Шанинки В.В. Радаевым широкое и по тем временам исходное понятие неформальной экономики. Последняя, как было сказано, выступает в качестве «совокупности хозяйственных отношений, не отражаемых в официальной отчетности и формальных контрактах» [Радаев, 2009]. В предложенной В.В. Радаевым формулировке была повторена изготовленная по канонам дисциплинированного дискурса науки мысль, высказанная во вступительном выступлении Т. Шанина. Он, открывая дискуссию, среди прочего, сказал буквально следующее: «Логика неформальной экономики — это логика неэкономическая».

Интересно, что как и в дефиниции В.В. Радаева, так и в замечании Т. Шанина фигурирует пресловутая отрицательная лингвистическая конструкция. «Не» фиксируемая, «не» отражаемая в отчетности, «не» экономическая. И это не случайно – сам язык демонстрирует здесь свою аналитическую мощь. И если как содержательные опоры, так и конкретные акции неформальных экономических практик понятнее и удобнее всего описываются через «не» (они «не то» и «не то»), то содержательно они есть нечто находящееся в стороне, нечто иное, нечто другое. Получается, что в неформальности внутренне закреплено, по выражению М. Хайдеггера, некое «другое начало» [Heidegger, 2003]. А чем может выступать это «другое» в контексте настоящего обсуждения? По-видимому, всем остальным. Применительно к интересующему нас предмету, это ни что иное, как повседневная жизнь, социально-экономическая рутина.

Существенно, что в первой половине семинара, где обсуждались фундаментальные свойства неформальной экономики, дискуссия систематически перебрасывалась в область эмпирических наблюдений повседневного существования. Особенно активными здесь были участники Крестьяноведческого проекта Т. Шанина, незадолго перед семинаром вернувшиеся из трехлетней полевой экспедиции, проведенной в семи аграрных регионах России. По их наблюдениям, именно в неформальных экономических акциях сельских домохозяйств непрерывно и систематически реализуется сумма хозяйственно-экономических и социально-культурных действий, которую можно интерпретировать в



качестве некой «логики жизни». В ходе дискуссии прозвучала мысль о том, что, говоря о неформальной экономике, нужно постоянно иметь в виду ее философские измерения, поскольку речь идет о «логике выживания в смысле реализации широких социальных целей, целей ежедневной жизни» [Шанин, 2000]. Представляется, это продуктивная позиция, вполне применимая в исследовании неформальной экономики сельских домохозяйств.

Феноменология неформальной экономики

Неформальная экономика, несмотря на ее технологическую «расписанность» и инструментальность в качестве сезонно обусловленного хозяйственного механизма («весенний день год кормит»), системно отражает в себе разнообразные жизненные практики, распределенные по всем действующим акторам данного домохозяйства. Неформальная экономика в идеале широкозахватна: она опирается на целостность жизненных отправлений семейного хозяйства. Она в качестве настроения, определяющего сельский жизненный мир, покрывает различные феноменологические состояния данного мира, который не сепарирован на отсеки. Сезонно возникающие контрактно-договорные отношения с потребителями, как правило, не имеют жесткой формальной регламентации и опираются на репутацию и реципрокные отношения договаривающихся сторон. Неформальность сельской экономики не предусматривает членение жизненных практик хозяйства на специализированные фрагменты, как это можно видеть в условиях крупногородской среды.

Неформальная экономика побуждает к овладению такой системой хозяйственно-экономических и социально-культурных действий, реализация которых систематически и безостановочно обеспечивает (или пытается этого добиться) более или менее устойчивое состояние субъекта, которое можно обозначить как «полноту органического существования». Последняя означает такое состояние субъекта, семьи, группы, когда человек, что называется, сыт, обут, одет, из углов не дует, с потолка не каплет и когда, главное, соседи здороваются и в семье лад. Это – необходимые и достаточные кондиции полноты органического существования.

Добиться подобной полноты (когда всё естественно уравновешено) при помощи одних только формальных экономических акций невозможно. Экономические цели всегда специальные, они заранее спланированы и организованы. И в этом смысле они фатально неполны. Человек по отношению к формальным экономическим акциям находится, как правило, в состоянии вынужденной, рассчитанной готовности. Субъект систематически «заводит» себя, настраивается на них. Он вынужден специально готовиться с ним, повышая образование, овладевая новыми профессиональными навыками, примериваясь к новым поворотам в отношении с начальством. Формальные экономические действия непрерывно дирижируют субъектом, регламентируют и дисциплинируют его.

По отношению же к акциям неформальной экономики субъект пребывает, скорее, в состоянии свободной готовности. Неформальные экономические действия, выступая в формах обязательного и необходимого набора сезонно детерминированных акций, непреднамеренны. Они, по сути, попутны. В русском языке есть полузабытое, восходящее к латыни слово «оказия». Его синонимы («случай», «происшествие», «казус», «эпизод») не в состоянии передать тот привкус неожиданной удачи, которая запрятан именно в «оказии». «Послать с оказией письмо, присоединиться к кому-то в поездке, сделать что-то походя...» Неформальные экономические акции в определенном смысле «оказийны», попутны. Они существенно расширяют поле возможностей, которое предоставлено субъекту в рамках его чисто экономических формальных акций. Они позволяют, оседлав регулярный поток как формально-, так и неформально-экономических действий, за один и тот же «технологический проход» реализовать несколько параллельных задач. Причем основная, формально-экономическая задача нередко расценивается субъектом как побочная, досад-

ная, вынужденная, как отбытие внешней повинности. Оказия же расценивается как безусловная удача, везение, ловкость.

Можно предположить, что неформальная экономика в идеале – малозатратна и даже порой беззатратна. Во всяком случае, объем ресурсов и затрат не просчитывается предварительно с бухгалтерской точностью. Наблюдения неформальных хозяйственно-экономических практик сельских домохозяйств свидетельствуют о том, что затраты в контексте неформальной экономики расцениваются не как обременительные вынужденные расходы, а как что-то нетрудное, как заведомо экономное, рачительное. Неформальная экономика не предполагает обязательных писаных контрактов именно по причине её расценности в круге регулярных хозяйственно-экономических целей.

Таким образом, анализ содержания понятия «неформальная экономика» убеждает в том, что наличие отрицательной частицы «не» в ключевых терминологических связках, обозначающих соответствующие феномены, не означает негативного отношения к их смыслу. Отрицательная конструкция объясняется, скорее всего, тем, что само понятие неформальной экономики появилось по историческим меркам недавно и поэтому, в силу её многоаспектности, пока что не поддаётся описанию в системе позитивных аналитических конструкций. К тому же феномен «неформальности», предполагающий междисциплинарное объяснение, попав в экономические аналитические координаты, описывается, как правило, несколько односторонне – как неписанность в существующие нормативные государственные акты, как дислоцированность неформального за границами учета и контроля.

Рассмотрим проблемы технологии и социальной логики крестьянской семейной экономики – тех феноменов повседневного существования сельских домохозяйств, которые можно обозначить с помощью упомянутого выше понятия «орудия слабых». Один из основных аналитических ориентиров, позволяющих верно интерпретировать базовые свойства эксполлярных экономических феноменов, был выражен в дефиниции В. Радаева, который сосредоточился на их имманентных основаниях, сказав, что «неформальная экономика не просто указывает на отдельные формы хозяйства, но обозначает общий экономико-социологический подход к миру хозяйства. Неформальная экономика предстает как *определённая логика действий экономических агентов*» (курсив наш. – В.В.) [Радаев, 1999, с. 36].

В данном определении важно то, что исследователь стремится аналитически погрузиться в логику действий того или иного «экономического агента». Но, как мы полагаем, именно эксполлярные формы, внутренне присущие систематически практикуемым неформальным экономическим действиям как традиционных крестьянских, так и современных сельских домохозяйств, – именно они способны раздвинуть представления о довольно жестких рамках «логики экономических действий». В глубине эксполлярных акций работает своеобразная, «другая», иная логика, заключающаяся в специфическом понимании как технологических способов взаимодействия субъекта с хозяйственными мирами – особенно теми из них, которые базируются в сельских мирах, – так и настроенческих измерений данных способов, образующих те бытийные феномены, которые мы в ряде публикаций обозначили как «сельский мир» [Виноградский, 2019].

Эта логика не сводится к системе чисто экономических соображений и намерений, заключающихся в планах достижения выгоды и доходности. Речь идет прежде всего о логике повседневной жизни, укорененной в обстоятельствах данного локального сообщества, семейного, родового, сельского мира. Перед нами возникает не что иное, как выстроенная с опорой на традиции и обновляемая под давлением обстоятельств панорама отношений. Как было сказано, это – жизненная логика, сосредоточенная на центральном человеческом вопрошании «как следует жить?», и, при условии осознания человеческой ответственности, находящего определенный ответ на него. Важно, что содержание такого ответа приводит к пониманию того, на какой отметке достаточно широкого диапазона, крайними точками которого выступают «формальное» и «неформальное», размещена та



или иная социально-хозяйственно-экономическая акция, задуманная, предпринятая и реализованная данным социальным субъектом.

Дальнодействие неформального: исследовательские перспективы

Исследовательские инициативы, нацеленные как на общее, так и на поэлементное просматривание подобного рода *логики действий*, дают возможность отыскать в толще неформальных экономических, касающихся как производства, так и потребления поступков субъекта плохо различимый с событийной поверхностью, упрятанный за ширмой хозяйственно-экономической рутины смысл – те глубинные предпосылки, которые обуславливают, подпитывают и воспроизводят сумму данных экономических акций. Причем здесь отчетливо обрисовываются контуры той социально-культурной конструкции, которая их всякий раз порождает, удерживает и позволяет сохраняться.

Современная сельская Россия демонстрирует красноречивые образцы неформальных (эксплоярных) социально-экономических практик. Следует подчеркнуть, что в роли одной из базовых проекций аналитического разбора феноменов неформальной экономики Шанин особое внимание заострил на совокупном рассмотрении следующего вопроса – «взаимосвязи технологий, ресурсов и умений» [Шанин, 1999б]. Именно углубленное изучение перечисленных феноменов применительно к хозяйственным практикам сельских домохозяйств и, что еще важнее, анализ их взаимосвязей непосредственно продвигают нас к пониманию социальной логики предпринимаемых действий субъекта. В подобного рода взаимосвязях логическая структура действий актора неформальных экономических акций выражается с такой степенью наглядности, что позволяет увидеть эту логику, как принято говорить, *in process*.

Предпринятые автором полевые социологические процедуры (включенные наблюдения, неструктурированные беседы, уточняющие расспросы, фиксируемые диктофонами и видеокамерами формальные интервью) дают возможность сделать вывод о том, что акты неформальной экономики, рассмотренные с позиций обнаружения внутренней логики действий субъекта – это, по сути, незатейливые, простодушные, чаще всего ведомые инстинктом элементарного самосохранения и вместе с тем весьма хитрые придумывания простого человека. Это – не лишённые изобретательного лукавства выдумки людей, давно внедрённых в социальные и природные обстоятельства той или иной локальной общности, вписанных прочно и без зазоров. Это – сущностная подоплека разнообразных выдумок той народной «голи», каковая, как свидетельствует поговорка, «на выдумки хитра». Именно на «выдумки», то есть на такие действия, которые при наличии известной сообразительности субъекта дают возможность, не особенно натуживаясь, не просчитывая заранее множество вариантов, не занимаясь калькуляцией возможных профитов, что называется, «взять своё», досуха «отжать» обозреваемые ресурсы. Или – что оказывается еще более важным в оценке хозяйственных перспектив – оставить часть этих ресурсов «на разавод», впрок (*купить цыпляток на разавод. Оставить кроликов на разавод*).

Подобного рода акты эксплоярной экономики способны внести в жизненную рутину, в том числе и в производственно-экономические действия сельских домохозяйств, некую событийную напряженность, элементы игры и азартности повседневного существования. Они вносят в жизненные практики моменты творчества. Ошибочно полагать, что подобного рода созидательные события следует расценивать как девиацию, как нечто параллельное рутинному жизненному течению. Они, скорее, представляют собой явные сигналы неоспоримых житейских резонансов, оказываются отчетливыми признаками гармоничности и красоты. Последние способны взломать привычные структуры повседневности, стать узловыми сгущениями нормального жизненного хода. Коротко говоря, события, связанные с актами неформальной экономики, – это своеобразные микромасштабные

олицетворения проворства, удачливости и изящества ежедневного существования. Жизненный мир, основанный на фундаменте технологических находок эксплоярности, вооруженный «орудиями слабых», характеризуется не столько стандартами среднестатистической общепринятой *комфортабельности*, сколько особенной, не поддающейся клонированию, детализированной *уютности*, обеспеченной предельно возможным задействованием доступных или подручных субъекту эксплоярных экономических действий, ресурсов, возможностей и технологических схем.

Список источников

1. Российский рынок труда: тенденции, институты, структурные изменения. 2017. Доклад ЦеТИ и ЛИРТ НИУ ВШЭ для ЦСР. Под ред. В. Гимпельсона, Р. Капелюшникова, С. Рощина. М., НИУ ВШЭ, 148 с.
2. Ленин В.И. 1979. Партийная организация и партийная литература. В кн.: Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Изд-е 5-е. М.: Политическая литература, Т. 12: 99–105.

Список литературы

1. Ахмадеев Д.Р. 2015. Институционализация неформальной занятости в России. Гуманитарные и социальные науки, 1: 25–33.
2. Барсукова С.Ю. 2012. Неформальная экономика: понятие, история изучения, исследовательские подходы. Социологические исследования, 2: 31–39.
3. Белов Е.А. 2018. Факторы, обуславливающие неформальную занятость на современном этапе. Известия Юго-Западного государственного университета. Сер.: Экономика. Социология. Менеджмент, Т. 8, 1 (26): 163–168.
4. Бобков В.Н. 2017. Неустойчивая занятость в формальной экономике России – основная причина неформальной занятости. Уровень жизни населения регионов России, 1 (203): 7–16.
5. Великий П.П. 2019. Хозяева сельских подворий: дифференциация, проблемы, будущее. Социологические исследования, 12: 48–60.
6. Виноградский В.Г. 2009. «Орудия слабых»: технология и социальная логика повседневного крестьянского существования. Саратов: Изд-во Саратовского ин-та РГТЭУ, 292 с.
7. Виноградский В.Г. 2019. Сельские миры: опыт социологической реконструкции. Социологические исследования, Т. 45, 5: 3–13.
8. Нуреев Р.М. 2015. Классификация неформальной занятости и методы ее оценки. Современная экономическая теория, 4: 14–29.
9. Притворова Т.П., Пестунова Г.Б., Бектлеева Д.Б. 2016. Специфика неформальной занятости как одной из форм нестандартной занятости в условиях постиндустриальной экономики. Академия менеджмента и бизнес-администрирования, 2: 154–161.
10. Радаев В. 1999. Неформальная экономика и внеконтрактные отношения в российском бизнесе. Подходы к исследованию неформальной экономики. В кн.: Неформальная экономика. Россия и мир. Под ред. Т. Шанина. Пер. с англ. И. Давыдовой. М., Логос: 35–60.
11. Радаев В.В. 2009. Экономическая борьба и социальные связи: структура конкурентных отношений в новом российском ритейле. Экономическая социология, Т. 10, 1: 19–56.
12. Самсонов В.В. 2010. Гносеологические возможности применения концепции эксплоярных структур Т. Шанина в исследованиях неформальной экономики. Вестник НГУ. Серия: Философия, Т. 8, Вып. 1: 102–108.
13. Самсонов В.В. 2011. Концепция эксплоярных структур Т. Шанина в исследованиях неформальной экономики. В кн.: Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры: материалы Международной научной конференции к 80-летию института философии НАН Беларуси, Минск, 14–15 апреля 2011 г. Минск, Право и экономика: 481–483.
14. Шанин Т. 2000. Почему до сих пор не умер русский народ: Эксплоярные структуры и неформальная экономика современной России. Эксперт, 1–2 (214): с. 7.



15. Шанин Т. 1999а. Эксполлярные структуры и неформальная экономика современной России. В кн.: Шанин Т. Неформальная экономика. Россия и мир. М., Логос: 11–32.
16. Шанин Т. 1999б. Эксполлярные экономики и политэкономия обочин. Формы хозяйства вне систем. В кн.: Шанин Т. Неформальная экономика. Россия и мир. М., Логос: 545–554.
17. Heidegger M. 2003. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938). Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann 3., unveränderte Auflage, (11–12. Tausend). XVIII, 522 p.
18. Scott J.C. 1985. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. Yale University Press, 392 p.

References

1. Ahmadeev D.R. 2015. Institucionalizaciya neformal'noj zanyatosti v Rossii. [Institutionalization of informal employment in Russia]. Gumanitarnye i social'nye nauki, 1: 25–33.
2. Barsukova S.Yu. 2012. Neformal'naya ekonomika: ponyatie, istoriya izucheniya, issledovatel'skie podhody. [Informal economy: concept, history of study, research approaches]. Sociologicheskie issledovaniya, 2: 31–39.
3. Belov E.A. 2018. Faktory, obuslovlivayushchie neformal'nyuyu zanyatost' na sovremennom etape. [Factors that determine informal employment at the present stage]. Izvestiya Yugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Ekonomika. Sociologiya. Menedzhment, Vol. 8, 1 (26): 163–168.
4. Bobkov V.N. 2017. Neustojchivaya zanyatost' v formal'noj ekonomike Rossii — osnovnaya prichina neformal'noj zanyatosti. [Unstable employment in the formal economy of Russia is the main cause of informal employment]. Uroven' zhizni naseleniya regionov Rossii, 1 (203): 7–16.
5. Velikij P.P. 2019. Hozyaeva sel'skih podvorij: differenciaciya, problemy, budushchee. [Owners of rural farmsteads: differentiation, problems, future]. Sociologicheskie issledovaniya, 12: 48–60.
6. Vinogradskij V.G. 2009. «Orudiya slabyh»: tekhnologiya i social'naya logika povsednevnogo krest'yanskogo sushchestvovaniya. [“Tools of the weak”: technology and social logic of everyday peasant existence]. Saratov, Publ. Saratovskogo in-ta RGTEU, 292 p.
7. Vinogradskij V.G. 2019. Sel'skie miry: opyt sociologicheskoy rekonstrukcii. [Rural worlds: experience of sociological reconstruction]. Sociologicheskie issledovaniya, Vol. 45, 5: 3–13.
8. Nureev R.M. 2015. Klassifikaciya neformal'noj zanyatosti i metody ee ocenki. [Classification of informal employment and methods of its assessment]. Sovremennaya ekonomicheskaya teoriya, 4: 14–29.
9. Pritvorova T.P., Pestunova G.B., Bektleeva D.B. 2016. Specifika neformal'noj zanyatosti kak odnoj iz form nestandardnoj zanyatosti v usloviyah postindustrial'noj ekonomiki. [The specifics of informal employment as a form of non-standard employment in the post-industrial economy]. Akademiya menedzhmenta i biznes-administrirovaniya, 2: 154–161.
10. Radaev V. 1999. Neformal'naya ekonomika i vnekontraktnye otnosheniya v rossijskom biznese. [Informal economy and non-contractual relations in Russian business. Approaches to the study of the informal economy]. In the book: Podhody k issledovaniyu neformal'noj ekonomiki. Neformal'naya ekonomika. Rossiya i mir. [The informal economy. Russia and the world]. Ed. by T. Shanin, Translated from English by I. Davydova, M., Publ. Logos: 35–60.
11. Radaev V.V. 2009. Ekonomicheskaya bor'ba i social'nye svyazi: struktura konkurentnyh otnoshenij v novom rossijskom ritejle. [Economic struggle and social relations: the structure of competitive relations in the new Russian retail]. Ekonomicheskaya sociologiya, Vol. 10, 1: 19–56.
12. Samsonov V.V. 2010. Gnoseologicheskie vozmozhnosti primeneniya koncepcii ekspolyarnykh struktur T. Shanina v issledovaniyah neformal'noj ekonomiki. [Epistemological possibilities of applying the concept of expolar structures by T. Shanin in studies of the informal economy]. Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya, T. 8, Vyp. 1: 102–108. Vol. 8, Issue 1: 102–108. (In Russian)
13. Samsonov V.V. 2011. Koncepciya ekspolyarnykh struktur T. Shanina v issledovaniyah neformal'noj ekonomiki [T. Shanin's concept of expolar structures in informal economy research]. In: Filosofiya v Belarusi i perspektivy mirovoj intellektual'noj kul'tury: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii k 80-letiyu instituta filosofii NAN Belarusi, Minsk, 14–15 aprelya 2011 g. [Philosophy in Belarus and prospects of world intellectual culture: proceedings of the International scientific conference on the 80th anniversary of the Institute of philosophy of the national Academy of Sciences of Belarus, Minsk, April 14–15, 2011]. Minsk, Publ. Pravo i ekonomika: 481–483.



14. Shanin T. 2000. Pochemu do sih por ne umer ruskij narod: Ekspolyarnye struktury i neformal'naya ekonomika sovremennoj Rossii. [Why the Russian people haven't died yet: Expolar structures and the informal economy of modern Russia]. *Ekspert*, 1–2 (213): p. 7
15. Shanin T. 1999a. Ekspolyarnye struktury i neformal'naya ekonomika sovremennoj Rossii [Expolar structures and the informal economy of modern Russia]. In: Shanin T. *Neformal'naya ekonomika. Rossiya i mir* [The Informal economy. Russia and the world]. M., Publ. Logos: 11–32.
16. Shanin T. 1999b. Ekspolyarnye ekonomiki i politekonomiya obochin. Formy hozyajstva vne sistem [Expolar economies and the political economy of roadsides. Forms of economy outside of systems]. In: Shanin T. *Neformal'naya ekonomika. Rossiya i mir*. [The Informal economy. Russia and the world]. M.: Publ. Logos: 54–554.
17. Heidegger M. 2003. *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Herausgegeben von Friedrich–Wilhelm v. Herrmann 3., unveranderte Auflage 2003 (11–12. Tausend). XVIII, 522.
18. Scott J.C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, 392.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Виноградский Валерий Георгиевич, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра аграрных исследований Института прикладных экономических исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Valery G. Vinogradsky, doctor of philosophical science, Professor, Senior Researcher, Center for Agrarian Studies Leading Researcher, Institute for Applied Economic Research Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration Moscow, Russia



УДК 316.37

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-644-654

Некоторые аспекты субъективной детерминации здоровья представителей старших возрастных групп

Колпина Л.В., Бояринова И.В., Вангородская С.А.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

E-mail: karlkastane@yandex.ru, boyarinova@bsu.edu.ru, Vangorodskaya@bsu.edu.ru

Аннотация. Трансформация возрастной структуры, имеющая своим результатом увеличение доли пожилых людей в населении, диктует необходимость привлечения внимания научного сообщества к изучению условий и факторов, призванных обеспечить поддержание оптимальных параметров физического, социального и эмоционального благополучия населения старших возрастных групп. Целью данной статьи является анализ влияния на самочувствие представителей старших возрастных групп фактора планирования жизни. На основе данных репрезентативного социологического опроса доказано, что наиболее высокими показателями самооценки здоровья обладают представители старших возрастных групп с горизонтом планирования пять лет и более, планировавшие свою жизнь в пожилом возрасте задолго до его наступления, а также убежденные в том, что здоровье и продолжительность жизни в существенной мере зависят от усилий самого человека. Показано отрицательное влияние негативизации образа старости на самосохранительные установки и поведение в целом. Результаты исследования имеют важное теоретическое и прикладное значение, поскольку способствует развенчанию негативных геронтологических стереотипов и призвано инициировать разработку и внедрение мер, направленных на стимулирование у пожилых людей практик долгосрочного планирования собственной жизни.

Ключевые слова: негативные геронтостереотипы, локус контроля, пожилые люди, планирование жизни, показатель самооценки здоровья, факторы здоровья и продолжительности жизни.

Благодарности: Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 19-011-00661 «Влияние эйджистских стереотипов на формирование самоограничительных установок и практик граждан старшего поколения».

Для цитирования: Колпина Л.В., Бояринова И.В., Вангородская С.А. 2020. Некоторые аспекты субъективной детерминации здоровья представителей старших возрастных групп. *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 45 (4): 644–654. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-644-654

Some aspects of subjective determination of the health of older age groups

Lola V. Kolpina, Irina V. Boyarinova, Svetlana A. Vangorodskaya

Belgorod National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia

E-mail: karlkastane@yandex.ru, boyarinova@bsu.edu.ru, Vangorodskaya@bsu.edu.ru

Abstract. The transformation of the age structure characteristic of the fourth phase of the "classical" demographic transition, which results in an increase in the share of older people in the population, dictates the need to attract increased attention of the scientific community to the study of conditions and factors designed to ensure the maintenance of optimal parameters of physical, social and emotional well-being of the population of older age groups. The purpose of this article is to analyze the impact on the

well-being of older age groups of the life planning factor, represented in the study by two options: 1) planning of life in old age, carried out earlier, long before its onset, and 2) actual life planning, carried out by representatives of older age groups who are at this age segment. Based on data from a representative sociological survey conducted in 2019 among the population of older age groups in the Belgorod and Voronezh regions, it is proved that the highest indicators of self-assessment of health are representatives of older age groups with a planning horizon of five years or more, who planned their life in old age long before it occurred, and are also convinced that health and life expectancy significantly depend on the efforts of the individual. The negative impact of negation of the image of old age on self-preservation attitudes and behavior in General is shown. Consideration of this problem is of great theoretical and applied importance, since it helps to debunk negative gerontological stereotypes and is intended to initiate the development and implementation of measures aimed at stimulating the practice of long-term planning of their own lives in older people.

Keywords: negative gerontostereotypes, locus of control, elderly people, life planning, health self-assessment indicator, health factors and life expectancy.

Acknowledgements: The article was prepared with the support of the RFBR grant 19-011-00661 "The Influence of ageist stereotypes on the formation of self-limiting attitudes and practices of older citizens".

For citation: Kolpina L.V., Boyarinova I.V., Vangorodskaya S.A. 2020. Some aspects of subjective determination of the health of older age groups. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 644–654 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-644-654

Введение

Проблема субъективной детерминации здоровья своими корнями уходит в проблему здоровьесбережения – личностных факторов, обуславливающих укрепление или разрушение здоровья [Вангородская, 2018]. Отношение к здоровью складывается под совокупным воздействием глобальных и локальных факторов, опосредующих специфику здоровьесберегающего поведения как на индивидуальном, так и на популяционном уровнях. При этом, по словам А.Г. Вишневого, «все факторы не просто существуют параллельно, а теснейшим образом взаимосвязаны, изменение одного сразу же меняет и все остальные, и образуется новый, непредсказуемый, как в калейдоскопе, узор» [Вишневский, 2015, с. 15].

Детерминация здоровья в современном обществе имеет свою специфику, обусловленную, в первую очередь, отсутствием «территориальных, временных или социальных границ, которые могли бы служить преградой современных опасностей» [Субетто, 2018, с. 70]. Наглядным примером может служить охватившая мир в 2020 году эпидемия (пандемия) коронавируса, заставившая переосмыслить как значимость индивидуальных усилий, так и эффективность государственных систем охраны здоровья населения.

Трансформация возрастной структуры, характерная для четвертой фазы «классического» демографического перехода [Реэр, 2014, Клупт, 2010] и имеющая своим результатом увеличение доли пожилых людей в населении, актуализирует проблему не столько увеличения продолжительности индивидуальной жизни, сколько адаптации общества в целом и населения старших возрастных групп в частности к происходящим изменениям, а также создания условий для поддержания активного долголетия, характеризующегося оптимальными параметрами физического, социального и эмоционального благополучия [Барсуков, 2016].

В отношении пожилых людей проблема детерминации здоровья имеет свои особенности [Allen, 2016; Morganroth, 2017, Барсуков, 2016], predetermined, в частности, распространенностью в общественном сознании негативных стереотипов относительно старости и пожилого возраста (геронтостереотипов) [Butler, 1969; Балабанова, 2017; Микляева, 2014; Смирнова, 2008], которые, усваиваясь пожилыми людьми, прямо или косвенно негативно влияют на их здоровье [Колпина и др., 2015].



Например, исследования показывают прямую зависимость между наличием у пожилых людей негативных геронтостереотипов и отрицательной динамикой когнитивных, моторных и физиологических функций, ухудшением показателей самооценки здоровья [Nelson, 2016; Ouchida, Lachs, 2015]. В свою очередь, положительное отношение к своему возрасту и к сопряженной с ним ситуации прямо коррелирует с улучшением функционального здоровья людей данной возрастной группы. В частности, пожилые люди с позитивными геронтостереотипами на 44 % чаще полностью оправляются от тяжелой инвалидности, чем с негативными [Levenson, 1981; Levy et al., 2015;], и продолжительность жизни у таких людей на 7,5 лет дольше [Levy et al., 2015; Robbins, 2015; Колпина, Реутов, 2019].

Одной из причин снижения здоровья у пожилых людей является их отказ от здоровьесберегающих практик, обусловленный интериоризацией (усвоением) распространенного в общественном сознании стереотипа о том, что старость и болезни неразделимы; болезни также неизбежны, как и старость, а потому нет смысла уделять внимание своему здоровью [Колпина и др., 2015]. Так, граждане старшего поколения, убежденные в том, что усталость, подавленное настроение, зависимость от других и снижение либидо являются нормальной частью старения, реже считают необходимым обращаться за медицинской помощью [Ouchida, Lachs, 2015], они менее склонны к физической активности, различным профилактическим мерам, как, например, регулярное медицинское обследование, сбалансированная диета, использование ремней безопасности, ограничение употребления алкоголя и табака [Levy and Meyers, 2006; Ouchida, Lachs, 2015].

Вместе с тем в настоящее время практически отсутствуют теоретические исследования, обобщающие и систематизирующие основные аспекты субъективной детерминации здоровья в отношении пожилых людей, обусловленные распространенностью в общественном сознании негативных стереотипов относительно старости и пожилого возраста, а также раскрывающие их методологические особенности. Исходя из этого, целью данной статьи является анализ влияния фактора планирования жизни на самочувствие представителей старших возрастных групп. В нашем исследовании этот фактор представлен двумя опциями: 1) планирование жизни в пожилом возрасте, осуществлявшееся ранее, задолго до его наступления и 2) актуальное планирование жизни, осуществляемое представителями старших возрастных групп, находящимися на данном возрастном отрезке.

Эмпирическая база и методы исследования

Эмпирической базой исследования являются результаты социологического исследования «Влияние эйджистских стереотипов на формирование самоограничительных установок и практик граждан старшего поколения», проведенного в 2019 году. В качестве основного метода сбора первичной социологической информации использовался массовый анкетный опрос по репрезентативной региональной выборке, включающей в себя население Белгородской и Воронежской областей (N = 800). Группа пожилых людей стратифицирована по возрасту: 60–64 года (24,8 %), 65–69 лет (30,4 %), 70–74 года (21,4 %), 75–79 лет (16,1 %), 80 лет и старше (7,3 %), полу (35,7 % мужчин и 64,3 % женщин и территориальному признаку: 61,8 % респондентов проживает в городских поселениях, 38,2 % – в сельских).

В основу социологического анализа полученной информации легла группировка данных в зависимости от основных социально-демографических и мировоззренческих характеристик респондентов (территория проживания, пол, возраст, образование, стаж работы). Для изучения связи между теми или иными негативными геронтостереотипами и установками и практиками использовался анализ таблиц сопряженности; для характеристики выборочной интериоризации негативных геронтостереотипов – метод ранжирования данных.

Результаты проведенного нами социологического опроса населения в возрасте 60 лет и старше показали, что геронтостереотип о взаимосвязи старости и болезней разде-

ляют 54,9 % старшей возрастной группы, что, естественно, является негативным прогностическим маркером с точки зрения реализации ими здоровьесберегающих практик.

Основные результаты и их обсуждение

Анализ степени влияния на самочувствие пожилых людей их жизненного планирования в «допожилым» возрасте мы осуществили на основе анализа сопряженности ответов респондентов на вопросы: «В молодом и зрелом возрасте строили ли Вы планы относительно своей жизни в пожилом возрасте?» и «Как Вы оцениваете состояние своего здоровья?» (табл. 1).

Сравнение показателей текущей самооценки здоровья и планирования жизни на предыдущих возрастных этапах показало, что у тех респондентов, которые ранее имели достаточно четкие планы на этот жизненный период, положительные самооценки здоровья (в разной степени) преобладают над отрицательными. И наоборот, чем в меньшей степени осуществлялось планирование, тем больше на момент проведения исследования отрицательная самооценка здоровья преобладает над положительной.

Таблица 1
Table 1

Сопряженность показателей текущей самооценки здоровья и планирования жизни на предыдущих возрастных этапах представителей старших возрастных групп (%)
Correlation of indicators of current self-assessment of health and life planning at previous age stages of representatives of older age groups (%)

В молодом и зрелом возрасте строили ли Вы планы относительно своей жизни в пожилом возрасте?	Как вы оцениваете состояние своего здоровья?				
	Хорошее: не болею или болею очень редко, обычно хорошо себя чувствую	Удовлетворительное: иногда болею или чувствую себя нездоровым	Среднее (довольно часто болею или чувствую себя нездоровым)	Плохое (есть хронические заболевания, постоянно плохо себя чувствую)	Затрудняюсь ответить
Да, довольно четкие.	14,5	36,8	31,6	46,1	2,6
Примерно представлял, как буду проводить это время.	8,5	39,7	38,2	50,9	0,9
Не строил никаких планов, даже не задумывался об этом	6,7	38,0	32,3	51,3	4,0
Затрудняюсь ответить	6,4	34,0	26,6	49,3	6,4

Сравнение показателей самооценки здоровья пожилых людей по параметру их актуального горизонта планирования позволяет увидеть следующее: принципиально чаще других характеризуют свое здоровье как хорошее те, кто планирует свою жизнь на 5–10 лет вперед (18,5%), а реже – те, кто не строит планов, живет одним днем (4,1 %). И напротив, реже других оценивают свое здоровье как плохое те, кто имеют максимальный горизонт планирования – 5–10 лет (5,6 %), а чаще – кто не планирует свою жизнь вообще (24,1 %) и те, кто планирует менее, чем на год (25,0 %) (табл. 2).



Таким образом, аналогично тенденции, выявленной при ответах на предыдущий вопрос, в данном случае также можно говорить о прямой корреляции между увеличением горизонта планирования и повышением самооценки здоровья. И наоборот – в группах опрошенных с горизонтом планирования менее двух лет или не планирующих свою жизнь вовсе, наблюдается существенное превалирование в разной степени отрицательных самооценок здоровья над положительными.

Таблица 2
 Table 2

Сопряженность показателей актуального планирования жизни и самооценки здоровья представителей старших возрастных групп (%)
 Correlation of indicators of actual life planning and self-assessment of health of older age groups (%)

На какой период Вы сейчас строите свои жизненные планы?	Как Вы оцениваете состояние своего здоровья?				
	Хорошее (не болею / болею редко)	Удовлетворительное (иногда болею или чувствую себя нездоровым)	Среднее (часто болею или чувствую себя нездоровым)	Плохое (есть хронические заболевания, постоянно плохо себя чувствую)	Затрудняюсь ответить
На 5–10 лет	18,5	44,4	30,6	5,6	0,9
На 3–4 года	7,8	41,6	38,0	11,4	1,2
На 1–2 года	5,9	33,6	40,8	15,8	3,9
Менее чем на год	6,5	35,5	29,8	25,0	3,2
Не строю планов, живу одним днем	4,1	36,5	31,2	24,1	4,1
Затрудняюсь ответить	10,0	38,8	30,0	17,5	3,7

Учитывая доказанную многими исследованиями роль интернального локуса контроля в формировании здоровьесберегающего поведения, мы предположили, что по мере увеличения горизонта планирования (который, по идее, коррелирует с убежденностью о подконтрольности субъекту ситуации на разных жизненных этапах и маркирует наличие у него интернального локуса контроля), должна расти доля респондентов, считающих, что более всего здоровье зависит от собственных усилий человека.

Для проверки этого предположения респондентам был предложен перечень факторов (наследственность, усилия человека по сохранению и укреплению здоровья, психическое и эмоциональное состояние человека, окружающая среда, качество и доступность здравоохранения, социальной защиты и поддержки), от которых, по их мнению, в наибольшей степени зависит здоровье человека.

Отметим, что четкой зависимости между оценкой факторов здоровья и самооценкой здоровья выявлено не было. В то же время по двум факторам (собственные усилия и доступность и качество социальной защиты) можно увидеть некоторые тренды, касающиеся экстернального и интернального локуса контроля. Так, на порядок реже других выбирали вариант ответа «здоровье зависит от собственных усилий» те, кто не планирует свою жизнь, живут одним днем (37,6 % против 45–52 % в других группах). И они же чаще всего в качестве первоочередного фактора здоровья назвали качество и доступность услуг сферы здравоохранения, социальной защиты и поддержки (экстернальный локус контроля) (46,5 % против 35,2 %

ответивших так же в группе с горизонтом планирования 5–10 лет; в других группах соответствующий тренд не регистрируется). То есть, с одной стороны, четких корреляций между изменением горизонта планирования и локуса контроля в отношении здоровья в рамках нашего исследования не зафиксировано. С другой – можно говорить о наблюдаемой в рамках исследования зависимости между долгосрочным планированием и предпочтением личных усилий в качестве основной детерминанты индивидуального здоровья.

В вопросе о факторах продолжительности жизни (который можно рассматривать как производную вопроса о факторах здоровья) статистическая связь между локусом контроля и оценками самочувствия более заметна, чем в вопросе о факторах здоровья (табл. 3). Так, самые высокие значения ответа о первостепенной роли усилий человека в достижении продолжительной жизни (интернальный локус контроля) представлены в группах опрошенных с высокими и умеренными самооценками здоровья (60 и 49,5 % соответственно), а самые низкие – в группах, характеризующихся низкими его самооценками (среднее – 39,7 %, плохое – 40,7 %).

Таблица 3
Table 3

Сопряженность показателей самооценки здоровья и представлений о факторах продолжительности жизни в старших возрастных группах (%)
Correlation of indicators of self-assessment of health and ideas about factors of life expectancy in older age groups (%)

Как Вы оцениваете состояние своего здоровья?	По Вашему мнению, от чего, в первую очередь, зависит продолжительность жизни человека? (выберите не более двух ответов)				
	Наследственность	Свои усилия	Психическое и эмоциональное состояние	Окружающая среда	Качество и доступность услуг здравоохранения и социальной защиты
Хорошее (не болею / болею редко, обычно хорошо себя чувствую)	33,8	60,0	18,5	35,4	26,2
Удовлетворительное (иногда болею или чувствую себя нездоровым)	33,1	49,5	30,8	30,5	35,4
Среднее (часто болею или чувствую себя нездоровым)	31,6	39,7	23,5	38,2	47,4
Плохое: (есть хронические заболевания, постоянно плохо себя чувствую)	24,4	40,7	24,4	30,4	47,4
Затрудняюсь ответить	30,4	30,4	17,4	8,7	69,6

Обратная ситуация наблюдается по ответам, характеризующим экстернальный локус контроля, где фактором продолжительности жизни выступает качество и доступность здравоохранения, социальной защиты. В группах, характеризующихся наиболее низкими показателями самооценки здоровья, этот вариант ответа отметили по 47,4 % опрошенных, а наиболее высокими – на порядок меньше: 35,4 % (удовлетворительное) и 26,2 % (хорошее).



Можно предположить, что, те, у кого хорошее здоровье, в силу более низкой зависимости от системы здравоохранения повышают значимость собственных усилий и снижают важность этого института, а имеющие плохое здоровье – наоборот. Так, локус контроля в двух группах с наиболее высокими показателями самооценки здоровья имеет более выраженную интернальную направленность (превалируют ответы о значимости собственных усилий человека), а в двух группах с низкими самооценками здоровья – экстернальную (превалируют ответы о первостепенной значимости системы здравоохранения и социальной защиты).

Интересно отметить, что оценивающие свое здоровье как в разной степени плохое в большинстве случаев считают все факторы, кроме системы здравоохранения и социальной защиты, менее значимыми (в сравнении с теми, кто оценивает свое здоровье как в разной степени хорошее).

Так, 24,4 % из числа тех, кто считает свое здоровье плохим (против 32–34 % в других группах) в качестве наиболее значимого фактора долголетия называют наследственность. Представители этой группы наравне с теми, кто считает свое здоровье удовлетворительным, реже остальных называют в качестве наиболее важного фактора окружающую среду (примерно по 30 % против 35–38 % в других группах). Исключение составляет фактор психоэмоционального состояния, где лидирует группа с удовлетворительной самооценкой здоровья, тогда как в остальных группах значения ответов отличаются незначительно. Таким образом, учитывая указанные тенденции, считаем правомерным говорить о взаимосвязи между состоянием здоровья и локусом контроля человека.

Подтверждением значимости интернального локуса контроля в поддержании здоровья, по-видимому, можно считать результаты ответа на следующий вопрос: «Иногда пожилые люди перестают прикладывать усилия к поддержанию своего здоровья, ведению здорового образа жизни, не выполняют в точности предписания врача, объясняя это тем, что недомогания – признанная часть старения, а старость не остановить, а значит, такие усилия бессмысленны. Случалось ли с Вами такое?» (табл. 4).

Таблица 4
Table 4

Сопряженность показателей самооценки здоровья и самоограничительных практик в отношении здоровьесбережения в старших возрастных группах (%)
 Correlation of indicators of self-assessment of health and self-limiting practices in relation to health saving in older age groups (%)

Иногда пожилые люди перестают следить за своим здоровьем... Случалось ли такое с Вами?	Как Вы оцениваете состояние своего здоровья?				
	Хорошее (не болею / болею редко, обычно хорошо себя чувствую)	Удовлетворительное (иногда чувствую себя нездоровым / болею)	Среднее (часто болею / чувствую себя нездоровым)	Плохое (есть хронические заболевания, постоянно плохо себя чувствую)	Затрудняюсь ответить
Да	3,9	33,3	37,6	22,3	2,8
Нет	10,8	43,3	30,9	12,7	2,3
Затрудняюсь ответить	8,3	27,4	38,1	20,2	6,0

Если высчитать разницу между суммами ответов представителей групп в разной степени с хорошим и в разной степени с плохим здоровьем и сравнить полученные значе-

ния по группам согласившихся и не согласившихся с этим утверждением, то мы увидим следующее. В группе согласившихся с тем, что порой они перестают прикладывать усилия к собственному здоровьесбережению, находятся преимущественно представители двух групп с наиболее низкими показателями самооценки здоровья. Среди тех, кто не прекращает прикладывать усилия к сохранению своего здоровья, отмечается превалирование представителей двух групп с наиболее высокими показателями самооценки здоровья.

Заключение

На самочувствие представителей старшей возрастной группы, а значит, с высокой долей вероятности и на их здоровье влияет ряд субъективных детерминант. В их числе значительную роль играет планирование жизни, осуществляемое как задолго до наступления пожилого возраста, так и непосредственно в этом возрастном периоде. Результаты проведенного нами исследования показали, что те представители старших возрастных групп, которые ранее планировали свою «пожилую» жизнь, как и те, кто продолжает практику планирования на период 5 лет и более, характеризуются принципиально более высокими оценками своего здоровья, чем те, кто не планировал либо планирует ее на меньшие отрезки времени.

Указанные выводы объясняются тем, что величина горизонта планирования коррелирует с внутренним локусом контроля, при котором (и это также нашло подтверждение в рамках нашего исследования) здоровье человека рассматривается преимущественно как результат собственных усилий, и, следовательно, влечет за собой соответствующие действия. Об этом же свидетельствует статистически значимая связь между степенью выраженности внутреннего локуса контроля и представлениями о факторах продолжительности жизни. В качестве важного наблюдения можно отметить, что внешней локус контроля в отношении здоровья и продолжительности жизни у пожилых людей более всего сопряжен с ориентацией на доминирование системы здравоохранения и социальной защиты в качестве ключевых факторов продолжительности жизни, что можно трактовать, в том числе, как негативное влияние медикализма на здоровьесберегающие установки и практики.

Поскольку самосохранительное поведение строится на представлении о подконтрольности для человека ситуации в сфере здоровья, в этой связи негативным прогностическим маркером является наличие у пожилых людей установки на старость как на неизбежное дряхление и ухудшение здоровья. Среди тех, кто убежден, что старость – это всегда болезни, и в связи с этим отказывается от здоровьесберегающих практик, значительно чаще встречаются люди с низкими показателями самооценки здоровья, чем среди тех, кто не подвержен этому стереотипу.

Полученные результаты исследования имеют не только теоретическое, но и прикладное значение, поскольку, во-первых, вносят вклад в углубление теории социальной эксклюзии и социологии возраста посредством расширения представлений о механизмах интериоризации негативных геронтологических стереотипов и их влиянии на практики жизнедеятельности лиц старших возрастных групп, а, во-вторых, призваны инициировать разработку и внедрение комплекса мероприятий, направленных на стимулирование у пожилых людей практик долгосрочного планирования собственной жизни.

Список литературы

1. Балабанова К.А. Ковалева Г.А. 2017. Эйджизм как отражение отношения к пожилым людям в современном обществе: постановка проблемы. В кн.: Череповецкие научные чтения – 2016. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 16–17 ноября 2016 г., Череповец, 1: 11–13.



2. Барсуков В.Н. 2016. Старение населения в контексте концепции демографического перехода. Вопросы территориального развития. 1 (31): 3
3. Вангородская С.А. 2018. Факторы самосохранительного поведения населения региона (по результатам социологических исследований). Научный результат. Социология и управление. 4 (2): 13–26. DOI: 10.18413/2408-9338-2018-4-2-0-2
4. Вишневский А.Г. 2015. Время демографических перемен: избранные статьи. М., Изд. дом Высшей школы экономики, 517 с.
5. Клупт М.А. 2010. Демографическая повестка XXI века: теории и реалии. Социологические исследования, 8 (316): 60–71.
6. Колпина Л.В., Иванов С.В., Курдяев С.М., Щитикова О.Б. 2015. Эйджизм в восприятии пожилых людей и его влияние на социальное здоровье населения пожилого и старческого возраста. Вестник Всероссийского общества специалистов по медико-социальной экспертизе, реабилитации и реабилитационной индустрии, 4: 74–81.
7. Колпина Л.В., Реутов Е.В. 2019. Влияние эйджистских стереотипов на формирование самоограничительных практик граждан старшего поколения. Среднерусский вестник общественных наук, 14(2): 32–45. DOI: 10.22394/2071-2367-2019-14-2-32-45
8. Колпина Л.В., Реутова М.Н. 2019. Теоретические аспекты исследования механизма избирательной интериоризации негативных геронтостереотипов населением старших возрастных групп. Социальная компетентность, 4 (2): 153–161.
9. Микляева А.В. 2014. Содержание возрастных стереотипов: эмпирическая типология. Письма в Эмиссия. Оффлайн, 2: 2148 URL: <http://www.emissia.org/offline /2014/2148.htm> (дата обращения: 09.09. 2020).
10. Реэр Д. 2014. Экономические и социальные последствия демографического перехода. Демографическое обозрение, 1(4): 41–67. URL: <https://demreview.hse.ru/issue/view/154/156> (дата обращения: 09.09. 2020).
11. Смирнова Т.В. 2008. Пожилые люди: стереотипный образ и социальная дистанция. Социологические исследования, 8(292): 49–55.
12. Субетто А.И. 2018. Ноосферная парадигма стратегии восходящего воспроизводства населения России. Уровень жизни регионов России. 1(207): 77–94. DOI: <https://doi.org/10.24411/1999-9836-2018-10009>
13. Allen J.O. 2016. Ageism as a risk factor for chronic disease. The Gerontologist, 56(4): 610–614.
14. Butler R.N. 1969. Age-ism: Another form of bigotry. The Gerontologist, 9: 243–246
15. Levenson A.J. 1981. Ageism: A major deterrent to the introduction of curricula in aging. Gerontology and Geriatrics Education, 1: 161–162.
16. Levy B.R., Slade M.D., Gill T.M. 2006. Hearing decline predicted by elders' stereotypes. Journals of gerontology. Series B: Psychological sciences & social sciences, 61 (2): 82–87.
17. Levy B.R., Slade M.D., Chung P.H. & Gill T.M. 2015. Resiliency over time of elders' age stereotypes after encountering stressful events. Journal of Gerontology: Psychological Sciences, 70: 886–890.
18. Levy, B., Kosteus, J., Slade, M., & Myers, L. 2006. Exclusion of elderly persons from health-risk-behavior clinical trials. Preventive Medicine, 43: 80–85.
19. Morganroth Margaret Gullette (2017) Ending Ageism, or How Not to Shoot Old People. Rutgers University Press, 1: 294.
20. Nelson T.D. 2016. Promoting healthy aging by confronting ageism. American Psychologist, 71 (4): 207–221.
21. Ouchida K.M., Lachs M.S. 2015. Not for doctors only: Ageism in healthcare. Generations, 39 (3): 46–57.
22. Robbins L.A. 2015. The pernicious problem of ageism. Generations, 39 (3): 6–9.

References

1. Balabanova K.A. 2017. Jejdzhizm kak otrazhenie otnoshenija k pozhilym ljudjam v sovremennom obshhestve: postanovka problemy [Ageism as a reflection of attitudes towards older people in modern society: problem statement]. Cherepoveckie nauchnye chtenija – 2016. Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii. 1: 11–13.
2. Barsukov V.N. 2016. Population ageing in the context of the demographic transition concept]. Voprosy territorial'nogo razvitiya. 1 (31): 3 (in Russian)
3. Vangorodskaya S.A. 2018. The factors of self-preservation behavior of the population in the region (based on empirical studies). Research result. Sociology and Management, 4 (2): 13–26. (in Russian) DOI: 10.18413/2408-9338-2018-4-2-0-2
4. Vishnevskij A.G. 2015. Vremya demograficheskikh peremen: izbr. st. [Time of demographic change: selected articles]. M., Publ. Vyshej shkoly ekonomiki, 517 p.
5. Klupt M.A. 2010. Demograficheskaya povestka XXI veka: teorii i realii [Demographic agenda of the XXI century: theories and realities]. Sociologicheskie issledovaniya, 8(316): 60–71. (in Russian)
6. Kolpina L.V., Ivanov S.V., Kurdjaev S.M., Shhitikova O.B. 2015. Ageizm in elderly people perception and its influence on social health of advanced and senile age population. Vestnik Vserossijskogo obshhestva specialistov po mediko-social'noj jekspertize, reabilitacii i reabilitacionnoj industrii. 4: 74–81. (in Russian)
7. Kolpina L.V., Reutov E.V. 2019. The influence of ageist stereotypes on formation of self-limiting practices of older citizens. Central russian journal of social sciences, 14(2): 32–45. (in Russian) DOI: 10.22394/2071-2367-2019-14-2-32-45
8. Kolpina L.V., Reutova M.N. 2019. Theoretical aspects of the study of the mechanism of selective interiorization of senior citizens' negative gerontostereotypes. Social competence, 4. (2):153–161. (in Russian)
9. Mikljaeva A.V. 2014. Contents age stereotypes: an empirical typology. Pis'ma v Jemissija. Offlajn, 2: 2148 URL: <http://www.emissia.org/offline/2014/2148.htm> (accessed: 09.09. 2020). (in Russian)
10. Reer D. 2014. Economic and social implications of the demographic transition. Demographic review, 1(4): 41–67. (in Russian) URL: <https://demreview.hse.ru/issue/view/154/156> (accessed: 09.09. 2020).
11. Smirnova T.V. 2008. Ageing people: stereotypic image and social distance. Sociologicheskie issledovaniya, 8 (292): 49–55. (in Russian)
12. Subetto A.I. 2018. Noosfernaya paradigma strategii voskhodyashchego vosproizvodstva naseleniya Rossii [Noosphere paradigm of the strategy of ascending reproduction of the Russian population]. Uroven' zhizni regionov Rossii. 1(207): 77–94. (in Russian) DOI: <https://doi.org/10.24411/1999-9836-2018-10009>
13. Allen J.O. 2016. Ageism as a risk factor for chronic disease. The Gerontologist, 56(4): 610–614.
14. Butler R.N. 1969. Age-ism: Another form of bigotry. The Gerontologist, 9: 243–246
15. Levenson A.J. 1981. Ageism: A major deterrent to the introduction of curricula in aging. Gerontology and Geriatrics Education, 1: 161–162.
16. Levy B.R., Slade M.D., Gill T.M. 2006. Hearing decline predicted by elders' stereotypes. Journals of gerontology. Series B: Psychological sciences & social sciences, 61 (2): 82–87.
17. Levy B.R., Slade M.D., Chung P.H. & Gill T.M. 2015. Resiliency over time of elders' age stereotypes after encountering stressful events. Journal of Gerontology: Psychological Sciences, 70: 886–890.
18. Levy, B., Kostea, J., Slade, M., & Myers, L. 2006. Exclusion of elderly persons from health-risk-behavior clinical trials. Preventive Medicine, 43: 80–85.
19. Morganroth Margaret Gullette (2017) Ending Ageism, or How Not to Shoot Old People. Rutgers University Press, 1: 294.



20. Nelson T.D. 2016. Promoting healthy aging by confronting ageism. *American Psychologist*, 71 (4): 207–221.
21. Ouchida K.M., Lachs M.S. 2015. Not for doctors only: Ageism in healthcare. *Generations*, 39 (3): 46–57.
22. Robbins L.A. 2015. The pernicious problem of ageism. *Generations*, 39 (3): 6–9.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Колпина Лола Владимировна, кандидат социологических наук, доцент, независимый эксперт, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия

Бояринова Ирина Владимировна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий и государственной службы Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород, Россия

Вангородская Светлана Анатольевна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий и государственной службы Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Lola V. Kolpina, candidate of sociological Sciences, associate Professor, Independent Researcher, Belgorod state national research University, Belgorod, Russia

Irina V. Boyarinova, candidate of sociological Sciences, associate Professor of the Department of social technologies and public service, Belgorod state national research University, Belgorod, Russia

Svetlana A. Vangorodskaya, candidate of sociological Sciences, associate Professor of the Department of social technologies and public service Belgorod state national research University, Belgorod, Russia

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

HUMAN BEING. CULTURE. SOCIETY

УДК 130.2; 177.9

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-655-566

Практики биополитики: история и современность

¹⁾Белогорцев Д.А., ²⁾Римский А.В.

¹⁾Белгородский государственный институт искусств и культуры,
Россия, 308033, г. Белгород, ул. Королёва, 7
E-mail: belyiden@mail.ru;

²⁾Белгородский юридический институт МВД РФ им. И.Д. Путилина
Россия, 308024, г. Белгород, ул. Горького, 71
E-mail: rimskiy87@mail.ru

Аннотация. Представлен краткий анализ трудов древних философов, результаты изучения взглядов современных ученых, сделаны выводы о том, что научно-рациональное и философско-теоретическое осмысление проблемы биополитики упирается в необходимость новой понятийной репрезентации и классификации. По мнению авторов, проблемы насилия и ненасилия, контроля всех сфер жизнедеятельности индивида, субъектная специфика протестных движений последнего времени подтверждают, что феномен биополитики еще далек от должного философского осмысления и представляет основу дальнейших исследований.

Ключевые слова: биополитика, биовласть, свобода, насилие, преступление, наказание, правовые нормы, «гуманное» государство.

Для цитирования: Белогорцев Д.А., Римский А.В. 2020. Практики биополитики: история и современность. *NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право.* 45 (4): 655–666. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-655-566

Practices of biopolitics: history and modernity

D.A. Belogortsev¹, V.A. Rimskiy²

¹⁾Belgorod State Institute of Arts and Culture,
7 Korolev St, Belgorod, 308033, Russia
E-mail: belyiden@mail.ru;

²⁾Belgorod Law Institute of Ministry of the Internal
of the Russian Federation named after I.D. Putilin,
71 Gorky St, Belgorod, 308024, Russia
E-mail: rimskiy87@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the consideration of the phenomenon of biopolitics in the historical aspect. A brief analysis of the works of ancient philosophers and the results of studying the views of modern scientists are presented. The conclusions that the scientific-rational and philosophical-theoretical comprehension of the problem need for a new conceptual representation and classification are drawn. The author reveals the point of view that the problems of violence and non-violence, control of all spheres of the individual life, the subjective specificity of protest movements of recent times



confirm that the phenomenon of biopolitics is still far from due philosophical understanding and represents the basis for further research.

Keywords: biopolitics, biopower, freedom, violence, crime, punishment, legal norms, "humane" state.

For citation: Belogortsev D.A., Rimskiy V.A. 2020. Practices of biopolitics: history and modernity. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 655–666 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-655-566

Введение

Изучение феномена биополитики как эволюционно-культурного явления становится актуальным вопросом современности. Наибольший общественный интерес и интерес исследователей вызывают международный терроризм, биотерроризм, новые международные институты, неолиберальный «гуманитарный» интервенционизм, вопросы о международных трибуналах и размытие между государственным и частным. Тем не менее все еще не представляется правдоподобным, что мир XXI века становится миром биополитики и что биополитика – суть нашего времени. Это означает, что еще не так давно, в эпоху глобализации, в теоретическом, но больше в политическом смысле был осуществлен конкретный поворот и появились новые формы биополитических концепций, их практика в настоящее время только расширяется. Эти процессы отражаются в мировом экономическом кризисе как кризис неолиберализма как такового, и могут условно называться демонстрационными. Они проявляются в росте классовой дифференциации, а также во многих попытках контролировать и управлять целым населением. Они одинаково заметны в ряде новых войн и интервенций, в концентрации сил различных «друзей» и «врагов», в выборе средств борьбы с различного рода пандемиями и, что не менее важно, в росте симуляции политики во многих правительственных и дискурсивных механизмах и в ослаблении демократического потенциала, в частности, для ключевых западных проектов, таких как ЕС.

В таком свете философия должна сформулировать неперемное условие производства политических реальностей: исчезновение великих интеллектуальных дебатов или полная маргинализация того, что от них осталось, т.е. осознание «смерти интеллектуалов», что также означает исключение возможности приобретения ими нового облика. В этом смысле в современном обществе ознаменован первый шаг к постепенному исчезновению власти гражданина как политического деятеля, к «вытеснению» фигуры интеллектуала из публичного дискурса. Наконец, этот процесс приводит к полной пассивности, что делает идею свободы бессмысленной, немислимой и ненужной и означает безапелляционное государственное управление всем населением, то есть тотальный процесс, распространяющийся на сферы искусства, культуры и науки и позволяющий нигилистическую релятивизацию всех ценностей.

Некоторые из этих теоретических и практических обстоятельств определили содержание данной статьи.

Теории зарождения биополитики

Теории зарождения биополитики неоднозначны. Наиболее распространено мнение о том, что истоки биополитики находят в древнегреческой политической мысли. Профессор политической мысли, риторики и культуры Ювяскюльского университета Финляндии Мика Оджакангас утверждает, что концепция политики как регуляции количества и качества населения во имя безопасности и счастья государства и его жителей так же стара, как сама политическая мысль: политико-философские категории классической мысли, осо-

бенно те, которые принадлежали Платону и Аристотелю, были уже биополитическими категориями [Ojakangas, 2016].

Рассмотрим идеи наиболее значимых в истории философии мыслителей, которые имели определенное мнение о феномене биополитики. Считаем важным нарушить историческую хронологию времени жизни философов и начать изучение вопроса с мнения французского философа, теоретика культуры и истории Поль-Мишеля Фуко, с лекционного курса которого «Рождение биополитики», прочитанного в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году, и начинается философское осмысление феномена биополитики и анализ власти. Сам Фуко в настоящем курсе дважды объясняет, как вписывается это «новое» направление его исследований в общую эволюцию его мысли, определяя собственную методологию. Говоря о практике управления, он отказывается от веры в существование некоего изначально данного объекта исследования, как отказывался от неё всегда. Не существует универсалий, исходя из которых можно было бы характеризовать какие бы то ни было дискурсивные практики, неизменно носящие исторический характер. Напротив, исходя из самой практики, Фуко анализирует становление дискурсивных формаций. Если историцизм исходит из универсалий, то Фуко предлагает посмотреть, существуют ли эти универсалии, исходя из самой истории [Foucault, 2010].

По словам Фуко, биовласть работает на двух уровнях. С одной стороны, она была реализована с помощью ряда дисциплинарных методов, используемых в разнообразных учреждениях от тюрем до школ и от больниц до мастерских: дисциплинирование, обучение и нормализация [Foucault, 1977–1978]. Далее происходило расширение их возможностей, но при этом не делало их менее управляемыми. С другой стороны – с помощью различных политических технологий, от статистики и демографии до общественного здравоохранения и жилищного строительства, биовласть была направлена на регулирование всего населения посредством контроля рождаемости и манипулирования ею, смертности, здоровья, миграции, профессиональных возможностей, товарооборота [Foucault, 1978]. Таким образом, биовласть характеризовалась контролем и регулированием жизни как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Более того, по мнению Фуко, обе эти формы биовласти, в частности власть над населением, вращались вокруг аналитики пола – аналитика, которая в современном обществе заменила древнюю систему союза (поддержание кровных связей и линий происхождения).

Вернемся к анализу работ Аристотеля и Платона. Рассматривать «Политику» Аристотеля как трактат о биополитике можно по трем причинам. Во-первых, основой политики является обеспечение благополучия (эвдаймонии) города-государства и счастливой жизни его жителей. Лучшая конституция – это конституция, согласно которой жители города-государства имеют наилучшую «возможность для счастья», порядок, в котором каждый будет жить счастливо. Во-вторых, основным и наиболее эффективным средством достижения этой цели является регулирование качества и количества населения. В-третьих, Аристотель также считал, что государственная политика должна быть приспособлена к имманентным природным процессам: будь то деторождение, здоровье или психическая жизнь.

Другими словами, конечной целью искусства правительства является содействие счастью города-государства и счастью его жителей, а основным средством достижения этой цели является регулирование качества и количества населения в соответствии с имманентными нормами жизни, которые известны благодаря научному исследованию человеческой природы. Эти идеи Аристотеля очевидно соотносятся с биополитическими идеями.

Как и для Аристотеля, для Платона в «Республике» конечной целью политики и управления также является благополучие и счастье города-государства и его жителей [Ojakangas, 2016]. В государстве хорошее воспитание и совершенная система образования вместе с разумом и мудростью лидеров делают законы ненужными, по крайней мере большинство из них, так как хорошо управляемым государствам не нужны многие зако-



ны – и даже плохо управляемым государствам законы не нужны, потому что они от них не выигрывают.

В отличие от Аристотеля у Платона контроль и регулированию качества уделяется гораздо больше внимания, чем количеству населения. Кроме того, в государстве на карту поставлено не столько качество всего населения, сколько качество правящего класса или расы, то есть опекуны, поделенные на вспомогательных и руководящих деятелей государства.

По Платону, целью лидеров государства является не только выявление общих интересов города, они также измеряли свой успех славой своих решений. Они также были обязаны обеспечивать материальное и духовное благосостояние каждого члена семьи, поскольку именно такое благосостояние является признаком счастья. По словам Платона, работа законодателя не выполнена, «если он просто устанавливает законы и выходит из дела», поскольку он также должен контролировать его выполнение.

В целом тема политического сопротивления вообще отсутствует в греческой философско-политической литературе. Греки были озабочены не вопросом сопротивления, а вопросом биополитической организации и регулирования населения.

Рассмотрим, как менялись мировоззренческие акценты и философские идеи, относящиеся к биополитике в поздней античности.

Стойкий взгляд на добродетельного человека во многом обязан платоновско-аристотелевскому, поскольку стоики также учат, что важен не внешний акт, а состояние души, и что те, кто обладает хорошим нравом души, являются лидерами по натуре. По словам Цицерона, именно по природе лучшие люди правят слабыми, и это правило является «величайшей выгодой для слабых» [Ojakangas, 2016]. И все же упадок классического города-государства также повлек за собой кризис биополитического видения политики. Причины этого кризиса неоднозначны. Упадок биополитики и биополитического видения политики в классическую эпоху связан с падением этнически однородной политической организации, характерной для классического города-государства. В частности, в Римской империи гражданство больше не было абсолютно связано с этническим происхождением.

Рим тоже имел биополитический режим, учитывая то внимание, которое его законодатели уделяли вопросу о народонаселении с первых дней существования государства, стремясь увеличить население путем предоставления наград или иммунитетов тем, кто принял на себя обязательство вступать в брак и отцовство, но налагая штрафы и специальные налоги на постоянных холостяков [Ojakangas, 2016]. Такая же демографическая политика была продолжена в последние дни республики и в империи. Юлий Цезарь запретил женщинам двадцати четырех лет, которые не были замужем и были бездетны, носить драгоценные металлы и драгоценности, с другой стороны, он вознаграждал многодетных. В аграрном законе он установил, что кампанские земли должны принадлежать только гражданам, имеющим по крайней мере трех детей. Тем не менее, вероятно, самые амбициозные биополитические действия в области народонаселения были начаты Августинном с серии законов, цель которых состояла в том, чтобы укрепить общественные нравы и увеличить население империи.

Несмотря на юридическое оформление политического субъекта и приватизацию внутренней частной жизни в Римской республике и империи, нельзя переоценивать различия между греческим и римским пониманием политики, учитывая тот факт, что римские консулы и императоры также стремились регулировать рождаемость и браки, чтобы увеличить власть республики и империи. Однако если мы перейдем от языческого к христианскому Риму, разрыв с древней традицией биополитики станет более заметным. С распространением христианства, во-первых, интерес к мирским явлениям значительно уменьшился. Во-вторых, девственность и безбрачие, как правило, считались более священными состояниями, чем брак и семейная жизнь. В-третьих, поскольку закон, по крайней мере частично, стал божественным повелением Бога, он больше не был простым инструментом, который должен использоваться для обеспечения безопасности и счастья

государства и его жителей: он стал категоричной командой, которой нужно подчиняться без каких-либо церемоний. В-четвертых, телесная энергия стала признаком тщеславия и гордости: умирающий аскет заменил мускулистого спортсмена в качестве образца для подражания. В христианском режиме поздней античности манипулирование определенными жизненными процессами стало проблематичным, в том числе это распространялось на манипулирование качеством и количеством населения с помощью детоубийства, воздействия на детей, абортов.

В христианской литературе заметно отсутствие биополитических тем, в том числе вопроса о народонаселении. Обратимся к первому средневековому аристотелевскому трактату о политике, а именно «Де Регно», написанному, вероятно, вскоре после перевода «Политики Аристотеля» в 1260-х годах и обычно приписываемому Фоме Аквинскому [Aquinas, 1949]. По оценке Фуко, «De Regno» является парадигматическим примером превращения христианской папской власти в политическую область или, по крайней мере, одним из первых явных проявлений этой трансформации. В «De Regno», пишет Фуко, «функция короля существенно не отличается от функции пастора в отношении его фокуса» [Foucault, 1977–1978]. Главным в выводах Фомы Аквинского является тот факт, что «De Regno» является первым всеобъемлющим христианским трактатом об искусстве государственного управления, основанном почти исключительно на чтении «Политики» и «Этики Никомаха» Аристотеля [Aristotle, 1999]. Безусловно, «De Regno» обновляется христианскими представлениями о трансцендентной божественном правителе, божественном и естественном законе, провидении, но в остальном содержание пропитано аристотелевскими взглядами и концепциями.

Фома Аквинский цитирует Аристотеля чаще, чем любой другой автор. Подобно Аристотелю, Фома начинает с определения человека. В отличие от Августина¹, он говорит, что человек – это не падшее существо, характеризующееся глубокой самооценкой, а социальное и политическое животное: «Человек по природе социальное и политическое животное, которое живет в обществе» [Aquinas, 1949]. Он подчеркивает, опираясь на ряд аристотелевских политических идей, что счастье должно быть в качестве конечной цели политики, и озвучивает идею о том, что те вещи являются лучшими, которые являются наиболее естественными, «поскольку в каждом случае природа действует на лучшее» [Aquinas, 1949]. Фома Аквинский заходит так далеко, что рекомендует правителю при выборе места для государства уделять внимание цвету и форме тел, а также количеству детей и стариков в местных общинах.

Фактически уже Птолемей Луккский, аристотелевский ученик Фомы Аквинского, который в 1300 году завершил «De Regno» (также известный как «De Regimine Principum»), который Аквинский не смог завершить до своей смерти, включает в труд ряд заметок о размере и разделении населения [Ptolemy, 1997]. Однако не каждый средневековый автор, как Птолемей, касаясь вопроса о населении, придерживался аристотелевских взглядов. Например, трактат-утопия Томаса Мора, отражающий меры, с помощью которых должно регулироваться население города. В очень платонической манере Томас Мор предлагает, чтобы в каждом городе Утопии число его жителей оставалось приблизительно постоянным (6000) с помощью определенных мер [More, 2002].

Та же тенденция прослеживается в двух наиболее всеобъемлющих трактовках шестнадцатого века по вопросу о народонаселении со времен Аристотеля: «Шесть книг о государстве» Жана Бодена (1576 г.) [Боден, 1999] и «О причинах величия государства» Джованни Ботеро (1588 г.) [Мархинин, 2017]. На самом деле оба автора открыто критикуют Аристотеля не потому, что он хотел регулировать качество и количество населения,

¹ Августин Аврелий (Августин Блаженный) (354–430) // URL: <http://www.solecity.ru/philosophy/augustin>



а потому, что он хотел ограничить рост населения [Botero, 2012]. В том же духе Боден утверждает, что самые густонаселенные страны всегда обязательно самые богатые и сильные и наиболее благоприятные для развития искусства, науки и промышленности. Поэтому он пишет: «Никогда не нужно бояться иметь слишком много подданных или слишком много граждан, потому что сила содружества состоит в людях» [Bodin, 1993]. Однако вместо того, чтобы представлять беспрецедентный взгляд на эту тему, Боден и Ботеро также опирались на идеи древних римских мыслителей. Хотя Августин и считал, что Рим – это убежище для греха [Августин, 1998], теперь он стал образцом хорошего государства, даже лучшим, чем греческий полис, особенно когда речь шла о демографической политике [Botero, 2012]. Ботеро еще более восторженно относился к римской демографической политике, Боден же говорил не только о законах о браке, направленных на увеличение населения, но и о деятельности цензоров. По оценке Бодена, с одной стороны, само падение Римской империи было связано с отменой законов о браке христианскими императорами [Bodin, 1993].

Первое преимущество переписи, продолжает Бодин, связано с порядком подсчета людей. Если кто-то знает количество, возраст и статус всех своих подданных, он может судить, сколько человек может быть призвано на военную службу и сколько должно быть оставлено дома, сколько может быть отправлено за границу, чтобы основать колонии, и сколько занято на общественных работах. По его словам, можно также оценить количество продовольствия, необходимого для нужд жителей каждого города, но «наиболее важным хорошим результатом подсчета людей» является то, что можно определить положение и призвание каждого человека и «избавиться от тех паразитов, которые охотятся на содружество, изгнать бездельников и бродяг, грабителей всех видов, которые живут среди хороших граждан, как если бы волки жили среди овец» [Bodin, 1993].

Изучение вопросов проявления биополитического понимания управления позволяет сделать вывод о том, что это такое же древнее явление, как и сама политическая мысль, и что для Платона и Аристотеля политика была по сути своей биополитикой. Другими словами, вхождение естественной жизни в сферу политического расчета не является решающим событием современности и не является сигналом радикальной трансформации политико-философских категорий классической мысли. Вхождение естественной жизни в сферу полиса представляет собой решающее событие политической мысли как таковой. Политико-философские категории классической политической мысли были уже в то время биополитическими категориями. Древнегреческая политическая мысль вращается не вокруг законов, юридических лиц, свободной воли, контрактов и обязательств, а вокруг технологий власти над природной жизнью, посредством чего, перефразируя Фуко, основные биологические черты человеческого вида становятся объектом политической стратегии. Политика в этом случае заключается в контроле и регулировании уровня жизни, манипулировании естественным качеством отдельных тел и численности всего населения, чтобы город-государство и его жители могли наслаждаться бытием и счастьем. Более того, биополитические идеи древних мыслителей развивались не в историческом вакууме, а представляют собой нечто глубоко укоренившееся в политической жизни классической Греции, Рима, других европейских государств. Политическая же наука Аристотеля, которая по своей сути является биополитической, несомненно, представляет собой основу для развития биополитических воззрений следующих поколений мыслителей. Несмотря на то, что некоторые идеи древних мыслителей, в частности Платона, могли показаться экстраординарными, особенно биополитическое равенство полов, большинство последователей согласны с тем, что ни одна из политических идей Аристотеля не была слишком оригинальной и отражала естественный порядок мыслей и функций государства. Фуко же, зная о биополитическом характере классической греческой политической мысли, о евристических планах Платона, о медиализации незаконности, безнравственности и беззакония в его работах, о влиянии греческих и римских авторов и политическом опыте на средневе-

кову и раннюю современную политическую мысль, тем не менее считал, что современное искусство управления, а также биополитика как инструмент этого искусства имеют гораздо больше общего с греческим и римским, чем с христианской мыслью и реальностью. И тем не менее Фуко хотел также проследить генеалогию биополитики и правительства в области христианской традиции пастырской власти. Можно считать это тактическим шагом Фуко, связанным с определенными политическими целями. Это можно также расценивать как попытку обвинить христианство и традиционный христианский антисемитизм в Холокосте. Это может быть просто попытка сказать что-то новое об истории политической мысли и правительственной практики. Очевидно лишь то, что Фуко совершенно не одинок в предположении, что современные правительственные технологии, в том числе стремление к благополучию как конечной цели политики, имеют свои корни в христианской мысли и практике. Можно проследить ту же идею в трудах Адама Смита¹ о невидимой руке, протянутой к стоико-христианской традиции божественного провидения, в работе «Царство и слава» Джорджо Агамбена, подтверждающего, что христианская пастырская власть была прелюдией к современной государственности, а также биополитике [Агамбен, 2018]. Государственность не «возникла на основе пастыря», она пришла извне и заменила пасторат. Христианский пасторат скорее ознаменовал разрыв в историческом процессе, начавшемся в классической Греции и продолжившемся в ранней современной Европе, так как с ростом христианства большинство классических тем, касающихся управления людьми и населением, отошло на второй план, если не было отвергнуто напрямую. Это не иудео-христианский пасторат, а именно эпоха Возрождения классической культуры и литературы, включая появление переводов политических произведений Аристотеля и Платона, положила начало современной государственности и биополитике.

Очевидно, что церковь и ее представители пытались контролировать и управлять жизнью христиан с самого основания христианства – осуждать и запрещать огромное количество привычек и манер, которые ранее были абсолютно законными. Однако в то же время следует подчеркнуть, что рациональность этого контроля полностью отличается от греческой биополитической рациональности. Церковь запрещала определенный образ жизни, считая его противоречащим воле Божьей и, следовательно, грешным, а не потому, что рассчитывала, что такой запрет способствовал бы безопасности, процветанию и счастью государства. Христианство повлекло за собой радикальный разрыв с классической политической рациональностью, правительственной мудростью дохристианского греко-римского мира. Именно этот мир являлся точкой формирования современной политической рациональности от политики до биополитики, от раннего современного искусства управления людьми до современного евгенического регулирования населения.

Феномены биополитики в современном мире

Политико-философский анализ биополитики современности предполагает выявление различий и сходств между теорией Фуко и современными исследованиями, в частности размышлениями философов XX–XXI веков: итальянского философа Джорджо Агамбена, итальянского философа и политического деятеля Антонио Негри и американского литературоведа и политического философа Майкла Хардта, что отражено в содержании философских трудов ученых «Истории сексуальности» Мишеля Фуко [Foucault, 1978] и «Империи» Майкла Хардта и Антонио Негри [Хардт, 2004] и состоит, в основном, в понимании рождения биополитики и общества, а также в переосмыслении политического и определении политической субъективности.

¹ Адам Смит — основоположник экономической теории. АО «Открытие Брокер». URL: <https://journal.open-broker.ru/biographies/adam-smit/>



Считаем, что основа для понимания современных явлений биополитики лежит именно в теории Фуко. Биополитику как неолиберализм можно найти, вероятно, в переосмыслении свободы как новой возможности демократической политики. Это означает, что анализ зарождения биополитики в истории либерализма направлен не только на представление определенного типа государственного управления, который существенно отличается от всех остальных своей инструментализацией жизни как таковой, но также на выявление возможностей генеалогии для переосмысления политического. Другими словами, философские исследования Фуко в истории биополитики представляют проблему политического характера и предлагают образцовые пролегомены для политической философии и политической практики. Точно так же это предполагает понимание того, что концептуализация власти и/или биовласти вместе со всем дискурсом о микростратегии власти не является последним словом Фуко, т.е. исчезновение политического, как это не парадоксально, не является полным. Скорее можно говорить о возникновении пространства для политической субъективности как возможной области свободы.

В современной философии это подразумевает восприятие политической генеалогии во всех ее соответствующих аспектах – творческом, эмпирическом, включая локальную критику множественности современных феноменов биополитики. Это также подразумевает необходимость сформулировать генеалогию современности как точку начала противостояния между властью и субъективностью с целью переосмысления альтернативной концепции политики и власти. В связи с этим попытки современной философии сформулировать феномен биополитики в XXI веке представляется необходимой задачей. Бесспорно, радикальная политика не может поддержать какой-либо «минимализм» властных отношений, т.е. любое утверждение, которое подразумевает, что в управленческие игры можно играть с «минимумом господства» (по Фуко) не означает, что можно игнорировать другие важные эффекты теории Фуко, особенно для демократической политики. Впервые, в своем анализе биополитики как дискурса и политики неолиберализма («Рождение биополитики» [Foucault, 2010]) Фуко подчеркивает связь между теорией и политикой и отражает условия возможности политической философии. В этом смысле, если теория пытается сформулировать себя как политическую философию, ее начало лежит в критических исследованиях политики либеральной власти. Или, как это подчеркивалось со времен «Истории сексуальности» Фуко [Foucault, 1978], биовласть была непременным условием развития капитализма, и именно с этого момента начинается ее анализ. Это причина, по которой биополитика через ее рыночные явления, либеральную экономику и многочисленные методы управления проявляется как практика истинного либерализма, то есть как сила антиполитики, которая ведет к переосмыслению политического. Кроме того, вопрос заключается в том, как реализуется политика в соответствии с Фуко и, в частности, почему государство не является «хладнокровным монстром» и, следовательно, не является конечной силой биополитики. Наконец, почему Агамбен, с одной стороны, и Хардт и Негри, с другой, в отличие от Фуко, признают государство как превосходящего врага.

Так, в теориях Хардта и Негри центральный тезис о множестве поощряется и даже создается системой, в то время как у Агамбена акцент ставится на таких вопросах, как территория отсутствия государства и беженцы, которые возникают из политики и дискурсов глобального индивидуализма, то есть из современной либеральной государственности как биополитики по преимуществу. Исходя из таких предпосылок, постэтика нового человечества Агамбена, и в то же время постполитика, развивается как теория единственности, индивидуальности и отсутствия ответственности.

Поэтому теории о множестве и о беженцах с точки зрения анализа политики и биополитики не находят ответа на проблему в современных явлениях биополитики. Нет ответа и на многие другие вопросы: как происходит политизация жизни в настоящее время; как современная неолиберальная государственность осуществляет власть над жизнью; в каких политических формах реализуется исчезновение политической субъективности; что

происходит с демократией в ведущих дискурсах и доминирующих политических практиках; нужно ли убирать политическое, чтобы открыть пространство для гуманитарного; какова связь между суверенитетом и либерализмом сегодня? Становится ли аргумент Фуко о биополитике как о стратегическом отношении между знанием и властью, которое имеет место в процессе фрагментации и распада суверенитета, еще более убедительным в двадцать первом веке? Поиск ответов на эти вопросы в современной биополитике, переосмысление современного неолиберализма в его попытках уничтожить политический суверенитет и правовой суверенитет делают выводы Фуко практически пророческими.

Можно сказать, что теорию Агамбена, так же, как и теории Хардта и Негри, характеризует отсутствие материального, то есть эмпирического политического понимания современной политики власти и всей сферы реальной политики, понимание различных военных интервенций в мире, понимание либеральной доктрины интервенционизма, так что отношения между политическим и гуманистическим по большей части остаются за пределами этих концепций. В таких теориях есть серьезный философский недостаток. Вопрос в том, как биополитика деполитизировала политику и какое это имеет отношение к суверенитету, демократии и этике? Поиск ответов на эти вопросы характеризует третье сходство между теорией Агамбена и теориями Хардта и Негри, а именно их сходство с теорией биополитики Фуко с последующим более или менее молчаливым отказом от нее. Это становится понятным, если попытаться обратиться к политической субъективности и современным явлениям биополитики. Структурное различие здесь связано с влияниями постмодернизма и либерализма в биополитических теориях Агамбена и Хардта и Негри, то есть в утверждении Фуко, что биовласть в очень большой степени против этого [Koljević, 2015].

Интерес представляет то, что размышления Агамбена, в конечном счете, создают связь между метафизикой и политикой, в то время как в дискурсе Хардта и Негри это выражается как связь между онтологией и политикой. Это ясно выражено в идее так называемого «первого множества», то есть «онтологического множества», как основополагающего принципа второго производного «политического множества». С другой стороны, у Агамбена эта связь становится ясной в построении метафизики суверенитета или, точнее, в трансцендентности, которая допускает иное превосходство «потенциальности потенциальных возможностей», принадлежащей пост-этической субъективности. Превосходство суверена, описание суверенитета как «чистой формы власти» делает возможным метафизику Агамбена, которая заканчивается поиском «чистого человечества». Более того, таким образом Агамбен принимает современную либеральную идею о «конце истории», представляя эту метафизическую потенциальность как исключительный (пост)мессианский выход, в некотором сходстве с тем, что он считает невыносимым, и своим взглядом на желаемое как место для так называемой «счастливой жизни». «Суверенный запрет» оставляет субъекта в состоянии «голой жизни», которое подозрительно похоже на желаемое «любого» условия человеческого существования [Агамбен, 2011]. Такой дискурс проявляется как (пост)мессианская приостановка полной истории западной политики и философии и иллюстрируется идеей «конца истории» как «конца государства» [Agamben, 1993].

С другой стороны, субъективность у Фуко не имеет ничего общего с субстанциальностью, то есть субъективность возрастает в основе интерсубъективности: она неизбежна, реляционна и эмпирична. Разница между «субъективностью» и «особенностью» состоит в том, что последнее практически взаимозаменяемо с «индивидуальностью», что объясняет использование обоих понятий (сингулярность / индивидуальность) в либеральных дискурсах. В этом смысле в дискурсах глобализации особое место заняла так называемая космополитическая индивидуальность, которая инструментализировалась до такой степени, что сталкивалась с политической субъективностью, поскольку этот термин все более и более используется в отношении биополитики, то есть неолиберализма. Сходство здесь лежит в



восприятии Фуко специфики неолиберализма как биополитики: его государственность заключается не во власти над гражданином как юридическом субъекте, а во власти над гражданином, поскольку он выступает как часть биомассы, называемой населением; следовательно, это не касается законности, как утверждают Агамбен, Хардт и Негри, а связано только с жизнью [Koljevic, 2015].

Фуко продолжает объяснять, как нужно анализировать государственность вне модели Левиафана, то есть вне области правового суверенитета, так как он основывается на методах господства (общество должно защищаться). Исходя из вывода, что новые формы государственного управления колонизируют правовые структуры и разрушают правовую систему суверенитета, Фуко пытается предположить, что биополитика относится к политизации жизни отдельных лиц и населения, и таким образом больше связана с методами господства, которые развиваются вне сферы институтов и права.

В этом контексте нужно искать ответ на вопрос о мере управления, а также о субъективности, другими словами – ответ на вопрос «Кто вы?». То, что Фуко называет, например, «движение от тела к населению», также имеет дело с тем же феноменом современной биополитики, который относится к процессам естественной и смертной жизни, а также к «проблеме города», очерчивая все проявления движения от контроля к регулированию [Koljevic, 2015]. Более того, несмотря на то, что Фуко не поддерживает политический суверенитет как народный суверенитет, то есть как дискурс, который представляет ответ на вопрос о том, что же такое биополитика, философ подчеркивает, что большинство современных форм власти сами по себе содержат оба момента, иллюстрируя это сексуальностью: сексуальность одновременно относится и к политической анатомии человеческого тела, и к биополитике населения. Второй пример – нацизм, в котором одинаково присутствовали как сила контроля, так и биологическая регуляция.

Это политическое и этическое требование Фуко открыто не высказывает, но, тем не менее, делает набросок возможности такого развития биополитики.

Выводы

Новая «политическая рациональность» биополитики в значительной степени связана с развитием эмпирических наук как способа отклонения аргументов политической философии и теории. Это относительный момент, который в определенных случаях может быть использован и, следовательно, инструментализирован. Объяснением является то, что ключевым игроком и носителем либерализма является фигура человека экономичного, и он не может быть сведен к юридическому субъекту. Это оставляет суверенитет и закон с одной стороны, а экономику и либерализм – с другой. Более того, Фуко пишет, что ни демократия, ни правовое государство не обязательно должны быть либеральными, и при этом либерализм не должен был быть обязательно демократическим или верным правовым нормам. Отсюда следует, что анализ современных явлений биополитики открывает новые возможности и для демократической практики.

Следует отметить, что во всей истории мировой цивилизации проблема наказания преступности сопровождается бурной реакцией общества. Цель иницируемой полемики заключается в попытке найти наиболее адекватный способ наказания за то или иное преступление (одни и те же преступления могут по-разному оцениваться в разные эпохи). Отношение к наказанию от эпохи к эпохе могли быть полярными: от предпочтения наиболее жесткого вида кары, возложения миссии карать на богов, до поиска наиболее гуманных способов воздействия на преступника, поисков возможностей предотвратить преступление и обойтись минимальным наказанием. Заметим, что с развитием законодательных систем различных государств дискуссия о наказаниях за преступления только усиливается. Особенно яркие споры разворачивались вокруг способов осуществления

смертной казни и необходимости её применения. В настоящее время во многих странах смертная казнь не осуществляется.

Современная «гуманная» цивилизация уже не мыслит нормальной ситуацию насильственного лишения жизни человека, но и не может найти другие возможности воздействовать на закоренелую преступность (вспомним о маниакальных личностях, за которыми числятся десятки зверски растерзанных жертв и о культурно новых, изощрённых способах совершения преступления), которая в наше время превысила все мыслимые пределы жестокости.

Проблема биополитики в настоящее время открыта для изучения философами современности в части выявления собственного понимания и исследовательской позиции в отношении безопасности, опираясь на опыт мировой философии и науки, а также на результаты осмысления существующих практик в отечественной культуре.

Список источников

1. Августин Аврелий (Блаженный Августин, еп. Иппонийский; 354-430). 1998. О Граде Божием. Кн. I–XIII. В кн. Творения. В 4-х т. Т. 3. Сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. Санкт-Петербург, Алетейя ; Киев, УЦИММ-пресс, 595 с.
2. Боден Ж. 1999. Шесть книг о государстве. В кн.: Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. 2. М., Мысль: с. 689–695.
3. Aquinas T. 1949. De regno ad regem Cypri. On kingship to the king of Cyprus. Translated by Gerald V. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 119 p.
4. Aristotle. 1999. Nicomachean Ethics. Batoche Books, Kitchener, 182 p.
5. Bodin J. 1993. Les six livres de la République. Paris, Publ. Le Livre de Poche, 433 p.
6. Botero G. 2012. On the Causes of the Greatness and the Magnificence of Cities, trans. Geoffrey Symcox. Toronto, Publ. University of Toronto Press, 136 p.
7. Фуко Мишель. 2010. Рождение биополитики. Цикл лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. Перевод на русский язык: А. В. Дьяков. СПб., Наука, 368 с.
8. Foucault M. 1977–1978. Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 339 p.
9. Foucault M. 1978. The History of Sexuality. Translation of Histoire de la sexualite, 139 p.
10. More T. 2002. Utopia. Cambridge: Cambridge University Press, 180 p.
11. Ptolemy of Lucca. 1997. On the Government of Rulers – De Regimine Principum, trans. James Blythe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 320 p.

Список литературы

1. Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., Европа, 256 с.
2. Агамбен Дж. 2018. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. Москва, Санкт-Петербург. Изд-во Ин-та Гайдара, 552 с.
3. Мархинин В.В. 2017. Политическая философия Джованни Ботеро: моральная эмансипация политики и (анти)макиавеллизм. Северный регион: наука, образование, культура, 1 (35): 84–88.
4. Хардт М., Негри А. 2004. Империя. Пер. с англ. Под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. М., Праксис, 440 с. (Michael Hardt Antonio Negri. EMPIRE. Harvard University Press 2000. Cambridge, Massachusetts London, England).
5. Agamben G. 1993. The Coming Community. Publ. U of Minnesota Press, 105 p.
6. Koljevic B. 2015. Twenty-first century biopolitics. Publ. Peter Lang, 97 p.
7. Ojakangas M. 2016. On the Greek origins of biopolitics. A reinterpretation of the history of biopower. London-New-York, 124 p.

References

1. Agamben G. 2011. Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn' [Sovereign power and naked life]. М., Publ. Evropa, 256 p.



2. Agamben G. 2018. Carstvo i Slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya [Kingdom and Glory. Towards a theological genealogy of economics and management]. M.-SPb, Publ. instituta Gajdara, 552 p.

3. Marhinin V.V. 2017. The political philosophy of Giovanni Botero: politics moral emancipation and (anti) machiavellianism. Severnyj region: nauka, obrazovanie, kul'tura, 1 (35): 84–88 (in Russian).

4. Hardt M., Negri A. 2004. Imperiya [Empire]. Translated from English. Edited by G.V. Kamenskaya, M.S. Fetisov. M., Publ. Praksis, 440 p. (Michael Hardt Antonio Negri. EMPIRE. Harvard University Press 2000. Cambridge, Massachusetts London, England).

5. Agamben G. 1993. The Coming Community. Publ. U of Minnesota Press, 105 p.

6. Koljevic B. 2015. Twenty-first century biopolitics. Publ. Peter Lang, 97 p.

7. Ojakangas M. 2016. On the Greek origins of biopolitics. A reinterpretation of the history of biopower. London-New-York, 124 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Белогорцев Денис Александрович, подполковник полиции, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, Белгород, Россия

Римский Алексей Викторович, кандидат философских наук, лейтенант полиции, преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин Белгородского юридического института МВД РФ им. И.Д. Путилина, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Denis A. Belogortsev, Lieutenant Colonel of Police, postgraduate in Philosophy, Culturology and Science from the Belgorod State Institute of Arts and Culture, Belgorod, Russia

Alexey V. Rimskiy, Candidate of Philosophy, Lieutenant of Police, Lecturer of the Department of State and Legal Disciplines of the Belgorod law Institute of the Ministry of internal Affairs of Russia I.D. Putilina, Belgorod, Russia



УДК 140.8

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-667-674

Пандемия коронавируса как следствие западных мировоззренческих установок

Манохин Д.К., Стручаев М.В.

Белгородский национальный исследовательский университет
308015, Белгород, ул. Победы 85, Россия
E-mail: struchaev@bsu.edu.ru

Аннотация. Пандемия не первый раз происходит в истории человечества. Каждый раз она сопровождается переоценкой смыслов бытия и способов решения различных проблем. Работ, осмысливающих мировоззренческие истоки пандемии коронавируса немного, поскольку сам COVID-19 появился сравнительно недавно, в конце 2019 года. В связи с этим авторы рассматривают появление пандемии коронавируса как результат развития мирового сообщества по западному пути. Основными мировоззренческими установками жизни и деятельности здесь становятся принципы индивидуализма, гедонизма и преобразования мира. При этом авторы сравнивают западный подход и традиционный восточный подход, используя при рассмотрении обозначенных выше идей философию даосизма. Даосская философия хорошо объясняет причины, которые привели к пандемии, выдвигает противоположные установки в качестве способа жизни и деятельности. Авторы приходят к выводу, что появление новых вирусов – естественный ответ природы на определенное антропогенное воздействие и человеку придется к ним адаптироваться, выработать различные системы защиты, как внешние, так и внутренние. Для этого необходимо пересмотреть характер своего взаимодействия с окружающим миром. Это в итоге приведет человечество к новой, более высокой ступени своего развития.

Ключевые слова: коронавирус, эпидемия, мировоззрение, индивидуализм, преобразование мира, гедонизм, даосизм.

Для цитирования: Манохин Д.К., Стручаев М.В., 2020. Пандемия коронавируса как следствие западных мировоззренческих установок. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право, 45 (4): 667–674. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-667-674

The coronavirus pandemic as a consequence of western worldviews

Manokhin D.K., Struchaev M.V.

Belgorod National Research University,
85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia
struchaev@bsu.edu.ru

Abstract. This is not the first time a pandemic has occurred in the history of mankind. Each time it's accompanied by a reevaluation of the life's meaning and the ways to solve various problems. There are few works that comprehend the philosophical origins of the coronavirus pandemic, since COVID-19 itself appeared relatively recently, at the end of 2019. The authors attempt to consider the occurrence of the coronavirus pandemic as a result of the world community development along the Western path. The principles of individualism, hedonism and the world transformation become the main philosophical attitudes of life and activity. At the same time, the authors compare the Western approach and the traditional Eastern one, using Taoism philosophy when considering the listed ideas. Taoist philosophy explains well the reasons that led to the pandemic, puts forward opposite attitudes as a way of life and



activity. The authors also conclude that the appearance of new viruses is a nature's expected response to a certain anthropogenic impact. And a human will have to adapt to them, develop various protection systems, both external and internal. To do this, we need to reconsider the nature of your interaction with outer world. This will eventually lead humanity to a new, higher stage of its development.

Key words: coronavirus, epidemy, worldview, individualism, world transforming, hedonism, Taoism.

For citation: Manokhin D.K., Struchaev M.V. 2020. The coronavirus pandemic as a consequence of western worldviews. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 667–674 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-667-674

Введение

Пандемия не первый раз происходит в истории человечества. Каждый раз она сопровождается переоценкой смыслов бытия и способов решения различных проблем. Происходящее в настоящее время ставит под сомнение многие принципы западной культуры и философии с их индивидуализмом, прагматизмом, ориентацией на сегодняшний день, на моментальные выгоды, на получение сиюминутных удовольствий и многое другое. И если посмотреть на сложившуюся ситуацию с приходом пандемии COVID19, то мы увидим, что западный подход уже не работает. «Осмысление подобной ситуации предполагает новую оценку развития европейской цивилизации, ценности которой в отношении к человеку, природе, познавательному процессу и т.д., казавшиеся неизменным условием прогресса общества и улучшения жизни и не менявшиеся в течение многих веков, ставятся под сомнение...» [Стручаев, 2018, с. 188].

С другой стороны, существуют восточная философия и восточные философские и культурные традиции, которые по-другому рассматривают мир и человека и дают ответы на многие актуальные вопросы сегодняшней действительности. Что является самым важным для человека? Что более ценно – жизнь одного человека или другого, интересы отдельной личности или государства в целом? Что делать человеку перед лицом надвигающейся смертельной угрозы? Что на самом деле нужно человеку, а без чего он может обойтись? В чем смысл нашей жизни? Эти вопросы затрагивают все сферы жизни человека и общества и являются мировоззренческими. Они требуют осмысления и быстрых, не всегда популярных решений. На многие из этих вопросов философы уже дали различные ответы, на некоторые предстоит найти ответ обществу в целом.

Цель данной работы авторы видят в том, чтобы показать, что пандемия коронавируса является следствием западного подхода к жизни и деятельности человека, а также попытаться обозначить векторы выхода из сложившейся ситуации.

Постановка данной цели определила структуру и задачи работы, а именно: описать понятие «мировоззрение», обозначив его основные характеристики; далее рассмотреть имеющиеся установки жизни и деятельности в рамках обозначенных характеристик, параллельно соотнося эти установки с наличной ситуацией в мире, которая приводит к вспышке пандемии. Для того, чтобы сравнить западные мировоззренческие установки и традиционные восточные, используются идеи философии даосизма. Также даосская философия задействуется в осмысления текущей ситуации с появлением и распространением коронавируса. По мнению авторов, даосизм хорошо объясняет причины, которые привели к пандемии, выдвигает противоположные установки в качестве способа жизни и деятельности. Авторы считают, что такие мировоззренческие установки, будут способствовать минимизации рисков повторения пандемии в будущем.

Поставленные цели и задачи определили и используемые в работе материалы. Для пояснения термина мировоззрения и рассматриваемых в нем характеристик используются различные философские словари. В качестве основных материалов используется традици-

онная литература по даосизму (собрание текстов по древнекитайской философии и другие источники), статьи и книги по мировоззренческим установкам западной и восточной культуры (работы таких авторов, как Г. Гессе, Дж. Нидам, Л. Уайт, С.Г. Кара-Мурза), а также статьи в журналах, исследования и книги по пандемиям (посмотреть по-другому на многие проблемы, а также впоследствии соотнести их с идеями даосизма помогла книга Сони Шах «Пандемия»). Авторы используют различные материалы из сети интернет, интервью и блоги отечественных и иностранных философов, электронные издания, а также некоторые другие онлайн источники, без которых рассмотрение ситуации с появлением и распространением COVID19 можно считать неполным.

Преобразование мира

В названии статьи фигурирует термин «мировоззрение», и следует сначала пояснить, о чем идет речь. Говоря о мировоззрении, мы понимаем, что это – система взглядов на мир и место человека, общества и человечества в нем, на отношение человека к миру и самому себе¹.

Этим взглядам и отношению соответствуют принципы человеческой деятельности (куда можно отнести, например, западную установку на преобразование мира); основные жизненные позиции и идеалы человека (здесь мы рассматриваем принцип индивидуализма); ценностные ориентации человека (здесь, несомненно, будет присутствовать западный гедонизм как один из главных смыслов жизни). Попробуем рассмотреть каждый из этих срезов.

Установка на преобразование мира является одним из основных компонентов западной философской и культурной традиции. С эпохи Нового времени на Западе доминировала парадигма, основной идеей которой было активное преобразование человеком окружающего мира [Уайт, 1990]. При этом природа всегда понималась как противостоящая человеку. Постепенно данная идея трансформировалась в мировоззренческую установку западной (техногенной) культуры. В рамках такой научной парадигмы человеку следовало подчинить природу и использовать ее для удовлетворения собственных потребностей [Кара-Мурза, 1990]. Не стоит забывать, что западная культура в целом базируется на антропоцентризме – мировоззренческой установке, согласно которой человек является центром и высшей целью мироздания, поэтому он самостоятелен и свободен в своих поступках и действиях².

Несомненно, такой принцип деятельности имел свои плюсы и способствовал общественному прогрессу, обоснованию идей свободы и личной инициативы, а в перспективе обеспечивал постоянное улучшение жизни людей. Но такой подход может работать до определенного момента: природные ресурсы и возможности окружающей среды ограничены, а человеческие запросы – нет. Постоянный рост потребностей, расширение производства, поиски оптимальных с точки зрения финансовых вложений принципов деятельности в итоге приводят к различным глобальным проблемам.

Сегодня очевидно то, что и коронавирус уже стал одной из основных глобальных проблем и влияет на большинство сфер общественной жизни и почти все страны мира. Отчасти это результат развития мирового сообщества по западному пути, и «именно получение различных благ от покоренного нами мира, приводит его на путь саморазрушения» [Nancy J.-L. Mal and power. – перевод авт.]. Здесь мы имеем в виду активное вмешательство в природные процессы, зачастую бесконтрольное изменение живых организмов (геном), огромное негативное антропогенное и техногенное воздействие на различные

¹ Словари. Философская энциклопедия. URL: <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/5628>



биологические сообщества и биосферу в целом: вырубка лесов, расширение возделываемых земель, появление животноводческих хозяйств в местах, где их никогда не было, расширение территорий городов, отсутствие единого экологического подхода и координации в системе охраны природы. Это в свою очередь приводит к различным негативным последствиям уже для самого человека: во-первых, к ухудшению экологической обстановки и сокращению видового разнообразия (как известно, некоторые виды являются своего рода буфером между человеком и различными микроорганизмами, бактериями и вирусами); во-вторых, к взаимодействию видов, ранее не контактировавших между собой (при этом взаимодействуют и различные микроорганизмы, бактерии, вирусы, характерные для этих видов). В результате появляются новые микроорганизмы и вирусы, в частности, новый коронавирус.

На Востоке развивались иные представления о мире, человеке, их взаимосвязи, которые приводят и к другим установкам человеческой деятельности. Для восточной культуры (здесь мы уже, к сожалению, не имеем в виду Китай и другие восточные страны в традиционном понимании, так как уже несколько десятилетий они развиваются по западному пути) совсем не был характерен принцип силового воздействия на природу, равно как и идея ее подчинения. На Востоке люди «...не отделяли себя от природы и не пытались насильственно вторгаться в ее тайны, они никогда не противопоставляли себя природе и не были враждебны ей, а всегда оставались частью ее...» (Г. Гессе. Игра в бисер). А силовые воздействия на природу, характерные для западной научной рациональности, на востоке рассматривались как малоперспективные [Нидам, 1966]. С позиции того же даосизма, основная цель человека – не преобразование природы, а глубинное понимание смысла и пути развития природы, мира и самого себя. Эта установка выразилась в появлении в даосизме концепции недеяния или «у-вэй». Но это отнюдь не отсутствие действия, как такового, а, наоборот, естественное действие, совершаемое в рамках основного закона природы Дао, в русле которого и развивается мир. «Совершенно мудрый, совершая дела, предпочитает недеяние. Осуществление недеяния всегда приносит спокойствие» [Древнекитайская философия, 1972, с. 115-116].

Если мы попробуем соотнести эту идею с текущей ситуацией с пандемией коронавируса, то с очевидностью признаем, что человечеству следует более внимательно и аккуратно относиться к своей деятельности во многих сферах [Weilin et al., 2018], которая зачастую может приводить к различным глобальным изменениям. Речь здесь идет и о генетических исследованиях с непредсказуемыми последствиями (одна из версий того, как появился коронавирус, пусть отчасти и фантастическая, – эксперименты с генетическим материалом), и о негативном влиянии на различного рода экосистемы, что приводит к их сокращению или сосуществованию таких видов, которые в дикой природе никак не взаимодействуют (еще одна версия появления COVID19 – взаимодействие ранее не соприкасавшихся друг с другом видом животных и поражающих их микробов), и о некоторых других факторах. И в данной ситуации человеку следует предпринять меры по защите природы, разработать «Новый зеленый курс в масштабах планеты» [Браттон, 2020], поскольку от этого зависит состояние не только самого человека, но и состояние различных видов животных и растений, которые человек употребляет в пищу (очевидно, что поражение, например, флоры будет, возможно, еще более трагично, чем сама пандемия).

Индивидуализм

Еще одной важной характеристикой западной культуры является индивидуализм, когда интересы отдельного человека, отдельной личности ставятся выше интересов раз-

личных социальных групп и общностей¹. Рассматривая идею индивидуализма, следует обозначить два момента.

Во-первых – это индивидуализм отдельной личности по отношению к другим индивидам. В ситуации с пандемией COVID-19 такой подход становится очень опасным, поскольку индивид порой даже не задумывается о последствиях своего поведения, о его влиянии на жизнь других людей (взять хотя бы правило самоизоляции, если была вероятность контакта с уже заболевшим, но некоторые это правило просто игнорировали). Все мы живем в социуме, и здесь прослеживается прямая зависимость благополучия социума от действий отдельных индивидов. Статистические модели распространения коронавируса показывают, что «в случае с COVID-19 опасностью является заражение, а его риск не только и не столько индивидуальный, сколько коллективный [Браттон, 2020].

Индивидуализм не работает в случае эпидемии, потому что, ставя свои интересы на первый план, человек подвергает риску жизни других людей. Очевидно, что мы все постоянно находимся в контакте друг с другом и обмениваемся различными биологическими субстанциями (выдыхаемый воздух, волосы, клетки эпителия, слюна и т.д.), в том числе вирусами, представляющими опасность для жизни. Эпидемия приводит к пониманию того, какая тесная связь существует между людьми в социуме, и неверные шаги отдельного индивидуума могут пагубно отразиться на состоянии общества в целом.

Во-вторых – это так называемый индивидуализм отдельных социальных групп по отношению к другим социальным группам. Это применимо и в ситуации с международными отношениями в период пандемии. В качестве иллюстрации можно взять пример США с такой системой здравоохранения, «где существует в основном частная медицина и потому невозможны централизованные решения» и где «произошел полный провал с коронавирусом» [Щипков, 2020, с. 15], поскольку в борьбе с эпидемией на первый план выходят согласованность действий, контролируемое соблюдение карантинных мер. Еще одним примером индивидуализма в пределах какого-либо сообщества в ситуации с пандемией коронавируса можно назвать «попытку приобретения Трампом исключительного права для США на использование вакцины компании CureVac» [Butler J. Capitalism has its limits. – *перевод авт.*]. Подобный западный подход в современных реалиях неприемлем, не говоря уже об этической стороне этого вопроса. К тому же широкое и интенсивное распространение вируса как раз явилось следствием идей индивидуализма, поскольку не срабатывают имеющиеся у человечества способности к сотрудничеству.

Это хорошо перекликается с идеями даосизма. Согласно ему, весь мир – это единый целостный организм, все части которого взаимодействуют друг с другом. «Все пронизывает единый путь – Дао, все связано между собой. Жизнь едина, и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением целого» [Древнекитайская философия, 1972, с. 26]. Недуг отдельного человека или отдельного государства может привести к болезни всех других людей, всех других государств. «Одним из изменений, которые нас ждут, станет эпидемиологический взгляд на общество, который в меньшей степени сосредоточен на паре "индивид – общество" и рассматривает общество как совокупное целое... Статистические модели и интерфейсы, показывающие пути распространения заражения, рисуют четкий портрет событий. Благодаря этой статистике становится очевидно, что все мы – единое и очень глубоко связанное целое» [Браттон, 2020].

Гедонизм

Еще одна установка западной культуры – это гедонизм, когда наслаждение считается высшим благом², а один из основных смыслов существования – получение чувствен-

¹ <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/3977>

² <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/2777>



ных удовольствий. Но реальность ворвалась в жизнь человека и рукой коронавируса вынула его из привычного аквариума [Мамардашвили, 1995, с. 13], аквариума удовольствий и наслаждений. Он не может пойти или поехать, как обычно, в ресторан, кинотеатр, к друзьям, в библиотеку, баню, на курорт, салон массажа, да просто в тот же магазин: что-то не работает, граница на замке, фильмы не выпускают, да и в магазине есть риск заразиться тем, с чем многие не смогли справиться.

Человек оказывается перед лицом смерти, и это не какая-то далекая перспектива или нечто, касающееся кого-то другого, а самая настоящая реальность. В такие экзистенциальные моменты волей-неволей начинаешь задумываться о самой жизни, о ее смысле. Смерть знакомых людей, близких, даже их возможная смерть, открывает глаза людям, заставляет «осознать себя существами содержательно, абсолютно, безмерно и единственно конечными, а не бесконечно всемогущими – это один из уникальных способов придания смысла нашему существованию» (Nancy J.-L. *Mal and power.* – *перевод авт.*). Параллельно отсеивается все лишнее, напускное, не имеющее значения в данной ситуации выбора между жизнью и смертью. В таких ситуациях человек по-новому способен посмотреть на свою жизнь, на себя, на имеющиеся у него ценностные установки, идеалы, на свои поступки и на жизнь в целом. И задуматься над теми проблемами, которые раньше были бесконечно далекими: о своем поведении в период эпидемии, о смысле жизни, о добре, зле и многих других вопросах, которые откладывались в долгий ящик как неактуальные на данный конкретный момент, выходя при этом на уровень этического сознания. Ответы на эти вопросы нужны для того, чтобы решить для самого себя, как действовать дальше и что обо всем этом думать. В таком ракурсе рассмотрения, «пандемия – явление прежде всего философское. Высшей целью в ней является не выживание, а понимание и изменение, смена глубинной метафизической ориентации. Смена философского и экзистенциального режима. Это философский дар чумы» [Дугин, 2020].

Данное состояние человека и подобные вопросы по сути вплотную подводят нас к идее даосской философии о том, что человек, в первую очередь познающий человек, – это нравственное существо. И необходимым условием познания, условием возможности воздействия на те или иные процессы природы, является этика, этическое сознание. А основной закон Дао при этом выступает основным этическим принципом.

Вопрос о взаимосвязи нравственности и поиска истины постоянно обсуждался и в западной философской мысли, но при этом само постижение истины там уже считалось нравственным. А европейская научная революция впоследствии разделила этику и науку и привела к тому, что «мир стал более опасным» [Нидам, 1966, с. 155]. На Востоке же только наличие высокого уровня нравственности являлось необходимым условием и отправной точкой познания мира. При этом здесь не было противопоставления субъекта и объекта познания. Человек не был внеположным миру, он всегда являлся органичной его частью. А в зависимости от тех или иных действий человека, природа, следуя закону Дао, «может и повернуться лицом к человеку, и отвернуться от него», поскольку «небо действует в зависимости от поступков людей» [Го Юй, 1987, с. 298]. Это своеобразный ответ, «когда природа атакует нас вирусами, она в каком-то смысле делает с нами то, что мы сделали с ней» [Žižek S. *Monitor and punish? Yes, please!* – *перевод авт.*].

Заключение

Как же действовать человечеству в уже случившейся реальности? «Как от проказницы Зимы, // Запремся также от Чумы!» (Пушкин А.С., Пир во время чумы). Это единственный вариант в ближайшей перспективе, на период карантина, для минимизации распространения инфекции, для того, чтобы система здравоохранения могла справиться со всеми нуждающимися в помощи. Но в дальней перспективе такой подход скорее всего не сработает! COVID-19 – это случившаяся реальность, как сейчас грипп, например, или как когда-то чума, и каждому придется с ним столкнуться. «А что такое, в сущности, чума?»

Тоже жизнь...» (Камю А. Чума). Здесь мы имеем в виду то, что различные патогены и вирусы – это тоже формы жизни, которые наряду с природными явлениями могут воздействовать на те или иные процессы в мире. По сути, вспышка коронавируса – это вполне естественный (с биологической точки зрения) природный процесс, к которому привели определенные условия. А появление Ковид19 иллюстрирует даосскую идею о наличии изначальных взаимодействующих друг с другом полярных сил природы Инь и Ян, которые в свою очередь приводят к появлению всего живого. Очень хотелось бы думать, что вирусы, в частности COVID-19, это Инь. Почему? Тогда сам человек будет уже выступать элементом Ян. При этом все живые виды находятся в постоянном развитии, противоборстве друг с другом, адаптируются к изменяющимся условиям среды (например, к изменению температуры, изменению химического состава среды). У микроорганизмов происходит выработка устойчивости к медицинским препаратам, вирусы мутируют в процессе их циркуляции в природе и социуме и т.д., и т.п. То же самое и с человеком: человек – это тоже живой вид, он подчиняется тем же законам и так же адаптируется к меняющимся условиям среды. Такое взаимодействие и противоборство микроорганизмов и человека было на всем протяжении человеческой истории, иллюстрируя взаимодействие элементов «Инь – Ян». И несмотря на то, что человечество чаще всего было не готово к такому вызову, оно, так или иначе, справлялось с пандемией (не смотря на большое количество умерших в такие периоды). С точки зрения даосизма – это тоже естественный ход событий, постоянное взаимодействие и противоборство изначальных, полярных сил природы. Важный момент: элемент Ян всегда в себе содержит зачаток элемента Инь, и наоборот. Другими словами, победить вирус нельзя, к нему можно адаптироваться, выработать различные системы защиты, как внешние, так и внутренние. Подобное взаимодействие человека и различных микроорганизмов и вирусов было и будет всегда. Эти единство и борьба приводят к изменению как отдельного человека, так и человечества в целом, выработке коллективного иммунитета и переходу на новую, более высокую ступень своего развития, преодолевая подобные вызовы, различные болезни и самих себя.

Список источников

1. Браттон Б. 2020. Восемнадцать уроков карантинного урбанизма. URL: <https://strelkamag.com/ru/article/18-urokov-karantinnogo-urbanizma> (дата обращения: 26.10.2020).
2. Го Юй. 1987. Речи царств. М., Наука, 472 с.
3. Древнекитайская философия. Собрание текстов. Т. 1. 1972. М., Мысль, 363 с.
4. Дугин А.Г. 2020. Дар чумы (пандемия и экзистенциальная философия). Электронная статья. URL: <https://www.geopolitica.ru/article/dar-chumy-pandemiya-i-ekzistencialnaya-filosofiya> (дата обращения: 26.10.2020).
5. Butler J. 2020 Capitalism has its limits. URL: <https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits> (дата обращения: 26.10.2020)
6. Nancy J.-L. 2020. Mal and power. URL: <https://thephilosophicalsalon.com/mal-and-power> (дата обращения: 26.10.2020)
7. Žižek S. 2020. Monitor and punish? Yes, please! URL: <https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please> (дата обращения: 26.10.2020)

Список литературы

1. Кара-Мурза С.Г. 1990. Наука и кризис цивилизации. Вопросы философии, 9: 3–15.
2. Мамардашвили М.К. 1995. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., Ad Marginem, 548 с.
3. Нидам Дж. 1966. Общество и наука на Востоке и на Западе. В кн.: Наука о науке: сборник статей. Под ред. В. Н. Столетова. М., Прогресс: 155–160.



4. Стручаев М.В. 2018. Новые стратегии человеческой деятельности: даосская философская традиция и современная научная парадигма. Научные ведомости БелГУ: Философия. Социология. Право, 43 (1): 188–193. DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-1-188-193
5. Уайт Л. 1990. Исторические корни нашего экологического кризиса. В кн.: Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., Прогресс: 188–202.
6. Щипков А.В. 2020. Политическая философия коронавируса. Международная жизнь, 5: 12–19.
7. Beilin M.V., Chistyakova E.Y., Gazniuk L.M., Kuznetsov A.V., Manohin D.K., Struchaev M.V. 2018. Anthropogenic activity: risks and protection safety of human life. Revista Publicando, 5No 16(1): 598–605.

References

1. Kara-Murza S.G. 1990. Nauka i krizis civilizacii [Science and the civilization crises]. Voprosy filosofii, 9: 3–15.
2. Mamardashvili M.K. 1995. Lekcii o Pruste (psihologicheskaya topologiya puti) [Lectures about Proust (psychological topology of the path)]. M., Publ. Ad Marginem, 548 p.
3. Nidam Dzh. 1966. Obshchestvo i nauka na Vostoke i na Zapade [Society and science in the East and West]. In: Nauka o nauke. Ed. V.N. Stoletova. M., Publ. Progress: 155–160.
4. Struchaev M.V. 2018. New strategies of human activity: philosophical tradition of Taoism and contemporary scientific paradigm. Nauchnye vedomosti BelGU: Filosofiya. Sociologiya. Pravo, 43 (1): 188–193 (in Russian) DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-1-188-193
5. Uajt L. 1990. Istoricheskie korni nashego ekologicheskogo krizisa [Historical origins of our ecological crises]. In: Global'nye problemy i obshchechelovecheskie cennosti [Global problems and universal values]. M., Publ. Progress: 188–202.
6. SHCHipkov A.V. 2020. Politicheskaya filosofiya koronavirusa [Political philosophy of coronavirus]. International affairs, 5: 12–19.
7. Beilin M.V., Chistyakova E.Y., Gazniuk L.M., Kuznetsov A.V., Manohin D.K., Struchaev M.V. 2018. Anthropogenic activity: risks and protection safety of human life. Revista Publicando, 5No 16(1): 598–605.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Манохин Дмитрий Константинович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ», Белгород, Россия

Стручаев Михаил Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ», Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Dmitry K. Manokhin, candidate of philosophy, associate professor of Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia

Mikhail V. Struchaev, candidate of philosophy, associate professor of Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia



УДК 171

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-675-684

Номотетика любви в нравственной философии Л.Н. Толстого

Мелешко Е.Д., Назаров В.Н.

Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого,
Россия, Тула, 300026, Ленина просп., 125
E-mail: eilen2016@yandex.ru; sophiya@yandex.ru

Аннотация. С целью рассмотреть категорию любви в свете всеобщего закона и его практической реализации авторы, опираясь на кантовскую идею «номотетика свободы», избирают термин «номотетика любви», понимаемый как законотворческий акт разума, устанавливающего общие принципы поведения в их свободном осуществлении. В исследовании определены основные смысловые значения понятия «закон любви» как естественно-антропологического и социально-этического феномена духовной и общественной жизни. Определяя условия практической реализации закона любви, авторы рассматривают его с двух сторон: метафизики «всеобщей» любви и этики любви к ближнему, что позволило выявить основное противоречие толстовской «номотетики любви»: между платоновской метафизикой «всеобщей любви» и евангельской этикой любви к ближнему. Сделан вывод о том, что разрешение этого противоречия осуществляется Толстым через понятие «жизнь в настоящем», которое призвано конкретизировать абстрактный универсализм всеобщей любви.

Ключевые слова: И. Кант, номотетика свободы, закон любви, метафизика любви, этика любви, реализация закона любви, «жизнь в настоящем», высшее благо любви.

Для цитирования: Мелешко Е.Д., Назаров В.Н. 2020. Номотетика любви в нравственной философии Л.Н. Толстого. НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 45 (4): 675–684. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-675-684

Nomothetics of Love in the Moral Philosophy of L. Tolstoy

Elena D. Meleshko, Vladimir N. Nazarov

Tula State Pedagogical University of L.N. Tolstoy,
125 Lenina St, 300026, Tula, Russia
E-mail: eilen2016@yandex.ru; sophiya@yandex.ru

Abstract. The article offers a new reading of the moral-religious teaching of L. Tolstoy about love. The essence of the campaign is to consider the category of love in the light of the universal law and its practical implementation. For this purpose, the authors, relying on the Kantian idea of "nomothetics of freedom", choose the term "nomothetics of love", understood as a law-making act of reason, establishing general principles of behavior in their free implementation. For this, the article defines the main semantic meanings of the concept of "law of love" as a natural anthropological and socio-ethical phenomenon of spiritual and social life. Determining the conditions for the practical implementation of the law of love, the authors consider it from two sides: from the point of view of the metaphysics of "universal" love and from the point of view of the ethics of love for one's neighbor. This allows us to reveal the main contradiction of Tolstoy's "nomothetics of love": between Plato's metaphysics of "universal love" and the evangelical ethics of love for one's neighbor. In conclusion, the authors show that the resolution of this contradiction is carried out by Tolstoy through the concept of "life in the present", which is intended to concretize the abstract universalism of universal love.



Key words: I. Kant, Nomothetic of Freedom, the Law of Love, Metaphysics of Love, Ethics of Love, the Realization of the Law of Love, "Life in the Present Moment." the Highest Good of Love.

For citation: Meleshko E.D., Nazarov V.N. 2020. Nomothetics of Love in the Moral Philosophy of L. Tolstoy. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 675–684 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-675-684

Введение

Данное исследование, развивающее идею номотетики любви, продолжает этический анализ закона любви в религиозно-нравственном учении Л.Н. Толстого, предпринятого нами в статье «Метафизика и этика любви Л.Н. Толстого: единство эроса и агапэ»¹, в которой представлено *соотношение любви «агапэ» и любви «эроса»*. В ней наше внимание было сосредоточено на анализе *практической реализации закона любви*, рассмотренной в контексте кантовского понятия «номотетика свободы».

Термин «номотетика любви» мы используем в данном случае в том смысле, который заложен в словосочетании «номотетика свободы» (Nomothetik der Freiheit), употребляемом Кантом в «Критике способности суждения» [Кант, 1994, с. 291]. Речь здесь идет о законотворчестве разума, устанавливающего общие правила поведения, принимаемые в их свободном волеизъявлении. Толстовская логика понимания закона любви во многом следует кантовскому смыслу «номотетики свободы».

В основе ее просматриваются два начала: платоновская метафизика всеобщей любви и евангельская этика любви к ближнему. Вместе с тем толстовская концепция любви в существенной степени обусловлена личным духовным опытом, позволяющим переживать и постигать любовь как таинство, дар и высшее *благо жизни*, дающее *совершенную радость*. Закон любви раскрывается в соотношении с благом жизни, благодатью, что рассматривается его учением как *законнического морализма*, обнаруживающего приверженность к *ветхозаветному закону*, а не к *новозаветной благодати*. (Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен). В этом плане слова Н.А. Бердяева о том, что в учении Толстого «ветхозаветная религия закона восстала против новозаветной религии благодати» [Бердяев, 1912, с. 179] выглядят явным преувеличением, поскольку не выражают всей полноты нравственно-религиозного учения Толстого, особенно в отношении идеи любви.

Смысловые значения понятия «закон любви»

Свое понимание любви Толстой излагает в VII главе программной работы «Закон насилия и закон любви», в которой он прямо говорит о том, что христианское учение в целом во всем его истинном значении есть именно «*учение о законе любви*». Хотя во многих дохристианских учениях (в особенности – в даосизме и буддизме) любовь также признавалась одним из главных регулятивных принципов жизни и поведения, ни в одном из них она не выступала в качестве всеобщей основы жизни и закона поведения. В этом смысле христианское учение о любви «не есть, как в прежних учениях, только проповедь известной добродетели, но есть определение высшего закона жизни человеческой и неизбежно вытекающего из него закона поведения» [Толстой, 1956, с. 166].

Какой же смысл вкладывает Толстой в понятие «закон любви»? Прежде всего, необходимо заметить, что употребление понятия «закон» применительно к учению Христа отнюдь не является ветхозаветным или языческим рудиментом. В «Послании к Римлянам» апостол Павел пишет: «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13: 10). В святооте-

¹ Мелешко Е.Д. 2017. Метафизика и этика любви Л.Н. Толстого. Единство эроса и агапэ. Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 1(20): 5–20.

ческой традиции «любовь» и «закон» также нередко сближаются. Например, у Максима Исповедника читаем: «Если кто злословит брата или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон, а закон Христов есть любовь» [Максим Исповедник, 1993, с. 102]. В этих словах подчеркивается та мысль, что вся библейская законность вместились у Христа в заповедь любви. Закон стал любовью, а любовь стала высшим законом жизни.

Именно в этом духе Толстой и развивает свое учение о «законе любви», вкладывая в это понятие различные смыслы. Во-первых, закон любви обосновывается им как естественное выражение духовной природы человека, как преломление закона всемирного духа в жизни разумных существ. «Один только есть у всех существ верный руководитель. Это – всемирный дух, который заставляет каждое существо делать то, что ему должно делать: дух этот в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке – переходить в семя, в семени – упасть в землю и прорасти. В человеке дух этот велит ему соединяться любовью с другими существами» [Толстой, 1993, с. 65]. Поэтому человеку «естественно быть любовным» точно так же, как воде естественно течь сверху вниз, пчеле – летать, змее – ползать, рыбе – плавать и т. п. «И потому, – заключает Толстой, – если человек, вместо того, чтобы любить людей, делает зло людям, он поступает так же странно и неестественно, как если бы птица стала плавать, а рыба – летать» [Толстой, 1993, с. 64].

Таким образом, в первом значении «закон любви» есть космологический и естественно-антропологический закон духовной жизни.

Однако наибольшее внимание Толстой уделяет обоснованию закона любви в его этико-социальном значении. «Закон» понимается здесь как *неукоснительное, социально гарантированное исполнение заповеди любви*. Согласно Толстому, прежние религиозные и нравственные учения о любви, признавая ее благодетельность для жизни человечества, вместе с тем допускали возможность таких условий, при которых исполнение требований любви становилось *необязательным*, могло быть обойдено. А как только заповедь любви переставала быть «законом», уничтожалась вся ее благодетельность, и учение о любви сводилось к не обязывающим поучениям. Одним словом, *заповедь любви, переставая быть законом, лишалась и благодати*. В результате сложилась парадоксальная и даже абсурдная ситуация: всеобщий, естественный закон духовной жизни превратился в утопический идеал или, в лучшем случае, в единичный, случайный образ жизни и пример поведения, а стихийная, произвольная и хаотическая жизнь предстала в виде некоего морально-психологического и исторического «закона», а именно, закона насилия, поддерживаемого государством во всех структурах общества: от финансово-экономической до военной. Учение Христа, по мысли Толстого, снимает это противоречие. Чтобы требование любви обрело свой истинный смысл и стало тем, чем оно должно быть, – законом жизни, – оно не должно допускать *никаких исключений и компромиссов* и одинаково распространяться на всех людей: иноземцев, иноверцев, а главное – на врагов и людей, ненавидящих нас и делающих нам зло.

Таким образом, превращение заповеди любви в «закон» означает в данном случае *абсолютную всеобщность и необходимость* следования данной заповеди. В этом и заключается главный смысл того, что мы обозначаем понятием «*номотетика любви*». Это – некоторый акт законотворчества разума, устанавливающего общий закон жизни и поведения, принимаемый в его свободном, «благодатном» волеизъявлении всеми политическими институтами общества.

Условия практической реализации закона любви: метафизика всеобщей любви и этика любви к ближнему

Прежде чем определить практические условия реализации закона любви, необходимо рассмотреть этот закон в свете его *метафизической* и *этической* составляющих. «Христианское учение о любви, – пишет Толстой, – точно и определенно выразило сущ-



ность закона любви и неизбежно вытекающее из него руководство в поступках» [Толстой, 1956, с. 167]. Понимание сущности закона любви означает его метафизический аспект, а «руководство в поступках» – этический.

Итак, в чем же сущность любви в понимании Толстого? Обратимся в связи с этим непосредственно к толстовскому пониманию метафизики. «Для меня метафизическая основа всего есть сознание отделенности каждого из нас: мы сознаем себя отдельными проявлениями Бога»¹. Исходя из этого, Толстой определяет любовь как *стремление к соединению* человеческой души с Богом и душами других существ. Наиболее четко эту мысль он сформулировал в «Пути жизни»: «Душа человеческая, будучи отделена телом от Бога и душ других существ, стремится к соединению с тем, от чего она отделена. Соединяется душа с Богом все большим и большим сознанием в себе Бога, с душами же других существ – все большим и большим проявлением любви» [Толстой, 1993, с. 55].

В таком понимании сущности любви безусловно доминируют платоновские мотивы, которые могут быть интерпретированы и как страстное влечение (стремление) к единому, и как жажда целостности и т. п. Отсюда вытекают и метафизика «всеобщей» любви, и метафизика «всеединой» любви, и метафизика «софийной» любви и т. д. Однако сам Толстой предпочитает не развивать свою метафизику в философско-платоническом ключе. Метафизическую сущность любви он выражает через тождество Бога и Любви, отталкиваясь непосредственно от слов Иоанна Богослова: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (Ин. 4: 16). Но метафизическое истолкование данного положения является большой проблемой и для самих богословов. В первую очередь это касается определения объема предиката любви, приписываемого Богу: является ли любовь всецелым выражением божественной сущности или всего лишь одним из существенных свойств Бога, наряду с такими, как «Бог есть Дух» (Ин. 4: 24) и «Бог есть Свет» (Ин. 1, 9).

Наиболее последовательно метафизическую точку зрения на отождествление любви с сущностью Бога проводит П.А. Флоренский. С его точки зрения, любовь по определению не может быть свойством или признаком Бога. Бог не был бы *абсолютной любовью*, если бы он был любовью только к *другому*, ведь тогда любовь божия стояла бы в зависимости от условного бытия другого и, следовательно, сама бы была случайна. Но Бог есть существо абсолютное и потому он – «субстанциальный акт любви». Бог не только «имеет» любовь, Он «есть» любовь, т. е. «любовь – это сущность Божия, собственная его природа...» [Флоренский, 1990, с. 71].

Сам Флоренский называет свою точку зрения «христианским онтологизмом в понимании любви».

Точка зрения Толстого далека от «христианского онтологизма». Толстовская метафизика любви – это во многом метафизика гнозиса, познания Бога в любви и через любовь. «Нельзя говорить: Бог есть любовь или Бог есть логос, разум. Через любовь и разум мы познаем Бога, но сущность Бога не только не покрывается этими понятиями, но также отличается от Бога, как понятия глаза или зрения от света»¹⁹ [Толстой, 1913, с. 14].

«Гностицизм» Толстого особенно ощутимо проявляется в попытке придать словам «Бог есть любовь» обратный смысл: «Любовь есть Бог», т. е. определить не Бога через любовь, а *любовь через Бога*, исходя из того, что сущность любви имеет гораздо больше оснований в человеческом опыте. «Сказано: Бог есть любовь; надо же сказать: любовь есть Бог. Впрочем, и Бог есть любовь (т. е. Бога мы знаем только в виде любви), и любовь есть Бог (т. е. если мы любим, то становимся подобными Богу)» [Толстой, 1913, с. 166].

¹ Л.Н. Толстой – Д. Уайту 27 декабря 1908. В кн. *Неизвестный Толстой*. Из архивов России и США. М.: АО «Техна-2», 1994, с. 160. Заметим, что такого рода понимание метафизики сформировалось у Толстого еще в самом начале его религиозно-философского творчества. Ср. в *Исповеди*: «Что такое я? Часть бесконечного. Ведь уже в этих двух словах лежит вся задача» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23, с. 34).

В идее богоподобия через любовь явно просматривается платонический мотив «софийной» любви. Любовь можно рассматривать здесь как своего рода «софийную силу», связующую человека и Бога, земное и небесное, конечное и бесконечное.

Такого рода платонизированное, «софийное» понимание смысла любви встречается у Толстого весьма часто, хотя самим Толстым оно возводится не к Платону, а к Иоанну Богослову. Например, в обращении к кружку молодежи «Любите друг друга», помещенном в «Круге чтения», Толстой рисует типично платоновскую картину *восхождения к идее любви*. Он определяет здесь человека как *существо любящее*, причем любящее вначале только самого себя. Однако разумный человек убеждается со временем, что любовь к самому себе бессмысленна, ибо невозможно любить конечное, смертное, несовершенное существо. «Предмет моей любви недостойн ее; но не любить я не могу, ибо любовь есть жизнь, – пишет Толстой. – Как же тут быть? Любить других, близких, друзей, любящих меня? Сначала кажется, что это удовлетворяет потребность любви; но все эти люди, во-первых, несовершенны, во-вторых, изменяются, главное, умирают. Что же любить? И ответ один: любить всех, любить начало любви, любить любовь, любить Бога. Любить не для того, кого любишь, не для себя, а для любви. Стоит понять это, и сразу уничтожается все зло человеческой жизни и становится ясным и радостным смысл ее» [Толстой, 1991, т. 2, с. 234].

В платоновском диалоге «Пир» Диотима, посвящая Сократа в таинства любви, говорит о том, каким путем должен идти человек, чтобы подняться к вершинам вечной и прекрасной любви: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе только и может жить человек» [Платон, 1993, т. 2, с. 121].

Нельзя не заметить почти полного смыслового сходства этих отрывков. У Толстого процесс восхождения к идее любви начинается с любви к самому себе (своему телесному началу), затем переходит к любви к другим (родным, друзьям, любящим нас и приятным нам) и, наконец, – к любви *ко всем* (особенно к врагам и людям, ненавидящим нас). А это переводит предмет любви в качественно новый ряд: от любви «к отдельным телам» и «телесному» вообще – к духовному началу любви («любовь к любви», «любовь к Богу»).

В платоновском варианте путь любви начинается с любви к отдельному «прекрасному телу» (хотя здесь и не уточняется, есть ли эта любовь к себе или к другому), затем переходит к любви к другим отдельным телам, а далее – к любви ко всем. После этого платоновская любовь также переходит в качественно новый, духовный ряд: любовь к добру («прекрасным нравам»), к истине («прекрасным учениям») и, наконец, любовь к самому прекрасному, т. е. «любовь к любви» и «любовь к Богу».

Разница здесь только в том, что Платон «эстетизирует», а Толстой «этизирует» путь восхождения: в первом случае идеал любви есть «вечно прекрасное», во втором – «вечно доброе, нравственное», т. е. лишенное «всяческого зла». Но не стоит забывать, что «прекрасное» Платона есть вместе с тем и «благое», а высшее благо есть единство истины, добра и красоты. В остальном же данные концепции любви совпадают вплоть до отдельных деталей (например, «любовь ко всем» как переходный момент от «земной» к «небесной» любви, или понимание любви как смысла жизни: «в созерцании прекрасного только и может жить человек» (Платон); «в любви – жизнь» (Толстой).

Удивительно, однако, что Толстой совсем не вспоминает в данном случае Платона. Свое учение, как уже отмечалось, он однозначно возводит к Иоанну Богослову. Уже само название статьи «Любите друг друга» заставляет нас вспомнить именно апостола Иоанна. Впрочем, Толстой и не скрывает этого. «Есть предание о том, – пишет он, – что апостол Иоанн, достигши глубокой старости, был весь поглощен одним чувством, и все одними и



теми же словами выражая его, говоря только одно: "Дети, любите друг друга"» [Толстой, 1991, т. 2, с. 234].

Варианты этической конкретизации идеи всеобщей любви

А между тем такого рода интерпретация сущности любви во многом определяет характер перехода Толстого от платоновской метафизики к евангельской этике любви. Основная трудность заключается здесь в понимании смысла «любви ко всем». Что значит «любить всех»? Каково конкретное, этическое содержание такого рода любви? С.Л. Франк, высоко оценивая платоновскую концепцию «восхождения к идее любви», справедливо замечает: «Как бы много правды не содержалось в этом возвышенном учении, оно все же не содержит *всей* истины любви; мы не можем подавить впечатления, что этот путь очищения и возвышения любви содержит и некое ее умаление и обеднение, ибо "любовь к Богу", как к "самой Красоте" или "самому Добру" есть менее конкретно-живое, менее насыщенное, менее полное чувство, чем подлинная любовь, которая всегда есть любовь к конкретному существу; можно даже сказать, что любовь к Богу, купленная ценой ослабления или потери любви к живому человеку, совсем не есть настоящая любовь» [Франк, 1992, с. 318].

В платоновском варианте метафизики «любовь ко всем» является лишь переходным звеном от земной, конечной к небесной, вечной любви. «Любовь ко всем» имеет «софийный», но отнюдь не этический смысл. Роль такой любви промежуточна: она должна вывести человека на качественно новый, духовный виток любви, преобразившись в любовь к «началу любви», «любви к Богу», и уже затем вернуться на бrenную землю. Но всегда ли такой переход достигает своей цели? Не застывает ли «софийная» любовь в созерцании прекрасного и не отворачивается ли она порой от любви к ближнему, пленившись горней красотой или вечным добром? И хотя Толстой этически выправляет софийную метафизику Платона, это все равно ставит перед ним ряд трудноразрешимых проблем.

«Любовь ко всем» призвана прежде всего *уравнять* в правах людей достойных и людей недостойных любви или, как говорил Толстой, «одинаково нужно заставить себя любить тех, которых мало любишь или ненавидишь, и перестать слишком любить тех, которых слишком любишь». Но, прежде всего, «любовь ко всем» – это любовь к людям злым, неприятным, ненавидящим тебя. Согласно Толстому, только тот знает истинную любовь, кто любит людей неприятных, враждебных. Проверка истинной любви – любовь к врагам.

Таким образом, Толстой конкретизирует абстрактный характер требования любви ко всем *в лице злого и враждебного нам человека*. Но для того, чтобы такого рода конкретизация получила практическое выражение, необходим убедительный, *реальный метафизический* стимул. Нельзя любить врага и злого человека как такового. Необходимо найти, увидеть в нем нечто, заслуживающее нашу любовь. Такой метафизической основой любви к врагу является, по Толстому, «единый дух», живущий во всех. «Надо помнить, что во всяком человеке живет тот же дух, что и в нас» [Толстой, 1993, с. 61]. Подтверждение этому Толстой усматривает в факте жизненного опыта: «Отчего так тяжело бывает несогласие с другим человеком и еще тяжелее нелюбовь к другому человеку? Оттого, что мы все чувствуем, что то, что делает нас людьми, одно во всех. Так что, не любя других, мы расходимся с тем, что одно во всех, расходимся сами с собою [Толстой, там же].

«Любовь ко всем» оказывается у Толстого любовью к «единому духу» во всех, а значит, *любовью к себе*. Такова здесь толстовская логика конкретизации. Метафизика «любви ко всем» в лучшем случае выливается в этику любви к ближнему, если считать, что мерой такой любви является любовь к самому себе.

Однако необходимо нечто большее: «любовь ко всем» должна вылиться в любовь к врагу, к злому человеку. Толстой находит еще один аргумент: «Чтобы любить таких лю-

дей, – пишет он, – надо помнить, что тот, с кем имеешь дело, любит себя так же, как и ты себя, и что в нем тот же Бог, что и в тебе» [Толстой, 1991, т. 2, с. 82]. Эта конкретизация в какой-то мере приближает всеобщую любовь к личности другого, однако ценность этой личности все равно приравнивается здесь к ценности «Я». Чтобы снять этот эффект самоидентификации, Толстой вводит в понятие любви момент самоумаления и самоотречения: «Любовь только тогда любовь, когда она есть жертва собой. Только тогда человек забывает себя и живет жизнью того, кого любит. Истинная любовь имеет в основе своей отречение от блага личности и возникающее от того благоволение ко всем людям» [Толстой, 1936, гл. XXV, с. 392]. Однако этот момент самоотверженности в любви метафизически оказывается ничем не подкрепленным.

Таким образом, метафизика «всеобщей любви», выдержанная в платоновском духе, не может органически перейти в этику любви к врагам и непротivления злumu. Главная причина этого – отсутствие в учении Толстого *адекватной метафизической конкретизации* идеи всеобщей любви. Как показал С.Л. Франк, христианство в качестве религии любви, т. е. общего божественного происхождения и божественной ценности всех людей, универсалистично, «кафолично» по самому своему существу. Но этим чисто *количественным* и *экстенсивным* универсализмом сущность христианской любви отнюдь не исчерпывается. Количественный универсализм оказывается универсализмом *абстрактным*: всякое многообразие, все различное и индивидуальное в составе этого всеобъемлющего целого отвергается как нечто ничтожное, не имеющее подлинной ценности. Эта установка присутствует повсюду, где моральное сознание находится под властью рационализма. С.Л. Франк подчеркивает, что даже великий моральный принцип Сократа, провозгласившего до Христа требование любить врагов не менее, чем друзей, носил характер этого *абстрактного рационализма*. «Любить» означало здесь просто творить благо, и смысл требования состоял в том, что благотворение есть некая общая ценность человеческой жизни, перед лицом которой не имеют никакого значения все различия между людьми как объектами морального поведения.

Очевидно, что этот абстрактный, «количественный» универсализм только по недоразумению именуется «любовью». Подлинно всеобщая любовь не может быть ни любовью к человечеству, как к некоему единому целому, ни любовью к «человеку» вообще; она может быть только любовью *ко всем людям* во всей *конкретности* и *индивидуальности* каждого из них. Христианская метафизика впервые принципиально и до конца раскрывает, по словам Франка, «...существо любви как конкретного универсализма, объемлющего все многообразие индивидуального бытия. Поэтому всеобщая любовь в качестве восприятия и признания высшей ценности всего конкретно-живого универсальна в двойном смысле, *количественном* и *качественном*: она объемлет не только *всех*, но и *все* во всех; она есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего – та открытость души, которая широко открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущает его божественный смысл» [Франк. 1992, с. 332].

Таким образом, органический переход от христианской метафизики к этике «любви к врагам» и «непротivления злumu» возможен только через индивидуализацию и конкретизацию всеобщей любви, позволяющей перейти от количественного к *качественному универсализму*. Недооценка Толстым метафизики вообще, подмена им христианской метафизики платоновской, смешение элементов христианства и платонизма в определении сущности любви привели Толстого к многочисленным попыткам конкретизации всеобщей любви, драматическим поискам конкретно-индивидуального смысла любви. Отсюда впечатление некоторой хаотичности, противоречивости и эклектичности толстовской концепции любви.

Тем не менее Толстой находит такие пути решения этой проблемы, которые непосредственно выводят его на конкретное обоснование этики непротivления и любви к врагам как высшее выражение закона любви.



«Жизнь в настоящем» как главное условие конкретизации закона любви

Прежде всего Толстой пытается конкретизировать требование всеобщей любви посредством понятия *«жизнь в настоящем»*. Вполне в духе Августина Толстой утверждает, что человеческая жизнь вершится только в настоящем времени, что прошлое и будущее есть в действительности *«настоящее прошлого»* и *«настоящее будущего»*. *«Способность помнить прошедшее и представлять себе будущее дана нам только для того, чтобы вернее решать поступки настоящего, а никак не для того, чтобы жалеть о прошедшем и готовить будущее»* [Толстой, 1993, с. 276]. Исходя из этого, Толстой полагает, что любовь может реально осуществиться только в настоящем: *«Любовь – это проявление божественной сущности, для которой нет времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»* [там же, с. 279]

Толстовская метафизика *«жизни в настоящем»* призвана нейтрализовать абстрактный универсализм всеобщей любви. Очевидно, что *«человечество в целом»* или *«человека вообще»* невозможно любить в настоящем, но только в прошедшем или будущем, в акте памяти или надежды, ибо требование любви в настоящем означает конкретные действия любви в настоящий момент времени в интересах конкретного лица. *«Если человек считает, – подчеркивает Толстой, – что ему лучше воздержаться от требований настоящей, самой малой любви во имя другой, будущей большой любви, то он обманывает или себя, или других, и никого не любит, кроме себя одного»* [там же, с. 279].

Однако наиболее убедительным аргументом в пользу индивидуализации всеобщей любви, подтверждающим конкретный характер закона любви и его живую связь с заповедями любви к врагам, непротivления и т.п., является понятие *«благо любви»*. Почти все свои мысли о любви к врагам Толстой венчает словами о том, что эта любовь дарует ни с чем не сравнимое ощущение *«совершенной радости»*, высшего блага.

Для Толстого благо любви является не только основным *метафизическим* стимулом любви к врагам, но и главным источником житейской радости и счастья, так как исходя из своего опыта, он приходит к выводу, что любовь дает не только духовную внутреннюю радость тому, кто ее испытывает, но является также главным условием радостной мирской жизни, ибо ничто не приносит такую радость людям, как то, что их прощают за их зло и платят добром за зло, и ничто так не радостно тому, кто это делает.

Все это наводит Толстого на мысль, что благо любви невозможно обосновать или доказать рациональным путем. Здесь не действуют богословские или философско-этические аргументы. Единственный критерий достоверности, истинности блага любви – личный духовный и жизненный опыт его переживания. *«Постарайся полюбить того, кого ты не любил, осуждал, кто оскорбил тебя. И если тебе удастся это сделать, то ты испытаешь совершенно новое и удивительное чувство радости. Говорят, любить людей, не приятных нам, – зачем? А затем, что в этом радость. Испытай это, и ты узнаешь, правда ли это»* [Толстой, 1993, с. 408].

Таким образом, логика толстовской номотетики любви раскрывается следующим образом: первоначально закон любви обосновывается им с позиций *всеобщей необходимости* неукоснительного исполнения моральных заповедей любви к врагам и непротivления злumu. Далее закон любви понимается как высший закон жизни, не допускающий ни малейших отступлений или исключений. И абсолютный максимализм требований непротivления злumu и любви к врагам призван, по мысли Толстого, как раз оттенить абсолютность самого закона. Однако Толстого явно не удовлетворяет такого рода *«количественный»* характер обоснования взаимосвязи между законом любви и заповедью непротivления как формой его практической реализации. С этой целью он вводит понятие

«жизнь в настоящем», пытаюсь максимально приблизить закон любви к жизни конкретного человека. В результате Толстой отказывается от рациональной аргументации обоснования закона любви и считает главным критерием его осуществления ощущение совершенной радости и высшего блага в настоящем.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. 1912. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого. В кн.: О религии Льва Толстого. М., Путь, 248 с.
2. Кант И. 1994. Критика способности суждения. В кн.: Кант И. Сочинения. В 8-ми томах. Т. 5 М., Чоро, 414 с.
3. Максим Исповедник. 1993. Главы о любви. В кн.: Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М., Мартис, 352 с.
4. Мысли о Боге, собранные В. Г. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л. Н. Толстого. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 18. М., Т-во И.Д. Сытина: 170-200.
5. Платон. 1993. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. М., Мысль, 528 с.
6. Толстой Л.Н. 1991. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Л. Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. Т. 2. М., Политиздат, 399 с.
7. Толстой Л.Н. 1956. Закон насилия и закон любви. В кн.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 37. М., Художественная литература, 492 с.
8. Толстой Л.Н. 1936. О жизни. В кн.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 26. М., Художественная литература, 948 с.
9. Толстой Л.Н. 1993. Путь жизни. М., Республика, 431 с.
10. Толстой Л.Н. Письма (1899-1908). В кн. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 23. М., Т-во И.Д. Сытина, 193 с.
11. Флоренский П.А. 1990. Столп и утверждение Истины. Т. I (1). М., Правда, 490 с.
12. Франк С.Л. 1992. С нами Бог. Три размышления. В кн.: Франк С. Л. Духовные основы общества. М., Республика, 511 с.

References

1. Berdyaev N.A. 1912. Vethij i Novyj zavet v religioznom soznanii L. Tolstogo. In: O religii L'va Tolstogo [The Old and New Testament in the religious consciousness of Leo Tolstoy. In book: About the religion of Leo Tolstoy]. M., Publ. Put', 248 p.
2. Kant I. 1994. Kritika sposobnosti suzhdeniya. In: Kant I. Sochineniya. Vol. 5. [Criticism of judgment. In book: Kant I. Works. In 8 volumes. V. 5.]. M., Publ. Choro, 414 p.
3. Maksim Ispovednik. 1993. Glavy o lyubvi. In book: Maksim Ispovednik. Tvoreniya. Asketicheskie i bogoslovskie traktaty [Chapters on love. In book: Maxim Confessor. Creations. Book 1: Ascetic and Theological Treatise]. M., Publ. Martis, 352 p.
4. Mysli o Boge, sobrannye V.G. Chertkovym iz razlichnyh sochinenij, pisem i dnevnikov L.N. Tolstogo. [Thoughts about God collected by V.G. Chertkov from various works, letters and diaries of Leo Tolstoy]. Poln. Collected Op.: In 24 volumes. V. 18. M., Publ. T-vo I.D. Sytina: 170-200.
5. Platon. 1993. Sobranie sochinenij. V. 2. [A collection of essays]. In 4 volumes. M., Publ. Mysl', 528 p.
6. Tolstoj L.N. 1991. Krug chteniya: Izbrannye, sobrannye i raspolozhennye na kazhdyj den' L. Tolstym mysli mnogih pisatelej ob istine, zhizni i povedenii. [Reading circle: Chosen, collected and arranged for every day by L. Thick thoughts of many writers about truth, life and behavior]. V. 2. M., Publ. Politizdat, 399 p.
7. Tolstoj L.N. 1956. Zakon nasiliya i zakon lyubvi. [The law of violence and the law of love]. In book: Tolstoj L.N. Poln. Coll. Op. V. 37 M. Hudozhestvennaya literatura, 492 p.
8. Tolstoj L.N. 1936. O zhizni. In book: Tolstoj L.N. Complete Collection of works: In 90 vols. Volume 26. M., Publ. Hudozhestvennaya literatura, 313-449.
9. Tolstoj L.N. 1993. Put' zhizni [Way of Life]. M., Respublika, 431 p.



10. Tolstoj L.N. Pis'ma (1899-1908). [Letters (1899-1908)]. In book Tolstoy L.N. Poln. Coll. Op. V. 23. M., Publ. T-vo I.D. Sytina: 193 p.

11. Florenskij P. A. 1990. Stolp i utverzhdenie Istiny. [Pillar and statement of Truth]. M., Publ. Pravda, 490 p.

12. Frank S.L. 1992. S nami Bog. Tri razmyshleniya. [God is with us. Three reflections]. In book: Frank C. L. Spiritual foundations of society. M., Publ. Respublika, 511 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Назаров Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, Тула, Россия

Мелешко Елена Дмитриевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, Тула, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Vladimir N. Nazarov, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Tula State Pedagogical University name L.N. Tolstoy, Tula, Russia

Elena D. Meleshko, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Tula State Pedagogical University name L.N. Tolstoy, Tula, Russia



УДК 17

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-685-695

Парадокс гедонизма как средство обоснования морали

Прокофьев А.В.

Институт философии РАН

Россия, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого,

Россия, 300026, Тула, пр-т Ленина, 125

E-mail: avprok2006@mail.ru

Аннотация. Обоснование морали представляет собой поиск аргументов, которые могли бы продемонстрировать необходимость соблюдения моральных требований тому человеку, который сомневается в ней. Так как под моральным скептиком понимается убежденный гедонист, то обоснование морали тесно связано с доказательством противоречивости гедонизма. Один из способов такого доказательства апеллирует к «парадоксу гедонизма»: стремление получить наибольшее удовольствие не ведет к максимальной интенсивности приятных переживаний, в то время как достижение других целей может ее обеспечить. Автор реконструирует предысторию парадокса гедонизма в античной этике (в концепции «чистых удовольствий» Платона, в аристотелевском представлении о «попутном» характере удовольствия и в эпикурейском учении о дружбе), а также его прямое обсуждение новейшими мыслителями: Джозефом Батлером, Джоном Стюартом Миллем, Генри Сиджвиком. В завершении представлен анализ использования парадокса в качестве первого шага обоснования морали, на котором у морального скептика должно возникнуть убеждение в существовании объективно значимых жизненных целей (среди примеров – моральная философия Пола Блумфилда и Питера Сингера).

Ключевые слова: мораль, этика, обоснование морали, парадокс гедонизма, Платон, Аристотель, Эпикур, Дж. Батлер, Дж.С. Милль, Г. Сиджвик, П. Блумфилд, П. Сингер

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)».

Для цитирования: Прокофьев А.В. 2020. Парадокс гедонизма как средство обоснования морали. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Права. 45 (4): 685–695. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-685-695

The Paradox of Hedonism as a Means of Justification of Morality

Andrey V. Prokofyev

RAS Institute of Philosophy

12/1 Goncharnaya St, Moscow 109240, Russia

Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University;

125 Lenina Av. Tula 300026, Russian Federation.

E-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract. Justification of morality requires to find some arguments that can show a moral sceptic that to carry out moral demands is necessary. Since a moral sceptic is usually understood as a hedonist, justification of morality includes the demonstration of the contradictory nature of hedonism. One of the often used methods of this demonstration is the appeal to the so-called ‘paradox of hedonism’. It states that the desire to get maximum pleasure cannot possibly give us it while the desire to attain some other goals can be much more productive in hedonistic terms. The author outlines the history of the paradox in antiquity (Plato’s conception of ‘pure pleasures’, Aristotle’s understanding of pleasure as a ‘supervenient’



phenomenon, the epicurean teaching on friendship) and analyzes its direct declarations in the Modern ethics (Joseph Butler, John Stuart Mill, Henry Sidgwick). Then he draws a picture of how the paradox of hedonism was turned into the first step of justification of morality. The predicament of a hedonist generated by the paradox should show him that there are some objective life-goals independent of his pleasure and pain (the position of Paul Bloomfield and Peter Singer).

Keywords: morality, ethics, justification of morality, paradox of hedonism, Plato, Aristotle, Epicurus, J. Butler, J.S. Mill, H. Sidgwick, P. Bloomfield, P. Singer

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 (Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)).

For citation: Prokofyev A.V. 2020. The Paradox of Hedonism as a Means of Justification of Morality. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 685–695 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-685-695

Проблема обоснования морали

Под обоснованием морали принято понимать поиск рациональных аргументов, способных убедить людей в необходимости а) признать правильность (обязательность) нравственных требований, содержание которых сконцентрировано в предельно общем императиве «Действуй ради блага другого!», и б) соблюдать эти требования, несмотря на противодействующие этому мотивы. Занимающийся обоснованием морали философ призван обнаружить доводы, демонстрирующие иррациональность позиции морального скептика (релятивиста, аморалиста, имморалиста). Методология обоснования предполагает выявление общезначимых потребностей и свойств человека с последующей демонстрацией того, что признание и исполнение нравственных требований являются условием удовлетворения этих потребностей или сохранения этих свойств. Предъявление моральному скептику подобной связи рассматривается при этом как средство, способное снять его сомнение, трансформировать его позицию, если, конечно, он чувствителен к рациональной аргументации. Одной из самых распространенных отправных точек обоснования морали является стремление каждого человека к собственному благу. Это безусловно всеобщее стремление, отвечающее на общезначимую человеческую потребность (см. подробнее: [Прокофьев, 2017]). Самым простым выражением стремления к собственному благу и при этом не зависящим от сложных мировоззренческих и идеологических установок является стремление к получению наиболее сильных и устойчивых удовольствий. В силу этого, аргументы, обосновывающие мораль, часто формулируются как аргументы, адресованные убежденному гедонисту.

В данной статье я планирую проанализировать тот аргумент, который опирается на так называемый парадокс гедонизма. В самом общем виде парадокс гласит: стремление получить наибольшее удовольствие не ведет к максимальной интенсивности приятных переживаний, в то время как достижение других целей вполне может ее обеспечить. Во втором и третьем разделах статьи я обращаюсь к истории парадокса в античной и новейшей европейской философских традициях, а в заключительном, четвертом – к способам его использования в современных концепциях обоснования морали.

Парадокс гедонизма: античные сюжеты

Общая логическая схема парадокса гедонизма появляется в платоновском диалоге «Филеб». В нем Платон разграничивает удовольствия. Есть удовольствия, состоящие по преимуществу в избавлении от страданий (они «смешаны со страданиями и прекращением сильнейших болей при тяжелых состояниях тела и души») [Платон, 1994, с. 58]. Ключевой пример – удовольствие от еды, связанное с удовлетворением голода. Их противополо-

ложность – «чистые» и «истинные» удовольствия, к которым Платон относит «удовольствия, вызываемые красивыми... красками, очертаниями, многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение заметно и приятно» [Платон, 1994, с. 63]. К удовольствию от созерцания математических фигур, прослушиванию музыки и обонянию приятных запахов он добавляет «удовольствия, получаемые от занятий науками, поскольку... в них отсутствует жажда познания и поскольку жажда эта изначально не связана с неприятностями» [Платон, 1994, с. 59].

Вторые удовольствия, по Платону, предпочтительны. У платоновского Сократа вызывает смех абсурдная позиция тех, кто, «утоляя голод, жажду и вообще все, что утоляется становлением, радуются благодаря становлению, так как оно — удовольствие, и говорят, что они не пожелали бы жить, не томясь жаждой, голодом и так далее...» [Платон, 1994, с. 63]. Этим людей притягивает сила смешанных, нечистых удовольствий, но в действительности такие удовольствия лишь кажутся более сильными или же, будучи действительного более сильными, лишь кажутся более приятными. Платон вводит сравнение двух видов удовольствий с двумя вещами: большой и окрашенной в смешанный с другими цветами белый цвет и небольшой, но выкрашенной с помощью белой краски без примесей какой-либо иной, и задает вопрос: «Какая из этих вещей белее?» Ответ очевиден: вторая. Точно также дело обстоит и с удовольствиями. Чистое всегда превосходит нечистое: «Всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам удовольствие, раз оно чисто от страдания, приятнее, истиннее и прекраснее, чем сильное и многочисленное» (в контексте нашего рассуждения важно, что «приятнее») [Платон, 1994, с. 61]. Именно чистые удовольствия, наряду с другими составляющими (мерой, прекрасным, умом, знаниями, искусствами, правильными мнениями), оказываются неотъемлемой частью человеческого блага.

Однако их получение порождает существенную практическую проблему. Оно не может выступать в качестве мотива. Ведь характерной чертой этих, необходимых для благой жизни удовольствий, является то, что «их недостаток незаметен», а жажда их получения «отсутствует» [Платон, 1994, с. 58]. Если они будут выступать предметом желания (жажды), то они перестанут быть чистыми и несмешанными, превратятся в подобие удовлетворения голода или жажды. Отсюда следует, что их получение может быть мотивировано только стремлением к чему-то иному. Чтобы иметь чистые удовольствия надо быть вовлеченным в некоторые виды деятельности (прежде всего, в познавательную) ради них самих, а не ради их приятного эффекта. Как резюмирует Иоахим Ауфдерхайде, «чтобы обрести самые лучшие удовольствия... мы должны сфокусироваться не на удовольствии, а на деятельности или ее цели» [Aufderheide, 2011, p. 94]. С ним в целом солидаризируется Верити Харт: «Истинные удовольствия – бездействующие удовольствия, приятное ощущение, которое они вызывают, не является предметом стремления того, кому они принадлежат. Но они не являются по этой причине немотивированными. Возьмем пример истинного удовольствия от познания... в связи со знанием Сократ говорит о желании истины, но не о желании удовольствия, возникающего от стремления к истине» [Harte, 2018, p. 124]. Не удивительно, что оба исследователя античной философии находят структурное и содержательное сходство платоновской мысли с новоевропейским парадоксом гедонизма [Aufderheide, 2011; Harte, 2018].

При определенном понимании рассуждений Аристотеля об удовольствии, содержащихся в X книге «Никомаховой этики», они так же воспроизводят структуру парадокса гедонизма. Здесь Аристотель разворачивает тезис, что «без деятельности не бывает удовольствия, а удовольствие делает всякую деятельность совершенной» [Аристотель, 1983, с. 275]. В качестве примеров деятельности он обсуждает чувственное восприятие, а также «мышление и умозрение». Аристотель утверждает, что «пока умопостигаемый или чувственно воспринимаемый [предмет] и то, что судит о нем или созерцает его, остаются такими, какими они должны быть, в деятельности будет удовольствие» [Аристотель, 1983, с. 275]. Это удовольствие «слито» с деятельностью, но не тождественно ей («удовольствие — это все-таки не мысль и не чувство (это [было бы] нелепо)») [Аристотель, 1983, с. 277].



При этом интенсивность удовольствия от деятельности вариативна. Хотя любое чувственное восприятие или любой процесс мышления сопровождаются удовольствием, «наивысшее удовольствие» будет доставлять лишь та деятельность, которую осуществляет «хорошо устроенное» чувство, направленное на «восприятие наиболее прекрасного из подлежащего восприятию данным чувством» [Аристотель, 1983, с. 274]. Именно присутствие удовольствия придает деятельности завершённый и совершенный характер. В особенности это касается «наивысшего удовольствия», порожденного сочетанием чувства, которое «хорошо устроено», и «доброкачественного» предмета. Однако эту свою роль удовольствие играет не в качестве движущей или формальной причины, то есть не так, как это делает специфика воспринимаемого предмета и способностей к его восприятию, а просто посредством дополнения. Удовольствие «делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет» [Аристотель, 1983, с. 275].

Такое соотношение качества деятельности с интенсивностью и совершенством удовольствия ставит под вопрос возможность того, чтобы увеличение удовольствия было некой самостоятельной целью. Хотя удовольствие является благом и это такое благо, без которого деятельность не может быть совершенной, его получение всецело зависит от степени совершенства деятельности. И значит именно совершенство с необходимостью превращается в единственную непосредственную цель деятеля. Ауфдерхайде резюмирует: «Аристотель придает приоритет такой установке деятеля, как любовь к определенному виду деятельности: человек делает то, что он любит делать. Если он занимается любимыми видами деятельности, то он будет также и получать от них удовольствие. Удовольствие усилит деятельность, и он сможет заниматься ей наилучшим образом. В этой связи он получит от деятельности наибольшее количество удовольствия. [А это значит, что] ... деятель получает максимум удовольствия только будучи полностью поглощенным деятельностью, не думая об удовольствии и страдании, и, в особенности, не стремясь к удовольствию» [Aufderheide, 2011, р. 194-195]. В этой характеристике также угадывается логическая структура парадокса гедонизма.

Еще одним примером присутствия парадокса гедонизма в античной философии можно считать эпикуровское понимание дружбы. В трактате «О пределах блага и зла» Цицерон характеризует разные эпикурейские позиции в отношении этого явления. Эпикурейцы первого типа «утверждают, что наслаждения друзей сами по себе не являются “желанными” в той же мере, как наши собственные» [Цицерон, 2000, с. 69]. При этом «дружбу нельзя отделить от [нашего собственного] наслаждения», поскольку она является неизменным условием его получения: лишь появление друзей делает «надежду обрести наслаждение» твердой [там же]. Другими словами, дружба «не только самая верная покровительница, но и творец наслаждения» [там же]. Однако сохранить дружбу невозможно: «если [мы] не станем любить друзей наших как самих себя» [там же]. В итоге, «радости друзей доставляют нам такую же радость, как и наши собственные, и так же мы страдаем от их огорчений, как от своих собственных» [там же, с. 70]. В практическом плане эпикурейский мудрец «готов предпринять ради наслаждения друга такие же усилия, как и ради собственного» [там же].

Среди исследователей существуют разные интерпретации эпикурейского рассуждения о дружбе, которое, по словам Тима О'Киффа, предполагает возможность «любить других как самого себя на эгоистической основе». Сам О'Кифф считает, что здесь имеет место простая целесредственная связь: мудрец «относится к друзьям так, как он относится к себе, чтобы дружба была устойчивой». Слово «любовь» в формулировке «любить друзей наших как самих себя», по мнению О'Киффа, означает всего лишь практическую установку не вести себя так, чтобы собственный интерес получал предпочтение по сравнению с интересом друга. Эпикурейская любовь к друзьям – это не мотивирующее переживание, которое указывает на какую-то невыводную, первичную ценность. Жертвенная практическая установка по отношению к другу позволяет, в итоге, приобщиться к един-

ственной подлинной (невыводной и первичной) ценности, то есть достичь атараксии. Очевидно, что достижение конечной цели в этом случае возможно лишь непрямыми методами. Оно требует от мудреца двухуровневого ценностно-нормативного мышления. Но отчетливое понимание того, что именно остается конечной целью, никуда не исчезает. Хотя «желанность» блага друзей не зависит от ситуации (эпикурец не является ненадежным другом), сохраняется она лишь благодаря актуальному осознанию ее связи с атараксией [O'Keefe, 2001, p. 292–207].

Джулия Эннес придерживается иной позиции и рассматривает любовь к друзьям, упоминаемую Цицероном, не как практическую установку, а как чувство, тесно связанное с предельным целеполаганием. Получение наслаждения от заботы о друге, по ее мнению, возможно только в том случае, если я действительно люблю его, то есть рассматриваю благо друга как самодостаточное, невыводное и первичное благо. И если так, то, «помогая другу, я не должен иметь в виду мое собственное наслаждение», несмотря на то, что моей единственной целью является именно оно. При этом Эннес считает такое положение дел шизифореническим, требующим двоемыслия и компартиментализации сознания. Сама она сомневается, в том, что двухуровневое мышление, напрашивающееся при чтении этого фрагмента, было свойственно Эпикуру, поскольку этому противоречат другие тексты [Annas, 1995, p. 241–242]. Но если одновременно принять то понимание эпикурейской любви к друзьям, которого придерживается Эннес, и утверждение О'Киффа о двухуровневом характере эпикуровской этики, то перед нами окажется такая двухуровневость, которая затрагивает сами цели. А это значит, что эпикуровское учение о дружбе содержит формулировку парадокса гедонизма. Я хочу получить наибольшее наслаждение, но для этого я должен стремиться не к собственному наслаждению, а к благу друга (Мэтью Эванс обнаруживает парадокс гедонизма непосредственно в реконструкции О'Киффа, но вряд ли это верно [Evans, 2004, p. 414]).

Парадокс гедонизма: новоевропейские сюжеты

Выстраивая психологический контекст для обсуждения парадокса гедонизма, британский теолог и моральный философ Джозеф Батлер выделяет два типа мотивации, два источника действий, которые объединяет то, что они удовлетворяют «склонности человеческого я». Это «холодный» источник «любви к себе, общего желания себе счастья» и «аффекты, направленные на внешние объекты» [Butler, 2006, p. 111]. Удовлетворение этих аффектов, раз они принадлежат деятелю, конечно, приносит удовольствие именно ему, а не кому-то другому. Поэтому можно было бы говорить о том, что «ни одно создание никогда не может действовать иначе, как из любви к себе». Такое мнение подчас высказывается философами, однако Батлер считает, что «не таков язык, на котором говорит человечество». Любовь к себе, которая заставляет нас желать личного «счастья или блага» и удовлетворяется их получением, необходимо отграничивать от частных аффектов, которые получают удовлетворение «вне зависимости от того, является ли это в целом нашим интересом или счастьем». В первом случае мы говорим о действиях, совершаемых из интереса, во втором – о действиях «страстных, честолюбивых, дружеских, мстительных» и т.д. [Butler, 2006, p. 112]. Парадоксальностью, по Батлеру, характеризуется практическая установка, которая связана с любовью к себе, причем тогда, когда она становится единственным основанием действий.

Эта парадоксальность легко выявляется, если задаться вопросом о том, в какой степени каждое из этих источников или оснований действия в действительности способствует «счастью» или «личному благу». Счастье, как указывает Батлер, не может быть достигнуто на основе чистой любви к себе. Сила любви к себе не пропорциональна степени счастья. Тот, кто больше других любит себя, не обязательно более них счастлив. Если представить себе широкую панораму механизмов получения удовольствия, то роль любви к себе в ней будет довольно ограниченной: любовь к себе может лишь поставить человека



на путь обретения «тех предметов, которые по природе приспособлены к тому, чтобы доставлять удовлетворение» [Butler, 2006, p. 112]. Впрочем, любовь к себе удовлетворяется даже не посредством обретения этих предметов, а посредством удовлетворения отдельных «страстей, appetитов и affектов», направленных на них. В удовлетворении отдельных «страстей, appetитов и affектов», собственно, и состоит счастье. Если же любовь к себе поглощает деятеля полностью, то в него душе не остается места для частных переживаний, а это, в свою очередь, делает невозможным полноценное получение удовольствий.

Отталкиваясь от того, что любовь к себе является психическим фактором, который лишь подстегивает стремление к благу или счастью, Батлер делает вывод, что она необходима в ограниченных дозах. Превращаясь в единственный или даже преобладающий мотив, она становится контрпродуктивной – удаляет нас от счастья. Определенная «отрешенность» от собственного интереса, по Батлеру, абсолютно необходима для получения удовольствия, а если она отсутствует, то деятель не может «получить многие из доступных для него видов удовлетворения, которые получают те люди, чей дух свободен и открыт» [Butler, 2006, p. 112]. Характерологическое резюме Батлера звучит следующим образом: «Характер, который мы называем себялюбивым, не самый многообещающий для счастья» [Butler, 2006, p. 112]. Принимая во внимание исходное определение любви к себе (любовь к себе есть стремление к счастью) и исходное определение счастья (счастье есть достаточно сильное и устойчивое удовольствие), это означает, что человек, который охвачен стремлением к удовольствию, не лучший кандидат на получение этого удовольствия. По сути, это и есть наш парадокс. В его итоговой батлеровской формулировке: сильное самолюбие противоречит своей цели – личному благу, а альтернативой ему является умеренное самолюбие и сосредоточенность на самих по себе естественных страстях и предметах их удовлетворения [Butler, 2006, p. 113].

Как свидетельствует его «Автобиография», Джон Стюарт Милль открыл для себя парадокс гедонизма, столкнувшись в молодости с глубоким духовным кризисом. Понимание этого парадокса стало для него одним из способствующих выходу из кризиса обстоятельств и сформировало экзистенциальную основу его философского учения. Кризис не изменил убеждение Милля в том, что счастье является источником всех правил поведения и конечной целью жизни (следует заметить, что Милль понимает счастье гедонистически – как удовольствие (наслаждение) или правильное сочетание удовольствий (наслаждений)). Однако к этому убеждению добавилось еще одно, касающееся уже средств достижения счастья. «Теперь, – писал Милль, – я стал думать, что эта цель может быть достигнута только если она не превращается в непосредственную цель. Счастливы только те, кто сосредотачивают свое внимание на чем-то ином, а не на своем собственном счастье» [Mill, 1981, p. 145]. Милль перечисляет возможные предметы, которые превращаются из средства достижения счастья в самостоятельную «идеальную цель»: счастье других людей, усовершенствование человечества, искусство, любимые занятия [Mill, 1981, p. 144]. Милль указывает также на причину недостижимости счастья, превращенного в центральную и при этом непосредственную цель жизни. Если «наслаждения жизни» станут такой целью, мы постоянно будем их анализировать и «немедленно почувствуем их недостаточность» [Mill, 1981, p. 146–147]. Однако кроме такого разрушителя наслаждений, как анализ, или критическая рефлексия (questioning, в раннем наброске – self-questioning), он упоминает и другой – «упреждение [наслаждений] в воображении» [Mill, 1981, p. 146–147]. Спасает от обоих разрушителей переключение самосознания и способностей к анализу на внешнюю по отношению к счастью жизненную цель. Именно тогда, полагает Милль, «ты вдохнешь счастье с тем воздухом, которым ты дышишь» [Mill, 1981, p. 146–147]. Важным ограничивающим замечанием является указание Милля, что этот рецепт работает лишь в отношении тех, кто «имеет умеренную степень чувствительности и способности получать наслаждения», но таких, по его мнению, абсолютное большинство [Mill, 1981, p. 146–147].

Элайджа Миллгрэм попытался понять, почему у Милля суммированные в понятие счастья «наслаждения жизни» разрушаются именно тогда, когда мы начинаем их рассматривать как цель, и в чем состоит открывающаяся при этом их «недостаточность». Гипотеза Миллгрэма состоит в том, что, превращая счастье в непосредственную цель, мы неизбежно связываем с ним какие-то конкретные отдельные устремления и связанные с ними удовольствия. И так как «наслаждения жизни» не имеют какой-то изначально заданной иерархии, мы всегда рискуем связать какое-то из них со счастьем, а потом оказаться несчастными не столько потому, что не можем достичь, чего мы хотим, сколько потому, что то, с чем мы связали свое счастье, оказалось для нас не так уж и важно (не так приятно). А если не устанавливать такой связи, то счастье вообще не должно превращаться в отправную точку нашей деятельности, оно оказывается вторичным эффектом достижения конкретных целей, важность которых для себя мы устанавливаем эмпирически, по ходу жизни [Millgram, 2019, p. 104]. Если Миллгрэм и прав, то лишь частично. Во всяком случае, его объяснение не охватывает разрушительную роль «упреждения» наслаждений в воображении. Вполне возможно, что упоминаемая Миллем «недостаточность» связана с тем, что способность получать удовольствие подрывают попытки принципиального гедониста сравнивать между собой разные потенциальные удовольствия, выступающие в качестве основы принятия решений. Если постоянно думать о том, что именно в определенной деятельности приносит наибольшее удовольствие (какие ее аспекты), или постоянно думать о том, а нет ли какой-то альтернативной деятельности, которая принесет больше удовольствия, то концентрация на деятельности, способная доставить максимум удовлетворения, окажется невозможной (к этому выводу близок Томас Гурка [Hurka, 2011, p. 44–50]).

В своем понимании парадокса гедонизма Генри Сиджвик следует за Батлером, разграничивая между собой психические импульсы, приносящие нам удовольствие, но на удовольствие прямо не нацеленные, и собственный интерес деятеля, его любовь к себе, которая состоит в стремлении получить наибольшее количество удовольствий. Он обсуждает в этой связи первичные влечения, подобные голоду, и вторичные желания, прямо связанные с удовольствиями, подобные желанию наслаждаться едой. Сиджвик анализирует специфику взаимодействия между ними в двух базовых случаях: «удовольствий от обретения» и «удовольствий от преследования». Первые касаются простого использования тех или иных благ (еды, тепла и т.д.). Вторые, составляющие значительную часть наслаждения жизнью, связаны с какой-то деятельностью и нарастают по мере роста вовлеченности в нее [Sidgwick, 1962, p. 44–47]. Именно их получение порождает эффекты, ведущие Сиджвика к формулировке «фундаментального парадокса гедонизма». Итак, в случае «удовольствий от достижения» влечение менее отчетливо отличается от следующего за его удовлетворением приятного переживания и не проявляет несовместимости с ним. Обжора, поглощенный стремлением насладиться едой, не подрывает своим стремлением аппетит, служащий условием возможности его наслаждения. А вот в случае с «удовольствиями от преследования» складывается иная ситуация. Сиджвик пишет: «Человек, который постоянно поддерживает эпикурейскую установку, неизменно сохраняя в качестве основной сознательной цели свое собственное удовольствие, не чувствует полноты духа этой гонки, его рвение никогда не получает той остроты, которая придает наслаждению его высшую живость» [Sidgwick, 1962, p. 48]. В этом и состоит парадокс.

Итак, удовольствие от деятельности, будь то физической, интеллектуальной или эмоциональной, «не может быть получено в его наибольшей степени, пока мы сконцентрированы на нем в качестве высшей сознательной цели» [Sidgwick, 1962, p. 49]. На чем же надо концентрироваться, чтобы все же получить наибольшую степень удовольствия? На некоторых, «связанных с озабоченностью внешними вещами» импульсах, причем до такой степени, чтобы они превратились в преобладающие и всепоглощающие. Такая самоотверженность, такое приращение качеству деятельности высшей и независимой ценности необходимы для успешных и приносящих удовлетворение занятий бизнесом, познанием, искусством. В самой радикальной форме эта зависимость выражена Сиджвиком в виде



формулы: «чтобы получить... [удовольствия от преследования], о них следует забыть» [Sidgwick, 1962, p. 49].

Парадокс гедонизма в современных концепциях обоснования морали

В современной этике парадокс гедонизма часто рассматривается в двух перспективах. Первая – перспектива философской психологии и феноменологического анализа состояний сознания. Здесь преобладает стремление теоретиков разобраться с истоками парадокса, с его реальным или мнимым характером. Вторая – перспектива философской теории счастья и смысла жизни. Она соответствует этике в ее широком, античном значении, связанном с формированием оптимального образа жизни, с выбором наилучших стратегий для обретения полноценного человеческого существования («качества жизни» в широком смысле этого термина). Здесь парадокс превращается в критерий отсеивания негодных в эвдемонистическом отношении практических установок. Есть и третья перспектива, пользующаяся достижениями двух предыдущих. Она принадлежит моральной философии и связана с охарактеризованной в начале статьи проблемой обоснования морали.

Исторически эта перспектива присутствовала далеко не везде, где возникал обсуждаемый парадокс. Мы не найдем ее у Платона и Аристотеля. К ней оказывается близок Эпикур, хотя имплицитное присутствие парадокса в его этике связано не с универсализованным альтруизмом, а с альтруизмом партикулярным (жертвенным отношением к другу). Новоевропейские прецеденты связаны с обоснованием морали теснее. Батлер обсуждает парадокс в проповеди о любви к ближнему и в контексте вывода о том, что собственный интерес деятеля, в конечном итоге, не тождественен поглощенностью удовольствием и не противоположен благожелательности, которая есть одно из направленных во вне влечений. Милль среди вещей, превращение которых в цель косвенно ведет к счастью, упоминает счастье других людей и усовершенствование человечества. Сиджвик, хотя и не перечисляет моральную добродетель в исходном списке не прямых источников «удовольствия от преследования», в итоге солидаризируется с мнением, что «удовольствие от добродетели – одно из тех, которые можно получить только при условии, что оно не будет объектом стремления» [Sidgwick, 1962, p. 50].

Будучи перенесенным в контекст обоснования морали рассуждение о парадоксе гедонизма предъявляется моральному скептику, который является эгоистом или готов превратиться в него. И тот, понимая, что вытекающая из его сомнения линия поведения контрпродуктивна в том, что касается получения максимума удовольствия, перестает сомневаться в необходимости моральных самоограничений и связанных с ними потерь. Если представить такой вариант обоснования морали в виде последовательных шагов, то мы получим следующую картину.

Шаг первый воспроизводит сам парадокс. Моральный философ указывает скептику, что удовольствие имеет определенные внешние источники – это объекты, которыми индивид обладает или к которым он имеет доступ, а также практики, в которых он участвует. Если не стремиться ко всем этим вещам ради них самих, то субъективный эффект от их обретения в виде приятных переживаний не будет максимальным. Стремление к таким источникам удовольствия ради них самих тождественно приданию им самостоятельной объективной значимости, не зависящей от разнообразия людей и от изменения установок конкретного человека с течением времени. Если ты хочешь получить высшее удовольствие от обладания чем-то или доступа к чему-то, надо обладать чем-то наилучшим или иметь доступ к чему-то наилучшему, причем наилучшему не только в смысле «наилучшему средству удовлетворения моего случайного желания», а наилучшему в соответствии с неизменным объективным стандартом качества. К примеру, наслаждение произведением искусства оказывается лишь тогда наивысшим, когда оно не просто нравится или вызывает восхищение, но и признается объективно прекрасным – творением гения, обладающим вневременной ценностью. Радость дружбы или романтической любви оказывается силь-

нее, если друг или возлюбленный не просто вызывает субъективное чувство привязанности и желание быть вместе, но и воспринимается как достойный дружбы или любви, как имеющий ценность, независимо от моих чувств в его отношении.

Шаг второй. У признания тех или иных источников счастья объективно ценными есть неизбежная обратная сторона. В отдельных случаях такое отношение к ним существенно ограничивает возможности деятеля получать дополнительные позитивные переживания или избегать негативных. Можно сильно пострадать или даже погибнуть, пытаясь сохранить для мира художественное творение или защитить друга. Однако разумный гедонист не просто считает эти потери оправданными, он не усматривает в них никакой жертвы, поскольку лишь присутствие в его жизни объективно значимых объектов и практик превращает ее в наполненную самыми интенсивными и устойчивыми удовольствиями.

Шаг третий. Если для получения наибольшего удовольствия требуется постулирование объективной ценности его источников, то гедонист должен сформировать такой взгляд на мир, который предполагает недопустимость игнорирования любой из объективных ценностей, а также недопустимость подмены объективных ценностей субъективными предпочтениями. Одной из объективных ценностей являются жизнь и благополучие другого человека. Это вытекает из понимания равенства людей в качестве гедонистических деятелей. Задавшись вопросом: «Является ли мое удовольствие более ценным для меня, чем удовольствие другого человека для него?» и не найдя аргументов в пользу отрицательного ответа, гедонист, пришедший к необходимости признания объективных ценностей, приходит и к необходимости морального самоограничения.

Данное рассуждение является несколько модифицированной логикой обоснования морали, использующейся Полом Блумфилдом. Он прямо отталкивается от выводов Батлера и Сиджвика, носящих скорее психологический, чем нормативный характер, и помещает их в контекст аргументационного противостояния моральному скептику (Блумфилд избирает для этих целей персонажа Уилки Коллинза графа Фоско) [Bloomfield, 2014, p. 96–103]. На третьем шаге его рассуждения присутствует не только аргумент от равенства людей как объективной ценности, но и аргумент от невозможности самоуважения (а оно есть условие успешного гедонистического и эвдемонистического опыта) в случае пренебрежения благом другого человека [Bloomfield, 2016, 2014]. Несколько дальше от приведенной выше модели находится вариант обоснования морали, предложенный в последней главе трактата Питера Сингера «Практическая этика» (глава имеет название «Зачем действовать морально») [Singer, 2011, p. 276–296]. Здесь парадокс гедонизма превращается в способ доказательства того, что на нулевом уровне моральной чувствительности – уровне человека с психопатическими тенденциями – невозможно обретение смысла жизни. Именно такому человеку обращен аргумент о том, что удовольствие, превращаясь в самостоятельную цель, подрывает само себя, и рекомендация «смотреть вовне, на что-то более долговременное и далеко простирающееся» [Singer, 2011, p. 292]. В отношении того, что человек, понявший парадоксальность удовольствия и превратившийся в «благоразумного эгоиста, должен предпочесть именно моральную «большую цель», Сингер использует другие аргументы.

Я не буду пытаться развернуть здесь полноценную дискуссию о плюсах и минусах такого обоснования морали, но бегло укажу на некоторые его проблемные точки. Первая проблема связана с оговоркой Милля, что парадокс гедонизма значим не для всех людей, и с теми поправками, которые Сиджвик вносит в рассуждение Батлера. Напомню, по его мнению, парадокс гедонизма касается не всех удовольствий, а лишь тех, которые связаны с особым рода деятельностью, «удовольствиями преследования». Как показывает Томас Гурка, в случае с некоторыми пассивными удовольствиями наилучший эффект дает именно прямая сосредоточенность на эффективности разных средств получения приятных переживаний, сопровождающаяся возможностью свободно варьировать эти средства [Hurka, 2011, p. 46]. Соответственно, гедонистическая жизненная стратегия могла бы быть сориентирована на удовольствия именно пассивного типа (на их получение в максимальном количестве), а удовольствия активного типа могли бы играть в ней подчиненную и второстепен-



ную роль. Однако дело в том, что пассивные удовольствия гораздо больше подвержены ловушкам привыкания и никакая культура пассивного наслаждения не может их преодолеть. Специфика активных удовольствий состоит в том, что они привязаны к процессу совершенствования и, значит, их «обновление» дается гораздо легче [Hurka, 2011, p. 49–50].

Вторая проблема касается возможности того, что гедонист, переубежденный аргументом от парадокса удовольствия, сосредоточится на объективных, но при этом неморальных целях и ценностях. Он может использовать миллевско-сиджвиковский список видов деятельности: профессия, познание, искусство, непрофессиональные любимые занятия и именно в них получать максимально интенсивные активные удовольствия. Существуют довольно весомые ответы на это возражение. Раз эгоистический гедонист признал объективность одних ценностей, то и все остальные ценности ему приходится проверять на объективность. И если такая проверка дает положительный результат, то эти ценности приходится реализовывать в деятельности уже вне зависимости от интенсивности получаемого от этого удовольствия. Сингер добавляет к этому соображение, построенное не на рациональности (тот, кто проигнорировал бы моральные ценности, найдя другие способы косвенного получения удовольствия, по его мнению, не иррационален), а на повышенной рефлексивности в отношении собственной жизни. Моральные цели таковы, что их невозможно исчерпать и «перерасти» [Singer, 2011, p. 294].

Третья проблема проступает в реакции Эннес на предположение, что в этике Эпикура имплицитно присутствует парадокс гедонизма. Она, напомню, предположила, что опора на этот парадокс требует недостижимого волевого раздвоения сознания и полного замыкания возникших частей в себе. В свете парадокса гедонизма гедонистический деятель должен и хотеть, и не хотеть получения удовольствий. Рецепт Сиджвика – «если хочешь получить удовольствие, забудь о нем» – сталкивается с подозрением, что произвольно забыть причины выбора объективно значимых целей в момент их реализации просто невозможно. Это подозрение попытался разрушить Питер Рэйлтон. Он предположил, что так называемый «утонченный гедонист» сталкивается не с тупиком, а всего лишь с психологической проблемой. Наблюдая жизнь других людей, которые больше его счастливы в связи с их искренней привязанностью к друзьям или искренней любовью к спортивной игре в противоположность желанию наград и славы, он может пытаться перефокусировать свои устремления. Критики, по его мнению, недооценивают возможность существования смешанных мотиваций [Railton, 1984, 143–146].

Гораздо сложнее обстоят дела с обоснованием объективной ценности нравственной (то есть универсально альтруистической) линии поведения. Даже признание того, что удовольствие другого человека значит для него столько же, сколько мое для меня, не влечет автоматически вывода о том, что я должен бескорыстно содействовать его удовольствию. Впрочем, это затруднение обоснования морали возникает не на том этапе, который использует парадокс гедонизма.

Список источников

1. Аристотель. 1984. Никомахова этика. В кн.: Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., Мысль: 53–294.
2. Платон. 1994. Филеб. В кн.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., Мысль: С. 7–78.
3. Цицерон. 2000. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. М., Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000: 474 с.

Список литературы

1. Прокофьев А.В. 2017. Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали). *Этическая мысль*, 17(1): 5–17. DOI: 10.21146/2074-4870-2017-17-1-5-17
2. Annas J. 1995. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford University Press: 502 p.
3. Aufderheide J. 2011. *The Value of Pleasure in Plato's Philebus and Aristotle's Ethics*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. St Andrews, University of St Andrews: 217 p.
4. Bloomfield P. 2016. *Morality is Necessary for Happiness*. *Philosophical Studies*, 6: 1–16.



5. Bloomfield P. *The Virtues of Happiness: A Theory of the Good Life*. N.Y., Oxford University Press: 253 p.
6. Butler J. 2006. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. In: *The Works of Bishop Butler*. Rochester, University of Rochester Press: 33–146.
7. Evans M. 2004. Can Epicureans Be Friends? *Ancient Philosophy*, 24 (2): 407–424.
8. Harte V. 2018. Plato's *Philebus* and the Value of Idle Pleasure. In: *Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*. Oxford, Oxford University Press: 111–128.
9. Hurka T. 2011. *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. Oxford, Oxford University Press: 200 p.
10. Mill J.S. 1981. *Autobiography*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. I. Toronto, University of Toronto Press: 1–291.
11. Millgram E. 2019. *John Stuart Mill and the Meaning of Life*. Oxford, Oxford University Press: 288 p.
12. O'Keefe T. 2001. Is Epicurean Friendship Altruistic? *Apeiron*, 34 (4): 269–304.
13. Railton P. 1984. Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 13 (2): 134–171.
14. Sidgwick H. 1962. *The Methods of Ethics*. L., Palgrave Macmillan: 528 p.
15. Singer P. 2011. *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press: 337 p.

References

1. Prokof'ev A.V. 2017. Why should I be moral? (the theoretical context of justification of morality). *Eticheskaya mysl'*, 17(1): 5–17. *Ethical Thought*, 17 (1): 5–17 (in Russian). DOI: 10.21146/2074-4870-2017-17-1-5-17
2. Annas J. 1995. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford University Press: 502 p.
3. Aufderheide J. 2011. *The Value of Pleasure in Plato's Philebus and Aristotle's Ethics*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. St Andrews, University of St Andrews: 217 p.
4. Bloomfield P. 2014. *The Virtues of Happiness: A Theory of the Good Life*. N.Y., Oxford University Press: 253 p.
5. Bloomfield P. 2016. Morality is Necessary for Happiness. *Philosophical Studies*, 6: 1–16.
6. Butler J. 2006. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. In: *The Works of Bishop Butler*. Rochester, University of Rochester Press: 33–146.
7. Evans M. 2004. Can Epicureans Be Friends? *Ancient Philosophy*, 24 (2): 407–424.
8. Harte V. 2018. Plato's *Philebus* and the Value of Idle Pleasure. In: *Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*. Oxford, Oxford University Press: 111–128.
9. Hurka T. 2011. *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. Oxford, Oxford University Press: 200 p.
10. Mill J.S. 1981. *Autobiography*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. I. Toronto, University of Toronto Press: 1–291.
11. Millgram E. 2019. *John Stuart Mill and the Meaning of Life*. Oxford, Oxford University Press: 288 p.
12. O'Keefe T. 2001. Is Epicurean Friendship Altruistic? *Apeiron*, 34 (4): 269–304.
13. Railton P. 1984. Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 13 (2): 134–171.
14. Sidgwick H. 1962. *The Methods of Ethics*. L., Palgrave Macmillan: 528 p.
15. Singer P. 2011. *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press: 337 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Прокофьев Андрей Вячеславович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики института философии РАН, профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey V. Prokofyev, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. Professor, the Department of Philosophy and Culturology. Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University. Russia



УДК 130.2:008

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-696-703

Качественные и количественные характеристики трансляции культурной информации

Сидоренко В.А.

Луганский государственный медицинский университет имени Святителя Луки,
Луганская Народная Республика, 91045, г. Луганск, кв. 50 лет Обороны Луганска, 1г
E-mail: philosophy.lsmu@mail.ru

Аннотация. Трансляция культурной информации является основополагающим процессом в системе социальной адаптации индивида. Получение из культуросферы структурированной, отфильтрованной и готовой к употреблению информации в отношении стоящих перед человеком задач значительно снижает нагрузку на его когнитивную систему, что особенно актуально в свете стремительно увеличивающихся объемов информации в современном мире. Автором рассмотрены качественные (объективность, достоверность, полнота, полезность, ясность, доступность, устойчивость) и количественные (объем, дискретность, скорость передачи данных, пропорциональное соотношение направлений коммуникации, количество иерархических и параллельных системных связей) параметры культурной трансляции. Также проанализированы различные методологии изучения процессов культурного обмена, предлагаемые смежными с философией областями знания, такими как психология, культурология, лингвистика, этнография и общая теория информации.

Ключевые слова: информационный взаимообмен, культурная адаптация, эмпирические медиаторы, классификация коммуникативных схем, интериоризация и формализация культурного знания.

Для цитирования: Сидоренко В.А. 2020. Качественные и количественные характеристики трансляции культурной информации. NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 696–703. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-696-703

Qualitative and quantitative features of the cultural information translation

Vladimir A. Sidorenko

State Establishment of Lugansk People's Republic
Saint Luka Lugansk State Medical University,
1g 50 Let Oborony Luganska Bl., Lugansk, 91045, Lugansk People's Republic

Abstract. Translation of cultural information is a fundamental process in the system of individual's social adaptation. Obtaining of structured, filtered and ready-to-use information from the cultural sphere significantly reduces the load on the person's cognitive system in relation to the tasks faced, which is especially important due to rapidly increasing volumes of information in the modern world. The paper discusses qualitative (objectivity, reliability, completeness, usefulness, clarity, accessibility, stability) and quantitative (volume, discreteness, data transfer rate, proportional relationship of communication directions, number of hierarchical and parallel system connections) cultural translation parameters. It also analyzes various methodologies for studying the processes of cultural exchange offered by the fields of knowledge adjacent to philosophy, such as psychology, cultural studies, linguistics, ethnography, and the general theory of information.

Key words: informational interchange, cultural adaptation, empirical mediators, classification of communicative schemes, internalization and formalization of cultural knowledge.

For citation: Sidorenko V.A. 2020. Qualitative and quantitative features of the cultural information translation. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 696–703 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-696-703

Процесс трансляции культурного знания является основополагающим для формирования общего вектора развития цивилизации как в локальном, так и в общечеловеческом масштабе. Взаимообмен культурным знанием между индивидом и глобальным информационным массивом носит двусторонний характер – он может быть направлен как от индивида к культуросфере, так и наоборот. В первом случае коммуникация носит более креативный характер, пополняя массив накопленных человечеством ответов на встающие перед ним вызовы, в то время как во втором случае коммуникативный процесс становится более адаптивным, направленным на приведение индивидуального мировоззрения субъекта в соответствие с общекультурным направлением развития. Оба направления трансляции характеризуются как сходными, так и различными качественными и количественными параметрами, рассмотрению которых посвящена настоящая статья.

Историко-философские аспекты коммуникативной атрибуции культуры отражены в антропологических концепциях И.Ю. Алексеевой и Е.А. Никитиной [2015], Т.В. Андриановой [2014], И.Н. Валиева [2017], Э. Канделя [2016], Д. Ланди [2016], М. Маклюэна [2013], Г. Маркузе [2013], Н.В. Морошкиной и В. А. Гершкович [Морошкина, 2013; Морошкина, Гершкович, 2014], Т.В. Науменко [2013, 2015], Т.С. Паниотовой [2014], Г. Пауля [2013]. Практические аспекты информационной трансляции нашли отражение в исследованиях А. Бека, Й. Ш. Давыдова, М.С. Кагана, А. Г. Киселева, С. Корбриджа, С. А. Матяша, Б. Шора.

Основными параметрами транслируемой информации являются следующие [Киселев, 2011, с. 27]:

- 1) объективность – независимость информации от воли субъекта;
- 2) достоверность – обоснованность и доказанность транслируемых данных;
- 3) полнота – достаточность информации для понимания поставленной задачи и принятия правильного решения;
- 4) полезность – обеспечение нахождения решения именно для поставленной задачи;
- 5) ясность – кодирование информации в символах, максимально доступных пониманию реципиента.

Информация, максимально реализующая вышеупомянутые качественные показатели при минимальном объеме, получила название «идеальной» [Давыдов, 2004, с. 166]. В зависимости от целей и содержания коммуникативного акта предпочтение может отдаваться либо качеству, либо объему данных, приближая их к идеальным параметрам. Количественные показатели задействуют в основном элементы когнитивной системы субъекта, отвечающие за хранение информации, в то время как качественные воздействуют на систему ее обработки. На стыке качественных и количественных параметров лежит процесс кодирования-декодирования, позволяющий сбалансировать их в нужной пропорции. При необходимости уменьшить объем данные сжимаются и кодируются сильнее, что неизбежно приводит к потере качества, и наоборот – высокое качество трансляции требует большего объема и большей нагрузки на ментальные структуры субъекта.

В ряду качественных характеристик транслируемой информации следует отметить такие ее свойства, как достаточность, актуальность, доступность и устойчивость [Матяш, 2015, с. 30]. Достаточность данных представляет собой их оптимальный объем, необходимый для решения конкретной ситуативной задачи. При этом негативный эффект будут иметь как нехватка транслируемой информации, поскольку задача не будет решена в полном объеме, так и ее избыток, перегружающий когнитивную систему субъекта и снижаю-



щей эффективность ее обработки. Актуальность информации состоит в точном соответствии поступающих данных поставленной задаче с целью избежать вышеупомянутых отклонений – ее недостаточности или избыточности. Доступность культуросферы в современном информатизированном обществе непрерывно возрастает. Все чаще при возникновении проблемы человек вместо поиска собственного решения ищет готовый ответ в культуросфере, понимая, что среди миллиардов представителей нынешнего поколения и еще большего количества представителей предыдущих кто-нибудь когда-нибудь, скорее всего, уже сталкивался с подобной проблемой и оставил информацию об этом в культуросфере. Отсюда вытекает такое свойство культурной информации, как устойчивость. Под устойчивостью следует понимать способность данных сохраняться во времени, не теряя актуальности и эффективности. Устойчивость часто трактуют как консервативность [Cotbridge, 2000, с. 307], однако это не соответствует действительности. Наоборот, устойчивая информация активно видоизменяется, адаптируясь к новым запросам, но при этом сохраняет преэминентность по отношению к предшествующим формам, что обеспечивает цельность и хронологическое постоянство культуросферы.

Рассмотрев качественные характеристики транслируемой информации как объекта взаимоотношений индивид – культуросфера, необходимо обратить внимание и на свойства субъекта этих отношений. Среди характеристик субъекта коммуникативного процесса можно выделить следующие:

– унификацию – каждый субъект коммуникативных процессов так или иначе принимает универсальные стандарты, содержащиеся в культуре. Таким образом, происходит унификация субъектов культуры, что за счет увеличения репрезентативности в свою очередь усиливает культурные доминанты культуросферы;

– эмуляцию – при получении культуросферного знания в сознании субъекта формируется сектор, не совпадающий с уже существующими мировоззренческими установками. Данный сектор является эмулятором фрагмента культуросферы, который впоследствии, в процессе интериоризации, будет включен полностью либо частично в индивидуальную систему субъекта;

– локализацию – воспринятые в результате коммуникации идеи подвергаются корректировке с целью согласования со спецификой локальной культуры. Даже в случае абсолютной идентичности задачи, стоящей перед субъектом, и задачи, решение которой уже содержится в культуросфере, входящие данные проходят через систему социокультурных фильтров, адаптирующих теоретическую информацию к конкретной ситуации реализации;

– взаимопроникновение – трансляция культурного опыта двусторонняя: видоизмененное в процессе локализации знание возвращается в культуросферу, где обрабатывается путем сравнения с ранее существовавшим. Таким образом, не только культуросфера проникает в сознание субъекта, но и его индивидуальное знание воздействует на глобальную систему информации. Такое взаимопроникновение является движущей силой развития обеих участвующих в коммуникации сторон;

– конкуренцию – процессы как получения, так и поставки культурной информации подчиняются законам конкуренции: каждый субъект стремится к получению более качественной информации по сравнению с другими субъектами, что позволит ему решать стоящие перед ним задачи с более высокой эффективностью; также субъект заинтересован в поставке максимально качественной информации в культуросферу, поскольку в этом случае именно его идеологические установки примут характер доминирующих в культуре, что позволит субъекту экономить его собственные ментальные ресурсы за счет отсутствия необходимости интериоризации чужой идеологии и даст возможность использовать высвобожденные ресурсы для решения новых задач. Конкурентное преимущество в таком случае усиливается по принципу снежного кома, но стоит потерять это преимущество – и

маховик конкуренции закрутится в обратную сторону: низкое качество экспортируемой в культуросферу информации влечет за собой снижение ее рейтинговости и объемов, ресурсы приходится затрачивать на локализацию и интериоризацию чужих идеологем вплоть до полного атрофирования собственной способности к творческому решению задач. Конкуренция субъектов культуросферной интеракции особенно важна в условиях современного потребительского общества, поскольку стимулирует не только иждивенческое получение готовых решений, но и поставку своих собственных идей.

Большая конкуренция в сфере поставки информации в культуросферу обусловлена все возрастающей скоростью обмена данными. Успешность субъекта данного процесса включает в себя два аспекта: быстрое и эффективное распространение выработанной информации и собственный доступ к результатам других субъектов. Следствием двойственной природы информационного обмена стал, например, тот факт, что Нобелевская премия в большинстве областей в наши дни вручается не одному ученому, а целому ряду исследователей, пришедших к одинаковому решению одной и той же задачи. Это говорит о том, что скорость обмена информацией настолько высока, что не представляется возможным определить первенство того или иного автора в пополнении культуросферы своим решением. Современное человечество все чаще задумывается о необходимости регулирования процесса культурного обмена. Поскольку его практическая реализация обеспечивается, в первую очередь, информационными технологиями, в 2000 году была принята Окинавская хартия, в которой были закреплены такие важнейшие принципы формирования глобального информационного общества, как обеспечение каждому индивиду возможности доступа к любой информации и общения с любым членом общества, народа, нации. Скоординированные действия ведущих стран мира по обеспечению равноправия в области доступа к культуросфере ведут к её еще более активному пополнению вследствие роста количества субъектов информационного обмена.

Качественные характеристики транслируемой информации дополняются количественными. Весь объем воспринимаемых данных можно разделить на неравные части в зависимости от эмпирического медиатора, задействованного в процессе культурной коммуникации. Основными формами передачи информации являются зрительная, звуковая и, значительно реже, тактильная. В зрительной форме воспринимается подавляющее большинство данных, порядка 80–90 % [Каган, 2001, с. 135], причем относящихся не только к образно-символической сфере (символы письменной речи, художественные образы и т.п.), но и к поведенческой, морально-этической и другим областям человеческой экзистенции, в которых перед индивидом встают требующие решения задачи. Например, необходимая модель поведения может восприниматься и фиксироваться как цельный образ, применяемый по мере необходимости. В этом случае весь образ выступает в роли недискретной единицы культурной информации, что упрощает оперирование им. Схожими свойствами обладает и звуковая форма передачи, с той лишь разницей, что транслируемый объем данных является на порядок меньшим. К тому же зрительная и звуковая формы зачастую дополняют друг друга в рамках единого образа, усиливая таким образом его комплексность. Тактильная форма передачи информации в процессе культурной коммуникации используется редко, например, людьми с ограниченными физическими возможностями, которые по той или иной причине лишены возможности воспринимать информацию традиционными для большинства людей способами.

В условиях ежедневной коммуникативной активности субъекта особую важность приобретает такая функция, как повышение эффективности восприятия информации. Другими словами, то, что ложится в рамки уже существующей ментальной структуры и не противоречит ей, воспринимается легче, чем то, что требует отдельного осмысления и классификации, поскольку задействует меньшее количество мыслительных ресурсов. Также менее ресурсоемким становится процесс обработки информации, занимающей определенную позицию в информационной структуре, по сравнению с выходящей за ее



пределы. При этом чем более разветвленной является информационная структура, чем больше в ней внутренних связей, тем меньше усилий будет тратиться на актуализацию единицы информации и ее использование в коммуникативном процессе.

Большое количество внутренних иерархических и параллельных связей увеличивает степень точности и корректности задействованной в коммуникации информации. Так, например, услышав новое слово (увидев новый объект, придя к новому умозаключению и т. д.), человек встраивает приобретенную единицу в уже существующую информационную систему. Если незнакомое доселе слово получило при этом связи с другими информационными единицами (синонимичными, антонимичными, похожими этимологически, морфологически и т. д.), субъект получает возможность использовать данную единицу более точно. При отсутствии информационных связей полученные данные часто переводятся в категорию пассивных, малодействованных в мыслительных процессах, активизируясь постепенно в процессе занятия своей ниши в информационной структуре.

Возможен и обратный механизм: информационный фрагмент с малым количеством «ссылок» (англ. link, связи компонентов информационной структуры между собой, а также интерсхемные связи) попадает в информационную среду, где деактуализируется, становясь пассивным. Накапливая ссылки (особенно в случае активной информационной среды: чем активнее среда, тем более многочисленными, устойчивыми и надежными являются ссылки), информационная структура или ее компонент актуализируются, повышая свой когнитивный рейтинг. При этом набор связей формируется как в рамках индивидуальной информационной системы субъекта, так и в надиндивидуальном общекультурном информационном массиве.

Отклонения в информационной структуре, ее неадекватность окружающей действительности, в том числе и культурной, могут реализовываться в различных формах психических расстройств, начиная с повышенной эмоциональной чувствительности, эмоциональной неустойчивости, недостаточной уверенности в себе и заканчивая полноценными психическими заболеваниями. Данные отклонения получили название «информационной уязвимости» [Бек и др., 2003, с. 7].

В философской литературе, посвященной разработке теории коммуникации нередко возникает некоторая путаница, связанная с недостаточной разработанностью терминологической базы. Чаще всего в качестве ее информационных компонентов фигурируют термины «культурная модель», «коммуникативная модель», «скрипт», «коммуникативная схема». Прояснить данную ситуацию попытался Б. Шор. Шор выделяет следующие информационные категории: индивидуальные ментальные модели (personal mental models), конвенциональные ментальные модели (conventional mental models), институциональные модели (instituted models) и фундаментальные схемы (foundational schemas) [Shore, 1996, p. 41–48].

При использовании такой классификации нивелируются противоречия между сторонниками универсальных коммуникативных схем, присущих любому представителю человечества, и защитниками вышеупомянутой теории о наличии дифференцирующих схем у представителей различных культурных групп, поскольку первые будут принадлежать к фундаментальным механизмам, а вторые – к институциональным или конвенциональным. Основной проблемой при таком подходе остается вопрос изменчивости фундаментальных структур: если фундаментально схемы неизменны, то их функциональное, институциональное или конвенциональное разнообразие лишается базисной основы. Фундаменталисты трактуют разнообразие как недостаток, неполноценность коммуникации, в то время как сторонники дифференцирующего характера информационных структур, возражая против обеспечения всех едиными моделями (к чему зачастую и сводят культурную коммуникацию), пытаются выявить каналы обмена информацией при сохранении идентичности группы. Сторонники универсальных структур относят антропологические различия к несущественным вариациям, лежащим скорее в области психологии, лингвистики, этно-

графии и других более конкретных наук, в то время как объектом философской антропологии являются именно универсальные структуры.

Поэтому последствия междисциплинарности классификационных подходов являются двойными: с позиций каждой из отраслей знания свойства коммуникативных механизмов рассмотрены достаточно объемно, однако комплексная классификация так и не была сформирована. К тому же каждая наука перетягивала типологию либо в сторону индивидуализма (психология, этнография), либо в сторону коллективизма (лингвистика, теория познания). Философская антропология при анализе коммуникативных механизмов и процесса их формирования должна придерживаться определенного баланса: информационная система индивидуальна, но ее функционирование подчиняется общим законам детерминизма, телеологии, моделирования и другим, а также общекультурным доминантам, которые могут интериоризоваться или влиять на информационные структуры субъекта без усвоения.

Заклучение

Вышеизложенное позволяет сделать ряд выводов:

- 1) качественные характеристики идеальной транслируемой информации обратно пропорциональны количественным;
- 2) в реальных условиях субъекты культурной коммуникации вынуждены искать баланс между повышением качества и снижением объема транслируемых данных;
- 3) оптимальный баланс характеристик достигается благодаря конкуренции как среди доноров, так и среди реципиентов культурной информации;
- 4) большинство культурных данных транслируется посредством медиаторов, вносящих собственные коррективы в качество и количество информации;
- 5) междисциплинарность данной области вносит некоторую сумятицу в методологию и терминологию исследований, обуславливая необходимость их систематизации и устранения дублирующих и взаимоисключающих элементов, что представляет собой одно из перспективных направлений работы в данной сфере.

Список литературы

1. Алексеева И. Ю., Никитина Е. А. 2015. Интеллект и технологии. М., Проспект, 96 с.
2. Андрианова Т. В. 2014. Глобальное мировоззрение. М., Директ-Медиа, 281 с.
3. Бек А., Раш А., Шо Б., Эмери Г. 2003. Когнитивная терапия депрессии. СПб., Питер, 304 с.
4. Валиев И.Н. 2017. Стереотипы социального взаимодействия. М., Прометей, 160 с.
5. Давыдов Й.Ш. 2004. Познание истины. Нью-Йорк, International Scientific Center, 424 с.
6. Каган М.С. 2001. Искусствознание и художественная критика. СПб., Петрополис, 527 с.
7. Кандель Э. 2016. Век самопознания: поиски бессознательного в искусстве и науке с начала XX века до наших дней. М., Издательство АСТ, 720 с.
8. Киселев А.Г. 2011. Теория и практика массовой информации. СПб., Питер, 400 с.
9. Ланди Д. 2016. Биоген. М., РИПОЛ КЛАССИК, 384 с.
10. Маклюэн М. 2013. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего. М., Академический Проект, 496 с.
11. Маркузе Г. 2013. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., АСТ, 527 с.
12. Матяш С.А. 2015. Корпоративные информационные системы. М.-Берлин, Директ-Медиа, 471 с.
13. Методологические проблемы социально-гуманитарных наук. 2013. Под ред. Т.В. Науменко. М., Научная библиотека,
14. Морошкина Н.В. 2013. Влияние конфликта имплицитных и эксплицитных знаний субъекта на результаты научения в задаче классификации. Экспериментальная психология, 3: 62–73.



15. Морощкина Н. В., Гершкович В. А. 2014. Актуальные тенденции в исследовании имплицитного научения. Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 16. Психология, педагогика, 4: 14–24.
16. Науменко Т.В. 2015. Массовая коммуникация как глобальный процесс. М., Научная библиотека, 398 с.
17. Паниотова Т.С. 2014. Культурная история Запада в контексте модернизации (XIX – начало XXI в.). М.-Берлин, Директ-Медиа, 223 с.
18. Пауль Г. 2013. Принципы истории языка. Пер. с нем. под ред. А. А. Холодовича. М., Книга по требованию, 501 с.
19. Corbridge S. 2000. Development: Identities, Representations, Alternatives. London, Routledge, 329 p.
20. Shore B. 1996. Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning. Oxford, Oxford University Press, 448 p.

References

1. Alekseeva I.Ju., Nikitina E.A. 2015. Intellect i tehnologii: monografija [Intellect and technology: monograph]. Moscow, Publ. Prospekt, 96 p.
2. Andrianova T.V. 2014. Global'noe mirovozzrenie [Global outlook]. Moscow, Publ. Direkt-Media, 281 p.
3. Beck A., Rush A., Shaw B., Emery G. 2003. Kognitivnaja terapija depressii [Cognitive therapy for depression]. Saint Petersburg, Publ. Piter, 304 p.
4. Valiev I.N. 2017. Stereotipy social'nogo vzaimodejstvija [Stereotypes of social interaction]. Moscow, Publ. Prometej, 60 p.
5. Davydov J. Sh. 2004. Poznanie istiny [Cognition of truth]. New-York, Publ. International Scientific Center, 424 p.
6. Kagan M.S. 2001. Iskusstvoznanie i hudozhestvennaja kritika [Art criticism]. Saint Petersburg, Publ. Petropolis, 527 p.
7. Kandel E. 2016. Vek samopoznaniya: poiski bessoznatel'nogo v iskusstve i nauke s nachala XX veka do nashih dnei [Century of self-knowledge: the search for the unconscious in art and science from the beginning of the twentieth century to the present day]. Moscow, Publ. AST, 720 p/
8. Kiselev A. G. 2011. Teorija i praktika massovoj informacii [Theory and practice of the media]. Saint Petersburg, Publ. Piter, 400 p.
9. Landi D. 2016. Biogene. Moscow, Publ. RIPOL KLASSIK, 384 p. (in Russian)
10. McLuhan M. 2013. The Gutenberg Galaxy: The Becoming of the Person Printing. Moscow, Publ. Akademicheskij Proekt, 496 p. (in Russian)
11. Marcuse H. 2013. Eros and Civilization. One-Dimensional Man: A Study of the Ideology of a Developed Industrial Society. Moscow, Publ. AST, 527 p. (in Russian)
12. Matjash S.A. 2015. Korporativnye informacionnye sistemy [Corporate information systems]. Moscow-Berlin, Publ. Direkt-Media, 471 p.
13. Metodologicheskie problemy social'no-gumanitarnyh nauk. [Methodological problems of social and humanitarian Sciences]. 2013 Ed. T.V. Naumenko. Moscow, Publ. Nauchnaja biblioteka.
14. Moroshkina N.V. 2013. Influence of the conflict of implicit and explicit knowledge of the subject on the results of learning in the classification problem. Eksperimental'naja psihologija, 3: 62-73. (in Russian)
15. Moroshkina N. V., Gershovich V. A. 2014. Actual trends in the study of implicit learning. Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 16. Psihologija, pedagogika, 4: 14-24. (in Russian)
16. Naumenko T. V. 2015. Massovaja kommunikacija kak global'nyj process [Mass communication as a global process]. Moscow, Publ. Nauchnaja biblioteka, 398. (in Russian)
17. Paniotova T. S. 2014. Kul'turnaja istorija Zapada v kontekste modernizacii (XIX – nachalo XXI v.): monografija [The cultural history of the West in the context of modernization (XIX – early XXI centuries): monograph]. Moscow-Berlin, Publ. Direkt-Media, 223. (in Russian)
18. Paul G. 2013. Principles of the History of Language. Moscow, Publ. Kniga po trebovaniju, 501 p.



19. Corbridge S. 2000. *Development: Identities, Representations, Alternatives*. London, Routledge, 329 p.

20. Shore B. 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. Oxford, Oxford University Press, 448 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Сидоренко Владимир Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук Луганского государственного медицинского университета имени Святителя Луки, Луганск, Луганская Народная Республика

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladimir A. Sidorenko, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Law, Social and Human Sciences, St. Luka State Medical University of Lugansk, Lugansk, Lugansk People's Republic



УДК 303.01

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-704-710

Социокультурная феноменология Питера Бергера

Тимошук Е.А.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
600017, г. Владимир, ул. Горького, д. 59А
E-mail: e@timos.elcom.ru

Аннотация. Автором поставлена цель изучить, как рыночная культура демократического общества трансформирует жизненный мир субъекта. Проанализирован теоретический каркас феноменологии Питера Людвиг Бергера: 1) секуляризация имеет неоднородную пористую структуру, 2) в условиях капитализма трансценденцирование возможно как личная духовная практика; 3) плюрализм социальных порядков и глобализация служат основанием для сдержанных прогнозов в отношении общества будущего; 4) столкновение бюрократии и частного снимается повседневностью смыслогенерации. Сделаны выводы о том, что социокультурная феноменология П. Бергера позволяет ценностно соотнести жертвы, на которые идут капитализм и коммунизм для выстраивания социального порядка. Его феноменология выступает методом контекстного соотнесения разных социальных миров – науки и религии, мирского и трансцендентного, личного и коллективного. Бергерианский социокультурный субъективизм противостоит опасному пути дефляции философии, её низведения до информационного обеспечения техногенного общества и обслуживания науки.

Ключевые слова: бергерианство, реификация, феноменология жизненного мира, гуманизация повседневной жизни, десекуляризация, слухи об ангелах, глобализация, модернизация, феноменология культуры, конститутивность, жизненный мир, феноменология религии.

Для цитирования: Тимошук Е.А. 2020. Социокультурная феноменология Питера Бергера. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. 45 (4): 704–710. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-704-710

Socio-cultural phenomenology of Peter Berger

Elena A. Timoschuk

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
59A Gorky St, Vladimir, 600017, Russia

Abstract. The object of study: how the market culture of a democratic society transforms the world of life. The subject of the study is the theoretical framework of the phenomenology of Peter Ludwig Berger: 1) secularization has a heterogeneous porous structure, 2) under capitalism, transcendence is possible as a personal spiritual practice; 3) pluralism of social orders and globalization are the basis for restrained forecasts regarding the society of the future; 4) the clash of bureaucracy and the private is removed by the daily routine of meaning generation. Pursuing issues of the privatization of religion, the theory of modernization, the sociology of knowledge, Berger's sociocultural phenomenology turns everyday life into a fascinating scientific quest. He easily moves from concrete to abstract and vice versa, but does not throw the reader into the abyss of lifeless fresh ideas. At the same time, the sociologist makes it clear that he is ready to change his mind, he does not close us in a rigid configuration of ideas, but leaves the reader in the bootstrap reality. Berger remained in phenomenological positions, describing social structures in terms of construction, typification, collective understanding, legitimization of social memory, horizons of reality, habitualization of meanings, reification of meanings, objectification of the life world of utopias. Main conclusions. The sociocultural phenomenology of P. Berger allows us to value-correlate the

sacrifices made by capitalism and communism to build a social order. His phenomenology is the method of contextual correlation of different social worlds - science and religion, secular and transcendental, personal and collective. Bergerian sociocultural subjectivity is opposed to the dangerous path of deflation of philosophy, its reduction to the information support of a technogenic society and the maintenance of science.

Keywords: bergerianity, reification, phenomenology of the life world, humanization of everyday life, desecularization, rumors about angels, globalization, modernization, phenomenology of culture, constitutivity, life world, phenomenology of religion.

For citation: Timoschuk E.A. 2020. Socio-cultural phenomenology of Peter Berger. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 704–710 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-704-710

Введение

Питер Бергер – один из знаменитых социологов современности. Вместе с Томасом Лукманом он расширил границы понимания социального познания и модальности существования общества. Их книга «Социальное конструирование реальности» получила широкое признание как классический текст в социологии и претерпела множество истолкований [Berger, Luckmann, 1966]. Вместе с тем интеллектуальный проект культурной социологии передаёт простое и, на наш взгляд, очевидное и неоспоримое послание о том, что ткань социокультурной реальности ткётся множеством участников социума и постепенно встраивается в институциональную структуру общества. Этот процесс описывается феноменологически как интенциональное и интерсубъективное поддержание массива социального знания, имеющего основания чаще всего только в природе социальных интеракций и запроса на защиту устойчивости жизненного мира разных сообществ. Символические миры социальных групп пересекаются, конкурируют, осуществляют интервенции, легитимизируют новые порядки, генерируют исторические описания своей значимости. Его отличительная черта – применение феноменологии к социальному познанию, что дало конструктивистскую модель общества или понимание того, что общество, которое у нас есть, произведено нашими объективированными идеями.

Когда Бергер был директором Института изучения экономической культуры, в последние годы он изучал отношения между глобальными социально-экономическими изменениями и широким кругом вопросов – культурой, убеждениями, ценностями, образом жизни. Бергер всегда исходил из полезности межнациональных исследований. Даже если исследователь интересуется только собственным обществом, его всегда можно гораздо лучше понять, сравнив с другими.

Бергер проявлял живой интерес к вопросам социального развития и государственной политики. В частности, он изучал отношения между социально-экономическими изменениями и культурой отношения между капитализмом и демократией [Berger P., Berger B., Kellner, 1973]. Обычно считается, что капитализм и демократия – суть сопутствующие процессы: первый является условием народовластия, а демократия обязательно приводит к рыночным отношениям. Несмотря на то, что это верно в западных обществах, где нельзя найти капитализма отдельно от рыночной экономики, Бергер указывает, что не всегда рынок и демократия комплементарны: могут быть капиталистические общества, в которых отсутствуют демократические институты. Однако демократическое общество с социалистической экономикой не известно, поэтому в отношениях рынка и демократии отсутствует транзитивность. С другой стороны, не существует какого-то теоретического ограничения, что не может быть демократии, если нет рыночной экономики.

Несмотря на асимметрию «нет демократии без рыночной экономики, но есть рыночная экономика без демократии», рынок так или иначе создаёт предпосылки для демо-



кратии через тот же средний класс, который, по-видимому, склонен к демократии. Ему нужна автономия, он не любит зарегулированность. Средний класс создает институты собственной защиты и независимости: хедж-фонды, биржи, банки, ассоциации, правозащитники – всё это инструменты среднего класса. Это институты, которые помогают отстаивать свои интересы, противостоять диктаторскому режиму. Таким образом, капитализм запускает некоторые процессы сдерживания диктатуры. Однако не факт, что чем больше рыночных связей у Китая с США и Европой, тем более Китай демократизируется.

Бергер всегда исходил из того, что межкультурные исследования важны для понимания общества. В связи с глобальным движением капитала и экономическим мондиализмом, культурные тренды в США также модифицировались. Феномен культурной глобализации ускорил создание успешного и процветающего среднего класса небелого происхождения. Расовая сегрегация не может сосуществовать с интегрированной мировой экономикой, – в этом объективное благо от мировой экономической культуры. С другой стороны, глобализация ведёт к серьезным последствиям как в социальном, так и в культурном плане: исчезают целые отрасли, занятости, профессиональные виды культур.

Повышение мобильности рабочих мест и капитала усугубляет еще одну тенденцию: ослабление гражданского общества. Люди менее склонны посвящать время местным сообществам – добровольным ассоциациям, церковным группам, – которые традиционно формировали структуру американского общества. Социальный капитал стал более рыхлым и пористым, существует тенденция в переходе от пожизненного членства в организации к ивент-партиципации. Количество активных добровольцев сократилось, т.к. женщины стали больше внимания уделять работе. Их способ участия в волонтерстве изменился. Существует также опасность романтизации идеи гражданского общества. Не все посреднические структуры являются безопасными. Отдельные структуры гражданской медиации могут представлять угрозу для общества (националистические группы, сообщества преступников).

Интенциональность интересубъективного бытия

Проблема либерального протестантизма заключается не в утрате ортодоксии, а в утрате религиозной сущности. Поэтому вслед за ним появляется постлиберальное движение за восстановление своей богословской идентичности и повторное погружение в традиции, язык и повествование Священных Писаний. На определенном этапе верующих перестает устраивать психологизация и политизация религии, когда церковь превращается в терапевтический и властный агент. Погружение в психологию и политику ведет церковь в тупик, т.к. в обществе всегда присутствует изобилие институтов, которые делают это более профессионально и современно.

Наша новостная лента стала поистине интенциональной: «политик обдумывает», «депутаты планируют», «мэр собирается». Феноменология, занимаясь проблемой согласования жизненных миров, описывает процедуры неготиации мира значений, который генерируется, переживается, поддерживается и интерпретируется людьми в их повседневной жизни. Сопряжение разных систем релевантности означает кодирование сферы действий в символический мир и наоборот. Мир значений в условиях согласования и обратной связи сохраняет лабильность, подвижность и перспективность. Жизнь в социокультурной феноменологии предстаёт открытым полем коммуникации, социализации и ресоциализации.

Известен мысленный эксперимент по пересадке сердца, который показал, что это не влияет на область значений. Художественно-этические повествования (Ф.М. Достоевский, «Анекдот о перестановке голов», А. Беляев, «Голова профессора Доуэля», Т. Манн, «Обменные головы. Индийская легенда») рассматривают антропологические и этические трудности трансплантации головы – операции, которая пока находится вне успешной реализации медициной. Кафкианский нарратив о метаморфозах человека в насекомое

(«Преображение») сегодня возможен уже не только как литературный эксперимент, но и как виртуальная дополненная реальность. Вместе с тем общий смысл любой идеализации заключается в том, что если поменять местами биографические ситуации двух людей, то их системы релевантностей изменятся соответствующим образом. Иными словами, феноменология игнорирует все различия между людьми, кроме различия в их происхождении и сформированном в силу этого жизненным опытом, который приводит к определенным системам ценностей и установок. Подобная идеализация делает возможным понимание Другого как социального актора. Немаловажным в ситуации социального понимания будет допущение о том, что Другой обладает сознанием, и, в силу этого, набором знаний о социальном мире, которое формирует готовые образцы опривыченных действий, стилей общения, языковых и культурных практик [Berger, 1998].

Если удастся узнать один из мотивов социального действия: «мотив – для» или «мотив – потому что», то удастся с некоторой вероятностью реконструировать недостающий из них, а если мы знаем оба мотива, то можем с высокой точностью объяснить поведение Другого. Однако труднее поддается интерпретации переживание Другого, не выраженное в социальном действии. Этой проблеме посвящена ранняя работа Шюца, написанная на немецком языке, – «Смысловое строение социального мира». В этой работе прослеживается сильное влияние феноменологического подхода к проблеме сознания. По мнению Шюца, интерпретация переживаний Другого возможна благодаря тому, что всякое подлинное понимание ситуации переживаний осуществляется проективно и интенционально [Nenon, 1999].

Мы с помощью воображения намечаем цель действия Другого, как будто мы сами собираемся выполнить это действие, и представляем дальнейший ход нашей деятельности. Мы как бы занимаемся подменой личности, ставя себя на место действующего и отождествляя при этом свои переживания сознания при однотипной с наблюдаемой деятельностью с чужими переживаниями сознания. Так, из интенциональности жизненного мира появляется структура ближайшего социального окружения как совокупность «Ты», сосуществующих с «Я» во времени и пространстве. Поэтому ситуация ближайшего окружения предполагает синхронность и непосредственно данный характер существования «Я» и «Ты».

Совместно пережитый опыт, который «Я» и «Ты» одновременно воспринимали, и позволяет говорить о наличии некоторого «Мы». При этом, конечно, необходимо сделать допущение, что у «Ты» есть сознание и он мог одновременно с «Я» переживать соответствующие его состояние. Так феноменология описывает такое социальное отношение ближайшего окружения, в котором «Я» и «Ты» взаимно ориентированы «мы-отношением». Этот сугубо интенциональный дискурс от Гуссерля до Бергера не дает повода обвинить в метафизичности представлений феноменологии. Смысл этой философии позволяет выбраться из замкнутого мира своего сознания и познавать социальный мир как аспект жизненного мира Другого. Сам факт рождения в ближайшем социальном окружении формирует базовое «Мы». «Я» добавляет к «Ты» все предварительные знания о нем, которые включают в себя интерпретативные схемы и мотивы, которые считаются общими. Отношения ближайшего окружения не поддаются рефлексии, а просто переживаются, поэтому «Я» в состоянии одновременно взирать на пофазовое построение переживаний своего собственного сознания и на пофазовые процессы в сознании «Ты» и переживать обе последовательности событий как одну, как общее «Мы».

Таким образом, Я, находясь в отношениях ближайшего окружения, может приобщиться к Ты и совместно с ним сопережить успехи и неудачи его деятельности. «Я» и «Ты» в таком отношении живут в общем интерсубъективном мире. Это позволяет подвергать проверке интерпретацию чужих проживаний сознания посредством Ты-вопроса. Реакция «Ты» становится «мотив-для» моего поступка, «мотивы-для» моего поступка являются мотивами «потому что» реакции «Ты».



Таким способом феноменологически описывается процесс понимания Другого, в котором сначала возникает «Ты», а затем в ситуации ближайшего окружения возникает и «Мы» как взаимодействие «Я» и «Ты», направленная на взаимопонимание, не рефлексивная себя в моменте осуществления, но дающая самый большой опыт социальной интерпретации постфактум.

Социокультурная феноменология религии

Самой яркой особенностью Бергера стало утверждение религии как особого социального покрывала человечества, защищающего от всего неизведанного, опасного и неустойчивого. Подобная пропозиция в секулярном обществе звучала смело и неожиданно. В течение нескольких десятилетий социолог Питер Бергер был одним из самых интересных писателей о религии и современном обществе. В «Священной завесе» (1967) Бергер раскрывает религию как социальный конструкт, который общество возводит над своей повседневностью для придания смысла и защиты от неизведанного [Berger, 1990].

В книге «Слухи об ангелах» он стремится распознать сигналы трансцендентного в секулярном обществе. Вопреки гегемонии секуляризации, он обнаруживает признаки божественного присутствия в иерархии и игре, мечтах и страхах, юморе и проклятиях. [Berger, 2011].

Монография «Искупительный смех: комическое измерение человеческого опыта» (1987) – продолжает поиски сигналов трансцендентного в современной культуре. Это теология смеха, который среди разнообразия человеческих эмоций занимает особое место. Бергер размышляет о природе комического и его связи с духовным опытом. Юмор, ирония, сатира, глупость дают нам опыт превосхождения телесного. Это своего рода искупление грешного существования человека. Смех трансцендирует, ибо в этот момент приостанавливается модус серьёзного восприятия мира и создаётся магическая оболочка неуязвимости. Богословское значение веселья можно увидеть в психологической составляющей побега из повседневности. Смех как бы даёт нам кратковременную надежду искуплённого будущего без боли и страданий. Юмор – это сиюминутный островок безопасности и благополучия и в этом его причудливое и иллюзорное сходство с религией [Berger, 2014].

Природа религиозных убеждений в современном мире рассматривается им и в других монографиях. В книге «Дальняя слава: вопрос веры в эпоху правдоподобия» (1992) Бергера сталкивается трансцендентный посыл христианства и новый информационный средний класс в США, создающий новые компромиссы между религией и государством. Это образец американской неоконсервативной религиозной мысли, где Бергер призывает христиан придерживаться своих фундаментальных ценностей и обнаруживает в символе веры индивидуализм, веру в предельную доброту вселенной и реальность Бога, который охватывает «полноту» и «пустоту» [Berger, 1992].

Бергера волнует судьба гражданского общества в связи с безудержным индивидуализмом в США, распространением автономизации «я». Атомизированный индивид утрачивает способность брать на себя обязательства по отношению к причинам или институтам, которые выводят людей за пределы идеала личных предпочтений, что вызвало коммуитарное движение в политической мысли как «слабый коммунизм» [Berger, 1976].

Современные западные общества более индивидуалистичны, чем незападные современные общества в других частях света. Это ситуация избыточного индивидуализма, когда люди не имеют никаких социальных связей, за исключением, возможно, своей ближайшей семьи, и не имеют чувства общего блага или обязательств перед большим сообществом. Некоторые мыслители, такие как социолог Роберт Белла или философ Хилари Патнэм, сказали бы, что, если таких людей будет слишком много, это плохо для общества [Berger, 1997]. Однако Бергер полагает, что это не подтверждается эмпирически. Аномия и отчаянное одиночество – это гипертрофированные конструкции, поддерживаемые неко-

торыми представителями академического сообщества. На самом деле многие «индивидуалисты» вполне успешно занимаются общественной деятельностью того или иного рода, участвуют в разных сообществах, жертвуют время и деньги. Ассоциативность, коммуникативность, взаимодействие – это суть и genialность американской жизни. К тому же американцы считаются более конформистскими и следующими за авторитетом, чем, например, французы или итальянцы, а это противоречит тому, что они сверхиндивидуалисты.

Бергер посвятил много времени теме секуляризации, и во многом благодаря ему научное мнение претерпело некоторые изменения по сравнению с представлениями 1960-х годов. В своих работах он доказывал, что модернизация не означает автоматически растущей секуляризации [Berger, 2014]. Ранее считалось, что чем более современное общество, тем более оно нерелигиозное, но это было ошибочным представлением, как убеждает нас Бергер. Его основной тезис заключался в том, что религиозность и современность идут рука об руку. Больше модернизации не означает больше секуляризации. Во-первых, большая часть мира сегодня не светская. Юго-Восточная Азия, Латинская Америка очень религиозны. Во-вторых, даже в самых секулярных США и Западной Европе количество неверующих – это абсолютное меньшинство, однако поскольку они представляют культурную элиту, то задают общий тон агностицизма и светского гуманизма через науку и образование.

В-третьих, именно секулярная эпоха стала временем расцвета постлиберальных, неоортодоксальных религиозных групп, которые выступили за восстановление своей богословской идентичности, повторное погружение в традицию, очищение языка и повествования Священных Писаний от компромиссов с меняющимся образом жизни. Именно в эпоху отгораживания правительств от религии зарождаются массовые движения в виде теологии освобождения, исламской революции и реформаторский католицизм.

Последовательный государственный лаицизм сделал возможным быстрое распространение НРД в XX веке, что вызвало обострение конкуренции между новыми и старыми религиями за паству. Самая древняя мировая религия, буддизм, получила новую жизнь через психологию, эзотерику, движение New Age. Миссионерство, конверсия, богоискательство и феномен «радикальных новообращённых» стали заметным факторами в социальной жизни. Истории о сектантах, свидетелях, кришнаитах, евангелистах, мормонах и саентологах регулярно попадают в СМИ. Пятидесятники и харизматы собирают стадионы новых христиан. Заметна политическая активность иудеев и православных, католиков и протестантов.

Церковь занимает новые ниши, становясь целителем и агентом перемен, политическим институтом. Психологизация, политизация, глобализации религии – это ответ на потребность человека сохранить самоидентичность в стремительно меняющемся мире. Вызов нон-классики – жить с неопределённостью, как кварк, для человека оказался неприемлем. Мы хотим классического, устойчивого, предсказуемого мира, а это и есть религия. Даже феномен массовой культурной религиозной идентичности без воцерковлённости, – это аксиологическая линия определённости – не фанатик, но и не релятивист. Бытовая религия – это другой способ выразить свою определённую.

Выводы

Питер Людвиг Бергер, социолог и теолог, распознал признаки божественного в повседневных моментах нашей жизни и выдвинул весьма научную пропозицию эпистемологической скромности в разгар хайпа «Бог мертв» [Berger, 2014]. Он выступил с тезисом сохранения значимости религии в современном обществе. Бергер умер 27 июня 2017 г. в своем доме в Бруклине, штат Массачусетс в возрасте 88 лет. Его отличал честный научный подход, который заключался в том, что как социолог он старался учесть все социальные тренды, принимая сигналы от элиты и низов, из развитых и развивающихся стран, от священников и бомжей. Социальная информация для него – это товар, ради которого он



готов «подсматривать в замочную скважину» и внимать к слухам. Сотрудничая с радикальными антимилитаристами и борцами за права человека, он оставался неоконсервативом и критиком революций.

Бергер также внес большой вклад в социологию знания. Его книга «Социальное конструирование реальности», написанная в соавторстве с Томасом Лукманом, вошла в десятку наиболее влиятельных социологических работ XX века и была переведена на более чем 20 языков.

Спасаясь от нацистского преследования после аншлюса Австрии в 1938 г., его родители нашли прибежище в Палестине, и Бергер с детства получил импульс плюрализма, живя среди мусульман, евреев и католиков. Обучаясь социологии в США в послевоенные годы, Бергер выбирал темы о протестантах пуэрториканцев в Восточном Гарлеме и движении Бахаи в Иране. Гуманизм, множественность и внимание к деталям – вот кредо доктора Бергера. «Современность характеризуется не отсутствием Бога, а присутствием многих богов».

References

1. Berger P., Luckmann T. 1966. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 240 p.
2. Berger P., Berger B., Kellner H. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. NY: Random House, 258 p.
3. Berger P. 1998. *The Limits Of Social Cohesion Conflict And Mediation In Pluralist Societies*. New York: Perseus, 420 p.
4. Nenon T. 1999 *The Phenomenological Foundation of the Social Sciences*. In: *Schutzian Social Science*. Embree L. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Pp.173–186.
5. Berger P.L. 1990. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor, 240 p.
6. Berger P. 2011. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Open Road Media, 129 p.
7. Berger P. 2014. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin: De Gruyter, 226 p.
8. Berger P. 1992. *A far glory: the quest for faith in an age of credulity*. New York, Maxwell Macmillan International. 218 p.
9. Berger P. 1976. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. Anchor, 240 p.
10. Berger P. 2014. *Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: de Gruyter, 161 p.
11. Berger P. 1997. *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger / The Christian Century*, October 29: 972–978. URL: <https://www.religion-online.org/article/epistemological-modesty-an-interview-with-peter-berger/>

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Тимошук Елена Андреевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы, Владимир, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Elena A. Timoschuk, Candidate of Sciences in Philosophy, assistant professor Vladimir branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, humanities department, Vladimir, Russia



УДК 316.75: 140.8

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-711-718

Интеллигенция, идеология и утопия в эпистемологическом проекте К. Мангейма

Трунов А.А.

Белгородский университет кооперации, экономики и права
Россия, 308023, г. Белгород, ул. Садовая, д. 116а
E-mail: trunovv2013@yandex.ru

Аннотация. С опорой на принципы герменевтики реконструирована роль интеллигенции, идеологии и утопии в исследовательском проекте К. Мангейма, который был направлен на то, чтобы разработать теоретические основы безоценочной и эпистемологически нейтральной социологии, очищенной от любых «примесей» идеологии или утопии. К. Мангейм также стремился оказать влияние на процессы формирования «свободно парящей интеллигенции» как реального социального макросубъекта, способного предложить стремительно меняющемуся обществу привлекательный образ будущего и управлять сложнейшими процессами его развития.

Ключевые слова: герменевтика, учреждающая дискурсивность, дискурс господства, производство и трансляция смыслов, эпистемологический проект, социальные технологии.

Для цитирования: Трунов А.А. 2020. Интеллигенция, идеология и утопия в эпистемологическом проекте К. Мангейма. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Права. 45 (4): 711–718. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-711-718

Intelligentsia, ideology and utopia in the epistemological project of K. Manheim

Anatoly A. Trunov

Belgorod University of Cooperation, Economics and Law
116a, Sadovaya St, Belgorod, Russia
E-mail: trunovv2013@yandex.ru

Abstract. Based on the principles of hermeneutics the article reconstructs the role of intellectuals, ideology and utopia in the epistemological project of K. Manheim. This project was aimed at overcoming the extremes of Marxist and other classical approaches to knowledge and practice, to develop the theoretical foundations of epistemologically neutral sociology, purged of any "impurities" of ideology or utopia. K. Manheim considered ideology as a kind of collective consciousness of the dominant social groups. Utopias, according to him, express ideas about the desired society of deprived categories of the population. Also K. Manheim sought to exert as much influence as possible on the formation of the "free-floating intelligentsia", not as a philosophical or sociological abstraction, but as a real social macro-subject that can offer a transforming society an attractive image of the future and manage the most complex processes of its development on the basis of advanced social technologies.

Keywords: hermeneutics, establishing discursivity, discourse of domination, production and translation of meanings, epistemological project, social technologies.

For citation: Trunov A.A. 2020. Intelligentsia, ideology and utopia in the epistemological project of K. Manheim. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 711–718 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-711-718

Введение

Актуальность данной статьи обусловлена необходимостью философско-герменевтической реконструкции эпистемологического проекта К. Манхейма, в котором предлагалось теоретическое обоснование роли интеллигенции в процессе формирования социального знания и политической социологии, «очищенных» от любых вкраплений идеологии или утопии. Знаменитая монография К. Манхейма [1994] послужила отправной точкой для последующих дискуссий и стала основой формирования многих современных моделей социального конструирования реальности [Гальцева, Роднянская, 2012]. Она же зафиксировала целый комплекс теоретических и методологических проблем, которые можно обозначить как «парадокс К. Манхейма» [Гирц, 2004, с. 226]. Его смысл заключается в том, что стремление избавить науку от идеологии и утопии как разновидностей иллюзорного или ложного сознания вовсе не гарантирует благого конечного результата, поскольку идеологические или утопические образы, метафоры, нарративы и концепты имплицитно присутствуют в текстах, научная добросовестность и объективность которых не вызывают сомнений.

На наш взгляд, ошибки и заблуждения К. Манхейма не менее ценны, чем его теоретические открытия и методологические прорывы, поскольку позволяют не только глубоко и всесторонне осмыслить «коварство идеологии» как системы регулятивных или проектных идей об устройстве должной модели общества (или обнаружить «остаточное влияние» утопии как его заведомо нереалистичной концепции), но и понять, какие идеалы научной рациональности вдохновляли одного из ведущих европейских интеллектуалов первой половины XX в., мечтавшего о создании полноценной науки о человеке и социуме, оказавшихся в ситуации перманентных преобразований. Согласно К. Манхейму, такая наука могла бы способствовать разработке эффективных социальных технологий, направленных на развитие демократии, свободы и гуманизма [Манхейм, 1994, с. 414–416]. Много у К. Манхейма действительно получилось, хотя его главный текст [1994] не свободен от целого ряда изъянов, которые мы намерены проанализировать в ходе дальнейшего изложения материала.

Цель данной статьи заключается в философско-герменевтической реконструкции эпистемологического проекта К. Манхейма, в основе которого лежит предложенное им оригинальное определение интеллигенции как главного коллективного субъекта, исторической миссией которого является производство и публичная трансляция смыслов в обществе модерна. Не менее интересна предпринятая К. Манхеймом попытка категоризации феноменов идеологии и утопии как двух конфликтующих типов мышления, отражающих интересы господствующих и депривированных классов. Здесь К. Манхейм не только отталкивается от плодотворных идей Ф. Бэкона [1972], А.-Л.-К. Дестюта де Траси [Дестют де Траси, 2013], К. Маркса и Ф. Энгельса [Маркс, Энгельс, 1955], но и пытается их использовать в содержательном и методологическом аспектах. По сути, К. Манхейм предлагает научному сообществу оригинальный эпистемологический проект, позволяющий в перспективе создать науку нового типа, избавленную как от когнитивных искажений и любых форм социальной «обусловленности», так и направленную на рациональное преобразование практики с позиций социальной инженерии либерального толка.

Достоинством великих книг, помимо их содержания и глубины, является то, что В.П. Римский называет *учреждающей дискурсивностью* [Учреждающая дискурсивность..., 2017, с. 8]. Дело в том, что такие книги не только наиболее внятно артикулируют центральные проблемы того времени, когда они были написаны, но и порождают необходимость их переосмысления в другие исторические эпохи. Только так мы можем установить, был ли тот или иной мыслитель добросовестным ретранслятором методов и категориального аппарата науки своего времени или же он являлся тем демиургом нового смыслового поля, который инициировал последующие стратегии и практики научных исследований.

Представляется, что данный методологический подход позволяет по-новому взглянуть на наиболее значимые результаты интеллектуального творчества К. Манхейма [Манхейм, 1994, 2000, 2010; Mannheim, 1966]. При этом мы принципиально не будем повторять то, что уже писали о подходе К. Манхейма в наших предыдущих статьях [Трунов, 2019а, 2019б].

Проблема интеллигенции в концепции К. Манхейма

Интеллектуальная биография К. Манхейма оказалась тесно вплетена в основные социальные, политические и культурные трансформации, которые пережила Европа в первой половине XX в. [Мыслящая Россия, 2009; Shils, 1997]. Получив блестящее образование, К. Манхейм имел все возможности для того, чтобы успешно заниматься государственной деятельностью или публичной политикой, однако он выбрал путь академической карьеры, связанный с обоснованием новой парадигмы научного знания, которое могло бы стать инструментом культурного воздействия на социальные процессы в ситуации, когда классические идеологии оказались дискредитированы, а утопии уничтожены.

К. Манхейм был лично знаком со многими наиболее влиятельными интеллектуалами своей эпохи, включая Г. Зиммеля, М. и А. Веберов или Д. Лукача, с которым поддерживал дружеские отношения. При этом в науке К. Манхейм шёл своим путём и не стремился интегрироваться в существовавшие в то время влиятельные интеллектуальные или политические сообщества, которые можно рассматривать как подобие герметических структур масонского или орденового типа.

Позиция одинокого интеллектуала, который намеренно дистанцировался от любых форм интеграции в академический или бюрократический истеблишмент, заслуживает особого внимания. Возможно, именно этот экзистенциальный контекст и сугубо личные причины натолкнули К. Манхейма на мысль о фундаментальной для его концепции идее «свободно парящей интеллигенции», которая была творческим развитием идеи свободно парящих «духовных слоёв», ранее предложенной А. Вебером [1998, с. 232].

Обосновывая необходимость принципиально нового типа социального знания, К. Манхейм подчёркивает уникальность и новизну переживаемого европейцами исторического момента, обусловленного перспективой полной потери связи общества с какими-либо формами трансцендентного. «Для того чтобы существовать в полном соответствии с действительностью такого рода, где совершенно отсутствует какая бы то ни было трансцендентность, будь то в форме утопии или идеологии, требуется, вероятно, едва ли доступная нашему поколению жёсткость или предельная, ни о чём не подозревающая, наивность недавно вступившего в мир поколения» [Манхейм, 1994, с. 214]. Отсюда – его интенция на необходимость своеобразной «расчистки» интеллектуальных завалов, которая должна сопровождаться оформлением как новых типов мышления, так и практики производства и публичной трансляции смыслов. Однако эту историческую миссию может реализовать только новый макросоциальный субъект, свободный от социальной и иной ангажированности и в то же время обладающий навыками критического мышления и самоорганизации.

Если следовать К. Манхейму, то «свободно парящая интеллигенция» не есть нечто исторически данное или существующее как социологически фиксируемая эмпирическая реальность. Скорее, это идеальный тип, то есть мыслительный конструкт, который соотносится с реальностью, но ни в коем случае не тождественен ей. К. Манхейм вовсе не настаивает на том, что этот воображаемый макросоциальный субъект способен к реализации столь сложной цели, однако другого коллективного субъекта, который может предложить растерянному обществу достойный образ будущего, мобилизационный проект и технологии его реализации, в обозримой перспективе не наблюдается.

Идейная борьба интеллектуалов в публичном пространстве, когда происходит дифференциация на «своих» и «чужих», «друзей» и «врагов», согласно К. Манхейму, полностью развеивает иллюзию о том, «будто существует только один тип мышления» [Ман-



хейм, 1994, с. 16]. Безусловно, типов мышления много, включая и те, в которых преобладают образные компоненты. В процессе публичного обсуждения конкретных проблем интеллигенты обычно занимают конфронтационные позиции, но они же вносят в дискуссию полемическую страсть и специфические мировоззренческие установки, которые обусловлены уровнем их социальной ответственности и состоянием когнитивной вменяемости. Благодаря полученному образованию, мышление интеллигентов диалектично, что выгодно отличает его от ригидного мышления обывателей, не способных понять и принять альтернативные точки зрения. Интеллигенты не только способны рассматривать существующие проблемы с различных позиций, но и вести диалог, в ходе которого происходит выработка теоретических положений, претендующих на статус конвенциональных определений истины.

Конечно, реальная интеллигенция не лишена определённых недостатков. К. Манхейм справедливо указывает на присущие ей нарциссизм, поверхностность и фрагментарность знаний, зависимость от чужих мнений, инфантилизм, склонность к фантазиям. Нередко возникает ситуация, когда идеи «становятся самоцелью и источником опьянения» [Манхейм, 2000, с. 149], то есть своеобразным «опиумом интеллектуалов», о котором более подробно позднее напишет Р. Арон [2015]. К. Манхейм даже фиксирует своеобразную «манию грандиозности», которая свойственна многим людям, которые задействованы в сфере духовного производства и претендуют на роль «властителей дум». Дело в том, что «свободное и беспрепятственное мышление временами порождает иллюзию величия, ибо одна лишь способность обмениваться идеями относительно наиболее острых проблем создаёт соблазнительную видимость овладения ими» [Манхейм, 2000, с. 149]. Ещё одной проблемой «книжных людей» является их трагический отрыв от реальности, который приводит к серьёзным ошибкам, когда они начинают заниматься практической деятельностью. В целом же нарциссизм интеллигенции нередко маркирует её латентное влечение к смерти, перфекционизм почти всегда оборачивается прокрастинацией, а моральный оппортунизм – поисками Господина, с которым выстраиваются отношения в диапазоне от ненависти до любви и обратно.

Абстрагируясь от этих и подобных комплексов психоисторического характера, К. Манхейм констатирует, что основной миссией интеллигенции является производство и публичная трансляция смыслов, которая способствует формированию научной картины мира. Согласно К. Манхейму, в ситуации тотального кризиса гуманистической культуры первой половины XX в. только интеллигенция может оформиться в исторически состоятельный макросубъект, способный поставить адекватный диагноз «вывихнутому» времени, определить верные ориентиры и направления мобилизации социальной энергии, возглавить историческое движение общества на пути к реализации ценностей свободы и прогресса.

Идеологии и утопии в обществе модерна

В момент публикации главного труда К. Манхейма [1994] и последующие годы многое оставалось неясным. Произошла смысловая мутация классических идеологий и утопий. Параллельно с этим возникли новые формы социальной мифологии, которые настойчиво взывали к «душе толпы» [Бобрицкая, 2018]. Реальностью стал тоталитаризм, особенно в своих предельных антигуманистических фашистских и нацистских версиях [Манн, 2019]. Всё это можно рассматривать как симптомы очевидного кризиса самого проекта модерна, который выглядел досадной аномалией на фоне доминировавших в то время в сознании большинства европейских интеллектуалов установок на прогрессистское видение Истории.

Критически развивая интеллектуальную традицию, заложенную К. Марксом и Ф. Энгельсом [1955], К. Манхейм настаивал на том, что все виды мыслительно-объективной деятельности должны рассматриваться с позиции выявления их «социальных

корней» [Манхейм, 1994, с. 8]. При этом К. Манхейм различал две основные антагонистические программы мобилизации социальной энергии в обществе модерна. В первом случае им говорилось об идеологии как о специфическом мышлении господствующих групп. Во втором – об утопии как способе альтернативного конструирования идеального общества, который присущ тем индивидам и социальным группам, которые оказались в ситуации депривации.

С точки зрения К. Манхейма, идеология – это разновидность коллективного сознания-для-себя, когда правящие элитные группы реализуют свои социальные интересы и мало заботятся о том, каковы настоящие интересы управляемого ими общества. Пропаганда, PR, контроль над сферой образования и духовного производства, а также другие формы культурной гегемонии обеспечивают господство правящей идеологии, которая в обществе модерна носит диффузный характер. Её радикальная критика практически ничего не даёт, поскольку лишь укрепляет позиции правящего класса, который в случае необходимости осуществляет корректировку политического курса или идёт на вынужденные тактические уступки, сохраняя верность избранной стратегии.

В кризисные моменты мировой и европейской истории наблюдается своеобразная когнитивная неадекватность правящих социальных групп, которые «просто не в состоянии увидеть ряд фактов, которые могли бы подорвать их уверенность в своём господстве» [Манхейм, 1994, с. 40]. Оторвавшись от реальности и погрузившись в мир Игры, эти элитные группы могут потерять власть, но для этого необходимо, чтобы сформировалась более адекватная контрэлита, способная эффективно влиять на интеллигенцию и осуществлять мобилизацию масс. На короткий промежуток времени коллективное сознание-для-себя превращается в коллективное сознание-для-других, то есть возникает альтернативная идеология. Логика рассуждений К. Манхейма предполагает возможность такого подхода, хотя сам автор настаивает на том, что конструирование идеологий является своеобразной прерогативой элитных групп, создающих и транслирующих дискурсы господства.

Во втором случае К. Манхейм говорит об утопическом мышлении, которое в корне противоположно идеологии именно тем, что выражает интересы социально угнетённых групп, которые «заинтересованы в уничтожении и преобразовании существующего общества» [Манхейм, 1994, с. 40]. Утопия угнетённых групп бросает вызов политическому господству правящих групп хотя бы тем, что утверждает возможность *иного*, более справедливого общества, с чем угнетатели, разумеется, категорически не согласны. В качестве примера можно привести острейший конфликт между Реформацией и хилиазмом, который знаменовал собой принципиально различные пути развития Европы в XVI – первой половине XVII вв.

Если в XVIII и XIX вв. утопии носили преимущественно кабинетный характер и довольно редко претворялись в реальную жизнь, то в XX в. они обрели новый статус, стали реализовываться в масштабах целых государств, претендующих на создание альтернативных цивилизаций в рамках единого геоисторического проекта модерна. Поэтому К. Манхейм был не совсем прав, когда заявлял о том, что утопии исчерпали свой мобилизационный потенциал. Полемические тексты интеллигентов, соединившись с хилиастическими чаяниями депривированных масс, обернулись целым рядом попыток построения «рая на земле», что заслуживает самого серьёзного внимания. Не менее интересным стал своеобразный расцвет антиутопий. И не только как жанра литературных фантазий, описывающих ужасы тоталитарного ада, но и как реальных попыток реализации гностических учений, основанных на антигуманистических принципах фундаментального антропологического неравенства. Позднее К. Манхейм осознал свою ошибку и многое сделал для её исправления [Mannheim, 1966].

Выделенные К. Манхеймом базовые типы социального проектирования, характерные для всей эпохи модерна, действительно не способны к адекватной рефлексии своих теоретических основ, не говоря уже о более глубоком типе рефлексии их донаучных осно-



ваний. Творцы идеологий и утопий зачастую становятся заложниками созданных ими образов, метафор, нарративов и концептов, совершая умышленную или неосознанную подмену, выдавая должное за сущее и подчиняя своё мышление логике абстракций. Следует иметь в виду не только естественные когнитивные искажения, обусловленные дефицитом понимания происходящего, который существует почти всегда, но и то, что любая идеология или утопия могут иметь диффузный характер и воздействовать на людей по принципу проникающей радиации.

К. Манхейм и ловушка позитивизма

Оформляя свой эпистемологический проект, характеризуя сущность интеллигенции, определяя значение идеологии и утопии в обществе модерна, К. Манхейм стремился к получению рационального знания, «очищенного» от когнитивных искажений и любых форм социальной «обусловленности». При этом он полагал, что со временем разработанное им учение об интеллигенции, идеологии и утопии обязательно превратится в полноценную научную дисциплину, которую можно рассматривать не только как социологию знания, но и как политическую социологию, если иметь в виду её потенциальные практические возможности, связанные с социальной инженерией либерального толка.

Однако здесь К. Манхейм оказался в позиции «привилегированного ускользания» или в «ловушке позитивизма». Её суть очень точно выразил А. Макинтайр. По его словам, если какой-то учёный заявляет о своей способности отделить «зараженные элементы от всех остальных элементов теоретизирования», то тем самым «он притязает на обладание методом получения аутентичного знания» [Макинтайр, 2012, с. 135]. Безусловно, такая заявка у К. Манхейма действительно была, однако и он не смог избежать справедливых упреков в идеологической пристрастности. Именно этот позитивистский подход, только в очень примитивной и вульгарной форме, в наши дни используют «хозяева» глобального неолиберального дискурса, а также их российские поделщики, действующие по принципу: кто не с ними, тот против них. Фанатики неолиберального дискурса демонстрируют тоталитарную непримиримость к любым альтернативным точкам зрения, подменяя свободную научную дискуссию диктатом абстракций и догм, но при этом полностью отрицают свою идеологическую ангажированность.

В том-то и дело, что все мы в той или иной мере являемся «жертвами» подобных идеологических или утопических искажений. Позицию привилегированного ускользания может занимать лишь до крайности наивный или самонадеянный человек, путающий идеалы позитивизма с реальным положением дел. Представляется, что «во всех сколько-нибудь влиятельных направлениях современной политической теории обнаруживается тот или иной идеологический или утопический след» [Мусихин, 2013, с. 259]. Поэтому мы должны честно зафиксировать этот «след» в своём анализе и сделать поправку на то, что учёный – это не робот, а живой человек, который может добросовестно заблуждаться и вовсе не является носителем истины в последней инстанции. Люди также могут менять свои политические убеждения под влияние соответствующих логических аргументов, но в них всё равно будут присутствовать те или иные остаточные элементы идеологии или утопии.

Заключение

Проект К. Манхейма был направлен на то, чтобы преодолеть очевидные крайности марксистского и других классических подходов и разработать теоретические основы безоценочной и эпистемологически нейтральной социологии, очищенной от любых «примесей» идеологии или утопии. При этом реальные отношения между идеологией и утопией выглядят гораздо сложнее, нежели их описывал К. Манхейм. Утопии нередко используются в качестве «строительного материала» идеологий, а присущая идеологиям «логика абстракций» зачастую выхолащивает содержание утопий, адаптируя их к конъюнктуре текущего момента.

Безусловно, К. Манхейм стремился оказать сильное влияние на процессы формирования «свободно парящей интеллигенции», но не как философской или социологической категории, а как реального социального макросубъекта, способного не только предложить трансформирующемуся обществу привлекательный образ будущего, но и управлять сложнейшими процессами его развития на основе передовых социальных технологий. Наиболее известным текстам К. Манхейма присуща та учреждающая дискурсивность, которая делает их востребованными и в более поздние времена.

3. По существу, современная социальная и гуманитарная мысль испытывает ещё большие теоретические и методологические трудности, чем во времена К. Манхейма. Наука перестала быть институтом легитимации социальных изменений. То, что в первой половине XX в. существовало лишь как потенциально возможное (кризис рациональности и гуманизма, противоречия между технологическим и социальным развитием, свободой и прогрессом, индивидом и обществом), в начале XXI в. можно рассматривать как реально состоявшийся «процесс полной деструкции всех духовных элементов как в утопии, так и в идеологии» [Манхейм, 1994, с. 214]. Интеллигенты превратились в интеллектуалов, то есть наёмных работников умственного труда, ангажированных бюрократией или капиталом. Многие люди живут в ситуации недостатка смыслов и избытка симулякров. Вынырнул из исторического небытия призрак тоталитаризма.

Список источников

1. Бэкон Ф. 1972. Сочинения: В 2-х т. Пер. с англ. М., Мысль. Т. 2: 582 с.
2. Манхейм К. 1994. Диагноз нашего времени. М., Юрист, 700 с.
3. Манхейм К. 2010. Избранное: Диагноз нашего времени. М., Говорящая книга. 744 с.
4. Манхейм К. 2000. Избранное: Социология культуры. М., СПб., Университетская книга, 501 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Соч. 2-е изд. М., Госполитиздат. Т. 3: XIV, 616 с.

Список литературы

1. Арон Р. 2015. Опиум интеллектуалов. Пер. с фр. Л. Боровиковой. М., Изд-во АСТ, 480 с.
2. Бобрицкая Е. 2018. Душа толпы. Искусство и социальная мифология. М., Кучково поле: 280 с.
3. Вебер А. 1998. Избранное: Кризис европейской культуры. Пер. с нем. М.И. Левина, Т.Е. Егорова. СПб., Университетская книга, 565 с.
4. Гальцева Р., Роднянская И. 2012. *Summa ideologiae*: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий. М., Посев, 128 с.
5. Гирц К. 2004. Интерпретация культур. Пер. с англ. М., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 560 с.
6. Дестют де Траси А.-Л.-К. 2013. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. Пер. с фр. М., Академический Проект, 334 с.
7. Макинтайр А. 2013. Идеология, социальная наука и революция. Пер. с англ. Логос. 2 (86): 134–159.
8. Манн М. 2019. Фашисты. Социология фашистских движений. Пер. с англ. М., Пятый Рим, 592 с.
9. Мусихин Г.И. 2013. Очерки теории идеологий. М., Изд. дом Высшей школы экономики, 288 с.
10. Мыслящая Россия. 2009. История и теория интеллигенции и интеллектуалов. Под. ред. В.А. Куренного. М., Наследие Евразии, 368 с.
11. Трунов А.А. 2019 а. Идеология в обществах модерна и постмодерна: сравнительный анализ. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 44 (2): 234–243.



12. Трунов А.А. 2019 б. Идеология и интеллектуалы в эпоху медиакратии. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 44 (4): 729–737.
13. Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллектуал в интерьере культурного капитала. 2017. Под. ред. В.П. Римского. М., Канон+ РООИ «Реабилитация», 456 с.
14. Mannheim K. 1966. Man and Society In an Age of reconstructions: Studies in modern social structure. London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 486 p.
15. Shils E. 1997. Portraits. A Gallery of Intellectuals. Chicago: University of Chicago Press, 262 p.

References

1. Aron R. 2015. Opium intelektualov [The opium of the intellectuals]. Translated from the French by L. Borovikova. M., Publ. AST, 480 p.
2. Bobrickaya E. 2018. Dusha tolpy. Iskusstvo i social'naya mifologiya [The soul of the crowd. Art and social mythology]. M., Publ. Kuchkovo pole, 280 p.
4. Veber A. 1998. Izbrannoe: Krizis evropejskoj kul'tury [Der dritte oder der vierte Mensch]. Translated from the German by M. I. Levin, T. E. Yegorov. SPb., Publ. Universitetskaya kniga, 565 p.
5. Gal'ceva R., Rodnyanskaya I. 2012. Summa ideologiae: Torzhestvo «lozhnogo soznaniya» v novejschie vremena. Kritiko-analiticheskoe obozrenie zapadnoj mysli v svete mirovyh sobytij [Summa ideologiae: The Triumph of "false consciousness" in Modern Times. Critical-analytical Review of Western thought in the light of World events]. M., Publ. Posev, 128 p.
6. Girts K. 2004. Interpretaciya kul'tur [The interpretation of cultures]. Translated from English. M., Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 560 p.
7. Destyut de Trasi A.-L.-K. 2013. Osnovy ideologii. Ideologiya v sobstvennom smysle slova [The basis of the ideology. Ideology in the proper sense of the word]. Translated from the French. M., Publ. Akademicheskij Proekt, 334 p.
8. McIntyre, A. 2013. Ideology, social science and revolution [Ideologiya, social'naya nauka i revolyuciya]. Translated from English. Publ. Logos. 2 (86): 134–159.
12. Mann M. 2019. Fashisty. Sociologiya fashistskih dvizhenij [Fascists. Sociology of fascist movements]. Translated from English. M., Publ. Pyatyj Rim, 592 p.
14. Musihin G.I. 2013. Ocherki teorii ideologij [Essays on the theory of ideologies]. M., Publ. Vysshej shkoly ekonomiki, 288 p.
15. Myslyashchaya Rossiya. 2009. Istoriya i teoriya intelligencii i intelektualov [Thinking Russia. History and theory of intellectuals and intellectuals]. Pod. red. V.A. Kurennoego. M., Publ. Nasledie Evrazii, 368 p.
16. Trunov A.A. 2019 a. Ideology in the societies of modernity and postmodernity: a comparative analysis. Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Lawseries. 44 (2): 234–243.
17. Trunov A.A. 2019 b. Ideology and intellectuals in the epoch of mediocracy. Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Law series. 44 (4): 729–737.
18. Mikhail Petrov's founding discursiveness: an intellectual in the interior of cultural capital. 2017. Ed. V.P. Rimskij. M., Publ. Canon + ROIR "Rehabilitation", 456 p.
19. Mannheim K. 1966. Man and Society In an Age of reconstructions: Studies in modern social structure. London, Publ. Routledge & Kegan Paul Ltd, 486 p.
20. Shils E. 1997. Portraits. A Gallery of Intellectuals. Chicago: Publ. University of Chicago Press, 262 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Трунов Анатолий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент Белгородского университета кооперации, экономики и права, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Anatoly A. Trunov, PhD, Associate Professor, Belgorod University of Cooperation, Economics and Law, Belgorod, Russia.



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

УДК 1.091.470

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-719-725

Символика «внутреннего и внешнего креста» в философско-богословской системе митрополита Платона (Левшина)

Лыткин В.В., Тихомиров В.М.

Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского,
Россия, 248023, Калуга, Степана Разина, 26
E-mail: vlad-lytkin@yandex.ru

Аннотация. Раскрыта взаимозависимость нравственного императива и человеческого индивида в контексте христианской философии. Через анализ антиномических особенностей философско-богословского наследия митрополита Платона (Левшина) раскрыт значительный пласт антропологических исканий XVIII–XIX веков. Сделан вывод, что философско-богословская традиция восприятия «внутреннего и внешнего креста» в христианском мировоззрении, заложенная митрополитом Платоном (Левшиным), открывает принципы нравственной жизни личности и путь ее духовной трансформации.

Ключевые слова: антиномичность, религиозно-этическая жизнь, символика образа креста, личность.

Для цитирования: Лыткин В.В., Тихомиров В.М. 2020. Символика «внутреннего и внешнего креста» в философско-богословской системе митрополита Платона (Левшина). НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Права. 45 (4): 719–725. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-719-725

The symbolism of the “inner and outer cross” in the philosophical and theological system of metropolitan Platon (Levshin)

Vladimir V. Lytkin, Viktor M. Tikhomirov

Tsiolkovsky's Kaluga state University,
26 Stepan Razin St, Kaluga, 248033, Russia
E-mail: vlad-lytkin@yandex.ru

Abstract. The interdependence of the moral imperative and the human individual in the context of Christian philosophy is revealed. Through the analysis of antinomic features of the philosophical and theological heritage of Metropolitan Plato (Levshin), a significant layer of anthropological research of the XVIII–XIX centuries is revealed. It is concluded that the philosophical and theological tradition of the perception of the “inner and outer cross” in the Christian worldview, established by Metropolitan Platon (Levshin), opens up the principles of the moral life of the individual and the way of its spiritual transformation.



Keywords: antinomicity, religious and ethical life, symbolism of the image of the cross, personality.

For citation: Lytkin V.V., Tikhomirov V.M. 2020. The symbolism of the “inner and outer cross” in the philosophical and theological system of metropolitan Platon (Levshin). NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 719–725 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-719-725

Введение

В эпоху конца XVIII – начала XIX века Православная Церковь находилась в тесном взаимоотношении с государством. Это кардинальным образом повлияло на мировоззренческие процессы, происходящие в общественном сознании Российской империи. Поэтому анализ исторических событий и явлений этого периода невозможен без рассмотрения церковно-мировоззренческой основы общественной жизни данной эпохи. При этом творчество большинства церковных деятелей обуславливалась не столько официальной государственной идеологией, сколько нормами христианского мировоззрения. Одним из таких иерархов был митрополит Московский и Коломенский Платон (Петр Георгиевич Левшин), который в своей деятельности объединил приверженность официальной государственной политике и свободу в своей мировоззренческой позиции. В связи с этим тема личности в истории, ее роли в разного рода движениях и направлениях может быть названа непреходящей. Современный русский философ В.П. Римский пишет о том, что проблемы соотношения религии и мифа, их происхождения, эволюции, роли и места в социуме неизбежно оказываются «в центре полемики церковных теологов и светских мыслителей»: (эти проблемы) являются центром духовной жизни общества, философии, политики [Римский, 2003, с. 13]. Интерес общественного и научного сознания к проблематике мифологической и религиозной экзистенции, по мнению автора В.В. Лыткина, объясняется пристальным и устойчивым интересом человека к осознанию своего места в мире, к включению себя в единую систему взаимовлияния и взаимодействия человека, Земли и космоса [Лыткин В.В., 2012, с. 12]

Религиозно-этические основы философской мысли митрополита Платона (Левшина)

Религиозные и нравственные основания взглядов Митрополита Платона (Левшина) стали основополагающими в становлении антропологической проблематики его философско-богословской системы, формировавшейся через теоцентрическое понимание мироустройства, синергетическое действие Абсолюта и человеческого индивида, свободной воли последнего и т. д.

Христианская философия сама по себе антиномична и является нелогичной и порой даже парадоксальной в методологии и своей внутренней догматичности. В противовес рационализму, она выдвигает совершенно иные антиномичные тезисы: учение о Троице, воплощении, халкидонском соединении $\alpha\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\tau\acute{\rho}\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$ $\alpha\delta\iota\alpha\iota\acute{\rho}\epsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\chi\omega\acute{\rho}\iota\sigma\tau\omega\varsigma$ (неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно) двух $\phi\upsilon\sigma\epsilon\varsigma$ (природ) в Иисусе Христе.

Понятие креста у Платона (Левшина)

Наиболее ярким примером может служить понятие креста. Было бы ошибкой однозначно идентифицировать его с орудием казни, которым пользовались в античности. Определение креста в философско-богословской христианской картине мира значительно шире. Философ Павел Флоренский дает ему такую характеристику: «Крест – живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них» [Флоренский П., 2004, с.40]. Таким образом, восприятие креста – это восприятие неотъемлемой составляющей Самого Абсолюта, а «несение» его – это путь к Нему.

Теоцентрическое восприятие окружающей действительности характерно для человека с религиозной картиной мира, однако особенностью мировоззренческой системы митрополита Платона является придание понятию «крест» особого методологического значения. В его восприятии это понятие выражает антиномичность христианства, всю его трагичность, сочетающуюся с его величием: «Премудрость божественная, вознесенная на крест воображая» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 164]. Подобное рассуждение, принципиально свойственное христианской мысли, акцентируется и выводится на первый план в философско-богословской системе митрополита Платона.

«Премудростию Бога» называют Иисуса Христа, однако в этом контексте автор хотел показать также и то, что на кресте была «убита» бытийная высшая мудрость, еще более подчеркивая трагизм креста. Слово «воображая» можно герменевтически расшифровать как «представлять во образ; изображать» [Даль, 1880, с. 245]. Таким образом, на кресте была воплощена мудрость Абсолюта, или абсолютная мудрость. Приобщиться этой мудрости, проникнуть сквозь нее человек способен через свой личный «крест». Подобная логика метафизического хода мысли свойственна христианскому философствованию. Этот принцип выражается в труде немецкого теолога Иоганна Арндта «Об истинном христианстве», который оказал огромное влияние на формирование русской философско-богословской мысли в XVIII–XIX веках. В этом произведении он пишет: «Чем более человек погружается чрез крест в глубину истинного смирения, тем более он погружается в бездны существа Божия» [Арндт, 2016, с. 784].

Данная последовательность мысли характерна для основополагающих принципов духовной жизни, которые были представлены в духовном наследии епископа Тихона (Соколова) Задонского (отечественного последователя Арндта): «Жизнь человеческая есть путь от самого часа рождения до часа окончания. Этот путь двоякий – "тесный... и пространный". Тесный путь пределом закона Божия огражден и не допускает нас ни направо, ни налево уклоняться, и по своей воле скитаться. Пространный путь есть тот, который ограду закона Божиего разрушил и дает свободу по своему изволению бродить идущим по нему... На тесном пути у самого входа стоит крест, и с ним – смирение, самого себя отвержение, терпение, кротость и всякая добродетель, внешне презренная и умаленная, но внутри великолепная, как царица, одетая в ризу позлащенную (Пс. 44:10)» [Тихон Задонский, 2006, с. 458].

Тема «несения креста» является системообразующей в философско-богословском наследии Иоанна (Максимовича), митрополита Тобольского: «Так и Господь посылает избранным Своим крест искушений, чтобы им не быть легко увлеченными мирскими благами, но чтобы благополучно достигнуть пристанища вечной славы» [Максимович Иоанн, 2018, с. 28]. Современная философская антропология актуализирует данную проблематику, выделяя «крестное» влияние на осмысление философского наследия митрополита Платона (Левшина). Эта тематика анализируется современным исследователем его творчества д.ф.н., профессором Калитиным П.В., который выделяет антиномическое евангельское «безумие» философско-богословского наследия митрополита Платона. Для Калитина понятие «крест» является ключевым понятием философско-богословского наследия митрополита Платона: «...Платон – постоянно! – синонимизирует – понятие “внутреннего “креста – через: “как бы нечто” – “опыт смерти” – “ада” – бытование “страшнее самого бытия”» [Калитин, 2016, с. 168].

Символическая мощь понятия «крест» усиливается через восприятие митрополитом Христа как «страдальца неповинного» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 162], для которого смерть является сверхчувственным выражением любви к человечеству. Сокровенная в кресте сила Божественной премудрости приносит всебытийное восстановление и воскресение прибегающих к ней [там же, с. 163].

«Немирность» Христа не может быть принята миром, и поэтому он распинает Его. Однако поражение на кресте стало победой в Воскресении, а смерть невинного «...есть



светлейшее любви его к нам (т.е. к человечеству) доказательство» [там же, с. 162]. Мир, искаженный состоянием греха, продолжает гнать и распинать Христа и истину. Митрополит Платон видит в несовершенстве современного ему человечества продолжение распятия Христа [там же, с. 181].

Само по себе распятие Абсолюта становится императивным действием милосердия, а крест – выражением этого действия. Милосердие, не вмещающееся в понятие формальной логики в философско-богословской системе митрополита Платона, является безусловным императивом, сопровождающим «несение Креста». «Крест Христа», проецируемый на личностном кресте, основывается на примере альтруизма Абсолюта.

Крест в бытии христианской личности антиномичен. С одной стороны, он является воплощением человеческих страданий, но с другой – наивысшим раскрытием духовных сил человека, воплощенным катарсисом личности: «Вам известно, что сим означает крест Христов, то есть, различные труды, скорби и гонения; сими-то вратами подобает шествовать Христианам в небо. Нет иного пути, сим одним способом можно преплыть житейское море, и, очистившись от его заразительной солёности, достигнуть наконец тихаго и спокойнаго пристанища» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 188].

Страдания в сотериологическом аспекте Креста, по мысли митрополита Платона (Левшина), перестают быть бессмысленными и нелогичными, а приобретают значение трансформировать человеческую природу, восстановить ее спасительное единство с Богом: «...надлежит нести крест Христов для очищения в сем житейском море солёности греховной, но для Бога, для правды, и единственно взирать на будущую вечную жизнь, не почитая сию жизнь жизнью, нам принадлежащею» [там же, с. 189]. Таким образом, следствием восприятия человеком креста становится осмысленность страданий в субъективном плане. Они перестают восприниматься однозначно в негативном аспекте, приобретая позитивную составляющую. В этом еще один антиномичный аспект «философии креста». Крестоношение не может быть осуществлено без терпения [там же]. Крест Христа и крест человека синергично соединяют их, первый дополняет второй: «...наше немощное ношение креста Он исправляет и совершает крестом Своим; ибо Он грехи наши носит и о нас болеует. Он Сам есть за нас умиловительная жертва, ибо Он есть Агнец, вземлющий грехи мира» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 190].

Однако человеческая природа отказывается принимать страдания, что провоцирует внутренний конфликт в личности человека, который разрешается свободным выбором. Именно поэтому митрополит Платон призывает человеческий индивид рефлексировать, пройдя внутреннюю метаморфозу личности, перенаправив ее от самого себя к Абсолюту: «Чтоб быть истинным последователем начальника веры наша, надобно совсем себя переменить, надобно выйти из самага себя» [там же, с. 191].

Выходом из «самого себя» является разрыв с тем, что привнесено человеку после грехопадения. Именно против императива человеческих слабостей и страстей выступает митрополит Платон: «Ибо когда идёт кто против несправедливаго усилия своих страстей; когда приятность чувств приносит в жертву пользе, утверждаемой разумом, и когда наружныя выгоды порока почитает меньше тех трудов, которые ведут к добродетели; тогда он разрывает самый крепкий узол предразсуждения и пристрастия; тогда он принуждает себя оставить приятность и пользу для чувств, весьма лестную; тогда он побеждает самого себя, и тогда-то отвергается себя самого по слову Евангельскому» [там же, с. 193].

«Крест» метаморфирует человечность из «ветхой» в новую, совершенную, первозданно-сотворенную [там же]. Однако эта форма существования не является отрицанием человечества, наоборот, она регенерирует его, антиномично придает ему первозданный образ: «...отрицаясь себя, больше находим себя» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 194]. Митрополит Платон апеллирует к личности с призывом трансцендировать из поврежденности бытия, но ни в коем случае не из самого бытия человека [там же, с. 195]. Именно это и является сутью отвержения себя и несения своего креста. Эти два дей-

ствия – отвержение себя и несение креста – по своей сути являются синергийно-связанными и взаимно последовательными. Само же понятия «крест» разделяется на два составляющих: крест внутренний и крест внешний [там же].

«Крест внутренний» – это метафизический принцип становления человеческой природы. Христианское восприятие человеческой природы дихотомично, и в ней происходит постоянная борьба высшей ее составляющей – духа и плоти как сосредоточения слабости и тленности человека: «Внутренний крест есть оное сражение плоти и духа, сражение, которое находим мы в самих себе, когда склонности чувств противятся разуму, когда видим лучшее и похвалием, а худшему следуем, когда и то и другое оставить не хотим, а и то и другое вместе получить не можем. Крест тем тягостнее, что он пронзает сердце наше и отъемлет покой совести» [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 192].

Слово умирающего Логоса «совершишася» (Τετέλεσται) стало символом онтологического преобразования человечества, открывающего ему новое бытие [там же, с. 163]. Вместе с преобразующимся событийным Логосу человеком онтологически перестраивается весь окружающий его мир, происходит очищение и восстановление его основ. Данную идею митрополита Платона развивает в своих философских размышлениях Семен Людвигович Франк: «Но даже умирая в страданиях на кресте – или, вернее, именно через эти страдания и смерть, через это внешнее Свое бессилие, – Он все же побеждает мир... И в этом же заключается глубочайшее существо идеи "кенозиса" – идеи Бога, побеждающего мир именно Своим страданием в нем» [Франк, 2017, с. 133]. Этот процесс вводит человека и человечество «во внутренния премудрости Божия завесы», открывается «святителище истинны» и «сокровенныя тайны» Бога [Митрополит Платон (Левшин), 2015, с. 163]. Таким образом, смерть антиномически побеждает пораженную смертностью человеческую природу: «...что Его смерть есть действительное смертности нашей врачевание» [там же, с. 162].

Смерть на кресте в историософском воззрении митрополита Платона означает окончание целой эпохи человеческой истории – времени «ветхого» человека. Новая эпоха «новозаветного» человека в православной мировоззренческой парадигме открывается событиями распятия Христа, окончанием эпохи закона и наступлением времени благодати, что является прямой параллелью с концепцией Киевского митрополита Илариона (XI век), согласно которой «Закон отошел, перед Благодатью явившейся» [Иларион, 2011, с. 49]. Она антиномически формирует новую жизнь, новые социальные отношения, новую преобразованную «новозаветную» личность: «Из тоя животворныя раны проистекла кровь и вода, во образ двух от него уставленных таинств, крещения и причащения. По последнем издыхании ужасная и чрезвычайная зделалась в Естестве перемена: Солнце и Луна померкли, земля потряслася, многия мертвыя возстали, да и завеса храма разодралася; чем ясно объявлен как самому Храму, так и всему его Священнослужению конец. Христос на кресте вися произнес одно последнее таинствами исполненное слово: Совершишася. (Ин. 19:30). А чрез сие дал знать, что окончились все ветхозаконныя жертвы, тайны, обряды, пророчества; да и сам закон конец получил» [Платон (Левшин), 1780, с. 104–105].

Митрополит Платон использует яркие формы богословско-философской экспрессии для выражения трагизма распятия Христа. Умерев за человечество, Он дает последнему новый импульс развития. Именно поэтому отношение к распятию в христианском мировоззрении сугубо позитивно. Более того, митрополит Платон педалирует данную тематику, призывает человека: «иди на Голгофу за твоим Подвигоположником» [Платон (Левшин), 2005, с. 340]. Антиномически, через победу зла крестною смертью, происходит победа внутреннего креста внешнему давлению «греховного мира»: «...сильнее есть твое терпение его гонению» [там же].

«Внутренний крест» – это внутренняя морально-этическая борьба человеческого разума с негативными экзогенными влияниями «греховного мира». Целью является победа над деструктивными страстями, такими как гнев, зависть, лень, алчность, гордыня и



т. д. и приобретение духовных качеств – терпения, кротости, воздержания и т. д. [Платон (Левшин), 2005, с. 341]. Борьба «внутреннего креста» особенно тяжела и сложна ввиду своей кулуарности внутри человеческого разума. Однако по мысли митрополита Платона, морально-этический опыт православной церкви показывает, что ослабление внимания к борьбе с деструктивными страстями оборачивается увеличением распространения их и значительным ущербом личности: «Чем более страстям дается воли, тем они наглее свирепствуют; но когда добрая душа привыкла находить свое удовольствие в истине и честности, страстей прелести удобно презрит она» [там же].

Внешний крест – это система межличностного конфликтного диалога и механизмов сдерживания когнитивного диссонанса личности, являющаяся следствием кардинальных различий в мировосприятии коммуникаторов. Человек, принимающий на себя «внешний крест», вступает в нравственное противоборство современному ему миру, который «во зле лежит», вступает на путь борьбы с несовершенством этого мира, за это становится ненавидим им: «Другой крест есть внешний, которым нас со стороны обременяют: ибо, отрекшись себя и следуя добродетели, надо на себя поднять целый полк страстью поработанных людей» [Платон (Левшин), 2005, с. 341].

Заключение

Учение митрополита Платона (Левшина) в сфере философской антропологии формирует концептуальные принципы нравственной жизни личности. Для него путь «несения Креста» является путем прямой духовной трансформации, которая состоит из преображения через «сораспятие ветхого человека» в новую личность.

Подводя итог, можно сказать, что митрополит Платон (Левшин) заложил основы новому направлению философско-богословской традиции восприятия «внутреннего и внешнего креста» в христианском мировоззрении. При наблюдении определенных философских тенденций XIX и XX веков виден единый принцип построения мировоззренческой интуиции. Среди носителей этой духовной традиции необходимо выделить митрополита Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова), протоиерея Иоанна Сергиева, Виктора Ивановича Несмелова, Василия Васильевича Зеньковского и других. В своих трудах они продолжили раскрывать философские идеи митрополита Платона, продолжая его традицию.

Список источников

1. Арндт И. 2016. Об истинном христианстве. М., Эксмо, 1008 с.
2. Даль В.И. 1880. Толковый словарь живого великорусского языка. Том 1. М., Изд-во М.О. Вольфа, 723 с.
3. Жизнь Платона, митрополита Московского. 2018. Сергиев Посад: Спасо-Вифанский мужской монастырь, 80 с.
4. Иларион (митр. Киевский; XI в.). 2011. Слово о Законе и Благодати. М., Институт русской цивилизации, 176 с.
5. Иоанн (Максимович Иван Максимович; митр. Тобольский и Сибирский; 1651–1715). 2018. Царский путь Креста Господня, вводящий в Жизнь Вечную. М., Сибирская благовонница, 416 с.
6. Платон (Левшин Петр Георгиевич; митр. Московский и Коломенский; 1737–1812). 2015. К чести духовного чина. М., Институт русской цивилизации, 896 с.
7. Платон (Левшин), архиеп. 1780. Поучительныя слова. Том VII. Православное учение, или сокращенная христианская богословие. М., 252 с.
8. Платон (Левшин), митрополит. 2005. Азбука добродетели [печатается по изданию: «Дух или избранные мысли из душеспасительных поучений митрополита Платона». Санкт-Петербург, 1894]. Москва, Приход храма Св. Духа сошествия, 490 с.
9. Тихон Задонский, святитель. 2006. Об истинном христианстве. Книга 1. Задонский Рождество-Богородицкий мужской монастырь, 624 с.

Список литературы

1. Калитин П. В. 2016. Метаморфозы современной России. М., ИОИ, 280 с.
2. Лыткин В.В. 2012. Космические альтернативы человечества: социально-философские, антропологические и религиозные проблемы русского космизма. Спб., Книжный дом, 208 с.
3. Римский В.П. 2003. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, Крестьянское дело, 184 с.
4. Флоренский П. 2004. Философия культа. М., РОССПЭН, 684 с.
5. Франк С.Л. 2017. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, YMCA-press, cop. 1949, 402 с.

References

1. Kalitin P.V. 2016. *Metamorfozy sovremennoi Rossii*. [Metamorphoses of modern Russia]. Moscow, IOI, 280 p.
2. Lytkin V.V. 2012. *Kosmicheskie al'ternativy chelovechestva: sotsial'no-filosofskie, antropologicheskie i religioznye problemy russkogo kosmizma*. [Cosmic alternatives of humanity: socio-philosophical, anthropological and religious problems of Russian cosmism]. Saint Petersburg. Publ. Knizhnyi dom, 208 p.
3. Rimskii V.P. 2003. *Mif i religiya: k probleme kul'turno-istoricheskoi spetsifiki arkhaiskikh religii*. [Myth and religion: on the problem of cultural and historical specificity of archaic religions]. Belgorod, Publ. Krest'yanskoe delo, 184 p.
4. Florenskii P. 2004. *Filosofiya kul'ta*. [Philosophy of the cult]. Moscow, ROSSPEN, 684 p.
5. Frank S.L. 2017. *Svet vo t'me. Opyt khristianskoi etiki i sotsial'noi filosofii*. [Light in the dark. Experience of Christian ethics and social philosophy]. Paris, YMCA-press, cop. 1949, 402 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Лыткин Владимир Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского, почетный профессор Международного космического университета (Страсбург, Франция).

Тихомиров Виктор Михайлович, соискатель кафедры философии и культурологии Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Vladimir V. Lytkin, doctor of philosophy, Professor, head of the Department of philosophy and cultural studies of The Tsiolkovsky` Kaluga State University, Honorary Professor of the International Space University (Strasbourg, France).

Viktor M. Tikhomirov, candidate of the Department of philosophy and cultural studies of The Tsiolkovsky` Kaluga State University



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ACTUAL PROBLEMS OF LEGAL REGULATION

УДК 347.1

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-726-731

Создание недвижимой вещи для себя как условие приобретения права собственности

¹Богдан В.В., ²Коротких О.А.

¹Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85,

²Юго-Западный государственный университет, Россия,
305000, г. Курск, ул. 50 лет Октября, д. 94

E-mail: KurskPravo@yandex.ru, korotkixol@gmail.com

Аннотация. Недвижимость и собственность являются одними из наиболее значимых правовых категорий современного общества. Неоднозначная регламентация основания приобретения права собственности на объект недвижимости в законодательстве дает повод к научной интерпретации его понимания и усложняет правоприменение. Несмотря на большое количество исследований проблем гражданско-правового регулирования отношений, связанных с созданием объектов недвижимого имущества и возникновением права собственности, обозначенный аспект не нашел должного освещения, в связи с чем рассмотрен авторами в настоящей работе. Юридически значимый для приобретения права собственности критерий о создании новой вещи «для себя» должен учитываться как в отношении объектов движимого, так и недвижимого имущества. Его соблюдение лицом, создавшим объект недвижимости, подразумевается при обращении в установленном законом порядке за осуществлением государственной регистрации права собственности на этот объект в Едином государственном реестре, а при наличии притязаний со стороны третьих лиц данное обстоятельство подлежит установлению судом в каждом конкретном случае.

Ключевые слова: возникновение права собственности, недвижимое имущество, создание объекта недвижимости, приобретение, государственная регистрация.

Для цитирования: Богдан В.В., Коротких О.А. 2020. Создание недвижимой вещи для себя как условие приобретения права собственности. НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 45 (4): 726–731. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-726-731

Creating real things for yourself as a condition of acquisition of ownership

¹Varvara V. Bogdan, ²Olga A. Korotkikh

¹ Belgorod National Research University,
85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia,

²Southwest State University.

94 St. 50 Let Oktyabrya, Kursk, 305040, Russia

E-mail: KurskPravo@yandex.ru, korotkixol@gmail.com

Abstract. Real estate and property are among the most significant legal categories of any modern society. The dynamics of social, political, and economic processes brings about the necessity of an urgent scientific rethinking of these categories and their adaptation to the needs of a developing society and

ongoing reforms. This article is concerned with the aspect that fully reflects the identified problem. Ambiguous regulation in the legislation of such ground for acquiring ownership of a real estate object gives cause for its scientific interpretation and complicates law enforcement. The criterion of creating a new thing "for yourself" that is legally significant for the acquisition of property rights must be taken into account both in relation to movable and immovable property. Its adherence by the person who created the estate property is implicit in the appeal in the manner prescribed by law for state registration of ownership rights to the object in the Uniform State Register of Taxpayers and, in the presence of claims by third parties, this fact shall be established by the court in each case.

Keywords: emergence of ownership rights, immovable property, creation of a real estate object, acquisition, state registration.

For citation: Bogdan V.V., Korotkikh O.A. 2020. Creating real things for yourself as a condition of acquisition of ownership. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 726–731 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-726-731

Введение

Значимость объектов недвижимости в существовании и развитии общества трудно переоценить. С экономической и социально-политической точек зрения деятельность по созданию объектов недвижимого имущества представляется исключительной, что детерминирует важность ее эффективного правового регулирования. Вопросам создания объектов недвижимости уделяется пристальное внимание со стороны законодателя. К числу основных нормативных правовых актов следует отнести Гражданский кодекс Российской Федерации (далее – ГК РФ), Градостроительный кодекс Российской Федерации, Федеральный закон от 30.12.2004 № 214-ФЗ «Об участии в долевом строительстве многоквартирных домов и иных объектов недвижимости и о внесении изменений в некоторые законодательные акты Российской Федерации», Федеральный закон от 13.07.2015 № 218-ФЗ «О государственной регистрации недвижимости» (далее по тексту – ФЗ о регистрации недвижимости), Федеральный закон от 30.12.2009 № 384-ФЗ «Технический регламент о безопасности зданий и сооружений», а также большое количество подзаконных нормативных актов.

В цивилистической науке проблемам гражданско-правового регулирования отношений, связанных с созданием объектов недвижимого имущества и возникновением права собственности, посвящено большое количество исследований. Вместе с тем думается, что обозначенный аспект незаслуженно не нашел должного освещения в нормах действующего законодательства и в работах ученых. Применение ч. 1 ст. 218 ГК в части установления юридически значимого факта, а именно «создание вещи для себя», с которым указанная норма связывает возможность приобретения права собственности по этому основанию в отношении объектов недвижимости, вызывает сложности и зачастую приводит к его формальному выявлению, а порой простому игнорированию, что представляется неоправданным.

Признак «для себя» в способах приобретения права собственности

Статьей 8 ГК РФ предусмотрены общие основания возникновения гражданских прав и обязанностей, в том числе в результате приобретения имущества по основаниям, допускаемым законом, которые поименованы в ст. 18 ГК РФ. Традиционно в научной литературе основаниями приобретения права собственности принято считать различные правопорождающие юридические факты, создающие титульное владение (титулы собственности). Титулы собственности могут приобретаться различными способами, которые подразделяются на первоначальные и производные [Суханов, 2017, с. 78]. Часть 1 ст. 218 ГК РФ указывает на признак «для себя» при изготовлении или создании новой вещи. При этом следует учитывать, что для приобретения права собственности на новые вещи в результате переработки и самовольной постройки установлены самостоятельные правила в



ст. 220 ГК РФ и 222 ГК РФ соответственно [Гришаев и др., 2019]. Д.Е. Богданов указывает, что норма ст. 218 ГК РФ права «представляет собой проявление свободы лица, однако, во-первых, данная деятельность должна соответствовать закону или иным правовым актам, и, во-вторых, новая вещь должна быть создана лицом для себя» [Богданов, 2020, с. 54]. Аналогичную позицию высказывает Т.И. Нестерова [2017]. К.А. Новиков отмечает неоднозначность редакции п. 1 ст. 218 ГК РФ, и, опираясь на нормы римского права, пишет, что «содержащиеся в нем слова "для себя" могут привести к предположению, что, изготавливая новую вещь из принадлежащих ему материалов по заказу другого лица, их собственник а *contra* не приобретает права собственности на готовую вещь, а она сразу поступает в собственность заказчика... более приемлемым является такое понимание нормы п. 1 ст. 218 ГК РФ, согласно которому при изготовлении вещи из собственных материалов по заказу другого лица (не для себя) собственником новой вещи тоже становится сам изготовитель, но он вправе договориться с заказчиком об ином» [Новиков, 2017].

В отношении объектов недвижимого имущества действующим законодательством ст. 131 ГК РФ установлены специальные требования. Специальной нормой ст. 219 ГК РФ определен момент возникновения права собственности на здания, сооружения, иное вновь создаваемое недвижимое имущество, подлежащее государственной регистрации – государственная регистрация. Несмотря на то, что теорией гражданского права акты государственной регистрации отнесены к числу юридических фактов [Гражданское право, 2010, с. 333–338] – жизненных обстоятельств, с которыми нормы действующего законодательства связывают возникновение, изменение или прекращение гражданских прав и обязанностей, т.е. правоотношений [Гражданское право, 2006, с. 103], сама по себе государственная регистрация права собственности в Едином государственном реестре недвижимости (далее – ЕГРН) не является основанием его приобретения. Для этого необходим «правопорождающий юридический факт» [Суханов, 2017, с. 78], т.е. в рассматриваемом нами случае создание недвижимой вещи.

Таким образом, для возникновения права собственности необходимы факт создания объекта недвижимости как основание приобретения права и государственная регистрация этого права в ЕГРН. Иными словами, как отмечает М.А. Рожкова, для наступления правового результата «норма права требует совокупности нескольких обстоятельств, каждый из элементов которой является "ступенькой" к накоплению всего состава» [Рожкова, 2006].

Из содержания норм ГК РФ не следует, что именно подразумевается под созданием недвижимой вещи. В то же время, по смыслу ч. 1 ст. 218 ГК РФ право собственности на новый объект недвижимости может быть приобретено только в том случае, если он создан лицом для себя и в соответствии с требованиями законодательства. Следовательно, отсутствие хотя бы одного из обозначенных критериев исключает возможность приобретения права собственности на созданную недвижимую вещь по указанному основанию. В этом случае логично предположить, что государственная регистрация права собственности возможна при наличии у лица, создавшего объект недвижимости, документов, подтверждающих как законность такого создания, так и то, что объект создан этим лицом для себя. Однако из положений ст.ст.14, 18, 40 ФЗ о государственной недвижимости необходимость предоставления такого документа для осуществления государственной регистрации права собственности на вновь созданный объект недвижимого имущества не усматривается. Более того, и ГК РФ не упоминает о каком-либо документе или ином свидетельстве создания объекта недвижимости для собственных нужд.

В научной литературе высказываются сомнения относительно применения критерия «для себя» при создании новой недвижимой вещи. Так, Р.С. Бевзенко, ссылаясь на нормы ч. 10 ст. 40 ФЗ о регистрации выступает против учета критерия «для себя» при создании вещи, так как в этом случае возникновение права собственности ставится «в зависимость от наличия или отсутствия таких трудно верифицируемых третьими лицами фактов, как наличие обязательственных отношений» [Бевзенко, 2019].

Судебная практика по рассмотрению споров о признании права собственности на объекты недвижимости и критерий «для себя»

Судебная практика расходится с вышеприведенным обоснованием. Верховный суд Российской Федерации при рассмотрении споров о признании права собственности на объекты недвижимости неоднократно и четко формулирует правовую позицию, согласно которой норма ч. 1 ст. 218 ГК РФ «в качестве оснований для возникновения права собственности на вновь созданную вещь называет два юридически значимых обстоятельства: создание новой вещи для себя и отсутствие нарушений законодательства при ее создании»¹. В тоже время, каких-либо четких критериев определения первого из указанных обстоятельств судебная практика не содержит. Зачастую в случае спора о праве собственности на новую вещь предметом доказывания, помимо соблюдения закона и иных правовых актов при создании спорного имущества, является факт создания имущества своими силами либо собственными средствами лицом, претендующим на признание права собственности², что, как представляется, может свидетельствовать скорее об объемах и форме участия (личным трудом либо посредством финансирования) конкретного лица в создании нового объекта недвижимости, но не определять критерий создания вещи «для себя».

В этом случае сам по себе факт участия лица в создании объекта (осуществление строительных работ, финансирование и т.п.) не может, безусловно, свидетельствовать о цели совершения подобных действий, обусловленной созданием такой вещи «для себя», что, по сути, и подтверждается положениями п.п. 4, 5 Постановления Пленума Верховного Суда СССР от 31.07.1981 № 4 (в ред. от 30.11.1990) «О судебной практике по разрешению споров, связанных с правом личной собственности на жилой дом», предусматривающим отсутствие такого основания для признания права собственности на часть дома как «факт содействия застройщику», выступающего самим по себе. Признать право собственности на часть дома за членами семьи, «оказавшими содействие» в его строительстве, возможно при совокупности двух обстоятельств: договоренность о создании общей собственности на жилой дом и вложения труда и средств в строительство жилого дома именно в этих целях³. Аналогичная правовая позиция прослеживается и в Определении Верховного Суда РФ от 23.11.2004 № 18-В04-57⁴.

Исследуя основания возникновения прав на вновь созданный объект, В.А. Алексеев указывает, что «определяющим для понятия объекта, созданного для себя, является наличие у создателя цели приобретения права собственности на объект или его часть» [Алексеев 2007, с. 305]. Соглашаясь в целом с позицией ученого, считаем возможным привести к ней следующее обоснование.

Создание вещи обусловлено волей лица, реализующейся посредством совершения ряда действий, направленных на достижение конечного результата (волеизъявление) – возникновения права собственности в порядке, предусмотренном ч. 1 ст. 218 ГК РФ. Однако, как указано в Определении Верховного Суда РФ от 21.05.2019 № 307-ЭС18-25854

¹ См.: Определение Верховного Суда РФ № 20-КГ15-3, Определение Верховного Суда РФ № 5-КГ13-44, Определение Верховного Суда РФ № 56-В11-7 / СПС «КонсультантПлюс»: поиск по реквизитам.

² См.: Постановление Президиума ВАС РФ № 3210/13, Определение Верховного Суда РФ № 309-ЭС19-16438, Постановление Арбитражного суда Уральского округа № Ф09-463/19, Постановление Арбитражного суда Уральского округа № Ф09-2999/19/ СПС «КонсультантПлюс»: поиск по реквизитам.

³ Постановление Пленума Верховного Суда СССР от 31.07.1981 № 4 (в редакции от 30.11.1990 г.) «О судебной практике по разрешению споров, связанных с правом личной собственности на жилой дом». / СПС «КонсультантПлюс»: поиск по реквизитам.

⁴ Определение Верховного Суда РФ от 23.11.2004 № 18-В04-57/ СПС «КонсультантПлюс»: поиск по реквизитам.



по делу № А56-21553/2017, «норма, содержащаяся в пункте 1 статьи 218 Гражданского кодекса Российской Федерации ... указывает на основание приобретения такого права (создание вещи для себя), но не определяет момент его возникновения. Правила данной статьи применяются в совокупности с правилами статей 8, 131, 219 Гражданского кодекса Российской Федерации»¹.

Право собственности на новую недвижимую вещь возникает с момента внесения записи об этом праве в ЕГРН (ст.ст. 8.1, 131, 219 ГК РФ, ст. 1 ФЗ «О государственной регистрации недвижимости»). В силу заявительного характера государственной регистрации, вытекающего из положений ст. 14 ФЗ «О государственной регистрации недвижимости», без соответствующего обращения субъекта права совершить указанные регистрационные действия не представляется возможным. При таких обстоятельствах, по сути, подача заявления и предоставление необходимых документов для внесения записи о праве собственности на объект недвижимого имущества в ЕГРН (ст.ст. 14, 40 ФЗ о регистрации недвижимости) лицом, создавшим его, свидетельствует о цели создания этого объекта «для себя», т.е. в собственность. Субъект, принявший участие в создании объекта, не рассчитывающий и не ставящий при этом цели возникновения у него права собственности, наличие которого подразумевает не только обладание благом (объектом), но и несение бремени содержания имущества, рисков его уничтожения и повреждения (ст.ст. 210, 211 ГК РФ), очевидно, не совершит действий, направленных на возникновение у него нежелаемого права.

Такой вывод обусловлен положениями ст. 209 ГК РФ в их совокупном толковании с нормами ст.ст. 8.1., 131, ч.1. ст. ст. 218, 219 ГК РФ. При этом правовой эффект в силу указанных выше норм права достигается в отношении вновь созданного объекта недвижимости после внесения в ЕГРН записи о государственной регистрации права собственности на него, которая определяет момент его возникновения.

Заключение

Представляется, что установленный нормой ч. 1 ст. 218 ГК РФ юридически значимый для приобретения права собственности критерий о создании новой вещи «для себя» должен учитываться как в отношении объектов движимого, так и недвижимого имущества. При отсутствии в нормах действующего законодательства указаний относительно способа и формы подтверждения указанного обстоятельства (условия), его соблюдение лицом, создавшим объект недвижимости, подразумевается при обращении в установленном законом порядке за осуществлением государственной регистрации права собственности на этот объект в ЕГРН, во всяком случае, до возникновения возможных притязаний со стороны третьих лиц. На наш взгляд, оно должно устанавливаться судом в каждом конкретном случае в зависимости от обстоятельств конкретных условий гражданского дела.

Список источников

1. Гражданское право. 2005. В 3-х томах. Т.1. Под ред. А.П. Сергеева, Ю.К. Толстого. М., ТК Велби, Изд-во Проспект, 784 с.
2. Суханов Е.А. 2017. Вещное право: научно-познавательный очерк. М., Статут, 599 с.
3. Российское гражданское право. В 2-х томах. Том 1. Общая часть. Вещное право. Наследственное право. Интеллектуальные права. Личные неимущественные права. Отв. ред. Е.А. Суханов. М., Статут, 958 с.

Список литературы

1. Алексеев В.А. 2007. Недвижимое имущество: государственная регистрация и проблемы правового регулирования. М., Волтерс Клувер, 504 с.

¹Определение Верховного Суда РФ от 21.05.2019 № 307-ЭС18-25854/ СПС «Консультант-Плюс»: поиск по реквизитам.

2. Бевзенко Р.С. 2019 Возникновение права собственности на вновь создаваемое недвижимое имущество: комментарий к ст. 219 ГК РФ, Вестник гражданского права, 3: 137–153. DOI: 10.24031/1992-2043-2019-19-3-137-153
3. Богданов Е.В. 2020 Правовое регулирование возникновения права собственности на новую вещь, Современное право, 3: 53–57. DOI: 10.25799/NI.2020.10.65.002
4. Нестерова Т.И. 2017. Рассмотрение судами споров о признании права собственности на гараж, Нотариус, 8: 10–12.
5. Новиков К.А. 2017. О распространении (экспансии) права залога на вещи, производные от изначально заложенной: к одному из правил ст. 345 ГК РФ. Вестник экономического правосудия Российской Федерации, 1: 82–102.
6. Гришаев С.П., Богачева Т.В., Свит Ю.П. 2019. Постатейный комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации. Часть первая. СПС «КонсультантПлюс». URL: <http://www.consultant.ru/> (дата обращения: 12.10.2020)
7. Рожкова М.А. 2006. Юридические факты в гражданском праве. Хозяйство и право (Приложение), 7: 80 с.

References

1. Alekseev V.A. 2007. *Nedvizhimoe imushchestvo: gosudarstvennaya registraciya i problemy pravovogo regulirovaniya*. [Real estate: state registration and problems of legal regulation]. M., Publ. Volters Kluver, 504 p.
2. Bevzenko R.S. 2019. Acquisition of a property right over a newly erected immovable unit. *Vestnik grazhdanskogo prava*. 3: 137–153. DOI: 10.24031/1992-2043-2019-19-3-137-153 (in Russian).
3. Bogdanov E.V. 2020. Legal regulation the emergence of ownership of a new thing. *Sovremennoe pravo*, 3: 53–57. DOI: 10.25799/NI.2020.10.65.002 (in Russian).
4. Nesterova T.I. 2017. Court resolution of disputes on acknowledgment of title to a garage. *Notarius*, 8: 10–12 (in Russian).
5. Novikov K.A. 2017. Extension of pledge on the substitute assets: on one rule of article 345 of the civil code of russia. *Vestnik ekonomicheskogo pravosudiya Rossijskoj Federacii*, 1: 82–102. (in Russian).
6. Grishaev S.P., Bogacheva T.V., Svit YU.P. 2019. Postatejnyj kommentarij k Grazhdanskomu kodeksu Rossijskoj Federacii. CHast' pervaya [Article-by-article commentary on the Civil code of the Russian Federation. Part of the first] SPS «Konsul'tantPlyus». URL: <http://www.consultant.ru/> (Date of access: 12.10.2020)
7. Rozhkova M.A. 2006 *YUridicheskie fakty v grazhdanskom prave* [Legal facts in civil law.], *Hozyajstvo i pravo* (Appendix), 7: 80 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Богдан Варвара Владимировна, доктор юридических наук, доцент, старший научный сотрудник кафедры конституционного и муниципального права г. Белгород, Россия

Коротких Ольга Александровна, кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры гражданского права Юго-Западного государственного университета, г. Курск, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Varvara V. Bogdan, doctor of law, associate Professor, senior researcher of the Department of constitutional and municipal law, Belgorod, Russia

Olga A. Korotkih, candidate of Juridical Sciences, associate Professor, Department of civil law, South-west State University, Kursk, Russia



УДК 340.13

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-732-741

Национальная идея в конституции России: теоретическая оценка ключевых положений

Куксин И.Н., Селихов Н.В.,

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85
E-mail: proffKuk-1944@yandex.ru; selihovnv@mail.ru

Аннотация. Национальная идея – основной принцип устройства жизни нации, который она формирует, осуществляет и развивает. Следовательно, национальная идея – это нечто такое, что объединяет, консолидирует общество, способствует превращению населения в народ. Она так или иначе всегда будет связана с духовными ценностями, господствующими в обществе. Но как это реализовать на практике, чтобы она была достоянием народа, была основой его объединения, консолидации? Авторы предлагают пути формулирования и наполняемость национальной идеи в России через конституцию. Национальная идея, сформулированная в конституционных постулатах, выступает не абстрактным явлением, а базой политико-правового единства народа. Авторы связывают объективные трудности выработки такой идеи с самой конституцией, её идейно-идеологическим несовершенством. Авторы приходят к выводу о необходимости дальнейшей конституционной реформы.

Ключевые слова: патриотизм, конституция, классовое государство, идеология, права человека, народный суверенитет, представительная демократия.

Для цитирования: Куксин И.Н., Селихов Н.В. 2020. Национальная идея в конституции России: теоретическая оценка ключевых положений. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. 45 (4): 732–741. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-732-741

National idea in the Russian constitution: theoretical assessment of key provisions

Ivan N. Kuksin, Nikolay V. Selikhov

Belgorod National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia
E-mail: proffKuk-1944@yandex.ru; selihovnv@mail.ru

Annotation. The national idea is the basic principle of the nation's life structure, which it forms, implements and develops. Therefore, the national idea is something that unites, consolidates society, and contributes to the transformation of the population into a people. In one way or another, it will always be linked to the spiritual values that prevail in society. But how can this be implemented in practice, so that it is the property of the people, the basis for their unification and consolidation? The authors suggest ways to formulate and fill the national idea in Russia through the Constitution. The national idea formulated in the constitutional postulates is not an abstract phenomenon, but the basis of the political and legal unity of the people. At the same time, the authors associate the objective difficulties of developing such an idea with the Constitution itself, its ideological and ideological imperfection. The authors come to the conclusion about the necessity of further constitutional reform.

Key words: patriotism, Constitution, class state, ideology, human rights, popular sovereignty, representative democracy.

For citation: Kuksin I.N., Selikhov N.V. 2020. National idea in the Russian constitution: theoretical assessment of key provisions. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 732–741 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-732-741

Введение

Над проблемой национальной идеи бьются лучшие умы России ни одно десятилетие, что свидетельствует о том, что она имеет длительную историю. Ей посвящены многие научные исследования, среди которых следует особо выделить шеститомный коллективный труд под названием «Национальная идея России»¹, в создании которого принимали участие доктор политических наук Владимир Якунин, победитель конкурса молодых российских ученых – докторов наук Вардан Багдасарян, главный научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН, профессор кафедры государственной политики факультета политологии МГУ Сергей Кара-Мурза.

При все сложности текущего момента к этой проблеме приковано внимание и руководства страны. Так, президент России В.В. Путин неоднократно в разные годы обращался к этой идее и высказывал свое ее понимание. Так, тема поисков национальной идеи получила своё развитие в первом Послании президента Федеральному собранию РФ 8 июля 2000 г.: «Единство России скрепляют присущий нашему народу патриотизм, культурные традиции, общая историческая память»². В третьем Послании Федеральному собранию РФ 18 апреля 2002 г. президент обозначил, что именно считает самым важным и первоочередным для России и россиян: «Мы должны сделать Россию процветающей и зажиточной страной. Чтобы жить в ней было комфортно и безопасно. Чтобы люди могли свободно трудиться, без ограничений и страха зарабатывать для себя и для своих детей. И чтобы они стремились ехать в Россию, а не из неё. Воспитывать здесь своих детей, строить здесь свой дом»³.

В мае 2020 года в интервью для телевизионной программы «Москва. Кремль. Путин» президент подчеркнул, что «национальная идея России заключается в патриотизме, выраженном в служении развитию страны... и других вариантов национальной идеи быть не может. Патриотизм должен быть не квасным, ... а направленным на развитие страны»⁴.

Это не первая попытка лидера страны сформулировать национальную идею для современной России. Дмитрий Медведев, выступая 22 января 2008 года на II Общероссийском гражданском форуме, оговорившись вначале, что «дискуссию на эту тему я считаю малоэффективной», тем не менее продолжил: «Но уверен, что у каждой нации должен быть набор понятных принципов и целей, которые объединяют людей, живущих в одной стране. И строятся эти принципы на вполне реальных задачах, востребованных обществом. Каковы эти принципы? Как они видятся сегодня? Это, прежде всего, свобода и справедливость. Второе – это гражданское достоинство человека. Третье – его благополучие и социальная ответственность»⁵. Конечно, последний термин употреблен в самом широком смысле [Makogon, Savel'eva, Lyahkova, Parshina, Emel'anov, 2017].

Таким образом, можно утверждать, что поиск формулировки национальной идеи и ее наполняемости продолжается. И подтверждением этого служит тот факт, что нынешний и бывший президенты России сочли нужным в своих речах и посланиях касаться духовных ценностей и национальной идеи, говорить о ее востребованности в народе. Не-

¹ Национальная идея России: «Моя страна должна быть, должна быть всегда!». М.: Научный эксперт. С. 4440

² <http://www.kremlin.ru/acts/bank/22401>

³ <http://www.kremlin.ru/acts/bank/36351>

⁴ <https://rg.ru/2020/05/11/vladimir-putin-rasskazal-o-svoem-ponimanii-nacionalnoj-ideirossii.html>

⁵ <https://forum-msk.org/material/society/482385.html>



ослабевающую актуальность этой проблемы в 2007 году предвидел В.В. Путин: в восьмом Послании Федеральному собранию РФ (26 апреля 2007 г.) в его заключительной части мы находим следующее: «А у нас с вами, в России, есть ещё такая старинная русская забава – поиск национальной идеи. Это что-то вроде поиска смысла жизни. Занятие в целом небесполезное и небезынтересное. Этим можно заниматься всегда и – бесконечно»¹.

Приведенные выше мнения, доводы и предложения придают этой проблеме разнонаправленный характер. Наверное, не только патриотизм, но и православие, соборность, универсализм, либеральный прогрессивизм, представительный демократизм и прочие концепты выступают основой социального единства россиян. Следует признать, что каждый из них достоин внимания и своего места в российской государственности, так как выступают непреходящими ценностными ориентирами. Но ни один из них всецело не формирует нашего универсума, не предопределяет действительности, и тем более не приоткрывает нашего будущего.

Национальная идея – основание политико-правового единства народа

Проблема раскрытия смысла национальной идеи, ее внутренней наполняемости, это удел не только науки. Она остаётся желанной, востребованной, но поныне не ограниченной сущностью. Лучшие умы корпят над её формулировками, предлагают пространные труды, всевозможные конструкции и модели. Однако окончательного результата на сегодняшний день так и нет. «Почему?» – возникает вопрос. По мнению авторов, усилия по поиску национальной идеи России характеризуются объективными трудностями, и самая главная трудность – это выбор ее основы, а уже затем – формулирование и закрепление.

Современный исторический период, который переживает Россия, дает возможность выхода из сложившегося тупика. По крайней мере, юриспруденция использует собственную точку опоры, полагаясь на конституционную теорию. Именно конституция, как верно заметил А.Н. Кокотов, – «это политико-правовая и духовно-идеологическая основа жизнедеятельности общества "на вырост". Многие её положения выступают целями, которые еще предстоит достичь, а не констатацией того, что есть»².

Получается, что национальная идея – основание политико-правового единства народа. Юридическим вместилищем национальной идеи любого государства является конституция. Содержание и форма – так соотносятся между собой национальная идея и конституция.

Конституция России чётко расставила приоритеты развития государственного строя: народный суверенитет, верховенство прав и свобод человека, правовое и социальное государство. Большинство иных положений раскрывают упомянутые постулаты.

Хребет российского государства выглядит прочным, его очертания вполне конкретны. Трудно избежать очарования заявленных идей, справиться с искушением стать верным адептом конституционных сущностей и принципов [Kuksin, Markhgeym, Novikova, Tonkov, 2016], заняться позитивными прогнозами политического будущего нашего общества. Но если вдуматься глубже, то будущее российского народа таково: возглавляемый политическим представительством, он уверенно движется в сторону социально разобщенного общества, признающего неравенство своих граждан. Поводы к данной теоретической оценке следующие.

1. Признанная научным миром диалектика социального развития предполагает прогрессивное движение общества от одной идеи социального единства к другой через снятие общественных противоречий посредством борьбы и единения. Последние образуют диалектическую пару, вскрывающую причины перемены государственного строя народов.

¹ <http://www.kremlin.ru/acts/bank/25522/page/4>

² Кокотов А.Н. Личная переписка от 16.07.2017 года (архив автора)

Начнём с того, что идея народного суверенитета, сформулированная западной мыслью в эпоху становления индустриального общества, изначально детерминирована опекой масс политическим представительством. Конструкт усечённого народовластия (представительной демократии) иерархичен и свойственен классовому государству с понятной общественной структурой. Социально-экономический статус, обусловленный владением средствами производства, эксплуатацией наёмного труда и особым распределением национального продукта, пережевал сословное политическое сообщество в классы буржуазии, рабочих и крестьян. Каждый из них занял собственную социальную нишу, получил определённые политические и экономические права и возможности. Взаимодействие между ними выстроено через выборное представительство, бытующее на партийной основе. Политические представители классового общества взаимодействуют в парламенте, ставшем официальной площадкой обсуждения межклассовых интересов. Идея непосредственного участия народа в управлении государственными делами не обсуждается. Все важнейшие государственные полномочия и функции конституционно закреплены за представительными органами. В том сущность классового государства, его скрепы – избирательное право и выборные органы власти. Концепт представительной демократии стал витриной современного государства.

В развитых странах эпоха становления индустриального общества завершилась с началом XX в. Классовое государство устояло повсеместно. От государства сословного остались лишь потускневшие фамильные гербы, ржавые доспехи, громкие титулы, бесправные сословные собрания и праздные монархические династии, лишённые реального управления.

Такова социальная диалектика. Старое отмирает, новое рождается и развивается.

2. Весь XX в. классовое государство двигалось путями политической борьбы за государственный аппарат и строительство нового общества. Борьба и единение велись в представительном формате. Многопартийная западноевропейская система соперничала с монопартийным социализмом, плюралистическое общество противопоставлялось монолиту советского народа. Парламент выставлялся альтернативой Верховного Совета, свободный мандат окорачивался императивностью полномочий. Эти идеи провозглашались конституционно. Они породили двухполярный человеческий универсум с ясными эмпирическими формами социалистической и капиталистической систем.

Однако эйфория представительного согласия классового государства длилась недолго. Со временем социальное неравенство отравило жизнь политического сообщества нарастающими противоречиями. Разница социального положения граждан сказывалась на их возможностях, вызвала всеобщую напряженность. Кристалл социально-классовой структуры такого государства изобиловал точками напряжения, которые политическое представительство так и не смогло ослабить. Общественное разобщение и неравенство только усилились.

В XX в. проблему социального неравенства решали по-разному.

Социалистическая система заявила о ликвидации данного явления через изменение социальной структуры силой идеологии и закона. Классы-антагонисты изводились под корень юридически, провозглашался нерушимый союз рабочих, крестьянства и трудовой интеллигенции. В образе советского народа эта дружественная спайка олицетворялась с обществом всеобщего равенства.

Западноевропейское классовое государство предложило собственную формулу сглаживания социальных диспаритетов. Более справедливое перераспределение национального продукта между формально равными гражданами считалось адекватным задаче средством. Цель всеобщего равенства возможностей не провозглашалась. Искомым идеалом виделась достойная жизнь.

Соревнование идей всеобщего равенства (социалистического государства) и достойной жизни (социального государства) длилось десятилетиями. Правда, ни одна из них



в полном объёме своих целей не достигла. Советскому народу не удалось справиться с остатками номенклатурных привилегий, социальное государство так и не уравнило индивидуальных возможностей. Исправить ситуацию не помогли даже заимствования отдельных идей оппонентов. Практика показала, что классовый взгляд на общество априори не может побороть идею неравенства, сломать её основу – социальную иерархию. По этой причине социально-классовая структура не предполагает полного равенства прав и возможностей граждан в принципе, нуждается в социальной гегемонии. Без неё классовое государство лишается вертикальной оси, теряет смысл внутренней организации. Его жизнь поддерживает система партийно-политических социальных лифтов советского или западно-либерального типов, отражающих и культивирующих общественную градацию. В этой связи идеи всеобщего равенства и достойной жизни в классовом государстве нереализуемы в принципе, они антиподы по натуре.

3. С опытом проявилось несовершенство концептов социалистического и социального государств. Это привело к осознанию проблемы поиска дальнейших путей развития государственности, к качественному переосмыслению современной природы социального неравенства, обновлению идей демократии и представлений о народном суверенитете. Такова диалектическая логика.

Но в постсоветской России этого не случилось. Не то, чтобы диалектика утратила объективность, скорее отсутствие идей заставило в 1993 году авторов Конституции России принять сторону социально-правового государства. Этот шаг можно назвать попыткой унификации политических систем на базе классово разобщённого общества. Для России эта попытка имела явно регрессивные последствия.

Особенность момента продиктована следующими обстоятельствами:

- в России отсутствовали классы-антагонисты, да и сама структура общества уже не признавалась классовой (мешала целостная натура советского народа);
- отсутствовали политико-экономические основания для классового размежевания советского народа (частная собственность и устоявшаяся многопартийная система);
- государственная власть не рассматривалась объектом политической борьбы идеологически разобщённых групп;
- общественное сознание российского народа не ориентировалось на какую-то конкретную классовую идеологию.

В этих условиях основания социального единства российского народа прописывались исключительно искусственно с оглядкой на опыт бывших идеологических противников. Случилась упомянутая А.Н. Кокотовым «болезнь самоотречения» [Кокотов, 2018, с. 11] с её безудержным заимствованием, пренебрежением к национальной самобытности и сложившемуся общественному правосознанию. В результате европейничанья [Данилевский, 2018, с. 167] конституционно утверждён незнакомый советско-российскому народу государственный строй, добавивший свои «болячки» к прежним нездоровым симптомам. Номенклатура не исчезла, переродилась в правящую бюрократию. Вход на высший этаж теперь исключительно по партийной лестнице. Системообразующие партии – основные парламентские распределители национального продукта с бюджетным финансированием. Политическое представительство сохранило роль опекуна российского народа. То, что раньше клеймилось советской юриспруденцией, [Гуревич, 2018, с. 167] ныне названо регрессивным достижением.

Крайнее имущественное расслоение, спорная приватизация общенародного имущества, налоговое засилье, партийные и парламентские кризисы, угасание самоуправления на местах и прочие последствия наложения европейских клише на российскую действительность. Об этом не писал только ленивый. Теперь это норма нашего бытия. Живём от кризиса к кризису с их трансформациями [Тонков, 2011], от выборов к выборам, от одной правящей партии к другой. Россия перманентно впадает в состояние *переходного гос-*

ударства [Сорокин, 2010, с. 20–37]. В прочем, в сходном положении оказались все современные развитые государства.

4. Народный суверенитет в отечественной юриспруденции теперь плотно ассоциируется с представительной демократией, с правлением выборной бюрократии.

Статья 3 Конституции России допускает осуществление власти народом непосредственно и через представительные органы. Референдум и выборы – прямое выражение власти народа. Считается, что прямая и представительная демократия взаимно дополняют друг друга. Всё это напоминает нормативное примирение противоречивых сущностей.

Одна тонкость: конституционный текст изобилует подробностями о формировании представительной и исполнительной власти, её полномочиях, но почти безмолвствует о непосредственной демократии. Идея делегации власти народа к представительным органам прописана чётко. Суверенитет народа остался юридической фикцией.

Нечто похожее случилось и с другими «краеугольными камнями» российской конституции. Социальное и правовое государство оказалось «резиновой» сущностью, субъективно наполняемой теорией. Ни один зарубежный или отечественный труд не раскрыл объективных признаков названных ноуменов, не усомнился в их непорочности. На фоне всеобщего одобрения постулатов современной государственности позиция И.С. Романчука явно выбивается из хвалебного ряда. Слепое подчинение всепоглощающему закону [Романчук, 2010, с. 66–69], установленному политическим представительством, – сомнительная аксиома без надлежащих доказательств. Трудно воспринять её основой социального единства. Так же как невозможно согласиться и с тем, что смысл государства в более справедливом перераспределении благ в условиях социального неравенства.

Ни совершенствование перераспределительных механизмов, ни неукоснительное следование в юридическом процессе [Макогон, 2017] позитивному праву не устраняют главного порока классового государства – проблемы социального неравенства. Оно остаётся системообразующим фактором. И в этом смысле заимствование конструктов социального и правового государства в Конституцию России не принесло нам ощутимой пользы. Они дополнили друг друга как невнятное содержание и неясная форма, не привнесли свежей идеи в государственное строительство, не укрепили политического единства российского народа.

На этом фоне выстроенная и рекламируемая система социальной поддержки граждан не выглядит принципиально новым достижением. Выплаты, льготы, социальные, образовательные, инфраструктурные и прочие расходы предусматривались и социалистической системой. Были они в разы больше нынешних, также имели нормативное отражение. Советское государство можно смело называть социальным и правовым. Широкое участие масс в управлении публичными делами и социалистическая законность, опиравшаяся на общественное сознание, имели под собой чёткую идеологическую догму и реальную поддержку населения.

В современной России действует несколько иной механизм. Скупой рукой народные избранники окормляют обедневших граждан из общего бюджета. Достойная жизнь многих сведена к физическому выживанию. В условиях отсутствия официальной идеологии такая реальность поочерёдно ввергает массовое сознание то в правовой инфантилизм, то в правовой нигилизм. Ориентиры государственного развития меняются от одного послания президента к другому, представительные органы превратились в нормотворческие фабрики, выпускающие сборники запретов и детальных регламентаций. Неужели в этом заключена «изюминка» постсоветского социального и правового «созидающего» [Борисов, Комаров, Кучин, Мархгейм, Нифанов, Новикова, Носков, Тонков, 2016] государства?

Нечто похожее случилось и с идеей прав человека. Статус советского человека – активного строителя собственного государства – сменился казуальным набором прав и свобод испуганного гражданина, спасающегося от государственного насилия. Политическая сплоченность общей идеей участия в построении государственности заместилась



идеей сохранения пространства, свободного от государственного вмешательства [Кокошкин, 1898, с. 233]. Политический индивидуализм выставлен наследником политического коллективизма, а юридический субъективизм (частный интерес) взбунтовался против правового объективизма (всеобщего интереса).

Прав был Ф.Ф. Кокошкин, утверждавший об ошибочности разложения права свободы человека на отдельные субъективные правомочия. Это заблуждение – путь к юридическому абсурду (неограниченному списку субъективных прав) [Кокошкин, 1898, с. 236], противопоставления общего и частного, части и целого (человека и общества). Россия твердо встала на этот путь.

Следственно, ключевые сущности российской конституции являются атрибутами классового государства. Общий смысл таковых в стратификации общества, основанной на неравенстве граждан.

Возможно ли возрождение в современной России классового государства с иерархически расчлененным политическим сообществом? Такая цель недостижима, она прямо противоречит политическому сознанию российского народа. И вот почему.

Во-первых, социально-классовая структура позитивному праву безразлична, нормативная база, признающая классовое строение, отсутствует. На уровне закона превозносятся принципы формального равенства прав всех индивидов без оглядки на их политический или экономический статус.

Во-вторых, политическая идеология как основной источник представлений о социальной дифференциации давно лишилась корпоративной (сословной, классовой) оболочки. Теперь всякая идеология стремится овладеть всем общественным сознанием.

В-третьих, на уровне сознания (общественного, коллективного, индивидуального) не осталось практических или теоретических предпосылок реинкарнации классовой общества.

Обыденное сознание далеко от классовых различий. Никто из рядовых граждан официально не причисляет себя к пролетариату, крестьянству или прогрессивной интеллигенции. Прежняя классовая линейка неактуальна, новой шкалы так и не возникло. В обиходе нет какого-либо классового деления, формальное социальное неравенство на практике измеряется социальным статусом, т.е. объемом политических и экономических возможностей.

Попытки научного сообщества вновь нащупать под ногами «классовую» почву обречены на провал. Причина объективна. Теоретическое сознание находится вне исключительной орбиты научной эмпирии, не способной выявить новые истинные закономерности и основополагающие факторы классового разграничения, предложить адекватные стандарты и приемы теоретизирования, свойственные каждой эпохе [Мамут, 1989, с. 23]. В этой связи современные классовые ряды нередко обретают причудливый вид: средний класс, класс предпринимателей и менеджеров [Ревина, 2000, с. 45-50]; богатые и бедные; слои молодых, неженатых, высшей и массовой интеллигенции [Заславская, 1995, с. 9-11]; высший, средний, нижний (социальное дно) классы [Ермаков, 2013, с. 106-110]; элита, солариат, пролетариат и прекариат [Тощенко, 2018, с. 76-77] и т.п. Перечислить и системно воспринять все классификации невозможно. Бесчисленные эмпирические критерии не «цепляют» научное сознание. Не помогают даже западные дуральные, плюральные и смешанные приемы [Классовые схемы ... 2017, с. 7-23]. Наоборот, ощущается какая-то крайняя субъективная производность, растерянная «притяннутость». Социологи пытаются оправдать жизнеспособность классового подхода с помощью опытных категорий («респонденты», «кластеры», «индексы», «модусы», «многофакторный подход», «неэкономический капитал» и т.п.), но не могут ухватить настоящую природу социальной стратификации, живут эмпирическими догадками, лишены философско-идеологической основы. Трудно вывести объективную классовую природу современного общества на основе эмпирических переменных (занятости, профессии, трудового опыта, достатка, уровня расходов и т.д.).

Между тем диалектическая и формальная логика оперируют ясными сущностями. Эмпирическая туманность лишает их онтологической ценности, возможности точного прогнозирования. Нет ясного современного понимания социального класса, значит, сама идея классового разграничения общества утратила жизнеспособность. Тот, кто не согласен с данным выводом, должен представить обратное научное обоснование, равное по высоте мыслям К. Маркса. До того момента тяга к классовой дифференциации кажется фантомом прежнего мировоззрения.

Однако следует согласиться, что политическое сообщество никогда не будет однородным. Оно последовательно пережило сословную, а затем и классовую стратификацию. Теперь ищет иную основу размежевания индивидов. Пока неясна его суть, но сегодня вполне просматривается горизонтальная архитектура политических связей людей. На индивидуальном уровне равенство прав корреспондирует равенству возможностей. Социальная иерархия утрачивает формообразующее значение в политическом единстве. Потребности в коллективном самоопределении граждан, некогда разделявшем общество на сословия и классы, уже не ощущаются. Общественное сознание не проявляет тяги к устойчивым массовым формам коммуникации, к социальному гегемону, единолично определяющему вектор общественного развития. В приоритете индивидуализм. На этом основании равенство интересов всех субъектов политического общения презюмируется, в т.ч. нормативно.

В этой связи предполагается, что социальная структура политического сообщества, образующего государство, изменится коренным образом. Линией разграничения граждан станет аксиологическое сознание [Мамут, с. 11], отражающее воспринятые на общественном, коллективном и индивидуальном уровне политические ценности, ориентации и приоритеты. Социальная разнородность проявится в принадлежности индивида к определенной аксиологической системе (идеологии), стремящейся к всеобщности. Борьба таких систем за общественное сознание предопределяет направление развития всякого государства, обеспечит единство лиц, вступающих в политические связи. Эмпирически это единство образует политическое сообщество свободных и равных индивидов. В нём политическая свобода проявляется в выборе идеологии, а равенство в участии управлении общественными делами.

Заключение

Изложенное позволяет сформулировать некоторые выводы и высказать предложения.

1. Применительно к поиску российской национальной идеи трудно представить, что сознание нашего народа повернулось к уже апробированной идее классового государства во всех его проявлениях (правового и социального государства), признало безупречными его ценности (усечённый народный суверенитет и верховенство прав человека), потянулось к неизбежной социальной иерархии и неравенству. Эти лозунги более не привлекают людей, воспринимаются движением назад, воссозданием политических моделей, пережитых другими народами. Следовательно, отказ нашего общества от идей классового общества неизбежен.

2. Первый президент России и правительство в угоду своим американским советникам сознательно отказывались не только от социалистической, но и от любой другой идеологии, потому что американские партнёры убедили всех, что любая идеология – это сущность тоталитарного государства. Но так ли это? Идеология должна быть как отражение взглядов большинства. Она нужна прежде всего народу, который именно с Россией связывает своё настоящее и будущее своих детей и внуков. Государство без объединяющей идеологии не может существовать. Отсутствие внятной, положительной идеологии лишь усилило социальное неравенство в России, разобщила народ, поставив его на грань раскола.

России необходима своя идеология, которая не только сплотит народ, но и сделает его процветающей нацией. Поэтом шагом вперед должно стать появление идеологии, признающей равенство прав и возможностей граждан, вне зависимости от их политического и экономического статуса. И это равенство должно охватить всю политическую жизнь об-



щества, всех субъектов публичных отношений, коснуться каждого гражданина. Только в этом случае народный суверенитет наполнится новым содержанием, освободится от чрезмерной обузы полномочного политического посредничества.

Таким образом, национальная идея российского народа заключается в торжестве народного суверенитета, власти свободных граждан с равными правами и возможностями в области управления делами государства. Роль прямой демократии возрастает, востребованы модели участия масс в решении публичных вопросов. Тут без новой конституции не обойтись. Она и станет программой нового универсума нашего общества, избавит его от накопившихся «социальных болезней».

Надо не упустить исторический шанс по дальнейшему развитию российской государственности.

Список источников

1. Гурвич Г.С. 1958. Народ, народный суверенитет и народное представительство в советской системе. Советское государство и право, 12: 38–47.
2. Данилевский Н.Я. 1991. Россия и Европа. М., Книга, 576 с.
3. Кокошкинъ Ѳ.Ѳ. 1898. Гражданская свобода, как понятие государственного права. Сборник Правовѣдѣнія и общественныхъ знаній. Томъ восьмой. Москва: Товарищество типографіи А.И. Мамонтова: 228–246.

Список литературы

1. Борисов Г.А., Комаров И.М., Кучин О.С., Мархгейм М.В., Нифанов А.Н., Новикова А.Е., Носков В.А., Тонков Е.Е. 2016. Государство созидающее: юридическая модель и современные риски. Под ред. О.Н. Полухина. М., Юрлитинформ, 416 с.
2. Заславская Т.И. 1995. Структура современного российского общества. Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены, 6: 7–13.
3. Ермаков М. 2013. Новая формация: бесклассовое общество или информационный капитализм. Власть, 9: 106–110.
4. Жвйтиашвили А.Ш. 2017. Классовые схемы современного общества в западной социологии. Социологическая наука и социальная практика, том 5, № 1 (17): 7–23.
5. Кокотов А.Н. 2018. Конституция России и «болезнь самоотречения». Вестник Саратовской государственной юридической академии, 1 (120): 11–15.
6. Макогон Б.В. 2017. Методологически опорная трактовка юридического процесса. Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 1 (80): 32–35.
7. Мамут Л.С. 1989. Этатизм анархизм как типы политического сознания. М.: Наука: 256 с.
8. Ревина И.В. 2000. Формирование среднего класса как результат экономических реформ. Омский научный вестник, декабрь: 45–50.
9. Романчук И.С. 2010. Правовое государство в политической системе современного общества: миф или реальность? Правовое государство: теория и практика, 1(19): 66–69.
10. Сорокин В.В. 2010. Общее учение о государстве и праве переходного периода. М., Юрлитинформ: 424 с.
11. Тонков Е.Е. 2011. Юридические формы государственной деятельности: трансформация в условиях экономического кризиса. Российская юстиция, 6: 2–6.
12. Тощенко Ж.Т. 2018. Прекариат. От протокласса к новому классу. М., Наука: 350 с.
13. Kuksin I.N., Markhgeym M.V., Novikova A.E., Tonkov E.E. 2016. Justice as principle: aspects of genesis in social and regulatory systems. The Social Sciences (Pakistan), 11 (10): 2367–2370.
14. Makogon B.V., Savel'eva I.V., Lyahkova A.I., Parshina A.A., Emel'yanov A.S. 2017. Interpretation of legal responsibility as a universal instrument of procedural legal restrictions. The Turkish Online Journal of Design Art and Communication, 7 (№ S–APRLSPCL): 328–332.

References

1. Borisov G.A., Komarov I.M., Kuchin O.S., Markhgeym M.V., Nifanov A.N., Novikova A.E., Noskov V.A., Tonkov E.E. 2016. Gosudarstvo sozidajushhee: juridicheskaja mod-el' i sovremennye riski.

[The creative state: the legal model and modern risks]. Edited by O.N. Polukhin, M., Publ. Yurlitinform, 416 p.

2. Zaslavskaya T.I. 1995. The structure of contemporary russian society: methodology of research. Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 7–13 (in Russian).

3. Ermakov M. 2013. Novaya formaciya: besklassovoe obshchestvo ili informacionnyj kapitalizm [New formation: classless society or information capitalism]. Vlast' [Power]. 9: 106–110.

4. ZHvitiashvili A.SH. 2017. Class schemes of modern society in western sociology. Sociologicheskaya nauka i social'naya praktika, Vol. 5, No. 1(17): 7–23. (in Russian)

5. Kokotov A.N. 2018. The constitution of Russia and "disease of self-denial". Vestnik Saratovskoj gosudarstvennoj yuridicheskoy akademii, 1 (120): 11–15 (in Russian).

6. Makogon B.V. 2017. Metodologicheski opornaja traktovka juridicheskogo processa [Methodologically supporting interpretation of the legal process]. Nauka i obrazovanie: hozjajstvo i jekonomika; predprinimatel'stvo; pravo i upravlenie, 1 (80): 32–35.

7. Mamut L.S. 1989. Etatizm anarhizm kak tipy politicheskogo soznaniya [Statism anarchism as types of political consciousness]. M., Publ. Nauka, 256 p.

8. Revina I.V. 2000. Formirovanie srednego klassa kak rezul'tat ekonomicheskikh reform [Formation of the middle class as a result of economic reforms]. Omskij nauchnyj vestnik, December: 45–50.

9. Romanchuk I.S. 2010. Rule-of-law state in the political system of contemporary society: a myth or reality? Pravovoe gosudarstvo: teoriya i praktika, 1(19): 66–69 (in Russian).

10. Sorokin V.V. 2010. Obshchee uchenie o gosudarstve i prave perekhodnogo perioda [General doctrine of the state and law of the transition period]. M., Publ. YUrlitinform, 424 p.

11. Tonkov E.E. 2011. YUridicheskie formy gosudarstvennoj deyatel'nosti: transformaciya v usloviyah ekonomicheskogo krizisa [Legal forms of state activity: transformation in the context of the economic crisis]. Rossijskaya yusticiya, 6: 2–6.

12. Toshchenko ZH.T. 2018. Prekariat. Ot protoklassa k novomu klassu [Precariat. From the proto-class to the new class]. M., Publ. Nauka, 350 p.

13. Kuksin I.N., Markhgeym M.V., Novikova A.E., Tonkov E.E. 2016. Justice as principle: aspects of genesis in social and regulatory systems. The Social Sciences (Pakistan), 11 (10): 2367–2370.

14. Makogon B.V., Savel'eva I.V., Lyahkova A.I., Parshina A.A., Emel'anov A.S. 2017. Interpretation of legal responsibility as a universal instrument of procedural legal restrictions. The Turkish Online Journal of Design Art and Communication, 7 (№ S–APRLSPCL): 328–332.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Куксин Иван Николаевич, доктор юридических наук профессор кафедры истории и теории государства и права ИПиУ МГПУ, Москва; профессор кафедры конституционно-го и международного права юридического института НИУ «БелГУ», Белгород, Россия

Селихов Николай Васильевич, кандидат юридических наук, независимый исследователь

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Ivan N. Kuksin, doctor of law, Professor of the Department of history and theory of state and law, Ipiu MSPU, Moscow, Russia and Professor of the Department of constitutional and international law, BelSU law Institute, Belgorod, Russia

Nikolay V. Selikhov, PhD in law, independent researcher



УДК 504.53.052

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-742-749

К вопросу об адвокации прав граждан при оказании психиатрической помощи

Лебедь А.В.

Региональная благотворительная общественная организация
«Центр лечебной педагогики»
119311, Россия, г. Москва, ул. Строителей, д. 17-Б
E-mail: lebed.ania@yandex.ru

Аннотация. По результатам анализа теоретических подходов и формальных положений рассмотрен феномен адвокации прав граждан при оказании психиатрической помощи на основе международно-правового и внутригосударственного регулирования, которое формирует предпосылки для развития правозащитных процессов в отношении лиц, страдающих психическими расстройствами, при условии соответствующей направленности политической воли. Авторы указывают на наличие формальных условий для развития системы защиты прав указанной категории граждан при недостатке организационных мер для ее построения со стороны государства. Приведена схема работы механизма службы защиты прав получателей социальных услуг, страдающих психическими расстройствами и проживающих в стационарных организациях социального обслуживания.

Ключевые слова: страдающие психическими расстройствами, адвокаты прав, служба защиты прав пациентов, стационарные организации социального обслуживания.

Для цитирования: Лебедь А.В. 2020. К вопросу об адвокации прав граждан при оказании психиатрической помощи. NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 742–749. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-742-749

Advocacy for the rights of citizens in the provision of psychiatric care

Anna V. Lebed

Regional nonprofit social organization “Center for Curative Pedagogics”
17-B Stroiteley street, Moscow, Russia, 119311
E-mail: lebed.ania@yandex.ru

Abstract. Based on the analysis of theoretical approaches and formal provisions, the article examines the phenomenon of advocacy for the rights of citizens in the provision of psychiatric care on the basis of international legal and domestic regulation, which forms the preconditions for the development of human rights processes in relation to persons suffering from mental disorders, subject to the appropriate direction of political will. The authors point to the existence of formal conditions for the development of a system for protecting the rights of this category of citizens in the absence of organizational measures from the state to build it. The article provides a diagram of the work of the mechanism of the service for protecting the rights of recipients of social services suffering from mental disorders and living in stationary social service organizations.

Key words: people with mental disorders, advocacy, patient advocacy, stationary social service organizations.

For citation: Lebed A.V. 2020. Advocacy for the rights of citizens in the provision of psychiatric care. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 742–749 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-742-749

Введение

Описывая адвокатию и ее терминологическое значение, мы неизбежно столкнемся с разнообразием дефиниций, характерных для различных государств, культур, временных периодов и политических режимов. Этимологически термин «адвокати́я» зародился в те далёкие времена, когда общепризнанные древнеримские ораторы действовали в качестве адвокатов или произносили речи специально для того, чтобы призвать к чьим-то делам и убеждениям. Термин происходит от латинского слова *advocare* и буквально означает призыв к оказанию поддержки.

В современной трактовке термин «адвокати́я» употребляется при определении «процесса социальных изменений, влияющего на взгляды, отношения в обществе и соотношение сил, укрепляющего гражданское общество и открытие демократических пространств»¹. Употребление данной дефиниции набирает популярность при обозначении стремления к достижению поставленных целей в интересах определенных социальных групп (уязвимых групп, персонала организаций, инвалидов, лиц с психическими расстройствами и пр.).

В России адвокати́я прав граждан при оказании психиатрической помощи является направлением правозащитной деятельности, не получившим должного развития ввиду значительной степени стигматизации лиц, страдающих психическими расстройствами, и системы оказания психиатрической помощи в целом. Между тем необходимые предпосылки для ее развития и распространения существуют уже более двадцати лет и закреплены в Законе Российской Федерации от 2 июля 1992 года № 3185-1 «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании»². Статья 38 указанного Закона гласит: «Государством создается независимая от органов исполнительной власти в сфере охраны здоровья служба защиты прав пациентов, находящихся в медицинских организациях, оказывающих психиатрическую помощь в стационарных условиях. Представители этой службы защищают права пациентов, находящихся в медицинских организациях, оказывающих психиатрическую помощь в стационарных условиях, принимают их жалобы и заявления, которые разрешают с руководителем указанной медицинской организации либо направляют в зависимости от их характера в органы представительной и исполнительной власти, прокуратуру или суд».

Тематика психического здоровья и прав граждан, страдающих психическими расстройствами, заинтересовала зарубежное научное сообщество раньше, чем это произошло в России [Sales B.D., Shuman D.W., 1994; Perlin M.L., 1994; Barker A., 1997].

Начиная с 2000-х гг. тема специфики защиты прав граждан, страдающих психическими расстройствами, активно разрабатывается в отечественной правовой науке. Об этом свидетельствуют многочисленные научные работы Аргуновой Е.Н. [2009], Абрамян С.К. [2009] Тарасовой Е.Н. [2017], Котарева С.Н. [2008], Лариной А.Н., Верещагиной О.Н., Анисимовой А.А. [2016], Козловой Н.В. [2018], Семериковой П.В. [2018] и других авторов, имеющие теоретическое и прикладное значение. Однако авторы в своих исследованиях нечасто обращаются к развитию специальных институтов, способствующих защите прав рассматриваемой категории лиц.

Много лет столь значительная норма права практически не применялась при наличии информации о множестве нарушений прав граждан, которым оказывается психиатрическая помощь в психиатрических больницах и психоневрологических интернатах³. Ука-

¹ What is advocacy and how can it help? // <https://www.culturepartnership.eu/publishing/advocacy-course/what-is-advocacy>

² http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_4205/

³ ПНИ и пытки. Что увидел Европейский комитет по предотвращению пыток в российских ПНИ // <https://www.kommersant.ru/doc/4141180>



занные факты дают нам почву для осмысления важности адвокации прав граждан при оказании психиатрической помощи и разработки подходов к реализации положений ст. 38 Закона Российской Федерации «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании».

Права граждан при оказании им психиатрической помощи как объект охраны и защиты

Одним из необходимых условий функционирования личности как полноценного представителя человеческого общества является надлежащее состояние ее психического здоровья [Аргунова, 2014, с. 17]. Психическое здоровье и психическое благополучие – это важнейшие предпосылки для хорошего качества жизни и продуктивной деятельности отдельных лиц, семей, местных сообществ и народов в целом, так как они позволяют людям воспринимать свою жизнь как полноценную и значимую и являться активными и созидательными членами общества¹.

Статья 41 Конституции Российской Федерации гарантирует право каждого на охрану здоровья. Охрана здоровья граждан – это система мер политического, экономического, правового, социального, научного, медицинского, в том числе санитарно-противоэпидемического (профилактического) характера, осуществляемых органами государственной власти Российской Федерации, органами местного самоуправления, организациями, их должностными лицами и иными лицами, гражданами в целях профилактики заболеваний, сохранения и укрепления физического и психического здоровья каждого человека, поддержания его долголетней активной жизни, предоставления ему медицинской помощи².

Среди принципов охраны здоровья граждан в рассматриваемом контексте основополагающими являются соблюдение прав граждан в сфере охраны здоровья и обеспечение связанных с этими правами государственных гарантий, приоритет интересов пациента при оказании медицинской помощи и социальная защищенность граждан в случае утраты здоровья (Федеральный закон «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации», ст. 4).

Помимо государственного регулирования оказания психиатрической помощи, существует обширное количество международно-правовых актов, касающихся прав граждан, страдающих психическими расстройствами, в том числе приведшими к инвалидизации. В Европейской декларации по охране психического здоровья, принятой в 2005 году, изложены политика и приоритетные задачи в области охраны психического здоровья, а также практическая деятельность и обязательства министров здравоохранения государств-членов европейского региона ВОЗ в этой сфере.

Согласно Декларации для достижения целей обеспечения психического благополучия и социальной интеграции лиц с проблемами психического здоровья, помимо прочего, необходимы борьба со стигматизацией и дискриминацией, обеспечение защиты прав человека и человеческого достоинства и внедрение законодательства для того, чтобы люди, подвергающиеся риску, или лица с психическими проблемами и инвалидностью имели возможности для полноценного и равноправного участия в жизни общества³.

¹ Европейская декларация по охране психического здоровья, Хельсинки, Финляндия, 12–15 января 2005 г., 1 // https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0011/88598/E85445R.pdf?ua=1

² Федеральный закон от 21 ноября 2011 г. № 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» // <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=51536222403560281156167697&cacheid=C2A8BD90413F9732497D2F1175F5E421&mode=spl&base=LAW&n=354521&rnd=BB80AB63ADDF162825C69D4E8BD76F9A#1zw73z8ryhh>

³ Европейская декларация по охране психического здоровья. 1 // https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0011/88598/E85445R.pdf?ua=1

Статья 19 Конвенции ООН о правах инвалидов распространяется на лиц, страдающих психическими расстройствами, при наличии у них инвалидности и предусматривает, что инвалиды имеют право жить в обществе и участвовать в жизни общества в качестве равноправных граждан. Право на жизнь в обществе подтверждает, что инвалиды не ограничены в своем выборе и возможностях из-за собственной несостоятельности, а скорее ограничены в результате социальных и физических барьеров для равного участия в общественной жизни¹.

Лица, страдающие психическими расстройствами, чаще других инвалидов помещаются в специализированные учреждения против их воли, они лишены возможности принимать решения о своей жизни или участвовать в мероприятиях в качестве равноправных граждан, часто лишены права жить самостоятельно. Этот процесс обозначают термином «институционализация». Институционализация усиливает стигматизацию и предвзятое отношение к инвалидам, укрепляя ложное представление о том, что они не в состоянии участвовать в жизни общества.

Сегрегация также является нарушением прав человека, так как она лишает людей права независимой жизни. Сегрегация в учреждениях долгосрочного пребывания, таких как психиатрические больницы, психоневрологические интернаты, считается наиболее значительным нарушением прав многих детей и взрослых с ограниченными возможностями здоровья.

В некоторых государствах, таких как Российская Федерация, зачастую учреждения долгосрочного пребывания расположены в отдаленных сельских районах. Это означает, что пациенты редко, если вообще когда-либо принимают гостей и практически не имеют связи с внешней средой – во многих случаях до конца своей жизни.

Учреждения, в которых проживают инвалиды, лишают их права выбора места проживания, способа проживания и общения с другими. Жизнь в учреждениях по своей сути строго контролируется.

Инвалиды, проживающие в стационарных организациях социального обслуживания, сталкиваются с серьезными проблемами при осуществлении своих основных прав на участие в общественной жизни. В частности, лица, находящиеся в учреждениях, лишены полного и равноправного доступа к образованию и занятости – двух основных методов участия в социальной жизни. Институционализированные лица часто лишены возможности получения образования. Будучи исключенными из системы образования, они получают обособленное или низкого качества образование. Кроме того, инвалиды часто лишены возможности работать в обществе.

Лица с ограниченными возможностями здоровья, проживающие в интернатных учреждениях, подвергаются более высокому риску пыток и других жестоких, бесчеловечных или унижающих достоинство видов обращения и наказания, что нарушает статью 15 Конвенции о правах инвалидов². В подтверждение вышеуказанных фактов 24 сентября 2019 года был опубликован Доклад Европейского комитета по предупреждению пыток и бесчеловечного или унижающего достоинство обращения или наказания (ЕКПП) о положении людей с психическими заболеваниями в российских психиатрических больницах и

¹ Конвенция ООН о правах инвалидов (принята резолюцией 61/106 Генеральной Ассамблеи от 13 декабря 2006 года) // https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disability.shtml

² Охрана здоровья и права человека: ресурсное пособие. Центр здоровья и прав человека имени Франсуа-Ксавье Баню и Фонд открытого общества, 2015, Перевод с английского языка, 9.23.



психоневрологических интернатах¹. Каждые четыре года делегации ЕКПП посещают государства, ратифицировавшие Европейскую конвенцию по предупреждению пыток и бесчеловечного или унижающего достоинство обращения или наказания². В ходе минувшей проверки ЕКПП были выявлены факты жестокого обращения и физического насилия в отношении получателей социальных услуг, переполненность отделений в зданиях психоневрологических интернатов, низкое качество оказываемой медицинской и психологической помощи, очевидное отсутствие доступа к адекватной стоматологической помощи, нарушение законодательства об опеке в отношении недееспособных граждан, неукомплектованность интернатных учреждений специалистами, в частности психологами, психиатрами, специальными педагогами, специалистами по трудотерапии, физиотерапевтами, социальными работниками, младшим медицинским персоналом.

Анализ плачевных данных, изложенных представителями Европейского комитета по предупреждению пыток и бесчеловечного или унижающего достоинство обращения или наказания, привлек внимание авторов к вопросам о возможностях оказания помощи в защите прав граждан, проживающих в стационарных организациях социального обслуживания и получающих там психиатрическую помощь, которые предоставляет российской законодательство.

Перспективы деятельности службы защиты прав пациентов психиатрических стационарных учреждений

В своей статье «Обеспечение и защита прав граждан, страдающих психическими расстройствами» Абрамян С.К. справедливо указывает: «Государством до сих пор не создана независимая от органов здравоохранения служба защиты прав пациентов, находящаяся в психиатрических стационарах. Данное Правительство Российской Федерации еще в 1992 г. поручение о разработке и утверждении положения об этой службе не выполнено» [Абрамян, 2009, с. 104]. Попытки организации деятельности Службы защиты прав пациентов психиатрических стационарных учреждений в соответствии со ст. 38 Закона Российской Федерации от 2 июля 1992 года № 3185-1 «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании» уже неоднократно были предприняты. Деятельность подобной службы, организованной представителями гражданского общества, на протяжении нескольких лет отрабатывалась в ходе реализации пилотного проекта на базе нескольких психоневрологических интернатов города Москвы и продемонстрировала высокий уровень востребованности и результативности.

Был разработан проект соответствующего Федерального Закона «О службе по защите прав пациентов, находящихся в медицинских организациях, оказывающих психиатрическую помощь в стационарных условиях, и граждан, проживающих в стационарных организациях социального обслуживания для лиц, страдающих психическими расстройствами»³. Однако после проведения многочисленных обсуждений и слушаний до настоящего времени указанный федеральный закон не был принят.

В ходе обсуждений возникал закономерный вопрос о том, в какой структуре могла бы функционировать указанная служба. С одной стороны, она должна быть государствен-

¹ Report to the Russian Government on the visit to the Russian Federation carried out by the European Committee for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CPT) from 19 to 29 October 2018. <https://rm.coe.int/168097e387>

² Европейская конвенция по предупреждению пыток и бесчеловечного или унижающего достоинство обращения или наказания ETS № 126 (Страсбург, 26 ноября 1987 г.) // <https://base.garant.ru/1305480/>

³ <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=PRJ&n=138821#07026035490441>

ной, при этом сохраняя независимость от Министерства здравоохранения, Министерства труда и социальной защиты Российской Федерации, то есть фактически от тех учреждений, в которых проходят лечение или постоянно проживают лица, страдающие психическими расстройствами. Неоднократно была высказана позиция о том, что структура уполномоченного по правам человека была бы наиболее логичной институцией, в рамках которой возможно создание службы защиты прав пациентов.

Несмотря на отсутствие подробной регламентации деятельности службы на федеральном уровне, закрепление нормы о возможности создания независимой от органов исполнительной власти в сфере охраны здоровья службы защиты прав пациентов дает право органам исполнительной власти субъектов Российской Федерации создавать подобные службы и регламентировать их деятельность на основании Закона Российской Федерации «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании». Например, с целью защиты прав получателей социальных услуг, страдающих психическими расстройствами и проживающих в стационарных организациях социального обслуживания, служба защиты прав может быть создана органами государственной власти субъектов Российской Федерации в сфере социального обслуживания. Служба могла бы бесплатно обеспечивать содействие в защите прав гражданам, получающим социальные услуги в стационарных организациях, нуждающимся в нем в силу влияния психического расстройства и факта нахождения в стационарной организации на их способности и возможности защищать свои права.

Органам государственной власти субъектов Российской Федерации в сфере социального обслуживания предлагается формировать постоянно действующие комиссии по организации деятельности службы, утверждать регламент ее деятельности. В состав комиссий целесообразно включать представителей органов государственной власти субъекта Российской Федерации в сфере социального обслуживания, общественных и других некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в сфере социальной поддержки инвалидов и оказания юридической помощи, медицинских организаций, средств массовой информации, адвокатов и других лиц.

Разработку регламента деятельности службы в субъекте Российской Федерации целесообразно производить на основании положений вышеупомянутого проекта Федерального Закона. В регламенте деятельности службы необходимо определить полномочия комиссии по организации деятельности службы, требования к ее представителям, порядок их назначения и осуществления ими полномочий.

Среди полномочий представителей службы целесообразно указать следующие:

- проведение в стационарных организациях регулярных консультаций получателей социальных услуг по вопросам реализации и защиты их прав;
- осуществление постоянного приема обращений от получателей социальных услуг по вопросам реализации и защиты их прав;
- помощь во взаимодействии с администрацией стационарной организации в разрешении проблем, возникающих при реализации и защите прав получателей социальных услуг;
- содействие получателям социальных услуг в составлении и подаче обращений в уполномоченные органы и организации, к должностным лицам для защиты их прав, включая содействие в обращении за юридической помощью;
- передача на рассмотрение Комиссии обращений получателей социальных услуг, решение которых находится в компетенции органов государственной власти субъекта Российской Федерации в сфере социального обслуживания, а также вопросы, находящиеся в компетенции стационарной организации, если их не удалось решить в рамках взаимодействия с ее администрацией и пр.



Заключение

Адвокация прав граждан при оказании психиатрической помощи в стационарных организациях социального обслуживания – это многомерное явление, включающее в себя не только деятельность по защите прав, свобод и законных интересов определенной категории лиц, но и влияние на общественное мнение, политику в социальной сфере, требующее координации усилий, стратегического мышления, информированности, коммуникации, наличия разъяснительных кампаний, мобилизации государственных и общественных структур.

Развитие деятельности службы по защите прав пациентов, находящихся в медицинских организациях, оказывающих психиатрическую помощь в стационарных условиях, и граждан, проживающих в стационарных организациях социального обслуживания для лиц, страдающих психическими расстройствами, могло бы стать основой, на которой строились бы элементы адвокации, постепенно разрушающие предубеждения и стигмы, которыми овеяна система психиатрической помощи гражданам в России.

Основные законодательные предпосылки для формирования службы в России созданы, необходимы только выражение политической воли на ее создание и мобилизация организационных и финансовых ресурсов в этом направлении.

Список литературы

1. Аргунова Ю.Н. 2007. Права граждан при оказании психиатрической помощи (вопросы и ответы). М., ФОЛИУМ, 147 с.
2. Аргунова Ю.Н. 2009. Соответствие законодательства Российской Федерации, регулирующего права граждан с психическими расстройствами, Конвенции о защите прав человека и основных свобод, а также рекомендациям Комитета Министров Совета Европы. Независимый психиатрический журнал, 1: 48–60.
3. Абрамян С.К. 2009. Обеспечение и защита прав граждан, страдающих психическими расстройствами. Общество и право, 5 (27): 104–106.
4. Тарасова Е.Н. 2017. Международно-правовое регулирование защиты прав лиц с психическими расстройствами. Вестник Санкт-Петербургской юридической академии, 4 (37): 77–80.
5. Котарев С.Н. 2008. Специальные способы защиты прав недееспособных и ограниченно дееспособных граждан. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право, 14 (54): 160–166.
6. Ларина А.Н., Верещагина О.Н., Анисимова А.А. 2016. Правовые тенденции в развитии психиатрической помощи в России. Международный студенческий научный вестник, 6: 50.
7. Козлова Н.В. 2018. Правовые последствия ограничения дееспособности гражданина, страдающего психическим расстройством. Вестник Московского университета. Серия 11: Право, 3: 26–40.
8. Семерикова П.В. 2018. Правовое положение лиц с психическими расстройствами в США. Аллея науки, том 4, № 10 (26): 784–786.
9. Sales B.D., Shuman D.W. 1994. Mental health law and mental health care: introduction. American Journal of Orthopsychiatry, 64: 172–179,
10. Perlin M.L. 1994. Law and the delivery of mental health services in the community American Journal of Orthopsychiatry, 64: 194–208,
11. Barker A. 1997. Mental health and the law. BMJ: British medical journal: international edition, 315 (7108): 590–592.

References

1. Argunova YU.N. 2007. Prava grazhdan pri okazanii psihiatricheskoy pomoshchi (voprosy i otvety). [The rights of citizens in the provision of psychiatric care (questions and answers)]. M., FOLIUM, 147 p.
2. Argunova Yu.N. 2009. Sootvetstvie zakonodatel'stva Rossijskoj Federacii, reguliruyushhego prava grazhdan s psicheskimi rassstrojstvami, Konvencii o zashhite prav cheloveka i osnovny'x svobod, a takzhe rekomendaciyam Komiteta Ministrov Soveta Evropy. [Compliance of the legislation of the



Russian Federation regulating the rights of citizens with mental disorders, the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, as well as the recommendations of the Committee of Ministers of the Council of Europe]. *Nezavisimyj psixiatricheskij zhurnal*, 1: 48–60.

3. Abramyan S.K. 2009. Obespechenie i zashhita prav grazhdan, stradayushhix psixicheskimi rasstrojstvami. [Ensuring and protecting the rights of citizens suffering from mental disorders]. *Obshhestvo i pravo*, 5 (27): 104–106.

4. Tarasova E.N. 2017. Mezhdunarodno-pravovoe regulirovanie zashhity` prav licz s psixicheskimi rasstrojstvami. [International legal regulation of the protection of the rights of persons with mental disorders]. *Vestnik Sankt-Peterburgskoj juridicheskoy akademii*, 4 (37): 77–80.

5. Kotarev S.N. 2008. Special`ny`e sposoby` zashhity` prav nedeеспosobny`x i ogranichenno deеспosobny`x grazhdan. [Special Ways to Protect the Rights of Disabled and Limited Disabled Citizens]. *Nauchny`e vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Pravo*, 14 (54): 160–166.

6. Larina A.N., Vereshhagina O.N., Anisimova A.A. 2016. Pravovy`e tendencii v razvitii psixiatricheskoj pomoshhi v Rossii. [Legal trends in the development of psychiatric care in Russia]. *Mezhdunarodny`j studencheskij nauchny`j vestnik*, 6: 50.

7. Kozlova N.V. 2018. Pravovy`e posledstviya ogranicheniya deеспosobnosti grazhdanina, stradayushhego psixicheskimi rasstrojstvami. [Legal consequences of limiting legal capacity of a citizen suffering from a mental disorder]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 11: Pravo*, 3: 26–40.

8. Semerikova P.V. 2018. Pravovoe polozhenie licz s psixicheskimi rasstrojstvami v SShA. [The Legal Status of Persons with Mental Disorders in the United States]. *Alleya nauki*, V. 4, 10 (26): 784–786.

9. Sales B.D., Shuman D.W. 1994. Mental health law and mental health care: introduction. *American Journal of Orthopsychiatry*, 64: 172–179.

10. Perlin M.L. 1994. Law and the delivery of mental health services in the community. *American Journal of Orthopsychiatry*, 64: 194–208.

11. Barker A. 1997. Mental health and the law. *BMJ: British medical journal: international edition*. V. 315. № 7108. Pp. 590–592.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Лебедь Анна Викторовна, кандидат юридических наук, юрист региональной благотворительной общественной организации «Центр лечебной педагогики», г. Москва, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Anna V. Lebed, Candidate of Law, Lawyer of the Regional nonprofit social organization “Center for Curative Pedagogics”, Moscow, Russia



УДК 342.5

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-750-760

Полицейско-правовая теория конца XIX – начала XX века о личности – субъекте публично-правовых отношений в полицейском государстве

¹Нижник Н.С., ²Дергилева С.Ю.

¹Санкт-Петербургский университет МВД России
198206, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Летчика Пиллютова, д. 1
E-mail: n.nishnik@bk.ru

²Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина
308024, Россия, г. Белгород, ул. Горького, д. 71
E-mail: sdergileva@mvd.ru

Аннотация. Констатируя наличие различных социальных статусов подданных сословно организованной Российской империи, ученые-полицисты особое внимание уделяли проблемам, касающимся соотношения общественных, государственных и личных интересов, а также моделям обеспечения прав личности в имперской России конца XIX – начала XX в. Целью исследования является определение подходов российских полицистов к характеристике личности как объекта управленческой деятельности в полицейском государстве и субъекта частноправовых и публично-правовых отношений, а также к определению оптимальной модели механизма защиты прав личности – субъекта публично-правовых отношений в российском государстве, поскольку, несмотря на интерес современных исследователей к ретроспективному анализу полицейско-правовой теории, эти вопросы до настоящего времени в историко-правовой науке осмысления не получили. Понимание проблем законодательного закрепления прав и свобод личности и их реализации, осуществленное полицейско-правовой теорией в конце XIX – начале XX в., может быть использовано для совершенствования механизма защиты прав личности – субъекта публично-правовых отношений в современной России.

Ключевые слова: полицейское государство, полиция, полицейское право, административное право, публично-правовые отношения, полицисты.

Для цитирования: Нижник Н.С., Дергилева С.Ю. 2020. Полицейско-правовая теория конца XIX – начала XX века о личности – субъекте публично-правовых отношений в полицейском государстве. NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 750–760. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-750-760

Police and legal theory of the late XIX – early XX century about a person as a subject of public law relations in a police state

¹Nadezhda S. Nizhnik, ²Svetlana Y. Dergileva

¹1 Lyotchik Pilyutov street, Saint-Petersburg, Russia, 198206
E-mail: n.nishnik@bk.ru

²Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I.D. Putilin
71 Gor'kogo street, Belgorod, Russia, 308024
E-mail: sdergileva@mvd.ru

Abstract. Stating the existence of various social statuses of subjects of the class-organized Russian Empire, political scientists paid special attention to problems related to the correlation of public, state and

personal interests, as well as models for ensuring individual rights in Imperial Russia in the late XIX-early XX centuries. The aim of the study is to determine the approaches of Russian police officers to the characterization of the individual as an object of management activity in the police state and the subject of private and public law relations, as well as to determine the optimal model of the mechanism for protecting the rights of the individual as a subject of public law relations in the Russian state, since, despite the interest of modern researchers in the retrospective analysis of police law theory, these issues have not yet been understood in historical and legal science. The understanding of the problems of legislative consolidation of individual rights and freedoms and their implementation, implemented by the police-legal theory in the late XIX – early XX centuries, can be used to improve the mechanism for protecting the rights of the individual – the subject of public law relations in modern Russia.

Key words: police state, police, police law, administrative law, public law relations, policeists.

For citation: Nizhnik N.S., Dergileva S.Y. 2020. Police and legal theory of the late XIX – early XX century about a person as a subject of public law relations in a police state. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 750–760 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-750-760

Введение

В западноевропейской научной и общественной мысли XVIII – начала XX века значимое место занимали вопросы, касающиеся организации и функционирования монархического государства, важными элементами механизма которого являлись полиция и полицейская деятельность. В начале XVIII в. во Франции был опубликован четырехтомный трактат Н. Деламара о полиции [Delamare, 1719–1738], которым было положено начало становлению науки о полиции, полицейской деятельности и полицейского государства. Идеи, высказанные Н. Деламаром, получили дальнейшее развитие в работах немецких ученых Х. фон Вольфа, И.Г.Г. фон Юсти и И.Ф. фон Зонненфельса [Wolff, 1740–1748; Justi, 1759; 1765–1769], которые предприняли попытку определить предмет, цели, задачи и систему полицейского права.

В России наука полицейского права начала формироваться в конце XVII в. Благодаря вниманию к проблемам полицейского права видных российских юристов И.Е. Андреевского [1874–1876], И.Т. Тарасова [1888], Э.Н. Берендтса [1898], В.М. Гессена [1902, 1903, 1908], В.В. Ивановского [1908], В.Ф. Дерюжинского [1917], А.И. Елистратова [1917] уже в XIX в. полицейское право в России оформилось как самостоятельная национальная юридическая наука, были определены ее предмет, метод, система, понятийно-категориальный аппарат. Полицейско-правовая теория – полицейистика – в России конца XIX – начала XX в. отличалась тем, что ученые ставили и решали широкий круг разнообразных вопросов. В частности, полицейисты пришли к выводам о том, что обеспечение прав общества на самостоятельность, саморазвитие, самосохранение и самоуправление является главным предназначением государства, которое реализуется с помощью законодательства, правосудия, полиции и армии; что основой полицейской деятельности правительства является не столько принуждение, сколько создание государством социально-правовых гарантий материального и нравственного развития народа; что принудительная деятельность государства проявляется в борьбе с опасностями, стоящими на пути к благосостоянию населения, а также о том, что полиция безопасности и полиция благосостояния – это не учреждения, а сферы деятельности административных органов.

Полицейисты отмечали, что политико-правовая реальность, сложившаяся в Западной Европе и России в Новое время, в научной литературе получила название полицейского государства. Чертами полицейского государства являлись полицейская деятельность, проникающая во все сферы общественной жизни; всесторонняя подробная регламентация народной жизни; опека органов государственной власти над нуждами и интере-



сами своих подданных; подавление личной и общественной инициативы, самостоятельности; отрицание гражданских прав и свобод подданных; игнорирование прав личности по отношению к органам государственной власти: обыватель в полицейском государстве рассматривался как обезличенный объект для правительственных мероприятий [Нижник, Дергилева, 2017].

Констатируя наличие различных социальных статусов подданных сословно организованной Российской империи, ученые-полицейсты в своей научной, общественной и государственной деятельности особое внимание уделяли проблемам, касающимся соотношения общественных, государственных и личных интересов, а также моделям обеспечения прав личности в имперской России конца XIX – начала XX в. Для решения практических вопросов усовершенствования управления государством и определения эффективных способов регулирования общественных отношений полицейсты подвергли анализу вопросы, касающиеся характеристики личности как объекта управленческой деятельности в полицейском государстве, как субъекта частноправовых и публично-правовых отношений, а также касающиеся механизмов защиты прав личности – субъекта публично-правовых отношений.

В современной историко-правовой науке были сделаны выводы о том, что концептуальную основу полицейско-правовой теории в XVIII–XIX вв. составляла философия эвдемонизма и утверждения о том, что цель государства – обеспечение своим подданным счастья [Нижник и др., 2014], что полицеистика в числе важнейших проблем рассматривала комплекс вопросов, связанных с законодательным закреплением и обеспечением прав и свобод личности [Егоров, 2020; Козинникова, 2020; Нижник, Никифорова, 2019]. Представления о субъектах правоотношений, о государстве и личности как субъектах взаимодействия и субъектах правоотношений на разных этапах полицейско-правовой теории были разными [Нижник, Дергилева, 2014; Нижник, Никифорова, 2019; Nizhnik N., 2019; Пирожок, 2020; Морозова, Нижник, 2020; Козинникова, 2020], но в конце XIX – начале XX в. представления о доминирующих социальных регуляторах претерпевают существенные трансформации, изменяются теоретические подходы к конструированию полицейского и правового государства, иными становятся оценки права как регулятора общественных отношений [Нижник, 2018]. Несмотря на интерес современных исследователей к ретроспективному анализу полицейско-правовой теории [Нижник, 2019; Дергилева, 2019; Туманова, 2019], взгляды российских полицеистов на личность как объект управленческой деятельности в полицейском государстве и субъект частноправовых и публично-правовых отношений до настоящего времени в историко-правовой науке осмысления не получили, представления полицеистов об оптимальной модели механизма защиты прав личности – субъекта публично-правовых отношений в российском государстве оценки не имеют. Решению данных задач посвящено настоящее исследование.

Личность как объект управленческой деятельности в полицейском государстве

Отношения личности и полицейского государства рассматривались как имеющие публично-правовой характер. Однако фактически личность оценивалась как принадлежность государства. Государство становилось «на место народа, рассматривало себя как самоцель и превращало народ в подчиненное средство. Государство, признавая себя не только самоцелью, но и единственно возможной целью в общественном сознании людей, стремилось превратить народные массы в послушное орудие для осуществления своих задач» [Кистяковский, 1916].

Полицейское государство подчиняло всю деятельность людей исключительно своим интересам, превращая народ в средство для достижения своих целей, подчеркивал Б. А. Кистяковский. Полицейское государство личность игнорировало и отрицало за ней

какие-либо права в той области, куда оно распространяло или желало распространить свое властвование [Кистяковский, 1916].

Никаких прав по отношению к государственной власти у подданных не имелось, констатировал А.М. Гессен, так как правам подданных должны соответствовать обязанности государства [1908а], а у правительства, не ограниченного в своих действиях законом, по отношению к подданным обязанностей нет. Полицейское государство, делал вывод В.М. Гессен, знает отношения подданства и не знает отношений гражданства [Гессен, 1908б], которые предполагают, что индивид является субъектом прав, а не объектом государственной власти [Гессен В.М., 1918].

Проблемы регулирования субъективных публичных прав личности являлись центральными в научной, общественной и государственной деятельности А.И. Елистратова, который в конце XIX в. обосновал необходимость изменения предмета полицейского права и формирования «учения о правоотношениях, которые возникают между людьми в области государственного управления», – административного права, предметом которого должна явиться система правоотношений, складывающаяся на основе административной деятельности [Елистратов, 1910; 1910–1911; 1911; 1914; 1915; 1917]. Елистратов пришел к выводу, что переход от системы отношений между правящими и управляемыми, не урегулированных правом, к системе отношений, урегулированных правом, выступает детерминантой превращения полицейского законодательства в административное [Нижник, Дергилева, 2017], чем внес важный вклад в переход в российской юриспруденции от науки «полицейское право» к науке «административное право».

Полицейско-правовая теория о личности как субъекте частноправовых и публично-правовых отношений

Правоотношения, складывающиеся между людьми в области управления в правовом государстве, предполагают конструирование модели прав и обязанностей граждан на одинаковых основаниях с обязанностями и правами должностных лиц и государственных органов. Ученые-полицисты выявляли основания для упорядочения правоотношений, складывающихся между государством и гражданином. Французские административисты обратили внимание на сходство между административным и гражданским правом, определенное тем, что корни административно-правовых и гражданско-правовых институтов находились в публичном праве. Публичное вещное право они рассматривали в широком смысле как находящееся между правом гражданина на пользование определенными благами и институтом государственной службы, а в качестве основы системы административного права выделяли субъективные права граждан – право личной свободы, политические права, имущественные права.

Среди прав граждан в публично-правовой сфере центральное место занимают личные права, которые обеспечивают человеку сферу свободы от полицейского и иного государственного вмешательства и в своей совокупности образуют право личной свободы. Право личной свободы имеет общие черты с гражданскими личными правами. Права личности в ее взаимоотношениях с другими частными лицами определяются в сфере гражданско-правовых отношений, а права личности в контексте ее отношений с государственными учреждениями – в сфере административно-правовых отношений. В основе гражданских личных прав лежит частный интерес, в основе административно-правовых отношений – интересы публичного характера. Закрепление за личностью права личной свободы заставляет администрацию воздерживаться от совершения определенных действий, в отношении эту свободу нарушающих. Это означает, что право личной свободы является притязанием не на положительную деятельность должностного лица, а на его бездействие в определенных направлениях, то есть имеет негативный характер. Но обеспечение права личной свободы не обходится и без положительной деятельности со стороны администра-



тивных учреждений: администрация выдает лицу различные разрешения, удостоверения, требующиеся ему, например, при передвижении, регистрирует общественные организации и союзы и т. д. Принимая во внимание эти факты, А.И. Елистратов сделал вывод о том, что реализация права личной свободы будет осложняться правопритязаниями позитивного характера – требованиями положительного обеспечения свободного пользования личными правами [Елистратов, 1917].

Проникновение в сферу государственного управления идеи общественного служения создает основу для закрепления обязательств в публично-правовой сфере, правомочий, основанных, например, на государственном страховании рабочих, страховании доходов и капиталов, на отношениях с правительственными или общественными кредитными учреждениями и т. п. А.И. Елистратов обращал внимание на то, что правоотношения, устанавливающиеся между государственными органами и гражданами, могут быть направлены на реализацию частного интереса, но по своему общественному назначению они в любом случае будут оставаться отношениями публичного характера [Елистратов, 1917].

А.И. Елистратов полагал, что государством должен быть определен и закреплён минимум прав, который должен быть обеспечен человеку общественным порядком. Основой концепции А.И. Елистратова являлась идея о праве на существование, или о праве на достойное человеческое существование. Потребностями существования А. Менгер называл те потребности, от удовлетворения которых зависит поддержание существования каждого отдельного лица и, соответственно, которые по своему практическому значению особенно важны. Эти потребности, полагал А. Менгер, отличаются более общим объективным характером и могут служить мерилем при распределении благ. Однако размер этих потребностей может различаться в зависимости от места и времени. Потребности являются основой права на существование: каждый член общества имеет право на вещи и услуги, необходимые для поддержания его существования, раньше, чем удовлетворены менее важные потребности других [Менгер, 1906, с. 8]. При этом право на существование, подчеркивал И. А. Покровский, не есть «конечный идеал», это только минимум того, что государство в настоящий момент должно обеспечить человеку [Покровский И.А., 1906, с. 35]

Понятие «право на существование» не тождественно понятию «право существования», смысловое наполнение которого связано с правом на жизнь как одним из прав гражданской свободы. При реализации права существования человек должен получить обязательное, гарантированное ему правопорядком, общественное обеспечение необходимых условий своего существования. Право существования должны обеспечивать необходимые условия здоровья, духовного развития и материального благосостояния индивида. Право на существование должно позволить обеспечить жизнь нетрудоспособных лиц – детей, больных, инвалидов и стариков. По отношению к безработным право существования могло бы выразиться в праве на труд [Елистратов, 1917, с. 125].

Важным достижением полицейско-правовой теории конца XIX – начала XX века являлась аргументация выводов о том, что обязательным элементом публично-правового статуса индивида являются его политические права – права на участие в государственной деятельности, прежде всего избирательное право. Политические права в гораздо большей степени, по сравнению с другими субъективными правами граждан, связаны с представлениями об общественном долге. Иногда они и прямо переходят в обязанность.

О защите прав личности – субъекта публично-правовых отношений

Рассматривая многообразие взаимоотношений между государством и личностью, полицейсты справедливо обращали внимание на то, что их упорядочению может способствовать опыт регулирования гражданско-правовых отношений, в частности, в сфере защиты нарушенных прав. С учетом эффективности защиты частных прав граждан посредством судебного разбирательства как средство защиты прав граждан в сфере публично-

правовых отношений полицейскими рассматривалась административная юстиция – институт судебного обжалования актов управления.

Посредством хорошо организованной административной юстиции гражданин мог добиться отмены незаконного распоряжения должностного лица. При этом отменой незаконного распоряжения тот ущерб, который субъект понес от незаконной меры, примененной к нему в порядке административного принуждения, не устранялся. Поэтому гарантией нарушенных интересов выступала судебная ответственность должностных лиц.

Гражданско-правовая ответственность должностного лица предусматривает обязанность возместить из своих средств тот ущерб, который он причинил истцу своими неправомерными действиями или упущениями по службе [Елистратов, 1917, с. 287]. Возмещение вреда и убытков, причиненных должностными лицами, взыскивались в гражданском порядке путем предъявления иска к должностному лицу. В Российской империи решение вопросов подобного типа имело определенную специфику:

– устанавливалась краткая исковая давность, погашающая иски к должностным лицам (предусматривался срок на предъявление иска, равный трем месяцам со дня объявления просителю распоряжения, признаваемого им нарушающим его права, или равный шести месяцам со дня приведения такого распоряжения в действие, если оно исполнено без предварительного объявления);

– само решение дела происходило не в обыкновенном присутствии окружного суда и судебной палаты, а в особом их присутствии, в которое, помимо судей, входящих вице-губернаторов или губернаторов, входили и другие чины местных управлений (от администрации не зависело предание суду и связанное с ним допущение гражданского иска, но она могла проявить свое влияние на самом решении дела).

Данные обстоятельства существенно осложняли возмещение вреда и убытков, причиненных должностными лицами. Решению вопроса могла способствовать практика публично-правового вознаграждения, предполагающая, что убытки, причиненные частному лицу неправильными действиями или противозаконным бездействием должностного лица, должны возмещаться из тех же публичных финансов, с помощью которых функционирует и весь административный механизм [Елистратов, 1917, с. 289–290]. А.И. Елистратов подчеркивал, что при обосновании размера публично-правового вознаграждения представления об ответственности государства за чиновников следовало исключать. С установлением начала публично-правового вознаграждения ответственность должностных лиц не исчезает, но из ответственности перед частным лицом она может преобразовываться в ответственность перед казной. Возмещающая ущерб гражданам, казна уже сама может взыскивать с должностного лица те убытки, причиной которого была его личная вина (право регресса).

Частное лицо может потерпеть ущерб не только от неправомерных, но и совершенно законных требований должностных лиц. В этом случае можно различать ущерб двоякого рода:

– лишения, которые должны претерпевать на равных основаниях все граждане, в виде уплаты налогов и исполнения повинностей;

– ущерб, который падает на определенное лицо (например, это потери для собственника, связанные с принудительным отчуждением его недвижимости, потери для предпринимателя в случае установления в данной отрасли хозяйства государственной монополии и т. п.).

Заключение

В конце XIX – начале XX в. отечественная полицейско-правовая мысль находилась в периоде расцвета. Полицейское право представляло собой самостоятельную национальную юридическую науку. В это время осуществлялась систематическая научная разработка проблем полицейской деятельности, была дана характеристика полиции как государ-



ственного органа, принимавшего участие в обеспечении прав человека, проработаны вопросы о возможности ограничения прав человека при использовании мер принуждения администрацией и полицией. Этот период связан с деятельностью мыслителей, в числе которых И.Е. Андреевский, А.Я. Антонович, Н.Н. Белявский, Э.Н. Берендтс, Н.Х. Бунге, С.В. Ведров, В.М. Гессен, Н.А. Грифцов, В.Ф. Дерюжинский, А.И. Елистратов, В.В. Ивановский, В.Г. Иозефе, В.Н. Лешков, В.Ф. Левитский, А.Е. Назимов, Г.Ф. Симоненко, Я.С. Степанов, И.Т. Тарасов, А.А. Трифионов, А.И. Чупров, П.Н. Шеймин, М.М. Шпилевский, Н.Д. Яворский, И.И. Янжул. Именно этот период отмечен вниманием к анализу законодательства и попытками систематизации нормативных правовых актов в сфере организации и деятельности полиции, которые, в частности, предпринимали И.П. Высоцкий, М.И. Доброленский, Ф.Ф. Древинг, В.В. Лукин, В.И. Способин, Н.Н. Цылов.

Российская полицистика демонстрировала стремление четко определить пределы ограничения законодательно закрепленных прав человека, границы полицейского вмешательства государства в частную и общественную жизнь.

Полицисты сделали выводы о том, что полицейская деятельность является не только правом, но и обязанностью государства; при этом помощь отдельному лицу при достаточности его собственных сил оказываться не должна, а если таковых не хватает, управленческие и правоохранительные функции осуществляют институты гражданского общества, и только при недостаточности усилий последних должна осуществляться полицейская деятельность органов государства. Также в исследованиях полицистов

– аргументирован вывод о необходимости законодательного закрепления прав и свобод человека;

– определены пределы вмешательства государства в сферу частной жизни и основания ограничений прав человека;

– сделан вывод о том, что средством защиты и восстановления нарушенных администрацией прав призвана стать административная юстиция;

– оформлена идея о необходимости правового ограничения государственной власти и установления границ принудительной деятельности администрации;

– обоснован вывод о роли и месте административной юстиции в государственно-правовой системе правового государства, о значении административной юстиции для обеспечения прав и свобод человека и гражданина.

Впервые в отечественной юридической науке тщательному изучению были подвергнуты административно-правовые отношения, субъектами которых выступают должностные лица и граждане. Полицисты выявили тенденцию сближения статусов должностного лица и гражданина в правовом государстве.

Отсутствие формально организованной целостной системы административной юстиции в Российской империи полицисты считали серьезным недостатком государственно-правовой системы России, а отсутствие института судебного обжалования актов управления в России – серьезным недостатком системы охраны и защиты прав и свобод личности.

Осмысление важных проблем, касающихся законодательного закрепления прав и свобод личности и их реализации, осуществленное полицейско-правовой теорией в конце XIX – начале XX в., до настоящего времени сохраняет потенциал детерминанты эффективного регулирования общественных отношений и может быть использовано для совершенствования механизма защиты прав личности – субъекта публично-правовых отношений в современной России.

Список источников

1. Андреевский И.Е. 1874–1876. Полицейское право. Т. 1–2. СПб., Тип. В.В. Пратц.
2. Берендтс Э.Н. 1898. Опыт системы административного права. Т. I. Вып. I. Обзор истории административного права и истории его литературы. Ярославль, Типо-лит. Э.Г. Фальк, 263 с.

3. Вольф Х., фон. 1765. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. Любителям оной изданы, чрез г. Вольффа королевского шведского высоко-княжеского гессенского придворного советника, первого профессора математики и философии в Марбурге, профессора гонорарио в Санктпетербурге, Королевского Великобританского, так же Королевского Прусского собрания наук члена; Переведены в 1753 году Б[егичевым] М[атвеем]. СПб., Тип. Артиллерийского и Инженерного Шляхетного Кадетского Корпуса, 304 с.
4. Гессен В.М. 1903. Административное право. Попул. лекции для самообразования. СПб., Паровая скоропеч. Г. Пожарова, 240 с.
5. Гессен В.М. 1902. Из лекций по полицейскому праву. СПб., Типо-лит. М. Гинсбурга, 354 с.
6. Гессен В.М. 1908а. Лекции по полицейскому праву. Вып. 1. СПб., Типография «Север», 195 с.
7. Гессен В.М. 1908б. Русское государственное право. Лекции. СПб., Студ. касса взаимопомощи студентов С.-Петербур. политехн. ин-та, 335 с.
8. Гессен В.М. 1918. Основы конституционного права. Петроград, Юрид. кн. скл. «Право», 445 с.
9. Дерюжинский В.Ф. 1917. Полицейское право. Пособие для студентов. Петроград, Сенатск. тип., 510 с.
10. Елистратов А.И. 1910. Административное право. Лекции. М., Тип. т-ва И.Д. Сытина, 235 с.
11. Елистратов А.И. 1912. Государственное право. Пособие к лекциям. М., Печатня А. Снегиревой, 360 с.
12. Елистратов А.И. 1914. Основные начала административного права. М., Изд-во Г.А. Лемана, 332 с.
13. Елистратов А.И. 1915. Очерк государственного права (Конституционное право). М., Тип. «Мысль», 166 с.
14. Елистратов А.И. 1910–1911. Учебник русского административного права. Пособие к лекциям. Вып. 1–2. М., О-во взаимопомощи студентов-юристов Моск. ун-та.
15. Елистратов А.И. 1911. Учебник русского административного права. Пособие к лекциям. Вып. 1. М., Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 96 с.
16. Елистратов А.И. 1917. Основные начала административного права. М., Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 294 с.
17. Ивановский В.В. 1908. Учебник административного права (Полицейское право. Право внутреннего управления). Казань, Типо-лит. Имп. ун-та, 539 с.
18. Кистяковский Б.А. 1916. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., М. и С. Сабашниковы, 708 с.
19. Менгер А. 1906. Право на полный продукт труда. СПб., О.Н. Попова, 138 с.
20. Покровский И.А. 1906. Право на существование. Свобода и культура, 4: 32–38.
21. Тарасов И.Т. 1888. Краткий очерк науки административного права. Конспект лекций в 2 т. Ярославль, Типо-лит. Г. В. Фальк.
22. Тарасов И.Т. 1908–1915. Лекции по полицейскому (административному) праву. Т. 1–3. М., Тип. Моск. ун-та.
23. Тарасов И.Т. 1891–1896. Учебник науки полицейского права. Вып. 1–4. М.: Т-во «Печатня С. П. Яковлева».
24. Delamare N. 1719–1738. Traité de la police où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les lois et tous les règlements qui la concernent: On y a joint une description historique et topographique de Paris, & huit Plans gravés, qui représentent son ancien Etat, & ses divers accroissements, avec un recueil de tous les statuts et règlements des six corps des marchands, & de toutes les Communautés des Arts & Métiers. Par M. Delamare, Conseiller-Commissaire du Roy au Châtelet de Paris. 2-eme éd. Vol. 1–4. Paris: Chez Michel Brunet et chez J.-F. Hérisant.
25. Justi J. H. G., von. 1759. Grundsätze der Polizeiwissenschaft in einen vernünftigen, auf den Endzweck der Polizei gegründeten, Zusammenhang und zum Gebrauch Academischer Vorlesungen abgefasst. Göttingen, Vandenhoeck, 348 p.



26. Sonnenfels J. F., von. 1765–1769. Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanz-Wissenschaft. Bd. 1–3. Wien: von Trattner.

27. Wolff Chr., von. 1720–1724. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Т. 1–2. Frankfurt am Main.

Список литературы

1. Дергилева С.Ю. 2015. Российская полицеистика в лицах: Аркадий Иванович Елистратов. Genesis: исторические исследования, 6: 844–859.
2. Дергилева С.Ю. 2019. Диссертация С.А. Никифоровой – вклад в изучение государственно-правовых учений Э.Н. Берендтса. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 4 (84): 226–230.
3. Егоров Н.Ю. 2020. Административная юстиция как средство обеспечения прав и свобод личности (опыт анализа теоретического наследия И. Т. Тарасова). Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 1 (85): 10–17.
4. Козинникова Е.Н. 2020. Цензура как предмет полицейско-правовой теории в Российской империи конца XIX – начала XX века. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 1 (85): 18–23.
5. Козинникова Е.Н. 2020. Полицейский надзор как мера обеспечения чрезвычайного правового режима исключительного положения в оценке российских полицейстов конца XIX – начала XX века. Вестник Уральского юридического института МВД России, 2 (86): 106–112.
6. Морозова Е.Н., Нижник Н.С. 2020. Реформирование российской полиции: плюрализм подходов к осуществлению в середине XIX века. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 2 (86): 30–39.
7. Нижник Н.С., Дергилева С.Ю. 2017. Государство и право в теоретико-правовых воззрениях А.И. Елистратова. М., Издательство «Юрлитинформ», 376 с.
8. Нижник Н.С., Дергилева С.Ю., Геворкян Д.С. 2014. Философия эвдемонизма как концептуальная основа теории и практики полицейского государства. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 3: 236–242.
9. Нижник Н.С., Дергилева С.Ю. 2014. Государство и право в теоретическом наследии А.И. Елистратова. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 2 (62): 66–73.
10. Нижник Н.С. 2019. Полицейско-правовая теория – предмет исследования современных учёных. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 4 (84): 231–240.
11. Нижник Н.С. 2018. Полицейское государство – социюридический феномен: характеристика сущностных черт в отечественной полицейско-правовой теории. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 6: 123–130.
12. Нижник Н.С. 2016. Полицейское государство – государство «всеобщего благоденствия и всеобщего счастья». Genesis: исторические исследования, 6: 183–194.
13. Нижник Н.С., Никифорова С.А. 2019. Государство и право в теоретико-правовых воззрениях Э. Н. Берендтса. М., Юрлитинформ, 232 с.
14. Нижник Н.С., Никифорова С.А. 2019. Теоретическое наследие Э. Н. Берендтса – вклад в развитие российской полицейско-правовой теории. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 2(82): 53–70.
15. Пирожок С.С. 2020. Теоретико-методологические детерминанты концепции социального государства Роберта фон Моля. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 1 (85): 37–45.
16. Тарасов Н.К. 2019. Российская полицеистика конца XIX – начала XX века об основаниях и пределах применения мер государственного принуждения. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 4 (84): 51–60.
17. Туманова А.С. 2019. Завершено ещё одно исследование теоретического наследия российских полицейстов. Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России, 4 (84): 221–225.
18. Nizhnik N. 2019. 300 years in the service to the native land: specifics of the regional development of the police bodies in the Russian empire (on the materials of the jubilee international scientific conference held at St Petersburg university of the Ministry of internal affairs). Historia provinciae – the journal of regional history, v. 3, 1: 505–522.

References

1. Dergileva S.Yu. 2015. Rossijskaya policeistika v licah: Arkadij Ivanovich Elistratov [Russian politistika in persons: Arkadij I. Elistratov]. Genesis: istoricheskie issledovaniya [Genesis: historical research], 6: 844–859. (in Russian).
2. Dergileva S.Yu. 2019. Dissertaciya S.A. Nikiforovoj – vklad v izuchenie gosudarstvenno-pravovyh uchenij E.N. Berendtsa [Dissertation of S.A. Nikiforova-contribution to the study of state-legal teachings of E.N. Behrendts]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 4 (84): 226–230. (in Russian).
3. Egorov N. Yu. 2020. Administrativnaya yusticiya kak sredstvo obespecheniya prav i svobod lichnosti (opyt analiza teoreticheskogo naslediya I.T. Tarasova) [Administrative justice as a means of ensuring individual rights and freedoms (experience in analyzing the theoretical heritage of I.T. Tarasov)]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 1 (85): 10–17. (in Russian).
4. Kozinnikova E.N. 2020a. Cenzura kak predmet policejsko-pravovoj teorii v Rossijskoj imperii konca XIX – nachala XX veka [Censorship as a subject of police-legal theory in the Russian Empire of the late XIX-early XX century]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo uni-versiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 1 (85): 18–23. (in Russian).
5. Kozinnikova E.N. 2020b. Policejskij nadzor kak mera obespecheniya chrezvychaj-nogo pravovogo rezhima isklyuchitel'nogo polozheniya v ocenke rossijskih policeistov konca XIX – nachala HKH veka [Police supervision as a measure to ensure an emergency legal regime of an exceptional position in the assessment of Russian police officers of the late XIX-early XX century]. Vestnik Ural'skogo yuridicheskogo instituta MVD Rossii [Bulletin of the Ural law Institute of the Ministry of internal Affairs of Russia], 2 (86): 106–112. (in Russian).
6. Morozova E.N., Nizhnik N.S. 2020. Reformirovanie rossijskoj policii: plyuralizm podhodov k osushchestvleniyu v seredine XIX veka [Reforming the Russian police: pluralism of approaches to implementation in the middle of the XIX century]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 2 (86): 30–39. (in Russian).
7. Nizhnik N.S., Dergileva S.Yu. 2017. Gosudarstvo i pravo v teoretiko-pravovyh vozzreniyah A.I. Elistratova [State and law in the theoretical and legal views of A.I. Elistratov]. M.: Izdatel'stvo «Yurlitinform»: 376. (in Russian).
8. Nizhnik N.S., Dergileva S.Yu., Gevorkyan D.S. 2014. Filosofiya evdemonizma kak konceptual'naya osnova teorii i praktiki policejskogo gosudarstva [The philosophy of eudaimonism as a conceptual basis for the theory and practice of the police state]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 3: 236–242. (in Russian).
9. Nizhnik N.S., Dergileva S.Yu. 2014. Gosudarstvo i pravo v teoreticheskom nasledii A.I. Elistratova [State and law in the theoretical heritage of A.I. Elistratov]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 2 (62): 66–73. (in Russian).
10. Nizhnik N.S. 2019. Policejsko-pravovaya teoriya – predmet issledovaniya sovremennyh uchyonyh [Police and legal theory is the subject of research by modern scientists]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 4 (84): 231–240. (in Russian).
11. Nizhnik N.S. 2018. Policejskoe gosudarstvo – socioyuridicheskij fenomen: harakteristika sushchnostnyh chert v otechestvennoj policejsko-pravovoj teorii [The police state is a socio-legal phenomenon: characteristics of essential features in the national police and legal theory]. Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo [Bulletin of the Lobachevsky University of Nizhny Novgorod], 6: 123–130. (in Russian).
12. Nizhnik N.S. 2016. Policejskoe gosudarstvo – gosudarstvo «vseobshchego blago-denstviya i vseobshchego schast'ya» [The police state is a state of «universal welfare and universal happiness»]. Genesis: istoricheskie issledovaniya [Genesis: historical research], 6: 183–194. (in Russian).
13. Nizhnik N.S., Nikiforova S.A. 2019. Gosudarstvo i pravo v teoretiko-pravovyh vozzreniyah



E.N. Berendtsa [State and law in the theoretical and legal views of E.N. Berendts]. M.: YUritinform: 232. (in Russian).

14. Nizhnik N.S., Nikiforova S.A. 2019. Teoreticheskoe nasledie E.N. Berendtsa – vklad v razvitie rossijskoj policejsko-pravovoj teorii [Behrendts ' theoretical legacy is a contribution to the development of Russian police and legal theory]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 2(82): 53–70. (in Russian).

15. Pirozhok S.S. 2020. Teoretiko-metodologicheskie determinanty koncepcii social'nogo gosudarstva Roberta fon Molya [Theoretical and methodological determinants of the concept of the social state by Robert von Mol]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 1 (85): 37–45.

16. Tarasov N.K. 2019. Rossijskaya policeistika konca XIX – nachala XX veka ob osnovaniyah i predelah primeneniya mer gosudarstvennogo prinuzhdeniya [Russian politseistics of the late XIX-early XX century on the grounds and limits of the use of state coercion measures]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 4 (84): 51–60. (in Russian).

17. Tumanova A.S. 2019. Zaversheno eshchyu odno issledovanie teoreticheskogo naslediya rossijskih policeistov [Another study of the theoretical heritage of Russian police officers has been completed]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii [Bulletin of the Saint Petersburg University of the Ministry of internal Affairs of Russia], 4 (84): 221–225. (in Russian).

18. Nizhnik N. 2019. 300 years in the service to the native land: specifics of the regional development of the police bodies in the Russian empire (on the materials of the jubilee international scientific conference held at St Petersburg university of the Ministry of internal affairs). Historia provinciae – the journal of regional history, v. 3, 1: 505–522.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Нижник Надежда Степановна, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, начальник кафедры теории государства и права Санкт-Петербургского университета МВД России, г. Санкт-Петербург, Россия

Дергилева Светлана Юрьевна, кандидат юридических наук, начальник адъюнктуры Белгородского юридического института МВД России имени И.Д. Путилина, г. Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Nadezhna S. Nizhnik, doctor of law, candidate of historical sciences, professor, honored worker of higher education of the Russian Federation, head of the Department of theory of state and law, Saint-Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Saint-Petersburg, Russia

Svetlana Y. Dergileva, candidate of juridical sciences head of graduate school Department, Belgorod Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I. D. Putilin, Belgorod, Russia



УДК 340.151.

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-761-774

К вопросу о характере рецепции византийского права в средневековой Руси

Пенская Т.М., Тонков Е.Е., Туранин В.Ю.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

E-mail: penskaya@bsu.edu.ru; etonkov@bsu.edu.ru; turanin@bsu.edu.ru

Аннотация. На протяжении многих лет историки и правоведы, рассматривая процесс формирования правовой системы средневекового Русского государства, исходят из того, что серьезное влияние на него оказало византийское право – в первую очередь каноническое. Отсюда нередко делается вывод, что, поскольку византийское право генетически восходит к классическому римскому праву, то на Руси довольно рано познакомились с основами римского права и начали его усваивать в той или иной форме. Однако в последнее время эта традиционная и устоявшаяся точка зрения подвергается обоснованной критике. Используя новые подходы, авторы статьи предлагают рассмотреть проблему рецепции византийского права на Руси исходя из особенностей историко-культурного контекста этого процесса. Основываясь на результатах его анализа, авторы приходят к выводу о том, что русское общество эпохи раннего Средневековья не было готово к полноценной рецепции норм византийского права, которое воспринималось в русской интеллектуальной среде того времени как памятник христианской культуры, часть православной традиции, но не как юридический памятник и руководство к повседневной судебной деятельности.

Ключевые слова: Византия, Древняя Русь, римское право, каноническое право, Русская Правда, рецепция права.

Для цитирования: Пенская Т.М., Тонков Е.Е., Туранин В.Ю. 2020. К вопросу о характере рецепции византийского права в средневековой Руси. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Право. 45 (4): 761–774. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-761-774

On the question of the nature of the reception of Byzantine law in medieval Russia

Tatyana M. Penskaya, Evgeniy E. Tonkov, Vladislav Yu. Turanin

Belgorod National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia

E-mail: penskaya@bsu.edu.ru; etonkov@bsu.edu.ru; turanin@bsu.edu.ru

Abstract. For many years, historians and legal scholars have considered the process of forming the legal system of the medieval Russian state. They proceeded from the fact that Byzantine law, primarily canonical, had a serious impact on him. From this it is often concluded that, since Byzantine law genetically goes back to classical Roman law, in Russia they got acquainted with the basics of Roman law quite early and began to assimilate it in one form or another. Recently, however, this traditional and entrenched point of view has come under justified criticism. Using new approaches, the authors of the article propose to consider the problem of the reception of Byzantine law in Russia based on the peculiarities of the historical and cultural context of this process. Based on the results of his analysis, the authors come to the conclusion that the Russian society of the early Middle Ages was not ready for a full-fledged reception of the norms of Byzantine law. It was perceived by the Russian intellectual



environment of that time primarily as a monument of Christian culture, part of the Orthodox tradition, but not as a legal monument and a guide to everyday judicial activity

Keywords: Byzantium, Ancient Russia, Roman law, church law, Russian Truth, reception of law.

For citation: Penskaya T.M., Tonkov E.E., Turanin V.Yu. 2020. On the question of the nature of the reception of Byzantine law in medieval Russia. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 761–774 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-761-774

С давних пор устоялось мнение не только в научном мире, но и в общественном мнении, что Византия стала своего рода «наставницей» Руси, ее «учительницей», и, как следствие, русская средневековая культура (в широком смысле) многое переняла от Византии. Естественно, что эта традиция не могла не затронуть и историю права – многие отечественные ученые посвятили свои изыскания поиску доказательств тезиса о существовании определенной преемственности между правом византийским и средневековым русским правом.

Определенная логика в этом, конечно же, есть. Трудно не согласиться с мнением, которое высказал один из крупнейших отечественных византинистов Г.Г. Литаврин, который в одной из своих работ писал о том, что «официальная государственная доктрина на Руси, как и в самой империи и других "православных" государствах юго-востока Европы и Кавказа, опиралась на учение восточнохристианской церкви... Неофиты не могли воспринять византийскую религиозную доктрину частично или в модифицированном виде. Они должны были усвоить ее целиком, вместе с учением о верховной государственной власти, которое содержалось в ней как ее неотъемлемый атрибут...» [Литаврин, 1999, с. 471]. И, само собой, вместе с этой доктриной на Руси должно было быть усвоено в той или иной форме и византийское право, на которое опиралась и из которого вытекала эта доктрина. А так как сами византийцы, по словам другого византиниста, Г.Л. Курбатова, «всегда считали себя «римлянами» – ромеями, а свое государство римским – ромейским» [Курбатов, 1991, с. 15], то напрашивался вывод – на Руси должны были познакомиться и с основами права римского, которые являлись таковыми и для права византийского.

Веские основания полагать, что на Руси византийское право было известно, есть. Так, например, В.М. Живов отмечал, в частности, что «в России переписывались и распространялись памятники византийского законодательства в церковнославянском переводе», причем речь шла «не только о памятниках канонического права, но и о светских юридических памятниках, таких как – прежде всего – Эклога ("Леона царя премудраго и Константина верною царя главизны") и Прохирон ("Закон градский")». Кроме того, продолжал дальше исследователь свою мысль, «на Руси имели хождение отдельные выборки из кодификаций императора Юстиниана, входившие в своды византийского канонического права, переведенные на церковнославянский язык (Кормчие и Мерила Праведные), а также ряд других византийских юридических кодексов» [Живов, 2002а, с. 187–188]. Более того, тот факт, что на Руси наличествовали переводы византийских правовых норм на церковнославянский язык, был установлен еще в 1-й половине XIX в., фактически на заре становления русской истории права как отрасли юридической и исторической наук. Как писал еще в 1843 г. Н. Рождественский, «россияне, приняв христианскую веру от греков, заимствовали также от них законы. Греческие законы служили дополнением Русской Правды, Судебников; они служили дополнением и источником Уложения Алексея Михайловича. Даже по издании Уложения, не только духовные места и власти, но часто гражданские судебные места, в случае недостатка отечественных законов, прибегали к узаконениям греческим и решили по оным дела гражданские и уголовные» (правда, исто-

рик отмечал, что греческие законы для русских служили «правом вспомогательным (*jus subsidiarium*)» [Рождественский, 1843, с. 5].

Это положение получило свое развитие в трудах последующих поколений русских историков и правоведов. Так, В.С. Иконников в конце 60-х гг. XIX в. отмечал, что «преобладание в течении продолжительного периода греческого элемента в высшей иерархии России (имеется в виду церковная иерархия – *Авт.*), при слабости ее юридических форм, содействовало широкому применению византийских юридических источников к русскому законодательству, которое, начавшись в духовной сфере, благодаря смешению церковного элемента с светским, отличавшим византийскую юриспруденцию, перешло в область гражданскую и господствовало в течении всего древнего периода русской истории» [Иконников, 1869, с. 369].

М.Ф. Владимирский-Буданов в след за В.С. Иконниковым отмечал, что «в конце X-го в. (988 г.) сношения с Византией привели к принятию христианства, что произвело совершенный переворот во всех сферах правовой жизни», и хотя этот переворот и не привел к полному вытеснению старого обычного права новым, однако поспособствовал усвоению церковного (канонического) права и «к частичной и сводной рецепции некоторых кодексов византийского светского права» [Владимирский-Буданов, 1900, с. 99].

Другой классик русского правоведения, В.И. Сергеевич [1903], также отмечал несомненное влияние византийского права на формирование и последующее развитие русского средневекового права, в особенности церковного, увязывая это влияние с крещением Руси. О том, что византийские своды церковного (канонического) и светского права использовались на Руси и выступали одним из источников при формировании собственно русского права, писал и М.А. Дьяконов [2005].

Традиция эта была продолжена и в советское время (естественно, с поправкой на господствующую идеологию и соответствующую ей методологию). Так, Я.Н. Щапов, характеризуя распространение переводных текстов с византийскими юридическими текстами, указывал на то, что «юридические произведения и компиляции, содержащие византийские правовые нормы, пользовались большим вниманием [на Руси], их не только читали и переписывали, но и перерабатывали, стремясь приблизить к условиям Руси» [Щапов, 1978, с. 10]. Проблеме рецепции византийского права в средневековой русской юридической традиции посвятил серию своих работ и Л.В. Милов [2009абв]. При этом исследователи, так или иначе касавшиеся этой проблемы, сходились, как правило, на том, что в первую очередь русскими «законниками» (можно ли их считать юристами или правоведами в современном смысле этих терминов – этот вопрос необходимо рассматривать отдельно), происшедшими преимущественно из церковной среды, заимствовались нормы византийского церковного права, а уж затем – светского, причем в первую очередь в сфере регулирования брачно-семейных и наследственных отношений.

Нельзя сказать, чтобы положение существенно изменилось в постсоветское время. Традиция, заложенная в прежние десятилетия, продолжала воспроизводиться и в конце XX – начале XXI вв. [Еремян, 2000; Георгиевский, 2009; Гриднев, 2009; Бондаренко, 2010; Кравченко, 2014], и отдельные голоса [Новицкая, 2000; Томсинов, 2009], указывающие на необходимость пересмотра традиционного взгляда на рецепцию византийского права на Руси, общей картины не меняют.

Вместе с тем, указывая на существование определенной преемственности в развитии права византийского и права русского, обусловленной бытованием византийских юридических текстов в русской книжности эпохи Средневековья, историки-приверженцы традиционной точки зрения на характер рецепции византийского права на Руси, как правило, исходили из результатов сравнительного анализа византийских правовых норм, изложенных в разного рода юридических сборниках как церковного, так и светского права, с аналогичными нормами средневекового русского права. И эти результаты как будто поз-



воляли говорить о заимствовании на Руси византийских правовых норм в той или иной степени, прямо или косвенно, в адаптированной под местные условия, форме. Но, как отмечали авторы вступительной статьи к сборнику работ Ю.Г. Алексеева (который, кстати, немало времени посвятил изучению особенностей генезиса и развития русского права эпохи Средневековья, касаясь в том числе и проблем, связанных с византийским влиянием на эти процессы), «обсуждение вопроса о влиянии, а тем более о переносе ("трансфере") и использовании правовых норм, невозможно без учета контекста» [Петров и др., 2020, с. 13].

Принимая эту поправку, мы исходим из того, что упомянутый в ней «контекст» надо понимать в самом широком смысле – не только в социополитическом или сугубо юридическом плане, но и в социокультурном и иных аспектах, полагая, что нормы права выступают, прежде всего, как явление культуры (опять же – культуры в широком смысле). При чем этот «контекст» необходимо рассматривать, по меньшей мере, с двух сторон, равно русской и византийской – что могли и что хотели передать русичам их учителя и наставники греки и что хотели и что получили в конечном итоге ученики (и насколько они были готовы воспринять то, что им предлагали).

Исходя из этого тезиса, рассмотрим сперва «контекст» с византийской, греческой стороны. Прежде всего, необходимо определиться с тем, что представляло из себя византийское право, равно светское и духовное, к исходу X века – т.е. к тому времени, когда Русь пришла к христианству. Можно ли считать византийское право того времени равноценным римскому (в его юстиниановом изводе)? На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить одновременно и «да», и «нет». Да – потому, что связь между византийским правом эпохи Македонской династии и восточноримским правом эпохи Юстиниана несомненна, равно как и преемственность. Нет – потому, что византийское право конца X в. все же существенно отличалось от восточноримского права сер. VI в., и на то были серьезные причины.

Классическое римское право в основе своей имело полисное право, оно родилось и развивалось в характерной среде, и среда эта ушла в прошлое в эпоху «Темных веков» и кризиса Империи во времена иконоборчества и исламской экспансии. Вместе с ней ушла в прошлое и та среда, которая питала и давала силы классическому римскому праву. Оскудевшая людьми и мыслью Империя уже не могла поддерживать прежний высокий уровень культурного развития, в том числе и в сфере юриспруденции. Как отмечал И.П. Медведев, «в период "темных веков" право и законодательство разделили судьбы византийской культуры: после грандиозных кодификационных работ, осуществленных правоведами юстиниановской эпохи, после хорошо налаженной государственной системы юридического образования, которая имела место прежде, правовая жизнь империи в конце VII – первой половине IX в. выглядит как время упадка. В упадок приходит не только императорское правотворчество, но и юриспруденция» [Медведев, 1989, с. 216]. В известном смысле можно говорить об определенной «варваризации» прежнего римского права, и памятником этого его упрощения и «опрошения» может служить знаменитая Эклога императора Льва III Исавра, которая, по мнению многих отечественных историков и правоведов, оказала значительное влияние на развитие русского средневекового права.

К особенностям Эклоги, отличавшим ее от юстиниановой кодификации, И.П. Медведев относил «чрезмерную лапидарность и явную неполноту юридического материала; оригинальность и самостоятельность структуры памятника, вызванные отсутствием подходящего образца; простоту и лаконичность стиля и языка», которые, видимо, были обусловлены упавшим уровнем юриспруденции в «Темные века» [там же, с. 216]. И, касаясь особенностей Эклоги и примыкавшим к ней дополнениям (Земледельческий закон, Морской закон и др.), исследователь отмечал далее, что отклонения от юстиниановой кодификации, допущенные составителями Эклоги, обусловили стремление позднейших византийских правоведов вернуться к началам [там же, с. 224]. Это стремление в конечном итоге привело к «эллинизации» Юстиниановых законов, т.е. их перевода в греческую языковую систему и окончательного упразднения всех остатков латинской юриди-

ческой терминологии» в Македонскую эпоху, так что, продолжал И.П. Медведев, «речь фактически шла о замене латинского Юстинианового корпуса греческим корпусом законов, о создании "греческого Юстиниана", Василик, посредством эксцерпирования старого законодательства, изменяемого путем всякого рода интерполяций, сокращений и дополнений, в упразднении всех остатков латинской юридической терминологии, которой были испещрены использованные редакторами Василик сочинения антецессоров, и в ее замене греческими эквивалентами» [там же, с. 227–228]. Производным из Василик и Эклоги стал знаменитый Прохирон Льва VI, который также полагается многими отечественными исследователями одним из источников русского средневекового права.

Однако одной только «варваризацией» классического римского права и его последовательной «эллинизацией» дело не ограничилось. Создание «греческого Юстиниана» неизбежно вело к тому, что в той или иной степени должен был возродиться дух старого греческого права, его глубинные, родовые черты. Последние же, по мнению отечественного антиковеда И.Е. Сурикова, заключались в том, что исследователю, который рискнет заняться изучением греческого права, придется иметь дело с «правом несистематизированным, нерелфлексированным, обладающим неразвитым категориальным аппаратом, к тому же с правом, **синкретически связанным с религией и этикой, не отделенными в достаточной мере от них** (выделено нами – *Авт.*)...» [Суриков, 2004, с. 15].

Мы отнюдь не случайно выдели эту часть цитаты из работы историка, ибо связь религии (в нашем случае – православия в его ортодоксальном византийском изводе, окончательно установившемся после победы иконопочитателей над иконоборцами) и права в Византийской империи несомненна. Более того, светское и каноническое, церковное право в Империи переплелись настолько прочно, что разъединить их чрезвычайно сложно. Это и немудрено, если принять во внимание те отношения между Церковью и Властью, что установились в Византии еще на ранних этапах ее истории. «Великая византийская мечта», сложившаяся в сознании византийских интеллектуалов, по словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, «рисовала универсальное – охватывающее весь мир – христианское общество, **административно управляемое императором и духовно руководимое Церковью** (выделено нами – *Авт.*)...» [Мейендорф, 2001, с. 301]. Больше того, православие для византийцев было не просто религией – нет, оно было существенно большим, выступая в роли той самой скрепы, что объединяла византийцев в единое целое. «Пеструю этнографическую смесь населения в Византии связывала и скрепляла религия в форме Православия... Православие было... господствующей национальностью византийского государства», писал русский византист Н.И. Соколов [2005, с. 8].

Естественно, что в таком обществе обе ветви права неизбежно должны были не просто сосуществовать, но и самым теснейшим образом взаимодействовать, оказывая влияние друг на друга – в строгом соответствии с принципом пресловутой «симфонии», сформулированным Юстинианом в знаменитой преамбуле к VI новелле – тем самым, который провозгласил, что «Всевышняя благодать сообщила человечеству два величайших дара – священство и царство: то [первое] заботится об угождении Богу, а это [второе] – о прочих предметах человеческих. Оба же, проистекая из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому нет важнейшей заботы для государей, как благоустроение священства, которое, со своей стороны, служит им молитвой о них Богу. Когда и церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление движется твердо и путем законов направляет жизнь народов к истинному благу, то возникает добрый и благотворный союз церкви и государства, столь вожделенный для человечества...» [Цит. по: Курганов, 1881, с. 24]. Больше того, классическое римское право в Византии, испытав на себе «христианскую прививку» и пройдя через процесс «воцерковления», существенно переменилось. И снова процитируем мнение Н.И. Соколова. Он отмечал, что, по мере трансформации Восточноримской империи в Византийскую, «старые



романские формы (и, само собой, это не могло не коснуться и правовых форм – *Авт.*) получили на Востоке новое содержание, были **одухотворены началами церковного учения и законодательства**, с привнесением и эллинистических идей, и в результате царствование Юстиниана **обогастило византизм новыми правовыми понятиями, с существенным ущербом для романизма** (выделено нами – *Авт.*)...» [Соколов, 2003, с. 12].

Подведем предварительный итог. Старое доброе римское право, нашедшее свое совершенное выражение в юстиниановой кодификации, спустя пять столетий, к исходу X в., испытав на себе воздействие сразу трех процессов – «варваризации» «эллинизации» и «воцерковления», существенно изменилось и внешне, и внутренне. Новое византийское право, сохранив определенную генетическую связь с римским, тем не менее, было вполне самостоятельным и в известном смысле самобытным, оригинальным. И это исправленное и отредактированное «воцерковленное» имперское право, существенно отделившееся от своего прародителя, должны были перенять русичи.

Но прежде чем перейти к анализу «русского» аспекта «контекста», коснемся важного, на наш взгляд, момента, связанного с рецепцией византийского права на Руси, а именно: что готовы были передать неопитам греки и входило ли сюда это самое римское право в его «воцерковленном» византийском варианте? Здесь стоит вспомнить слова, которые были произнесены императором Феофилом в адрес аббасидского халифа: «Глупо отдавать свое добро и раскрывать перед другими народами знание сущего, коим гордится и за что чтим всеми ромейский род» [Продолжатель Феофана, 2009, с. 125]. Вне всякого сомнения, кодифицированное, структурированное, высокоразвитое право было частью этого самого «знания о сущем», которым так гордились византийцы и которое, по их мнению, отличало их как высококультурный, цивилизованный народ от окружающих Империю беззаконных варваров. Собственно говоря, и сама миссия рассматривалась греками преимущественно сугубо прагматически. «Главное достоинство христианизации, – отмечал отечественный исследователь С.А. Иванов, – с точки зрения византийца, это «замирение», т.е., христианизация должна была **ограничивать дикость неопитов и обуздывать их агрессию против Византии** (выделено нами – *Авт.*)...» [Иванов, 2003, с. 343].

И, наконец, остается еще один вопрос – а кто выступал в роли «переносчика» византийских культурных ценностей на Русь? И здесь нельзя не вспомнить про любопытные наблюдения, которые сделал в свое время В.М. Живов. Характеризуя византийскую культуру, он отмечал ее гетерогенный характер, выделяя в ней два тесно переплетенных компонента – условно говоря, «гуманистический», ориентированный в большей степени на греко-римскую классическую традицию, и «аскетический», повернутый лицом к традиции христианской (даже больше того – раннехристианской, неиспорченной еще плодами синтеза двух начал – античного и христианского). Нацеленность последнего, по словам исследователя, на аскетический и экклезиологический опыт, ее определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию и имперской идее, равно как и акривистское восприятие церковных установлений [Живов, 2002б, с. 75], не оставляла места для римской правовой традиции – в лучшем случае речь могла идти лишь о передаче определенных текстов, содержащих избранные нормы канонического права и уж совершенно точно не чуждого «аскетам» римского классического права (пусть даже и в юстиниановой редакции). Между тем, как показал исследователь, именно представители «аскетической» традиции играли заглавную роль в процессе катехизации Руси на ранних ее этапах [Живов, 2002б] – этапах тем более важных, если принять во внимание, что именно тогда закладывались основы новой, христианской, русской культуры.

Как результат, процесс передачи византийской культурной традиции на Русь носил односторонний, продиктованный требованиями миссии и катехизации населения, характер, и римское право явно не попадало в список первостепенных текстов, которые надлежало спешно перевести на церковнославянский язык и снабдить ими неопитов. Одним словом, на пути сколько-нибудь полноценной рецепции римского права в его византийском изво-

де на Руси стояли серьезные преграды, преодолеть которые было чрезвычайно сложно. Но стремились ли русские книжники и «юристы» преодолеть эту пропасть? Каким был «русский» «контекст» этой рецепции? И здесь все было не так просто, как может показаться на первый взгляд.

Прежде всего необходимо обратить внимание на коренное отличие Западной Европы (по крайней мере, большей ее части и романской в первую очередь) от Руси в вопросе рецепции римского права. Раннесредневековые государства Западной Европы возникли и развивались на территориях бывшей Западной Римской империи с многочисленным романизированным населением, с соответствующими традициями и практиками – в том числе и правовыми. На протяжении определенного времени в этих государствах римское право продолжало функционировать – бывшие римляне продолжали жить именно по нему, поскольку пришельцы пользовались своим собственным традиционным германским правом. Это сосуществование двух правовых систем и их постепенное взаимопроникновение облегчили рецепцию римского права в Западной Европе, тем более, что очень скоро латинский язык, язык церкви, занял прочные позиции и в государственном управлении, и в судопроизводстве, и в среде интеллектуалов, став настоящим *lingua franca* средневековой Европы.

Иначе развивались события на Руси. Культурный субстрат, на котором формировалось раннесредневековое Русское государство (именуемое традиционно Киевской Русью), был совершенно иным, нежели в Западной Европе, и представлял собой своего рода «целину», не затронутую римским (и тем более византийским) влиянием. В этом плане Русь более схожа со Скандинавией и раннесредневековой Англией – с той поправкой, что Русь оказалась после начала Великий Схизмы 1054 г. за пределами латинской *Respublica Christiana*. Соответственно, и почвы для рецепции римского права, подготовленной долгим сосуществованием двух правовых систем, не было.

Свою негативную роль сыграл также и языковой барьер (и связанный с ним барьер культурный). Если на Западе, как уже было отмечено выше, латинский язык стал *lingua franca*, то для «Византийского содружества наций» греческий язык не стал аналогом латыни и тем самым не сыграл той роли, которую сыграла латынь в жизни западноевропейского средневекового общества. Не зная в совершенстве греческого языка и не будучи погруженными в культурную жизнь Константинополя, русские книжники были вынуждены довольствоваться переводной литературой, в которой юридические тексты явно занимали не одно из первых мест. Положение могло бы быть исправлено, если бы на Русь в качестве церковных иерархов прибыли бы такие представители просвещенной византийской элиты, как Феофилакт Охридский, который, хотя и ощущал себя, пребывая на охридской кафедре, в духовной и интеллектуальной пустыне [Оболенский, 1998], тем не менее, исправно отправлял свои пастырские обязанности перед болгарами, которых он считал диким и грубым варварским народом. Однако на киевской кафедре в то время, когда закладывались основы русской книжной и интеллектуальной традиции, подобного человека не оказалось.

Определенные проблемы создавала и разность в уровне культурного развития между греками и русичами. Присущий просвещенным византийцам определенный культурный снобизм, корнями своими уходящий в античную традицию противопоставления эллинства и варварства, имел под собою веские основания. В VII–XII вв., вплоть до «интеллектуальной» революции на Западе, византийская цивилизация безусловно наголову превосходила западноевропейскую и русскую. Философия, общественно-политическая мысль, наука, образование, дипломатия, военное дело, образ жизни, церемониалы, искусство, право, государственное управление – какую не возьми область, везде византийцы задавали тон и чувствовали себя безусловными господами над темными и необразованными европейцами-варварами и точно такими же, с их точки зрения, варварами-русичами. В течение всего раннего и значительной части развитого Средневековья она выступала в



качестве практически единственной хранительницы античного наследия, откуда исходили мощные культурные импульсы. Как результат, ничего равноценного русичи грекам противопоставить не могли, более того, и воспринять это богатство они также были не в состоянии – с одной стороны, потому как на Русь транслировалась лишь часть греческого культурного наследия, а с другой стороны – интеллектуальный уровень русских книжников еще не был настолько изощрен, чтобы разобраться во всех хитросплетениях греческой мысли (уже хотя бы потому, что на Руси, как было отмечено чуть выше, блестящих знатоков греческого языка было всегда немного).

Положение могло бы быть исправлено, если бы на Руси сложилась система образования, в чем-то схожая с византийской. Как отмечал французский византист П. Лемерль, в Византии изначально «торжествующее христианство ... не привело к созданию христианской школы со своими внушениями и программами и к навязыванию ее вместо школы языческой». Как результат, продолжал он, **«школьное и университетское образование остается таким, каким было, и христианство, принимая меры предосторожности, приспосабливается к нему»** (выделено нами – *Авт.*)...». И, характеризуя сущность процесса этого приспособления, далее Лемерль отмечал, что христианские апологеты времен поздней античности в конце концов «соглашаются, что *свободные искусства*, если и не являются самоцелью, представляют собой мастерство, которое нужно поставить на службу религии» и «признают практическую необходимость для детей посещать общественные школы, которые открывают путь к государственной карьере и повышению социального статуса [Лемерль, 2017, с. 65, 67].

Одним словом, есть все основания согласиться с мнением В.М. Живова, который по этому поводу писал, что в сфере образования в Византии «преимущество по отношению к античной культуре все же сохранялась, несмотря на религиозное противостояние и новый культурный контекст» и «те изменения, которые происходили позднее (в частности, упадок интереса к классическому наследию в VIII в. а актуализация этого интереса в IX–XI вв.), принципиального влияния на тип культуры (отличающей Византию от древней Руси или Западной Европы в раннее средневековье) не оказывали» [Живов, 2002б, с. 81]. Правда, стоит отметить, что «традиционное» образование в Византии носило все же ярко выраженный элитарный характер и концентрировалось в немногих городах (прежде в столице) – на это обстоятельство указывали, к примеру, П. Лемерль [2017, с. 376] и Д. Оболенский [1998, с. 444]. Из этого следует, что это «знание о сущем», оставаясь достоянием чрезвычайно узкой группы византийских интеллектуалов, за рамки этого практически и не выходило и попасть на Русь не могло – за отсутствием носителей.

Но тогда возникает вопрос: а какой характер носило образование на Руси? В.М. Живов по этому поводу писал, что «на Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией» [Живов, 2002б, с. 83]. Катехитический характер образования накладывал свои условия и на состав раннесредневековых русских библиотек, структура которых определялась требованиями богослужебной традиции. Как отмечал А.М. Пентковский, «Устав (Типикон) являлся основным регулятором церковно-богослужебной практики, а также **существенно влиял на строй религиозной и бытовой жизни средневекового общества** (выделено нами – *Авт.*)...». И продолжая свою мысль дальше, исследователь указывал на следующее важное для нашего небольшого исследования обстоятельство: «Регламентируя богослужебную практику, **Устав (Типикон) определял набор и состав богослужебных и четких книг – основной составляющей книжного комплекса Древней Руси** (выделено нами – *Авт.*)...» [Круглый стол..., 1988, с. 39–40]. Первоначальный базовый состав русской книжности определял т.н. Типикон Великой Церкви [См., например: Лисицын, 1911, с. 160], и рукописи, которые входили в него, не включали в себя правовые тексты. Не отличался от него в этом отношении и пришедший

на Русь несколько позднее Студийско-Алексиевский Устав [См.: Круглый стол..., 1988, с. 39-41; Горский, Невоструев, 1869, с. 239].

Как результат, аскетическая традиция прочно утвердилась на Руси и оказалась настолько устойчивой, что, как отмечал В.М. Живов, «при любых послаблениях государственной религиозной и культурной политики ... вновь являет свою жизненность, пробиваясь как зелень через потрескавшийся камень» даже спустя столетия после возникновения [Круглый стол..., 1988, с. 38]. Стоит ли после этого удивляться тому, что в сер. XII в. митрополит всея Руси Климент Смолятич оправдывается перед смоленским пресвитером Фомой за то, что в переписке с князем «оставль аз почитаема Писания, аз писал от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньских нырех славнее быша» [Послание..., 1997, с. 118], а двумя столетиями позже тверской инок Фома поучал в первой половине XIV в. своих читателей, что ответы на интересующие их вопросы нужно искать прежде всего в Священном Писании: «Аще ли хочещи почести душеспасительные книги, и ть почти святых отец житиа их; и аще ли хочещи посланий чести, то апостольский книги имаши; и аще ли хочещи повестных книг, то почти Царства...» [Инока Фомы..., 1908, с. 27]. Больше того, наставляя своих учеников в истинной вере, еще спустя два столетия знаменитый расколоучитель протопоп Аввакум поучал их: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже **ритор и философ не может быть христианин** (выделено нами – *Авт.*)...». О себе же Аввакум писал, что «аз есмь ни ритор, ни философ, дидакалства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения» [Житие..., 1979, с. 120].

Утвердившаяся на Руси на заре ее христианизации византийская аскетическая культурная традиция неизбежно привела к тому, что русская книжность, по словам итальянского русиста Р. Пиккио, «усвоила только одну фазу ее (византийской культурной традиции – *прим. Авт.*) развития, как бы оторвав современную для себя Византию от ствола античности». И русские интеллектуалы, продолжал он, обращались к греческой традиции, «не за какими-то определенными техническими знаниями, знаниями практическими, но для того, чтобы овладеть мудростью в абсолютном смысле, то есть **Истиной, которую дает не человеческая ученость, а божественное Откровение** (выделено нами – *Авт.*)...» [Пиккио, 2002, с. 41]. Согласимся с тем, что право, неважно, римское ли или византийское «воцерковленное», имело отношение к этой Истине и этому Откровению опосредованное, подчиненное и уж никак не определяющее и самоценное, заслуживающее изучения, комментирования, цитирования и тем более постоянного практического использования.

Подводя промежуточный итог, отметим, что культурно-исторический субстрат, тот самый «контекст», о котором шла речь прежде, явно неблагоприятствовал рецепции римского права (в его византийском изводе) на Руси. Русское общество не было готово к этому ни в политическом, ни в социальном, ни в культурном отношении. Однако бытование на Руси норм византийского права, светского (хотя, впрочем, как уже было отмечено выше, светское и каноническое право в Византии были тесно связаны друг с другом) и в особенности канонического, не вызывает сомнения. Так, М.Ф. Владимирский-Буданов отмечал, что светское византийское право попало на Русь в составе сборников византийского же канонического права (номоканонов и кормчих). Он писал, что «в Русской Правде есть весьма близкие заимствования из светских памятников кормчей», причем «возможность заимствования облегчалась тем, что византийские кодексы (особенно иконоборческой эпохи) составлены под явным влиянием славянского элемента в самой Византии». При этом, продолжал он развивать свою мысль, заимствования эти осуществлялись не догматично, слово в слово, а с определенной свободой [Владимирский-Буданов, 1900, с. 100].

С каноническим правом ситуация выглядит как будто несколько проще уже хотя бы потому, что для урегулирования возникающих в повседневной жизни «общины вер-



ных» отношений нормы канонического права были необходимы (впрочем, и здесь остается вопрос – насколько реально они применялись на практике, учитывая проблемный уровень христианизации основной массы прихожан и невысокий образовательный уровень большей части священников). С нормами светского права положение было иным. Британский историк С. Франклин выдвинул любопытный тезис, согласно которому неразвитость официальной письменности, которая бы активно использовалась органами княжеской власти, объясняется не тем, что сам по себе государственный аппарат был неразвит и примитивен (хотя, безусловно, сравнивая его с византийской бюрократической машиной, такой вывод сделать можно легко и непринужденно). Этот факт, по мнению историка, «указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную **адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самодостаточность традиции** (выделено нами – *Авт.*)...» [Франклин, 2010, с. 476].

Представляется, что именно эта сохранявшаяся на протяжении долгого времени адекватность традиционных способов урегулирования возникающих внутри общества проблем создавала серьезные препятствия, которые вкупе с отмеченными выше обстоятельствами формирования соответствующего «контекста» рецепции создавали серьезные же проблемы на пути полноценного восприятия норм византийского права на Руси. И когда К.В. Петров, касаясь проблем рецепции византийского права на Руси, писал о том, что «византийские правовые тексты, с одной стороны, в большей мере носили **характер определенного эталона, образца, к которому нужно было бы стремиться** (выделено нами – *Авт.*)...» [Петров, 2013, с. 42], то, пожалуй, с этим наблюдением стоит согласиться, причем его можно перенести не только на светское, но и в известной степени – на каноническое право. К схожему по духу выводу приходит и В.М. Живов, который отмечал, что «функции византийско-церковнославянских юридических памятников относятся к ... сфере идеологии; **эти памятники воспринимаются как часть христианской культуры и получают религиозную, а не практическую значимость** (выделено нами – *Авт.*)...» [Живов, 2002в, с. 297]. Отношение к византийскому праву в любой его редакции как к памятнику христианской культуры, как к части «знания о сущем», того самого Откровения и Истины, в таком случае позволяет дать ответ на вопрос – почему на Руси не сложилась традиции оживленного переписывания, комментирования и разработки юридических текстов (равно канонических и светских, своих и византийских) и почему юридические памятники, как правило, сохраняются в составе сборников компилятивного содержания. И сама по себе рецепция норм византийского права на Руси носила весьма ограниченный характер. В лучшем случае нормы византийского права выступали в роли «субсидиарного» права, помогая разрешить спорную ситуацию, которая не могла быть удовлетворительно разрешена в рамках обычного права (однако и в этом случае нужно исходить из того, насколько доступны были рукописи, содержащие византийские правовые тексты, тем, от кого зависело принятие конкретных решений).

Список источников

1. Владимирский-Буданов М.Ф. 1900. Обзор истории русского права. СПб.-Киев, Изд.-е книгопродавца Н.Я. Оглоблина, 667 с.
2. Горский А.В., Невоструев К.И. 1869. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. Книги богослужебные, Ч. 1. М., Синод. Тип-я, 584 с.
3. Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. 1979. Иркутск, Восточно-Сибирское книжное издательство, 367 с.
4. Иконников В.С. 1869. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, Университетская типография, 572 с.
5. Инок Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. 1908. Памятники древней письменности и искусства. Т. CLXVIII: 1–55.
6. Круглый стол: 1000-летие Крещения Руси. 1988. Советское славяноведение, 6: 10–75.

7. Курганов Ф.А. 1881. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. Казань: Тип. Имп. ун-та, 36 с.

8. Лисицын М. 1911. Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-археологическое исследование. СПб., тип. В.Д. Смирнова, 386 с.

9. Послание, написано Климентом, митрополитом руским, Фомь, прозвитуру смоленскому, истолковано Афонасием мнихомь. 1997. В кн.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., Наука, 118–141.

10. Продолжатель Феофана. 2009. Жизнеописания византийский царей. Изд. подгот. Я.Н. Любарский. СПб., Алетейя, 400 с. (ЛП)

11. Рождественский Н. 1843. Разсуждение о влиянии греко-римского права на российские гражданские законы. СПб., Тип. Штаба военно-учебных заведений, 158 с.

Сергеевич В.И. 1903. Лекции и исследования по истории древнего русского права. СПб., Тип. М.М. Стасюлевича, 664 с.

Список литературы

1. Бондаренко Ю.В. 2010. К проблеме рецепции византийского права в древнерусском законодательстве. Пробелы в российском законодательстве, 4: 274–276.

2. Георгиевский Е.В. 2009. К вопросу об общей характеристике и происхождении Русской Правды. Сибирский юридический вестник. 1 (44): 74–81.

3. Гриднев А.Н. 2009. Роль византийского права в формировании древнерусской государственности. Пробелы в российском законодательстве, 3: 207–209.

4. Дьяконов М.А. 2005. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. СПб., Наука, 384 с.

5. Еремян Э.В. 2000. Древнеславянская Кормчая на Руси как часть византийского правового наследия. Вестник РУДН. Серия Юридические науки, 1: 197–199.

6. Живов В.М. 2002а. Postscriptum. В кн.: Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., Языки славянской культуры, 291–305.

7. Живов В.М. 2002б. История русского права как лингвосемиотическая проблема. В кн.: Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры: 187–290.

8. Живов В.М. 2002в. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. В кн.: Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., Языки славянской культуры: 73–115.

9. Иванов С.А. 2003. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., Языки славянской культуры, 376 с.

10. Кравченко Е.В. 2014. Влияние византийских правовых норм на юридические памятники Древней Руси. Философия права, 5 (66): 120–124.

11. Курбатов Г.Л. 1991. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли. Ленинград, Изд-во ЛГУ: 270 с.

12. Лемерль П. 2017. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. СПб., Свое издательство: XIV + 490 с.

13. Литаврин Г.Г. 1999. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода. В кн.: Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб., Алетейя, 608 с.

14. Мейендорф И., прот. 2001. Византийское богословие. Минск, Лучи Софии, 336 с.

15. Медведев И.П. 1989. Развитие правовой науки. Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., Наука, 216–240.

16. Милов Л.В. 2009а. Византийская Эклога и «Правда Ярослава» (к рецепции византийского права на Руси). В кн.: Милов Л.В. Исследования по истории памятников средневекового права. М., РОССПЭН, 173–186.

17. Милов Л.В. 2009б. Византийская Эклога и Пространная Русская Правда (проблемы рецепции). В кн.: Милов Л.В. Исследования по истории памятников средневекового права. М., РОССПЭН, 162–172.

18. Милов Л.В. 2009в. Проблемы рецепции византийского права в Древней Руси. В кн.: Милов Л.В. Исследования по истории памятников средневекового права. М., РОССПЭН, 314–327.



19. Новицкая Т.Е. 2000. К вопросу о так называемой рецепции римского права в России. Вестник Моск. ун-та. Сер.11. Право, 3: 121–134.
20. Оболенский Д. 1998. Шесть византийских портретов. В кн.: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., Янус-К, 655 с.
21. Петров К.В. 2013. К вопросу о рецепции византийского права на Руси. Русь, Россия: Средневековье и Новое время, 3: 38–43.
22. Петров К.В., Стрельников С.В., Штыков Н.В. 2020. Псков и Новгород в научном творчестве Ю.Г. Алексева. В кн.: Алексеев Ю.Г. Псков и Новгород накануне присоединения к Российскому государству. СПб., Изд-во Олега Абышко: 5–20.
23. Пиккио Р. 2002. Древнерусская литература. М., Языки славянской культуры, 352 с.
24. Соколов И.И. 2003. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 г.). Вселенские судьи в Византии. СПб., Изд-во Олега Абышко, 272 с.
25. Соколов Н.И. 2005. Лекции по истории Греко-Восточной церкви. Т. I. СПб., Изд-во Олега Абышко, 384 с.
26. Суриков И.Е. 2004. Проблемы раннего афинского законодательства. М., Языки славянской культуры, 144 с.
27. Томсинов В.А. 2009. Юриспруденция Древней Руси и правовая культура Византии. Вестник Московского университета. Сер. 11. Право, 4: 3–26.
28. Франклин С. 2010. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., Дмитрий Буланин, 552 с.
29. Щапов Я.Н. 1978. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., Наука, 291 с.

References

1. Bondarenko Yu.V. 2010. К проблеме рецепции византийского права в древнерусском законодательстве [On the problem of the reception of Byzantine law in ancient Russian legislation]. Probely v rossijskom zakonodatel'stve, 4: 274–276.
2. Georgievskij E.V. 2009. К вопросу об общей характеристике и происхождении Русской Правды [On the question of the general characteristics and origin of the Russian Truth]. Sibirskij yuridicheskij vestnik, 1 (44): 74–81.
3. Gridnev A.N. 2009. Rol' vizantijskogo prava v formirovanii drevnerusskoj gosudarstvennosti [The role of Byzantine law in the formation of ancient Russian statehood]. Probely v rossijskom zakonodatel'stve, 3: 207–209.
4. D'yakonov M.A. 2005. Oчерки общественого и государственного строя Древней Руси [Essays on the social and state structure of Ancient Rus]. SPb., Publ.: Nauka, 384 p.
5. Eremyan E.V. 2000. Drevneslavyanskaya Kormchaya na Rusi kak chast' vizantijskogo pravovogo naslediya [Old Slavic Helmsman in Russia as part of the Byzantine legal heritage]. Vestnik RUDN. Seriya Yuridicheskie nauki, 1: 197–199.
6. Zhivov V.M. 2002a. Istoriya russkogo prava kak lingvosemioticheskaya problema [History of Russian law as a semiotic linguistic problem]. In: Zhivov V.M. Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. М., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury: 187–290.
7. Zhivov V.M. 2002b. Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v drevnej Rusi [Features of the reception of Byzantine culture in ancient Russia]. In: Zhivov V.M. Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. М., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury: 73–115.
8. Zhivov V.M. Postscriptum. 2002v. In: Zhivov V.M. Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. М., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 291–305.
9. Ivanov S.A. 2003. Vizantijskoe missionerstvo: Mozhno li sdelat' iz «varvara» hristianina? [Byzantine Missionary: Can You Make a Christian Out of a “Barbarian”?]. М., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 376 p.

10. Kravchenko E.V. 2014. Vliyanie vizantijskih pravovyh norm na yuridicheskie pamyatniki Drevnej Rusi [Kravchenko E.V. The influence of Byzantine legal norms on the legal monuments of Ancient Rus]. *Filosofiya prava*, 5 (66): 120–124.
11. Kurbatov G.L. 1991. Rannevizantijskie portrety. K istorii obshchestvenno–politicheskoy mysli [Early Byzantine portraits. To the history of social and political thought]. Leningrad, Publ.: LGU, 270 p.
12. Lemerl' P. Pervyj vizantijskij gumanizm. 2017. Zamechaniya i zametki ob obrazovanii i kul'ture v Vizantii ot nachala do X veka [The first Byzantine humanism. Observations and notes on education and culture in Byzantium from the beginning to the 10th century]. SPb., Publ.: Svoe izdatel'stvo: XIV +, 490 p.
13. Litavrin G.G. 1999. Ideya verhovnoj gosudarstvennoj vlasti v Vizantii i Drevnej Rusi domongol'skogo perioda [The idea of the supreme state power in Byzantium and Ancient Russia of the pre–Mongol period]. In: Litavrin G.G. *Vizantiya i slavyane* [Byzantium and the Slavs]. SPb. Publ.: Aletejya, 608 p.
14. Mejendorf I., prot. 2001. Vizantijskoe bogoslovie [Byzantine theology]. Minsk, Publ.: Luchi Sofii, 336 p.
15. Medvedev I.P. 1989. Razvitie pravovoj nauki [Development of legal science]. *Kul'tura Vizantii. Vtoraya polovina VII–XII v.* [Culture Of Byzantium. Second half of VII–XII centuries.]. M., Publ.: Nauka, 216–240.
16. Milov L.V. 2009a. Problemy recepcii vizantijskogo prava v Drevnej Rusi [Problems of the reception of Byzantine law in Ancient Russia]. In: Milov L.V. *Issledovaniya po istorii pamyatnikov srednevekovogo prava* [Research on the history of monuments of medieval law]. M., Publ.: ROSSPEN, 314–327.
17. Milov L.V. 2009b. Vizantijskaya Ekloga i «Pravda YAroslava» (k recepcii vizantijskogo prava na Rusi) [Byzantine Eclogue and "Yaroslav's Truth" (to the reception of Byzantine law in Russia)]. In: Milov L.V. *Issledovaniya po istorii pamyatnikov srednevekovogo prava* [Research on the history of monuments of medieval law]. M., Publ.: ROSSPEN, 173–186.
18. Milov L.V. 2009v. Vizantijskaya Ekloga i Prostrannaya Russkaya Pravda (problemy recepcii) [Byzantine Eclogue and Extensive Russian Truth (problems of reception)]. In: Milov L.V. *Issledovaniya po istorii pamyatnikov srednevekovogo prava* [Research on the history of monuments of medieval law]. M., Publ.: ROSSPEN, 162–172.
19. Novickaya T.E. 2000. K voprosu o tak nazyvaemoj recepcii rimskogo prava v Rossii [On the question of the so–called reception of Roman law in Russia]. *Vestnik Mosk. Un-ta, Ser.11. Pravo*. 3: 121–134.
20. Obolenskij D. 1998. Shest' vizantijskih portretov [Six Byzantine portraits]. In: Obolenskij D. *Vizantijskoe sodruzhestvo nacij. Shest' vizantijskih portretov* [The Byzantine Commonwealth of Nations. Six Byzantine portraits]. M., Publ.: YAnus-K, 655 p.
21. Petrov K.V. 2013. K voprosu o recepcii vizantijskogo prava na Rusi [On the question of the reception of Byzantine law in Russia]. *Rus', Rossiya: Srednevekov'e i Novoe vremya*, 3: 38–43.
22. Petrov K.V., Strel'nikov S.V., Shtykov N.V. 2020. Pskov i Novgorod v nauchnom tvorchestve Yu.G. Alekseeva [Pskov and Novgorod in the scientific work of Yu.G. Alekseeva]. In: Alekseev YU.G. *Pskov i Novgorod nakanune prisoedineniya k Rossijskomu gosudarstvu* [Pskov and Novgorod on the eve of joining the Russian state]. SPb., Publ. Olega Abyshko, 5–20.
23. Pikkio R. 2002. Drevnerusskaya literatura [Old Russian literature]. M., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 352 p.
24. Sokolov I.I. 2003. O vizantinizme v cerkovno–istoricheskom otnoshenii. Izbranie patriarhov v Vizantii s serediny IX do nachala XV veka (843–1453 g.). Vselenskie sud'i v Vizantii [On Byzantinism in Church History. Election of patriarchs in Byzantium from the middle of the 9th to the beginning of the 15th century (843–1453). Ecumenical judges in Byzantium]. SPb., Publ. Olega Abyshko, 272 p.
25. Sokolov N.I. 2005. Lekcii po istorii Greko-Vostochnoj cerkvi [Lectures on the history of the Greek–Eastern Church]. Vol. I. SPb., Publ. Olega Abyshko, 384 p.
26. Surikov I.E. 2004. Problemy rannego afinskogo zakonodatel'stva [Problems of early Athenian legislation]. M., Publ.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 144 p.
27. Tomsinov V.A. 2009. YUrisprudenciya Drevnej Rusi i pravovaya kul'tura Vizantii [The jurisprudence of Ancient Rus and the legal culture of Byzantium]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 11. Pravo*, 4: 3–26.



28. Franklin S. 2010. Pis'mennost', obshchestvo i kul'tura v Drevnej Rusi [Writing, society and culture in Ancient Russia]. SPb., Publ.: Dmitriy Bulanin, 552 p.

29. Shchapov YA.N. 1978. Vizantijskoe i yuzhnoslavyanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI – XIII vv. [Byzantine and South Slavic legal heritage in Russia in the XI–XIII centuries]. M., Publ.: Nauka, 291 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Тонков Евгений Евгеньевич, директор юридического института НИУ «БелГУ», доктор юридических наук, профессор, заслуженный юрист Российской Федерации, г. Белгород, Россия

Пенская Татьяна Михайловна, доцент кафедры теории и истории государства и права юридического института НИУ «БелГУ», кандидат исторических наук, доцент, г. Белгород, Россия

Туранин Владислав Юрьевич, заведующий кафедрой теории и истории государства и права юридического института НИУ «БелГУ», доктор юридических наук, доцент, г. Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Evgeniy E. Tonkov, Director of the law Institute of the National Research University "BelSU", doctor of law, Professor, honored lawyer of the Russian Federation, Belgorod, Russia

Tatyana M. Penskaya, associate Professor of the Department of theory and history of state and law of the law Institute of the National Research University "BelSU", candidate of historical Sciences, associate Professor, Belgorod, Russia

Vladislav Yu. Turanin, head of the Department of theory and history of state and law of the law Institute of the National Research University "BelSU", doctor of law, associate Professor, Belgorod, Russia



УДК 340.121

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-775-780

Концепция христианского государства Н.А. Бердяева

Сафронов Н.А.

Белгородский областной суд
308000, Россия, г. Белгород, ул. Гражданский проспект, д. 49
E-mail: nik.safronov.1992@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов крупнейшего российского политического и религиозного философа Н.А. Бердяева (1874–1948) на государственно-церковные отношения в истории России. Бердяевым предложена интересная концепция, согласно которой история человечества не знает реально существовавших христианских государств. Символически государства могли называться христианскими, но по сути таковыми не являлись. Признаками формально христианских государств выступали вероисповедное господство, клерикализация, иерократическое подчинение, отсутствие свободы вероисповедания. При этом вероисповедным может быть и светское государство, подчиненное сатанократической религии. Бердяев полагал, что задачей Церкви должно быть не стремление к вероисповедному господству, а христианизация общества. Отсутствие свободы вероисповедания, привилегированное положение какой-либо религии приводит к зависимости Церкви от государства и формированию системы государственной церковности.

Ключевые слова: государство, церковь, христианское государство, государственно-церковные отношения, Н.А. Бердяев, концепция, доктрина.

Для цитирования: Сафронов Н.А. 2020. Концепция христианского государства Н.А. Бердяева. НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 45 (4): 775–780. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-775-780

The concept of the Christian state by N.A. Berdyaev

Nikita A. Safronov

Belgorod regional court
49 Grazhdansky Prospekt, Belgorod, 308000, Russia
E-mail: nik.safronov.1992@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the views of the largest Russian political and religious philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874–1948) on state-Church relations in the history of Russia. N. A. Berdyaev proposed an interesting concept, according to which the history of mankind does not know any real Christian States. Symbolically, States could be called Christian, but in fact they were not. Signs of formally Christian States were religious domination, clericalization, and lack of religious freedom. At the same time, a secular state subordinate to the religion of Satan can also be religious. Berdyaev believed that the task of the Church should not be to strive for religious domination, but to Christianize society. The lack of freedom of religion, the privileged position of any religion leads to the dependence of the Church on the state and the formation of a system of state ecclesiasticism. The spiritual impact of the Church and the Christian faith on the cells of society is important for the maximum and real Christianization of society.

Key words: state, Church, Christian state, state-Church relations, N. A. Berdyaev, concept, doctrine.

For citation: Safronov N. A. 2020. The concept of the Christian state by N. A. Berdyaev. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Right. 45 (4): 775–780 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-775-780



Введение

Проблему взаимоотношения церкви и государства следует признать вечной. Нельзя не согласиться с Н.А. Бердяевым, что «вопрос об отношении церкви и государства – вековечный вопрос христианского сознания и вместе с тем злободневный вопрос». Не теряет он своей злободневности и сегодня. Российская Федерация – светское государство, в котором, однако, подавляющее большинство позиционирует себя православным, что не может не ставить многочисленных вопросов о взаимодействии государства с самой крупной структурированной религиозной организацией в стране – Русской Православной Церковью. В этой связи особый интерес представляет обращение к отечественной политико-правовой доктрине, исследовавшей данную тему в аспекте развития. При этом особое значение имеют работы христианских политических мыслителей начала XX века, когда кардинальным образом менялась модель взаимоотношений государства и церкви. К их числу следует отнести М.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, П.И. Новгородцева, С.Л. Франка и др., ставших живыми свидетелями крушения традиционного для постпетровской России цезаропапизма и в своих трудах проанализировавших данный процесс.

Интерес к их творчеству в отечественной историко-правовой историографии обозначился в конце 90-х – начале 2000-х гг. Так, в работах Т.Б. Сазоновой [1998] С.В. Аكوпова [2001], А.Э. Чернокова [2002], А.Л. Яхиной [2007], М.А. Ментюковой [2009] И.Р. Фоминой [2010] Е.А. Фроловой [2013], Д.В. Алонцевой [2013] на диссертационном уровне рассматриваются государственно-правовые воззрения русских религиозных мыслителей, исследовавших тему государственно-конфессиональных отношений. Однако вне исследовательского интереса осталось имя крупнейшего российского политического и религиозного философа Николая Александровича Бердяева (1874–1948 гг.) – автора целой серии работ, посвященных проблеме государственно-церковных отношений [1907, 1910, 1911, 1927, 1946].

Н.А. Бердяев об истории государственно-церковных отношений

Николай Александрович Бердяев был одним из самых оригинальных русских религиозных мыслителей начала XX века, автором концепции свободы, талантливым политическим писателем, семь раз номинированным на Нобелевскую премию по литературе. Значительное место в его творчестве занимала проблема взаимоотношений церкви и государства. Н.А. Бердяев полагал, что отношения государства к церкви и церкви к государству не должны быть статичными. Они определяются как общемировыми, так и национальными политическими процессами. Так, христианские церкви на Западе (католическая и протестантские), по его мнению, научились жить при любой форме государства. К началу XX в. цезаропапистской модели государственно-церковных отношений в Европе уже не существовало.

Иная ситуация складывалась на православном Востоке. Восприняв византийские традиции, в России «православная церковь привыкла существовать в православном царстве под православным царем» [Бердяев, 1927, с. 280]. Кардинальная перестройка церковно-государственных отношений, ставшая следствием революционных событий, имела не только в целом общественно-политические, но и внутрицерковные причины. Н.А. Бердяев полагал, что синодальный период церковной истории Российской Империи привел к порабощению церкви государством. «Система государственной церковности, государственное православие казенного образца порождало лицемерие и ложь, было приспособлением церкви для кесаревых целей» [Бердяев, 1927, с. 282].

В католических станах Запады отношения государства и церкви были сложными и характеризовались борьбой, которая осуществлялась в разных формах, однако, по мнению Бердяева, это не мешало христианизации общества. В восточно-христианских странах, начиная с императора Константина, государственно-церковные отношения развивались

по-другому пути: через создание православной империи (византийское и русское царства), где церковь попала в зависимость от государства, а государство получило христианские атрибуты, но христианским не стало.

Катехоническая концепция государства

Важнейшей проблемой, волновавшей Н.А. Бердяева и многих его современников, была проблема формирования христианского государства и христианизация власти.

В восточно-христианской традиции отношение к государству базируется на катехонической концепции. «Катехон» (удерживающий) – богословское понятие, под которым понимается властный субъект (государство), наделенный миссией препятствовать торжеству греха и Антихриста (злой сущности). Христианская доктрина «удерживающего» была сформулирована во II послании апостола Павла к христианской общине Фессалоник.

Второе послание апостола лежало в основе христианской эсхатологии, определяло ее фундаментальные категории – «антихрист», «катехон» (удерживающий), «апостасия» (отступление).

Катехоническая концепция представлена в трудах Иоанна Златоуста, Евсевия Кесарийского, Ефрема Сирина, Козьмы Индикоплова и др. Политическое оформление катехонической концепции базировалось на византийской традиции, которая отождествляла «удерживающего» с личностью императора Римской (Византийской) империи – автократом (самодержцем).

Однако после церковного раскола – «Великой схимы» 1054 г., следствием которой стало разделение христианской церкви на католическую и православную, единство христианского понимания катехона как «удерживающего царства» теряется, получая ряд толкований. Согласно первому – под «удерживающим» понимается Римское государство, удерживающее общество от безвластия и разгула греха. Согласно второму – под «катехоном» понимается благодать Святого Духа, которую человечество теряет из-за потери любви, и, наконец, согласно третьему толкованию катехон – это проповедь Евангелия, предшествующая концу времен.

Трактовка катехона (удерживающего от зла) в христианской традиции также связана с идеей хилиазма – тысячелетнего царствования Христа, до конца времен, когда «змий» будет скован, но еще не побежден. Теория хилиазма (миллениаризма) в христианской доктрине имеет целый ряд трактовок (премиллениаризм, постмиллениаризм и амиллениаризм).

В православной традиции распространена амиллениаризская трактовка, в соответствии с которой тысячелетнее царство понимается аллегорически. В православных политических трактовках идея хилиазма связывается с понятием империи и царствованием христианских императоров (православных царей). Согласно византийскому обоснованию автократии император (самодержец) – это «катехон», удерживающий мир от зла, безвластия и воцарения антихриста. В русской политической доктрине как преемнице византийской самодержавие (от греч. «автократия») означало фактический суверенитет, то есть власть, не нуждающуюся в дополнительной легитимации. Теория «Москва – Третий Рим» (1523–1524 г.), сформулированная в послании игумена псковского монастыря Филофея великому князю Василию Ивановичу, выводила преемственность катехонической власти.

Ряд представителей российской консервативной политической доктрины (Л.А. Тихомирова, П.Е. Казанского, Н.А. Захарова, В.Д. Каткова, И.А. Ильина, Е.Н. Трубецкого) были сторонниками катехонической концепции.

Н.А. Бердяев о христианизации государства

Н.А. Бердяев такого подхода не разделял. По его мнению, миропомазание и освящение монархической власти церковью базируется не на христианских источниках, а на



исторической традиции. «Государство склонилось перед христианством, но никогда на протяжении всего Константиновского периода не христианизировалось реально, не стало вполне и до конца христианским по своей природе, по своему принципу» [Бердяев, 1927, с. 284]. Религиозное освящение власти присуще не только христианству, но и язычеству.

Н.А. Бердяев доказывал: «Государство освящается церковью, оно в идее перестает быть царством зверя, но церковь искажается государством, порождается государственная церковность» [Бердяев, 1927]. В евангельских текстах, утверждал он, говорится о наличии различных порядков: бытия Божьего и бытия кесарева, смешение которых опасно для обоих начал. Главное отличие христианского государства виделось в спасении человеческих душ для жизни вечной, однако для реализации религиозных целей государство использует проверенный аппарат принуждения как одно из средств спасения, что, с одной стороны, приводит к государственному принуждению в духовной жизни, а с другой – превращает церковь в средство реализации государственных целей.

С.Н. Бердяев пришел к выводу, что реально существующих христианских (теократических) государств мировая история не знает. Государство может быть лишь формально (символически) христианским. Признаками формально теократических государств выступало вероисповедное господство, клерикализация, иерократическое подчинение, отсутствие свободы вероисповедания. «Христианство не проникало достаточно реально в жизнь, не осуществлялось в полноте жизни, а лишь условно символизировалось. Эта символизация совершалась через сакраментальные акты церкви в отношении к государству, – помазание царя на царство, церковное освящение государственной власти и ее актов» [Бердяев, 1927, с. 285].

Главной причиной, препятствующей христианизации общества, Н.А. Бердяев считал отсутствие вероисповедной свободы. Он полагал, что общественная идея христианского государства строится без ее учета. Христианизация государства всегда осуществлялась принудительно. Однако «онтологически реально в жизни лишь то, на что дает свое активное согласие человеческая свобода». Без участия свободной воли изменение невозможно. Вот почему свобода религиозной совести есть необходимое условие реальной христианизации и реального преобразования жизни. Задачей церкви Бердяев считал внутреннюю христианизацию общества, а не «создание православной государственной власти» [Бердяев, 1927, с. 297].

Н.А. Бердяев об отношении церкви к государству

Вопрос отношения христианства к государству Н.А. Бердяев считал важным. Он предпринял попытку сформулировать принципы, на которых должно строиться отношение церкви к государству. Значение государственной власти, по его мнению, христианством не отрицается. «Власть государственная призвана предотвращать хаос и распадение и способствовать упорядочению и организации жизни, должна применять и принуждение для целей добра» [Бердяев, 1927, с. 300]. Однако церковь не должна абсолютизировать государственную власть и форму ее организации.

Напротив, христианство, обосновавшее свободу воли человека, должно ограничивать проявление государственного насилия. «Христианство, – писал он, – не считает никакой формы государственной власти абсолютной, единственной и неизменной. Оно признает относительность и изменчивость государственных форм, их зависимость от исторического развития» [Бердяев, 1927, с. 301]. Связь церкви и государства строится на исторической традиции, не имеет мистического значения и может трансформироваться под влиянием внешних и внутренних факторов.

В идеальном принципе православное христианство принимает любые политические формы. Бердяев утверждал, что с христианством «примирима лишь ограниченная

государственная власть» [1927, с. 302]. Абсолютизация государственной власти государством не допускается.

Нельзя признать идеальной и онтологически обоснованной и какую-либо модель государственно-церковных отношений (папоцезаризм, цезарепапизм, народопапизм). При этом об идее симфонии властей (государственной и церковной) он не писал, гармонизацию отношений он видел в реализации принципа свободы выбора. Спасение человека, по его мнению, возможно лишь через достижение истинной свободы, истоки которой находятся в иррациональной и трансцендентной бесконечности.

Заключение

Таким образом, оригинальная концепция свободы, разработанная Н.А. Бердяевым, нашла свое отражение и в его идее христианизации государства. отождествляя понятия христианского государства и теократии, он полагал невозможность его фактического осуществления. История, по его мнению, знает примеры символически христианских государств, но по сути христианскими не являвшихся, признаками которых выступали вероисповедное господство, клерикализация, иерократическое подчинение, отсутствие свободы вероисповедания. При этом вероисповедным, полагал он, может быть и светское государство, подчиненное даже сатанократической религии. Задачей Церкви, по его мнению, должно быть не стремление к вероисповедному господству, а христианизация общества. Отсутствие свободы вероисповедания, привилегированное положение какой-либо религии приводит лишь к зависимости Церкви от государства и формированию системы государственной церковности.

Список источников

1. Бердяев Н.А. 1927. Проблема христианского государства. Современные записки, 31: 280–305.
2. Бердяев Н.А. 1911. Философия свободы. М., Путь, 280 с.
3. Бердяев Н.А. 1907. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., Издание М.В. Пирожкова, 233 с.
4. Бердяев Н.А. 1946. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). Париж, 260 с.

Список литературы

1. Акопов С.В. 2001. С.Л. Франк как политический мыслитель: автореферат дис. ... кандидата политических наук. СПб, 21 с.
2. Алонцева Д.В. 2013. Государственно-правовые взгляды С.Н. Булгакова: автореферат дис. ... кандидата юридических наук. Курск, 28 с.
3. Дендиберя А.А. 2015. Идеи Н.А. Бердяева о государстве и праве. Философия права, 4(71): 28–30.
4. Ментюкова М.А. 2010. Государственно-правовые воззрения Питирима Александровича Сорокина: автореферат дис. ... кандидата юридических наук. СПб, 29 с.
5. Сазонова Т.Б. 1998. Право и правосознание в учении И.А. Ильина: дис. ... кандидата юридических наук. Благовещенск, 143 с.
6. Фомина И.Р. 2010. Этика права С.Л. Франка: дис. ... кандидата философских наук. Тула, 180 с.
7. Черноков А.Э. 2002. Учение С.Л. Франка о государстве и праве: автореферат дис. ... кандидата юридических наук. СПб, 28 с.
8. Яхина А.Р. 2007. Учение П.И. Новгородцева о праве и государстве: автореферат дис. ... кандидата юридических наук. Волгоград, 24 с.



References

1. Akopov S.V. 2001. S.L. Frank kak politicheskij myslitel' [S.L. Frank as a political thinker]: avtoreferat dis. ... kandidata poli-ticheskikh nauk. SPb, 21 p.
2. Alonceva D.V. 2013. Gosudarstvenno-pravovye vzglyady S.N. Bulgakova [State-legal views of S.N. Bulgakov]: avtoreferat dis. ... kandidata yuridicheskikh nauk. Kursk, 28 p.
3. Dendiberya A.A. 2015. Idei N.A. Berdyayeva o gosudarstve i prave [Ideas of N. A. Berdyayev about the state and law]. *Filosofiya prava*, 4(71): 28–30.
4. Mentuyukova M.A. 2010. Gosudarstvenno-pravovye vozzreniya Pitirima Aleksandrovicha Sorokina [State-legal views of Pitirim Alexandrovich Sorokin]: avtoreferat dis. ... kandidata yuridicheskikh nauk. SPb, 29 p.
5. Sazonova T.B. 1998. Pravo i pravosoznanie v uchenii I.A. Il'ina [Law and legal awareness in the teaching of I. A. Ilyin]: dis. ... kandidata yuridicheskikh nauk. Blagoveshchensk, 143 p.
6. Fomina I.R. 2010. Etika prava S.L. Franka [Ethics of law S. L. Frank]: dis. ... kandidata filosofskikh nauk. Tula, 180 p.
7. Chernokov A.E. 2002. Uchenie S.L. Franka o gosudarstve i prave [Frank's teaching on the state and law]: avtoreferat dis. ... kandidata yuridicheskikh nauk. SPb, 28 p.
8. YAhina A.R. 2007. Uchenie P.I. Novgorodceva o prave i gosudarstve [The teaching of P.I. Novgorodtsev about law and the state]: avtoreferat dis. ... kandidata yuridicheskikh nauk. Volgograd, 24 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Сафронов Никита Алексеевич, магистр права, заместитель отдела судебной статистики и правовой информатизации Белгородского областного суда, г. Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Nikita A. Safronov, master of law, Deputy of the Department of judicial statistics and legal Informatization of the Belgorod regional court, Belgorod, Russia



УДК 34:2; 348; 340; 342:23/25;
DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-781-791

К вопросу о модальностях сопряжения и разграничения канонического права и права государственного

Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р.В.)

Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии
Русской Православной Церкви
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5
E-mail: tupikinrv2017@mail.ru

Аннотация. Автор исследует и объясняет природу, особенности и способы влияния церковного канонического права на право государственное, а также показывает причины научного интереса к этим вопросам. По мнению автора, влияние канонического права (*Lex Canonica*) на право государственное прежде всего проявляется в признании государственными судебными органами норм канонического права и решений религиозных судов религиозных организаций. Поэтому в статье исследована обширная современная судебная практика (США и Канады), показывающая признание судами (государством) автономной исключительной компетенции за религиозными организациями в истолковании норм канонического права. Сделан вывод о различности права государственного и права церковного (*Lex Canonica*) по природе, источниковой основе, структуре и онтологии, но, вместе с тем, по мнению автора, эти две нормативные системы сложным образом взаимодействуют, взаимно влияют друг на друга.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, теология, государственное право, пересечения в праве.

Для цитирования: Исидор (Тупикин Р.В.), митрополит Смоленский и Дорогобужский. 2020. К вопросу о модальностях сопряжения и разграничения канонического права и права государственного. НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Права. 45 (4): 781–791. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-781-791

On the question of the modalities of joining and differentiating canon law and state law

Isidor, Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh (Tupikin R.V.)

Smolensk Orthodox Theological Seminary
5 Timiryazeva St, Smolensk, 214000, Russia
E-mail: tupikinrv2017@mail.ru

Abstract. The author examines and explains the nature, features and ways of influence of canonical church law on state law, and also shows the reasons for scientific interest in these issues. According to the author, the influence of canon law (*Lex Canonica*) on state law is primarily manifested in the recognition by state judicial bodies of canon law norms and decisions of religious courts of religious organizations. Therefore, the article examines the extensive modern jurisprudence (USA and Canada), showing the recognition by the courts (state) of the autonomous exclusive competence of religious organizations in interpreting the norms of canon law. The author draws a conclusion about the difference between state law and church law (*Lex Canonica*) in nature, source basis, structure and ontology of their own, but at the same time, in the author's opinion, these two normative systems interact in a complex way, mutually affect each other.

Keywords: ecclesiastical law, canon law, theology, state law, intersections in law.



For citation: Isidor (Tupikin R.V.), Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh. 2020. On the question of the modalities of joining and differentiating canon law and state law. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 781–791 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-781-791

Введение

Вопросы соотношений, референций, взаимодействий государственного права и права церковного канонического, тем более в части влияния последнего на право государственное, – столь же сложны и мало проработаны, сколь и актуальны.

Церковь (в аспекте – как организация людей) живёт и функционирует не в безвоздушном пространстве, нередко нуждаясь в том, чтобы прибегать к праву государственно-му и даже к судебной государственной системе, к правоохранительным органам государства. Впрочем, здесь всё ясно – уголовные преступления явно не относятся к юрисдикции религиозной организации. Но много более неоднозначна и сложно онтологична ситуация с корреляцией канонического права и гражданского права.

Этим вопросам посвящён настоящий наш материал.

Научный интерес к соотношению канонического права и права государственного

Как пишет Сами Мехмети, «повторное открытие дайджестов Юстиниана и появление классического канонического права в XI веке знаменуют собой начало европейской правовой традиции. Римское право и каноническое право вместе образовали *ius commune*. В структуре и содержании коммун *ius* римское право частично отвечало за юридическую технику и сложность, тогда как каноническое право отвечало за общие принципы. Из обильной казуистики *Corpus iuris civilis* средневековые юристы извлекли огромную массу юридических понятий, концепций и институтов. Моральный и теологический авторитет канонического права сделал его менее формальным и техническим по сравнению с римским правом. Каноническое право ставило потребности справедливости как свою важнейшую особенность. Многочисленные принципы частного права, которые даже сегодня составляют основу систем континентального права, во многих случаях изначально были разработаны на основе канонического права. Сравнивая римское право с каноническим правом, средневековые юристы признали недостатки формалистического и часто чрезмерно технического римского права. Каноническое право предложило действенные решения этой проблемы. Это привело в конечном итоге к включению общих принципов канонического права в римское право и потере части технической части римского права. Этот процесс завершили естествоиспытатели XVII–XVIII веков» [Mehmeti S., 2016, с. 164].

Научный интерес к соотношению канонического права и права государственного находил отражение в работах практически всех российских наиболее авторитетных специалистов по церковному каноническому праву (а равно по вопросам регулирования государственно-конфессиональных отношений) – как прошлых времён [Гавриил, архим., 1844; Горчаковъ, 1909; Суворовъ, 1889; Павловъ, 1902; Бердников, 1888], так и времени настоящего [Kuttner, 1950; Цыпин В., 1996; Messner etc., 2003; Dufaux etc. 2005].

Согласно А.С. Павлову, «на православном востоке право, церковное по происхождению, и по содержанию своих норм всегда было церковным. Если же и там церковь входила иногда, как определяющий авторитет, в область светского, мирского права, то она никогда не придавала принципиального значения своей законодательной деятельности в этой области; с другой стороны, православная церковь никогда принципиально не отрицала права светской христианской власти – принимать участие в образовании не только внешнего, но и внутреннего церковного права – под условием, конечно, чтобы светский законодатель действовал здесь так же, как действовала бы и сама церковь, т.е. в полном

согласии с коренными началами церковного права и на основании или, по крайней мере, в духе положительных канонических древней Вселенской церкви» [Павлов, 1902, с. 8].

Каноническое право – это, согласно А. Лашуку, «наиболее ключевые нормы (правила) и административные постановления, которыми руководствуется христианское сообщество. Это слово происходит не только из христианской традиции, но и от греческого κανών (арабский: نوناق; на иврите: קנה), который является просто эталоном меры» [Laschuk A., 2018, с. 4].

Принято выделять общее в каноническом праве разных церквей, даже и у Православных Церквей и Римской католической церкви, и партикулярное. И эти части во взаимодействии с правом государственным онтологически различны, ведут себя по-разному. Но они все равно взаимодействуют.

Каноническое право, именуемое А.С. Павловым законами церковного порядка, «как внешняя оболочка церковной жизни должно соответствовать внутреннему существу и жизненному назначению самой церкви»; и «церковному праву, так же как и всякому другому, присущ характер принудительности, в том смысле, что оно возвышается над частною волею, действует на нее с силою необходимости. Конечно, церковь сама по себе не может принуждать физически, так, как принуждает к исполнению своих законов государство. Тем не менее и она имеет своего рода нудящую и карательную власть, которою и действует против своих отдельных членов, нарушающих общий порядок церковной жизни. В этом нельзя сомневаться, если взять во внимание, что в исключительном распоряжении церкви находятся известные права и блага, которые, поэтому, она же может и отнять, например права духовного сана, право каждого члена церкви на совершение для него известных церковных актов и т.п. Существование таких принудительных законов в церкви нисколько не противоречит христианскому учению о свободе воли: ибо кто признает себя членом церкви, тот тем самым изъявляет волю и принимает на себя обязанность повиноваться её законам и соблюдать существующий в ней порядок. Нет и быть не может никакого принуждения ко вступлению в церковь, но кто уже принадлежит к ней, тот необходимо подчиняется её законам, так как они основаны на положительной божественной воле и поставлены условиями, при соблюдении которых только и возможно для отдельных лиц достижение цели, открывающейся для них в церковном союзе. Таким образом, принудительная сила церковно-юридических норм происходит не из простой необходимости церковного порядка, а из положения отдельных лиц в этом порядке... Очевидно, что в церковном праве, в отличие от мирского, моменты внешнего принуждения и внутренней личной свободы вполне совпадают... Вопрос о положении церкви в сфере мирского права. Здесь церковь вполне и всецело зависит от государства, которое может признавать, может и не признавать её в качестве публичной корпорации. Итак, чтобы правильно судить об отношении церковного права к государственному, нужно постоянно иметь в виду различие внутреннего и внешнего права церкви. Признавая полную самостоятельность первого, мы нисколько не ограничиваем естественных и необходимых прав государства относительно церкви, не ставим её выше государства или в международных отношениях к нему» [Павлов, 1902, с. 9–12].

Соотношение канонического права и гражданского права

Согласно Джону Мерфи, церковь признает необходимость использования гражданского права в определённых вопросах¹.

¹ Цит. по: Решение Верховного суда («Высшего суда справедливости») провинции Онтарио Канады от 31.08.2010 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии» [Hart v. Roman Catholic Episcopal Corporation of the Diocese of Kingston, in Canada, 2010 ONSC 4709, Court file № CV-08-0068-00 / Ontario Superior Court of Justice,



Как отмечает Александр Лашук, каноническое право часто использует гражданские нормы: в католическом Кодексе канонического права 1983 года [Кодекс канонического права, 2007] такое встречается двадцать один раз. Каноническое право иногда подчиняется гражданским нормам. Канон может включать гражданские нормы в каноническую сферу. Это также может происходить без явной ссылки на гражданские нормы, а просто со ссылкой на необходимость консультироваться с гражданским законодательством в области. Например, канон 105 Кодекса канонического права указывает, что правовая эмансипация несовершеннолетних должна соответствовать нормам гражданского права. Канон 877 указывает, что запись приемных родителей должна соответствовать нормам гражданского права. Канон 1540 присваивает доказательную силу документам в каноническом судебном разбирательстве в соответствии с тем, что определено в гражданском праве юрисдикции. В других канонах положения гражданского права не упоминаются в законе, а просто предписывается партиям следовать гражданскому праву. Например, каноны о приеме на работу мирян относятся к необходимости соблюдать гражданское право в юрисдикции. Пасторам также запрещается вступать в брак с теми, чей брак не может быть признан гражданским законодательством. Церковь также следует гражданскому (международному) праву в отношении своих дипломатических отношений. Хотя существует древняя практика, когда римский понтифик отправлял своих легатов в местные церкви, на современном языке апостольские нунции признаются не только как церковные представители определенной церкви, но так же как гражданские послы политического образования. Каноническое право указывает, что эти назначения должны соответствовать нормам международного права в отношении назначения и отзыва таких послов. Более того, каноническая система закрепляет определенные решения за гражданской властью. Канон 1692, например, позволяет епископу разрешить паре обратиться в гражданский суд, чтобы объявить о разводе. Это конкретное поручение действия, имеющего канонические последствия, то есть прекращения права на совместное проживание в браке, судебного решения гражданского судьи, признания его или ее полномочий и решения по делу, обычно поручаемому судебным решением в храм. Гражданское право, наоборот, может включать в себя и каноническое право. В некоторых странах это является результатом прямого закрепления соответствующих положений в конкордате. Например, во многих юрисдикциях, не относящихся к общему праву, церковные декларации о недействительности брака или церковное разлучение супругов будут иметь соответствующие гражданские последствия. Однако каноническое право может иметь гражданские последствия более косвенным образом [Laschuk, 2018].

Согласно Дугласу Стэмпу, «кодекс канонического права Римско-католической церкви («Канонический закон») является старейшей непрерывно действующей правовой системой в западном мире, предшествующей общему и гражданскому праву. Он обеспечивает внутренний церковный закон, который управляет церковью и ее членами. Когда люди поступают в семинарию, чтобы стать членами духовенства, они проходят несколько лет обучения. Обучение включает в себя изучение канонического права. Кроме того, перед рукоположением в дьяконов и священников кандидаты подают прошения и заявления под присягой, в которых они заявляют, что желают по своей доброй воле быть рукоположенными и соблюдать и руководствоваться наставлениями своих церковных начальников и принципами каноны»¹.

31.VIII.2010] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/2010/2010onsc4709/2010onsc4709.html>>. (Абзац 21).

¹ Цит. по: Решение Верховного суда («Высшего суда справедливости») провинции Онтарио Канады от 31.08.2010 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии» [Hart v. Roman Catholic Episcopal Corporation of the Diocese of Kingston, in Canada, 2010 ONSC 4709, Court file № CV-08-0068-00 / Ontario Superior Court of Justice,

Признание судами автономной исключительной компетенции за религиозными организациями в истолковании норм канонического права

Влияние канонического права на право государственное прежде всего проявляется в признании государственными судебными органами норм канонического права и решений религиозных судов религиозных организаций.

Всё это вполне укладывается в концепт конструктивной светскости государства [Понкин, 2004, 2006, 2019] (во всяком случае, не в вульгарно-атеистическом истолковании светскости государства). И такая судебная практика представляет высокий интерес для наших исследовательских целей, поскольку государство устами своих судей прямо и открыто заявляет о наличии сложных корреляций канонического права и права государственного.

«Никакая краткая ёмкость правовых норм не может обеспечить надлежащего разъяснения всех мельчайших подробностей в содержании юридического понятия, – указывает Е.В. Аристов. – Тем более что многие из таких понятий являются многозначными, их значения варьируются в зависимости от контекста, коннотации, дискурса. Где взять нужные интерпретации с достаточно высокой степенью верифицированности? В научных исследованиях? Несомненно. Но в абсолютном большинстве случаев мы столкнёмся с тем, что разные авторы обосновывают совершенно полярные точки зрения на предмет, интерпретируют содержание того или иного права (или свободы), того или иного правового механизма или правового института совершенно противоречивым (по отношению друг к другу) образом. И здесь именно судебная практика служит тем огромным ресурсом производства юридико-лексических интерпретаций, их эмпирической проверки и закрепления в преемстве своих правовых позиций» [Аристов, 2015, с. 3–4].

Итак, приступим.

Согласно **Решению Апелляционного суда штата Нью-Йорк (США) от 05.01.1874 по делу «Коннит против Реформатской протестантской голландской церкви»¹**, «во всех спорных случаях, когда нет явного отсутствия церковной юрисдикции, решения церковных судебных органов относительно их собственной юрисдикции в церковных вопросах должны иметь больший вес... Придя к выводу, что это был церковный вопрос и что церковные судебные органы имели в отношении него необходимую юрисдикцию, мы не можем спрашивать, действовали ли они в соответствии с законами и обычаями своей церкви, а также правильно ли они решили этот вопрос. Согласно устоявшемуся закону этой страны, неоднократно провозглашенному наиболее образованными судьями и высшими судами, в таких случаях гражданские суды должны принимать решения церковных судов как окончательные и обязательные для сторон».

Решение Верховного суда штата Пенсильвания (США) от 29.06.1846 по делу «Немецкая реформатская церковь против Содружества Зайбер»² гласило: «Решения церковных судов, как и любого другого судебного трибунала, окончательны; поскольку они более компетентны судьи в том, что составляет... церковную дисциплину... Все, кроме этих судов, должны признаваться некомпетентными судьями по вопросам веры,

31.VIII.2010] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/2010/2010onsc4709/2010onsc4709.html>>. (Абзацы 22 и 23).

¹ Решение Апелляционного суда штата Нью-Йорк (США) от 05.I.1874 по делу «Коннит против Реформатской протестантской голландской церкви» [«George W. Connitt et al. v. The Reformed Protestant Dutch Church, of New Prospect et al.»] / New York Supreme Court, June 1871 // <<https://www.courtlistener.com/opinion/3603850/connitt-v-rpdc-of-n-prospect/>>.

² Решение Верховного суда штата Пенсильвания (США) от 29.06.1846 по делу «Немецкая реформатская церковь против Содружества Зайбер» [«German Reformed Church v. Commonwealth ex rel. Seibert». 3 Pa. 282 (1846). June 29, 1846 / Supreme Court of Pennsylvania] // <<https://cite.case.law/pa/3/282/>>.



церковной дисциплины и доктрины; а гражданские суды, если они окажутся настолько неразумными, чтобы попытаться контролировать свои решения по вопросам, входящим в их юрисдикцию, только погрузят себя в море неуверенности и сомнений, что приведет к чему угодно, кроме улучшения религии или нравственности».

Нам могут возразить, что это всё – дела давно минувших дней, выражено архаично. Но дело в том, что есть и референтные судебные решения относительно совсем недавние.

Согласно **Решению Верховного суда провинции Онтарио Канады от 31.08.2010 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии»¹** (дело касалось отстранения пастора от занимаемой должности и соответствующего прекращения его полномочий): «Должность священнослужителя может быть создана только посредством канонического права. Каноническое право также предусматривает срок полномочий и оговаривает обязанности и ответственность, связанные с исполнением этой должности в течение срока, на который она занимает. Наконец, Канонический Закон определяет обстоятельства, при которых священническое служение может быть прекращено... Должность священнослужителя была создана и регулируется каноническим правом. Каноническое право диктует обстоятельства, при которых священническое служение может быть прекращено. По этим причинам я прихожу к выводу, что отстранение отца Харта от должности пастора не подлежит рассмотрению нашими судами... Принимая во внимание существенный религиозный характер отношений между отцом Хартом и ответчиком, наши суды будут вмешиваться в религиозные споры только в двух случаях: 1) когда требования естественной справедливости не были удовлетворены внутренними процессами; или 2) когда эти внутренние процессы были исчерпаны... Отец Харт не предпринял никаких попыток найти какое-либо средство правовой защиты в соответствии с каноническим правом. Он не смог реализовать свои права, хотя его постоянно информировали о процессах... Суть иска между отцом Хартом и Архиепископией носит церковный характер, и этот суд не обладает юрисдикцией в отношении этого спора. Более того, внутренние процессы, предназначенные для разрешения этого спора, не нарушают принципов естественной справедливости, и отец Харт не исчерпал доступные ему внутренние процессы. По этим причинам данное разбирательство представляет собой процессуальное злоупотребление и приостанавливается» (§§ 25, 31, 38, 44, 45).

Решение Апелляционного суда провинции Онтарио Канады от 22.11.2011 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии»² гласило: «По общему правилу, Верховный суд обладает юрисдикцией рассматривать иски о неправомерном увольнении и нарушении трудового договора. Но из общего правила есть исключения. Одним из общепризнанных исключений является случай, когда существенный характер спора между работодателем и работником возникает из-за толкования, применения, администрирования или нарушения коллективного договора. Эти споры должны разрешаться в арбитражном порядке, а не в суде. Второе исключение – правила самоуправляющейся организации, особенно религиозной, предусматривают внутренний процесс разрешения споров. Лицо, добровольно решившее стать членом самоуправ-

¹ Решение Верховного суда («Высшего суда справедливости») провинции Онтарио Канады от 31.08.2010 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии» [Hart v. Roman Catholic Episcopal Corporation of the Diocese of Kingston, in Canada, 2010 ONSC 4709, Court file № CV-08-0068-00 / Ontario Superior Court of Justice, 31.VIII.2010] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/2010/2010onsc4709/2010onsc4709.html>>.

² Решение Апелляционного суда провинции Онтарио Канады от 22.11.2011 по делу «Харт против Римско-католической епископальной корпорации Кингстонской епархии» [Hart v. Roman Catholic Episcopal Corporation of the Diocese of Kingston, in Canada, 2011 ONCA 728 (CanLII) / Court of appeal for Ontario] // <<http://canlii.ca/t/fnxj0>>.

ляющейся организации и пострадавшее из-за решения этой организации, должно добиваться возмещения в рамках внутренних процедур организации. Суды будут вмешиваться во внутренние дела самоуправляющейся [в данном случае – церковной] организации только в двух ситуациях: когда внутренние процессы организации несправедливы или не соответствуют требованиям естественной справедливости; или если потерпевшая сторона исчерпала внутренние процессы организации. В последнем случае, с учётом любых разрешающих законодательных положений, апелляционный суд не будет рассматривать по существу внутреннее решение, а только определит, было ли решение приведено в исполнение в соответствии с правилами организации и требованиями естественного правосудия... Римско-католическая церковь – это самоуправляемая организация. Его каноническое право предусматривает внутренний процесс рассмотрения церковных споров... В тех случаях, когда административное постановление может повлиять на права стороны, каноническое право требует, чтобы сторона была уведомлена, имела возможность ответить и чтобы был беспристрастным суд. Каноническое право также предусматривает широкий спектр средств правовой защиты, включая замену другого постановления, денежную компенсацию и даже судебное разбирательство... Процесс внутреннего контроля в соответствии с каноническим правом соответствует требованиям естественного правосудия... По своей сути спор отца Харта с архиепископией носит церковный характер и подчиняется каноническому праву. Когда его назначили пастором, его назначение строго соответствовало каноническому праву... Должность пастыря является церковной. Каноническое право создает должность, определяет обязанности и ответственность по должности и описывает обстоятельства, при которых исполнение полномочий по должности может быть прекращено. Согласно каноническому праву, церковь может передать дело в гражданское право, но никогда не разрешала в судах дела об отстранении пастора от должности... По своей сути этот спор является церковным. Возмещение должно требоваться через внутренний процесс рассмотрения, установленный каноническим правом для споров церковного характера» (§§ 17–21, 23, 24).

В своём **Решении Верховного суда провинции Онтарио Канады от 27.07.1999 по делу «Левиттс Кошер Фудс против Левина»¹** судья Бенотто заявил (дело касалось иудаистской религии, но референтно рассматриваемому нами кругу вопросов и не раз упоминалось в судебных решениях по другим делам, связанным с католической церковью): «Понятно, что суды не хотят вмешиваться во внутренние дела религиозных организаций. Это лишило бы религиозную организацию права самостоятельно толковать свою доктрину. Наши суды неизменно утверждали, что гражданские суды не компетентны для решения вопросов религиозной доктрины. Верховный суд Канады постановил, что суды очень осмотрительно должны осуществлять юрисдикцию в отношении религиозных групп. При разрешении церковных споров суд не будет обращать внимание на существо решения, а скорее смотрит на соблюдение правил, процедурную справедливость и отсутствие недобросовестности и естественной справедливости... Суды определяют, связан ли вопрос с религиозной доктриной до такой степени, что суды должны вообще отказаться от участия... Суды будут проверять решения, принятые церковными органами, чтобы определить, соответствует ли решение законам и авторитету самой религиозной организации... [Лицо], действующее в религиозной среде, ... подчиняется религиозным законам, которые регулируют эту среду... В религиозном контексте делового мира, в котором истец решил работать и извлекать прибыль... следует следить за соблюдением правил этой системы».

¹ Решение Верховного суда провинции Онтарио Канады от 27.07.1999 по делу «Левиттс Кошер Фудс против Левина» [Levitts Kosher Foods Inc. v. Levin et al. 45 O.R. (3d) 147[1999] O.J. № 2785. Court File № 99-CV-163952-CM / Ontario Superior Court of Justice, July 27, 1999] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/1999/1999canlii14818/1999canlii14818.html>>.



В Решении Верховного суда штата Нью-Джерси (США) от 23.01.1952 по делу «Бенджамин Кэбинет против Шапиро»¹ (дело касалось иудаистской религии, но референтно рассматриваемому кругу вопросов и не раз упоминалось в делах, связанных с католической церковью²) говорилось, что истец, стремясь вести бизнес в отношении производства и оборота определённой религиозной еды, которая играет очень важную роль в религиозной вере членов таких общин, должен соответствовать канонам этой веры, касающимся этого предмета, если он желает продолжать этот бизнес с религиозной санкции. Он не может иметь или получать такую коммерческую выгоду, если он не соблюдает все требования правил, установленных этой религиозной организацией как предварительные условия для этого, и он также должен соблюдать решения религиозных судов, созданных и учрежденных для разрешения споров, касающихся этого предмета. Он не может претендовать на выгоду от бизнеса, не принимая на себя возложенное на него бремя. Решения религиозных судов по вопросам дисциплины, веры или церковных правил, обычаев или правил, влияющих на членов религиозной организации, должны признаваться государственными судами как окончательные и обязательные для них в их применении к рассматриваемому им делу, и государственные суды не будут расследовать или интересоваться прямо или косвенно противоречивыми утверждениями, касающимися практики или управления доктринальными делами религиозных групп, либо основаниями для наложения дисциплинарных мер за заявленные нарушения обязанностей религиозной группой, если только это не что-то из ряда вон выходящее (убийства, растление малолетних и т.д.).

В Решении Верховного суда провинции Онтарио Канады от 27.01.1994 по делу «Дерек Педерсен против Томаса Фултона и Римско-католической епископальной корпорации»³ было указано на необходимость рассмотрения спора об отстранении католического священника от должности и от отправления таинств в церковном суде в соответствии с положениями канонического права.

Решение Верховного суда штата Южная Каролина (США) от 09.12.1996 по делу «Пирсон против Церкви Бога»⁴: «Когда гражданское право зависит от церковного вопроса, решать его должен гражданский суд, а не церковный. Но гражданский суд рассматривает гражданское право, и не более того; ... Гражданские суды не будут рассматривать церковную доктрину или церковную дисциплину, а также не будут проверять регулярность судебных заседаний церковных судебных органов, занимающихся такими вопросами. Принятие такой юрисдикции было бы не только попыткой гражданских судов рассматри-

¹ Решение Верховного суда штата Нью-Джерси (США) от 23.01.1952 по делу «Бенджамин Кэбинет против Шапиро» [«Benjamin Cabinet, et ux., plaintiffs, v. rabbi Mosheh Shapiro, et als., defendants». 17 N.J. Super. 540 (1952) 86 A.2d 314 / Superior Court of New Jersey, Law Division. Decided January 23, 1952] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/1999/1999canlii14818/1999canlii14818.html>>.

² См., например: Решение Верховного суда провинции Онтарио Канады от 27.07.1999 по делу «Левиттс Кошер Фудс против Левина» [Levitts Kosher Foods Inc. v. Levin et al. 45 O.R. (3d) 147[1999] O.J. № 2785. Court File № 99-CV-163952-CM / Ontario Superior Court of Justice, July 27, 1999] // <<https://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/1999/1999canlii14818/1999canlii14818.html>>.

³ Решение Верховного суда провинции Онтарио Канады от 27.01.1994 по делу «Дерек Педерсен против Томаса Фултона и Римско-католической епископальной корпорации» [«Derek Pedersen v. Thomas Fulton and The Roman Catholic Episcopal Corporation». [1994] O.J. No. 168. DRS 94-11929. Action № 31469/93. January 27, 1994] / Ontario Court of Justice // <<https://www.theinquiry.ca/wordpress/documents/contact-me-2/pedersen-v-fulton/>>.

⁴ Решение Верховного суда штата Южная Каролина (США) от 09.12.1996 по делу «Пирсон против Церкви Бога» [«Pearson v. Church of God». 478 S.E.2d 849 (1996). № 24541. Decided December 9, 1996 / Supreme Court of South Carolina] // <<https://law.justia.com/cases/south-carolina/supreme-court/1996/24541-2.html>>.

вать вопросы, в которых они не имеют специальных знаний, но и несовместимо с полной религиозной свободой, не ограничиваемой государственной властью... Ниже приведены общие принципы, которые вытекают из анализа вышеуказанных дел Верховного суда США и Южной Каролины: 1) суды не могут участвовать в разрешении споров в отношении религиозного права, принципов, доктрины, дисциплины, обычаев или администрации; 2) суды не могут избежать рассмотрения прав, вытекающих из гражданского права; 3) при разрешении таких гражданско-правовых споров суды должны принимать как окончательные и обязательные решения высших религиозных судебных органов в отношении религиозного права, принципа, доктрины, дисциплины, обычая и администрации».

Решение Верховного суда США от 21.06.1976 по делу «Сербская православная епархия против Миливоевича»¹: «Всякий раз, когда вопросы дисциплины, веры, церковных правил, обычаев или закона решаются высшей церковной судебной властью, на которую был передан этот вопрос, судебные трибуналы должны принять такие решения как окончательные и обязательные... Действительно, суть религиозной веры заключается в том, что церковные решения принимаются и должны приниматься как вопросы веры, независимо от того, являются ли они рациональными или измеряемыми объективными критериями... Никакое исключение "произвола" – в смысле расследования, соответствуют ли решения высшего церковного суда иерархической церкви церковным законам и постановлениям – не согласуется с конституционным мандатом, согласно которому гражданские суды обязаны принимать решения высших судебных органов. религиозной организации с иерархической политикой в вопросах дисциплины, веры, внутренней организации или церковного правления, обычаев или закона. Чтобы гражданские суды проанализировали, являются ли церковные действия церковной судебной власти в этом смысле "произвольными", должны по своей сути повлечь за собой исследование процедур, которые канонический или церковный закон якобы требует от церковной судебной системы, или других основных критериев, по которым они выполняются. якобы решить церковный вопрос. Но это именно то расследование, которое запрещает Первая поправка; признание такого исключения подорвало бы общее правило, согласно которому религиозные споры не являются надлежащим предметом рассмотрения в гражданском суде, и что гражданский суд должен принимать церковные решения церковных трибуналов в том виде, в каком он их находит.

Выше приведенные экстракты из правовых позиций государственных судебных инстанций США и Канады (а надо сказать, аналоги мы встречаем в судебной практике Италии, Испании, Аргентины, Франции и мн. др. государств мира) уже показывают неоднозначность и сложную онтологичность столкновения норм канонического права и права государственного, но главное – отражают признание этого государством.

Заключение

Право государственное и право церковное каноническое (*Lex Canonica*), очевидно, совершенно различны по природе, источниковой основе, структуре и онтологии, но, вместе с тем эти две нормативные системы сложным образом взаимодействуют, взаимно влияют друг на друга. Признание контрагентов каждой из сторон различно, меняется во времени и в пространстве, но всегда имеет место.

¹ Решение Верховного суда США от 21.06.1976 по делу «Сербская православная епархия против Миливоевича» [Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich, 426 U.S. 696 (1976). Decided June 21, 1976 / U.S. Supreme Court] // <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/426/696/>>; <<https://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/426/696.html>>.



Список источников

1. Бердниковъ И.С. 1888. Краткій курсъ церковнаго права Православной Греко-россійской Церкви, съ указаніемъ главнѣйшихъ особенностей католическаго и протестанскаго церковнаго права. Казань, Типографія Императорскаго Университета. ix; 294 с.
2. Гавріил, архим. 1844. Понятіе о церковномъ правѣ и его исторія. Казань, Университетская типогр. 32 с.
3. Горчаковъ М.И. 1909. Церковное право: Краткій курсъ лекцій. С.-Петербургъ. 349 с.
4. Кодекс каноническаго права. 2007. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 624 с.
5. Павловъ А.С. 1902. Курсъ церковнаго права. Сергіевъ Посадъ, Типогр. Св.-Троицкой Сергіевой Лавры.
6. Суворовъ Н.С. 1889. Курсъ церковнаго права. Т. 1. Ярославль, Типо-литографія Г. Фалькъ.
7. Цыпин В. 1996. Курс церковнаго права. Учеб. пособие. М., Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. православ. Церкви, Изд-во МФТИ, 442 с.

Список литературы

1. Аристов Е.В. 2015. Интерпретации содержания принципа социальности государства в правовых позициях судебных инстанций. М., Юнити-Дана: Закон и право. 199 с.
2. Понкин И.В. 2019. Спор с вульгарно-атеистическим радикалом о светскости государства (ответ на статью О.В. Мартышина): Концепт и онтология светского государства и светскости государства, многообразие моделей, дефектность идеологизированных подходов. М., Буки Веди, 42 с.
3. Понкин И.В. 2004. Светскость государства. М., Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования. 466 с.
4. Понкин И.В. 2006. Современное светское государство: конструктивная светскость. М., Институт государственно-конфессиональных отношений и права. 390 с.
5. Dufaux J. etc. 2005. Liberté religieuse et régimes des cultes en Droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence. Nouvelle édition. Ed. par J. Dufaux, P. Dupuy, J.P. Durand, C. Dutheil de la Rochère, F. Gasztowtt, M. Guillaume, A.-V. Hardel, B. Jeuffroy. Paris, Les Éditions du Cerf. xviii; 1853 p.
6. Kuttner S. 1950. Natural law and canon law. Natural Law Institute Proceedings. 3: 83–116.
7. Laschuk A. 2018. Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. Ottawa, Cardus religious freedom institute. 21 p.
8. Mehmeti S. 2016. The influence of Canon Law on Ius Commune in its formative period. SEEU Review. Issue 2. 11: 155–166.
9. Messner F. etc. 2003 Traité de Droit français des religions. Sous la direction de F. Messner, P.-H. Prélot, J.-M. Woehrling. Paris, Éditions du Juris-Classeur. xvii; 1317 p.

References

1. Aristov E.V. 2015. Interpretacii sodержaniya principa social'nosti gosudarstva v pravovyh poziciyah sudebnyh instancij [Interpretation of the content of the principle of sociality of the state in the legal positions of courts]. М., Publ.: YUniti-Dana: Zakon i pravo. 199 p.
2. Ponkin I.V. 2019. Spor s vul'garno-ateisticheskim radikalom o svetskosti gosudarstva (otvet na stat'yu O.V. Martyshina): Kontsept i ontologiya svetskogo gosudarstva i svetskosti gosudarstva, mnogoobrazie modelei, defektnost' ideologizirovannykh podkhodov. [Dispute with a vulgar-atheistic radical about the secularism of the state (response to the article by O. V. Martyshin): the Concept and ontology of the secular state and the secularism of the state, the variety of models, the defect of ideologized approaches]. М., Publ.: Buki Vedi. 42 p.
3. Ponkin I.V. 2004. Svetskost' gosudarstva [Secularism of the state]. М., Publ.: Uchebno-nauchnogo centra dovuzovskogo obrazovaniya. 466 p.
4. Ponkin I.V. 2006. Sovremennoe svetskoe gosudarstvo: Konstruktivnaya svetskost'. [Modern secular state: Constructive secularism]. М., Publ.: Institut gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij i prava. 390 s. (In Russian)



5. Dufaux J. etc. 2005. Liberté religieuse et régimes des cultes en Droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence. Nouvelle édition. Ed. par J. Dufaux, P. Dupuy, J.P. Durand, C. Dutheil de la Rochère, F. Gasztowtt, M. Guillaume, A.-V. Hardel, B. Jeuffroy. Paris, Les Éditions du Cerf. xviii; 1853 p.
6. Kuttner S. 1950. Natural law and canon law. Natural Law Institute Proceedings. 3: 83–116.
7. Laschuk A. 2018. Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. Ottawa, Cardus religious freedom institute. 21 p.
8. Mehmeti S. 2016. The influence of Canon Law on Ius Commune in its formative period. SEEU Review. Issue 2. 11: 155–166.
9. Messner F. etc. 2003 Traité de Droit français des religions. Sous la direction de F. Messner, P.-H. Prélot, J.-M. Woehrling. Paris, Éditions du Juris-Classeur. xvii; 1317 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Исидор (Тупикин Р.В.), митрополит Смоленский и Дорогобужский, кандидат юридических наук, ректор Смоленской Православной Духовной Семинарии Смоленской Епархии Русской Православной Церкви, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин семинарии, г. Смоленск, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Isidore (R.V. Tupikin), Metropolitan of Smolensk and dorogobuzhsky, candidate of law, rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary of the Smolensk Diocese of the Russian Orthodox Church, associate Professor of the Department of theological and Church-historical disciplines of the Seminary, Smolensk, Russia



УДК 343.369; 343.133

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-792-800

Воспрепятствование осуществлению правосудия и производству предварительного расследования: вопросы теории и практики

¹⁾Шумилин С.Ф., ²⁾Новикова Е.А., ³⁾Шумилина О.С.

^{1,2)} Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина,
Россия, 308024, г. Белгород, ул. Горького, 71

³⁾ Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85
E-mail: belui@mvd.ru; stepanyuk@bsu.edu.ru

Аннотация. Решение задач по осуществлению судом правосудия и формированию необходимой для этого фактической основы органами предварительного расследования обеспечивается уголовно-правовыми средствами: привлечением к уголовной ответственности за воспрепятствование осуществлению правосудия и производству предварительного расследования. Вследствие неопределенности истолкования ряда терминов («правосудие», «отправление правосудия» и «иные лица, участвующие в отправлении правосудия») в уголовно-правовых нормах, устанавливающих указанную ответственность, следователи и судьи нередко допускают ошибки. Указанные термины являются предметом изучения в правовой литературе, однако вне поля зрения исследователей остается следственно-судебная практика их применения. Авторами рассмотрены причины сложившегося положения на основе анализа опубликованной следственной и судебной практики и сформулированы предложения по совершенствованию уголовного законодательства и практики его применения.

Ключевые слова: уголовно-правовой конфликт, отправление правосудия, участвующие в отправлении правосудия, воспрепятствование, квалификация.

Для цитирования: Шумилин С.Ф., Новикова Е.А., Шумилина О.С. 2020. Воспрепятствование осуществлению правосудия и производству предварительного расследования: вопросы теории и практики. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. 45 (4): 792–800. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-792-800

Obstruction of Justice and Preliminary Investigation: Theory and Practice

¹⁾Sergey F. Shumilin, ²⁾Ekaterina A. Novikova, ³⁾Oksana S. Shumilina

^{1,2)} Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of the Interior of Russia,
71 Gorky St, Belgorod, 308024, Russia

³⁾Belgorod National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia

E-mail: belui@mvd.ru; stepanyuk@bsu.edu.ru

Abstract. The solution of tasks on the administration of justice by the court and the formation of the necessary factual basis by the preliminary investigation bodies is ensured by criminal law means: criminal prosecution for obstruction of the administration of justice and the production of a preliminary investigation. Due to the ambiguity in the interpretation of a number of terms (“justice”, “administration of justice” and “other persons involved in the administration of justice”) in the criminal law provisions

establishing this responsibility, investigators and judges often make mistakes. These terms are the subject of study in the legal literature, however, the investigative and judicial practice of their application remains outside the field of view of researchers. The authors considered the reasons for the current situation on the basis of an analysis of the published investigative and judicial practice and formulated proposals for improving the criminal legislation and the practice of its application.

Keywords: law enforcement, criminal conflict, administration of justice, persons involved in the administration of justice, obstruction, qualification.

For citation: Shumilin S.F., Novikova E.A., Shumilina O.S. 2020. Obstruction of Justice and Preliminary Investigation: Theory and Practice. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 792–800 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-792-800

Введение

Российское государство, выполняя одну из обязательных внутренних функций – функцию охраны правопорядка – устанавливает запрет на совершение деяний, которые могут посягать (и посягают) на существующий в государстве правопорядок. При этом запрет за совершение наиболее опасных деяний, именуемых в законодательстве преступлениями, установлен в нормах Особенной части Уголовного кодекса Российской Федерации (далее – УК РФ). Такие нормы, несомненно, оказывают предупредительное воздействие на правосознание граждан, а также иных лиц, находящихся на территории России, однако не в состоянии полностью исключить совершение преступлений. Данное обстоятельство является причиной создания системы государственных органов, на которые возлагается выполнение функции разрешения уголовно-правовых конфликтов, возникающих в каждом случае обнаружения признаков совершения преступления. По законодательству России в эту систему входят органы предварительного расследования, прокуроры и суды общей юрисдикции (далее – органы уголовной юстиции).

Для выполнения функции разрешения уголовно-правовых конфликтов, органы уголовной юстиции уполномочены в пределах установленной Уголовно-процессуальным кодексом Российской Федерации (далее – УПК РФ) компетенции на производство предварительного расследования и судебное разбирательство по уголовным делам.

Как свидетельствует история становления и развития российского уголовного процесса, заинтересованные в исходе уголовного дела лица в целях принятия органами уголовной юстиции незаконных, но выгодных этим лицам решений по уголовным делам нередко препятствуют производству предварительного расследования и судебного разбирательства. В связи с этим российский законодатель установил уголовную ответственность за совершение деяний, которые способны создавать препятствия осуществлению правосудия и производству предварительного расследования. При этом нормы УК РФ, устанавливающие такую ответственность, сконструированы с использованием терминов, которые допускают различное их истолкование. Главным образом это относится к таким терминам, как «правосудие», «отправление правосудия» и «иные лица, участвующие в отправлении правосудия».

Изучение опубликованной следственно-судебной практики применения уголовно-правовых норм, конструктивными элементами которых являются перечисленные термины, приводит к выводу о том, что их неопределенность нередко является причиной неправильной квалификации преступлений, предусмотренных ст.ст. 294–297 УК РФ, в постановлениях о привлечении в качестве обвиняемых, обвинительных актах и приговорах судов. Разумеется, указанные термины являются предметом исследования в правовой литературе. Однако при этом вне поля зрения авторов нередко остается следственно-судебная практика применения исследуемых терминов, что не способствует устранению их неопределенности.



В настоящей статье с учетом опубликованной следственной и судебной практики предпринята попытка устранить отдельные пробелы в исследовании терминологии норм УК РФ, в которых установлена уголовная ответственность за действия, направленные на воспрепятствование осуществлению правосудия и производству предварительного расследования.

Понятия «правосудие» и «осуществление правосудия» в теории и уголовно-процессуальном законодательстве

Современная правовая теория оперирует двумя понятиями правосудия: в широком и узком смысле слова. В настоящее время трудно установить, когда именно сформировались различия в определении данного понятия. Во всяком случае, комментируя статьи главы 7 («О противодействии правосудию») Уголовного уложения 1903 года, Н.С. Таганцев писал о том, что понятие правосудия следует рассматривать в широком общежитейском или в тесном, строго техническом процессуальном либо в юридическом смысле этого слова.

Правосудие в широком смысле он отождествлял со справедливостью, а осуществление правосудия понимал как общегражданскую и общеслужебную обязанность. Правосудие в процессуальном смысле Н.С. Таганцев рассматривал как «особую отрасль государственной деятельности, осуществляемую через специально на то уполномоченные судебные органы, т.е. деятельность лиц, не только облечённых функциями судебного свойства, но и принадлежащих именно к числу судебных органов государства; таким образом, сфера правосудия ограничивается исключительно лишь деятельностью судей (и содействующих им органов власти), выражающейся при том в участии их в обставленном известными формами и обрядами уголовном или гражданском процессе». Понятие правосудия в юридическом смысле, по мнению Таганцева, «означает законосообразную деятельность каждого такого органа власти, который уполномочен законом произвести подлежащее понудительному исполнению решение по вопросу об уголовной и дисциплинарной ответственности или по спору о правах участвующих в деле сторон, а равно и органов власти, содействующих им в этой их деятельности [Таганцев, 1904, с. 1071–1073].

В теории уголовного права и процесса советского периода приведенный выше подход к определению понятий «правосудие» и «осуществление правосудия» не нашел широкого распространения. На наш взгляд, это объясняется тем, что в п. «б» ст. 4 Закона РСФСР от 27.10.1960 «О судостроительстве РСФСР» и в п. 2 ст. 4 Закон РСФСР от 08.07.1981 «О судостроительстве РСФСР» (ред. от 07.05.2009) было закреплено положение, согласно которому правосудие в РСФСР осуществляется путем «рассмотрения в судебных заседаниях уголовных дел и применения установленных законом мер наказания к лицам, виновным в совершении преступления, либо оправдания невиновных».

Приведенные положения действовали до издания Федерального конституционного закона от 07.02.2011 № 1-ФКЗ «О судах общей юрисдикции в Российской Федерации», однако еще во время их действия в теории уголовного права сформировалась тенденция к расширительному толкованию понятий правосудия и осуществления правосудия. Так, например, А.В. Бриллиантов и Н.Р. Косевич, полемизируя с авторами, по мнению которых в главе 31 УК РФ законодатель поставил под охрану только деятельность органов, разрешающих дело по существу, утверждают, что «под осуществлением правосудия как объекта уголовно-правовой охраны следует понимать специфический вид государственной деятельности, осуществляемой только судом при рассмотрении конституционных, уголовных, гражданских, административных дел с точным соблюдением особого порядка рассмотрения и разрешения дел – судопроизводством и только определенными законом способами, а именно путем рассмотрения и разрешения в судебных заседаниях в установленном процессуальным законом порядке, а также деятельность органов дознания, предва-

рительного следствия и деятельность по исполнению судебных решений, осуществляемую судебными приставами, уголовно-исполнительной системы и т.д.» (выделено нами. – Авт.) [Бриллиантов, Косевич, 2008, с. 35–36].

С приведенным определением правосудия, если его экстраполировать на уголовное судопроизводство, нельзя согласиться, поскольку авторы смешивают осуществление правосудия и объекты уголовно-правовой охраны: деятельность суда по осуществлению правосудия, деятельность органов предварительного расследования по формированию фактической основы для осуществления правосудия и деятельность по исполнению акта правосудия.

С предложенным авторами определением нельзя согласиться и по другой причине: оно противоречит понятию осуществления правосудия в уголовном судопроизводстве, которое вытекает из содержания ст. 8.1 УПК РФ. По смыслу части второй данной статьи формой осуществления правосудия в уголовном процессе является только рассмотрение и разрешение уголовных дел.

По этой же причине вызывает возражение утверждение о том, что рассмотрение судьей жалоб в порядке, установленном ст. 125 УПК РФ, является формой осуществления правосудия [Евстигнеева, 2019] и что деятельность лиц, участвующих в проверке сообщения о преступлении, представляет собой *содействие суду в осуществлении функции правосудия* [Юшина, 2015].

Как уже было отмечено выше, согласно ч. 2 ст. 8.1 УПК РФ осуществление судами правосудия возможно только по находящимся в их производстве уголовным делам. Между тем в соответствии с ч. 3 ст. 29 УПК РФ судья рассматривает в порядке, установленном ст. 125 УПК РФ, жалобы по уголовным делам, находящимся в производстве органов предварительного расследования. Таким образом, противоправные деяния, совершенные во время рассмотрения судьями жалоб, по правилам, установленным ст. 125 УПК РФ, могут рассматриваться как воспрепятствование производству предварительного расследования, но не осуществлению правосудия.

Суждение Ю.В. Юшиной о том, что деятельность лиц, участвующих в проверке сообщений о преступлениях, целесообразно взять под уголовно-правовую защиту, заслуживает внимания и дальнейшего обсуждения. Как показывает следственная практика, уклонение лиц, от которых может быть получена информация, необходимая для разрешения вопроса о наличии или отсутствии в содеянном признаков преступления, от явки и дачи объяснения или представления образцов для сравнительного исследования представляет собой серьезное препятствие для проведения проверок сообщений о преступлениях и своевременного разрешения сообщений. Причиной такого поведения может быть воздействие на носителей релевантной информации со стороны лиц, заинтересованных в том, чтобы не были возбуждены уголовные дела. Однако при всей значимости участия тех или иных лиц в следственных и иных процессуальных действиях, производимых в ходе проверки сообщений о преступлениях, нет оснований для признания их деятельности содействием осуществлению правосудия. На данном этапе уголовного судопроизводства даже нет еще уголовного дела, наличие которого является обязательным условием для осуществления правосудия.

На наш взгляд, следует согласиться с Е.В. Рябцевой, по мнению которой правосудие можно определить «как государственную деятельность суда по рассмотрению уголовного дела по существу, принятию решения о признании лица виновным или невиновным, назначению виновному справедливого наказания в установленной законом процессуальной форме и принятию мер по возмещению вреда, связанного с уголовным преследованием» [Рябцева, 2010, с. 12]. Аналогичную позицию при определении понятия правосудия занимают и другие авторы [Прокудина, 2010; Банников, 2017; Бимбинов и др, 2018].

Вместе с тем приведенное определение правосудия не в полной мере включает в себя содержание правосудия. В теории уголовного права и процесса, в следственной и судебной практике нередко возникает вопрос о том, является ли правосудием рассмотрение



уголовных дел судом апелляционной инстанции. Основанием для этого служит привлечение к уголовной ответственности по ч. 1 ст. 294 УК РФ за уничтожение (повреждение) осужденными (полностью или частично) материалов дела, подлежащих направлению в суд апелляционной инстанции, либо материалов, представленных в суд для рассмотрения тех или иных вопросов, возникающих на стадии исполнения приговора.

Суды общей юрисдикции признают содеянное вмешательством в осуществление правосудия и квалифицируют по ч. 1 ст. 294 УК РФ (см., например, приговор Можгинского городского суда Удмуртской Республики № 1-192/2019 1-4/2020 от 10.01.2020 по делу № 1-192-2019)¹.

На наш взгляд, такое решение вопроса, хотя и не соответствует понятию осуществления правосудия, вытекающему из содержания ч. 2 ст. 8.1 УПК РФ, однако является правильным. К такому выводу приводят следующие рассуждения. Суд апелляционной инстанции проверяет законность и обоснованность приговора, который является актом правосудия, а значит, его действия по рассмотрению уголовного дела, в свою очередь, являются осуществлением правосудия. Это находит свое подтверждение и в том, что по результатам рассмотрения уголовного дела суд апелляционной инстанции может постановить новый приговор. Отсюда следует вывод о том, что деяния, препятствующие направлению уголовных дел в суд апелляционной инстанции, фактически препятствуют осуществлению дальнейшего правосудия по уголовным делам.

«Правосудие, – как справедливо отмечает Председатель Верховного Суда РФ В.М. Лебедев, – осуществляется посредством рассмотрения в судебных заседаниях гражданских, уголовных и иных дел в установленной законом процессуальной форме. Причем это не только разбирательство дел судом первой инстанции, но и пересмотр вынесенных им решений вышестоящими судами – то есть, апелляционной, кассационной и надзорной инстанциями, а также производство в суде по вновь открывшимся обстоятельствам» [Анишина В.И. и др., 2011, с. 446].

Осуществлением правосудия является также рассмотрение судьями вопросов, возникающих в связи с исполнением приговоров (ст. 397 УПК РФ). Это объясняется тем, что таким образом вносятся изменения в порядок исполнения акта правосудия.

Уголовно-процессуальные последствия неопределенности понятия «осуществление правосудия»

Неопределенность понятия «осуществление правосудия» в уголовном судопроизводстве порождает ряд вопросов проблемного характера. Одним из них является вопрос о содержании термина «иные лица, участвующие в отправлении правосудия», который законодатель включил в диспозиции ст. 295, ч. 1 ст. 296, ч. 1 ст. 297 и ч. 1 ст. 298.1 УК РФ. В теории уголовного права и процесса почти общепризнано, что «иными лицами, участвующими в отправлении правосудия» являются только арбитражные заседатели [Лобанова, 2005. с. 91; Бриллиантов, Косевич, 2008, с. 55]. При этом Л.В. Лобанова предлагает заменить в соответствующих статьях УК РФ термин «иные лица, участвующие в отправлении правосудия» на термин «арбитражные заседатели». Высказанное мнение заслуживает поддержки по следующей причине.

В следственной практике достаточно широкое распространение получила квалификация угрозы убийством, причинением вреда здоровью, уничтожением или повреждением имущества в отношении прокурора по ч. 1 ст. 296 УК РФ, оскорбления прокурора по ч. 2 ст. 297 УК РФ как преступлений, совершенных в отношении «иного лица, участвующего в отправлении правосудия». Суды, как правило, изменяют квалификацию, соответственно,

¹ Судебные и нормативные акты Российской Федерации. [Электронный ресурс]. <https://sudact.ru/regular/doc/T6h4foVRQeWZ/> -Дата доступа: 15.10.2020

на ч. 2 ст. 296 и ч. 1 ст. 297 УК РФ, которые предусматривают уголовную ответственность за совершение указанных действий в отношении прокурора не как «иного лица, участвующего в отправлении правосудия», а как участника судебного разбирательства.

Так, например, оскорбления, высказанные осужденным Н. после оглашения приговора в отношении прокурора, который поддерживал обвинение в судебном разбирательстве, дознаватель квалифицировал как преступление, совершенное в отношении «иного лица, участвующего в отправлении правосудия» по ч. 2 ст. 297 УК РФ.

Суд первой инстанции, квалифицируя в приговоре деяния Н., отметил, в частности: «прокурор является участником судебного разбирательства, в данном случае по уголовному делу, а не лицом, участвующим в отправлении правосудия, поэтому действия подсудимого следует переквалифицировать с ч. 2 ст. 297 УК РФ по ч. 1 ст. 297 УК РФ»¹.

Однако и суды первой инстанции тоже допускают ошибки, квалифицируя оскорбления, высказанные в отношении прокуроров. В частности, Пеновский районный суд Тверской области признал Смирнова Ю.Г. виновным в совершении преступления, предусмотренного ч. 2 ст. 297 УК РФ, – оскорбление прокурора как иного участника судебного разбирательства. Исправляя допущенную ошибку, Тверской областной суд в своем постановлении отметил: «Прокурор в отправлении правосудия не участвует, поскольку, будучи участником судебного разбирательства, лишь выполняет свойственные ему процессуальные функции в стадии судебного разбирательства при рассмотрении уголовного дела. Поэтому, в силу закона, он может выступать потерпевшим по преступлению, предусмотренному ч. 1 ст. 297 УК РФ»².

При изучении опубликованной судебной практики авторами был обнаружен случай, когда следователь, формулируя обвинение по факту клеветы в отношении председателя городского суда, рассматривающего уголовное дело в судебном разбирательстве, квалифицировал действия подсудимого С. как «клевету в отношении *иного лица, участвующего в отправлении правосудия* (выделено нами. – Авт.), в связи с рассмотрением дела в суде». Суд первой инстанции не согласился с такой формулировкой и возвратил уголовное дело прокурору по основанию, предусмотренному п. 1 ч. 1 ст. 237 УПК РФ³.

В постановлениях о привлечении в качестве обвиняемого, в обвинительных заключениях и обвинительных приговорах зачастую содержатся внутренне противоречивые формулировки. Так, например, в приговоре Неманского городского суда содержится формулировка, согласно которой суд квалифицировал преступные действия Серафимовича А.Н. по ч. 2 ст. 296 УК РФ «как угроза уничтожением имущества в *отношении лица, участвующего в отправлении правосудия*, совершенная в *отношении прокурора* (выделено нами. – Авт.) в связи с рассмотрением дел в суде»⁴.

¹ Приговор Чулымского районного суда Новосибирской области от 20 мая 2013 г. // <https://sudact.ru/regular/doc/you8heUR8cWJr/> (Дата доступа: 22.10.2020); приговор Сарапульского городского суда Удмуртской Республики № 1-111/2018 от 29 ноября 2018 г. по делу № 1-111/2018 // <https://sudact.ru/regular/doc/vNobjAJ56Clb/> (Дата доступа: 16.10.2020); приговор Ординского районного суда Пермского края № 1-5/2019 1-69-2018 от 7 февраля 2019 г. по делу № 1-5/2019 // <https://sudact.ru/regular/doc/DtIH4ZetWags/> (Дата доступа: 23.10.2020)

² Постановление Тверского областного суда № 44У-99/2017 4У-465/2017 от 24 июля 2017 г. по делу № 44У-99/2017 // <https://sudact.ru/regular/doc/HYymLKZ0sGNx/> (Дата доступа: 22.10.2020).

³ Постановление Лермонтовского городского суда Ставропольского края № 1-35/14 1-35/2014 от 9 июля 2014 г. // <https://sudact.ru/regular/doc/FSmzczvbvqWxJ/> (Дата доступа: 23.10.2020).

⁴ Приговор Неманского городского суда Калининградской области № 1-115/2019 от 7 ноября 2019 г. по делу №1-115/2019 // <https://sudact.ru/regular/doc/5dhrpVi8UdT/> ; Приговор Тома-



Заключение

Проведенное исследование затрагивает лишь некоторые вопросы теории и практики применения норм главы 31 УК РФ, и поэтому не является окончательным. Вместе с тем полученные результаты дают основание для того, чтобы сформулировать предварительные выводы.

Неопределенность терминов, являющихся конструктивными элементами уголовно-правовых норм, устанавливающих уголовную ответственность за совершение деяний, которые могут воспрепятствовать осуществлению правосудия и производству предварительного расследования, является, на наш взгляд, основной причиной ошибок, допускаемых органами предварительного расследования при квалификации преступлений по ст. ст. 294–298.1 УК РФ. Ошибки квалификации могут быть причиной принятия процессуальных решений, которые, в свою очередь, могут иметь негативные последствия. В частности, признание на предварительном следствии прокурора «иным лицом, участвующим в отправлении правосудия» дает следователю основание квалифицировать действия лица, высказавшего в отношении прокурора угрозу убийством, причинением вреда здоровью или уничтожением имущества, а затем возбудить перед судьей ходатайство об избрании меры пресечения в виде заключения под стражу. Это обусловлено тем, что санкция ч. 1 ст. 296 УПК допускает применение наказания в виде лишения свободы на срок до трех лет, что является, согласно ч. 1 ст. 108 УПК РФ, условием для избрания данной меры пресечения. Если с такой квалификацией будет согласен судья, то вполне возможно применение меры пресечения в виде заключения под стражу без наличия к тому оснований.

Приведенные соображения дают основание поддержать высказанные в литературе предложения об исключении из текста ст. ст. 294–298.1 УК РФ термина «иные лица, участвующие в отправлении правосудия» и включении в них термина «арбитражные заседатели».

Значительно сложнее представляется решение вопроса об устранении неопределенности терминов «правосудие» и «отправление правосудия». Едва ли этого можно достичь путем внесения изменения в диспозиции статей УК РФ, в которых используются данные термины. На наш взгляд, оптимальной представляется формулировка понятий правосудия и отправления правосудия в виде примечаний к ст. 294 УК РФ. Однако в качестве временной меры можно предложить Верховному Суду РФ сформулировать данные термины в постановлении Пленума, тем более необходимость принятия постановления, по нашему мнению, уже назрела в связи с тем, что в следственной и судебной практике возникают и другие вопросы, связанные с применением норм главы 31 Уголовного кодекса Российской Федерации.

Список источников

1. Анишина В.И. и др. 2011. Судебная власть и правосудие в Российской Федерации: курс лекций. Под ред. профессора В.В. Ершова. Москва, Российская Академия Правосудия, 904 с.
2. Таганцев Н.С. 1904. ...Уголовное уложение 22 марта 1903 г.: С мотивами, извлеч. из объясн. записки Ред. комис., представления Мин. юст. в Гос. сов. и журн. - особого совещ., особого присутствия деп. и общ. собр. Гос. сов. Санкт-Петербург: Гос. Тип. 1125 с.

Список литературы

1. Банников И.А. 2017. Понятие правосудия. Вестник Московского ун-та. Серия 11. Право, 1: 130–137.
2. Бриллиантов А.В., Косевич Н.Р. 2008. Настольная книга судьи: преступления против правосудия: с учетом обобщения судебной практики, постановлений и разъяснений. Москва, ТК Велби, Издательство Проспект, 560 с.

3. Виноградова В.А. 2015. Рассмотрение судом жалоб на действия (бездействие) и решения должностных лиц органов предварительного расследования, прокурора как новая форма осуществления правосудия. Наука и практика, 4 (65): 33–36.
4. Горелик А.С., Лобанова Л.В. 2005. Преступления против правосудия. СПб., Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 491 с.
5. Евстигнеева О.В. 2019. Судебное заседание по рассмотрению жалоб в порядке ст. 125 УПК РФ как форма осуществления правосудия, отвечающая требованиям справедливости. Судебная власть и уголовный процесс, 1: 73–82.
6. Бимбинов А.А., Боженок С.А., Воронин В.Н., Грачева Ю.В., Жевлаков Э.Н., Иногамова-Хегай Л.В., Клепицкий И.А., Корнеева А.В., Кочои С.М., Левандовская М.Г., Лошенкова Е.В., Маликов С.В., Молчанов Д.М., Орешкина Т.Ю., палий В.В., Понятовская Т.Г., Рагулина А.В., Рарог А.И., Рубцова А.С., Соктоев З.Б., Устнова Т.Д., Цепелев В.Ф., Чучаев А.И., Юрченко И.А. 2018. Комментарий к Уголовному кодексу Российской Федерации. Отв. ред. А.И. Рарог. Москва, Издательство Проспект, 912 с.
7. Прокудина Л.А. 2010. Соотношение понятий «деятельность суда» и «отправление правосудия». Право. Журнал Высшей школы экономики, 3: 43–59.
8. Рябцева Е.В. 2010. Правосудие в уголовном процессе России. Москва, Издательство Юрлитинформ, 400 с.
9. Юшина Ю.В. 2015. О целесообразности взятия под уголовно-правовую защиту деятельность лиц, содействующих суду в осуществлении функции правосудия в процессе проверки информации о совершенных или готовящихся преступлениях. В кн.: Проблемы переходного периода: адаптация нормативно-правовых актов крымского федерального округа к законодательству Российской Федерации. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, приуроченной к годовщине вхождения Республики Крым и города федерального значения Севастополя в состав Российской Федерации. Краснодар, 13 марта 2015 г. Краснодарский университет МВД России. Крымский филиал: 405–411.

References

1. Bannikov I.A. 2017. Notion of Justice. Vestnik Moskovskogo un-ta. Ser. 11. Pravo, 1: 130–137 (in Russian).
2. Brilliantov A.V., Kosevich N.R. 2008. Nastol'naya kniga sud'i: prestupleniya protiv pravosudiya : s uchetom obobshcheniya sudebnoi praktiki, postanovlenii i raz'yasnenii. [Crimes against Justice Judge's Handbook: crimes against the law-judge : with a summary of judicial practice, rulings and explanations.]. Moskva, TK Velbi, Publ. Prospekt, 560 p.
3. Vinogradova V.A. 2015. Review by the Court Complaints against Actions (Inaction) and Decision of officials of Preliminary Investigation, the public Prosecutor as a new form of realization of Justice. Nauka i praktika [Science and Practice], 4 (65): 33–36 (in Russian)
4. Gorelik A.S., Lobanova L.V. 2005. Prestupleniya protiv pravosudiya [Crimes against Justice]. SPb., Publ. R. Aslanova «YUridicheskij centr Press», 491 p.
5. Evstigneeva O.V. 2019. Court Session on Consideration of Complaints in Accordance with art. 125 of the code of Criminal Procedure as a form of Justice that Meets the Requirements of Justice. Sudebnaya vlast' i ugolovnyj process, 1: 73–82 (in Russian).
6. Bimbinov A.A., Bozhenok S.A., Voronin V.N., Gracheva Yu.V., Zhevnikov E.N., Inogamova-Khegai L.V., Klepitskii I.A., Korneeva A.V., Kochoi S.M., Levandovskaya M.G., Loshenkova E.V., Malikov S.V., Molchanov D.M., Oreshkina T.Yu., Palii V.V., Ponyatovskaya T.G., Raguli-na A.V., Rarog A.I., Rubtsova A.S., Soktoev Z.B., Ustnova T.D., Tsepelev V.F., Chuchaev A.I., Yurchenko I.A. 2018. Commentary on the Criminal Code of the Russian Federation. Ed. A.I. Rarog. Moscow, Publ. Prospekt, 912 p. (in Russian)
7. Prokudina L.A. 2010. Sootnoshenie ponyatij «deyatelnost' suda» i «otpravlenie pravosudiya» [Correlation of the Concepts of ‘Court Activity’ and ‘Administration of Justice’]. Pravo Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki, 3: 43–59.
8. Ryabceva E.V. 2010. Pravosudie v ugolovnom processe Rossii [Justice in the Russian Criminal Practice]. Moscow, Publ. YUrlitinform, 400 p.
9. YUshina YU.V. 2015. O celesoobraznosti vzyatiya pod ugolovno-pravovuyu zashchitu deyatelnost' lic, sodejstvuyushchih sudu v osushchestvlenii funktsii pravosudiya v processe proverki



informacii o sovershennyh ili gotovyashchihsya prestupleniyah [On the Expediency of Taking under Criminal Law Protection the Activities of Persons who Assist the Court in the Exercise of the Function of Justice in the Course of Verifying Information about Crimes Committed or Planned]. In: Problemy perekhodnogo perioda: adaptaciya normativno-pravovyh aktov krymskogo federal'nogo okruga k zakonodatel'stvu rossijskoj federacii. Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii, priurochennoj k godovshchine vhozheniya Respubliki Krym i goroda federal'nogo znacheniya Sevastopolya v sostav Rossijskoj Federacii [Problems of the transition period: adaptation of legal acts of the Crimean Federal district to the legislation of the Russian Federation. Materials of the all-Russian scientific and practical conference dedicated to the anniversary of the entry of the Republic of Crimea and the Federal city of Sevastopol into the Russian Federation]. Krasnodar, March 13, 2015. Krasnodarskij universitet MVD Rossii. Krymskij filial: 405–411.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Шумилин Сергей Федорович, доцент, доктор юридических наук, профессор кафедры уголовного процесса Белгородского юридического института МВД России имени И.Д. Путилина, г. Белгород, Россия

Новикова Екатерина Анатольевна, кандидат юридических наук, начальник кафедры уголовного процесса Белгородского юридического института МВД России имени И.Д. Путилина, г. Белгород, Россия

Шумилина Оксана Сергеевна, доцент, кандидат юридических наук, заведующая кафедрой уголовного права и процесса юридического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, г. Белгород, Россия.

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Sergey F. Shumilin, Associate Professor, Doctor of Law, Professor of the Criminal Procedure Department of the I. D. Putilin Law Institute of Belgorod of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Belgorod, Russia

Ekaterina A. Novikova, PhD in Law, Head of the Criminal Procedure Department of the I.D. Putilin Law Institute of Belgorod of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Belgorod, Russia

Oksana S. Shumilina, Associate Professor, PhD in Law, Head of the Criminal Law and Procedure Department of the Law Institute of the Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ THESIS

УДК 316:314:325.7:325.044:325.7.045:325.71
DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-801-809

Опыт проведения опроса резидентов центров постоянного пребывания мигрантов и беженцев в Республике Сербия по вопросу интеграции в новое окружение

Вукчевич Неманя

Белгородский государственный технологический университет им. В.Г. Шухова,
Россия, 308012, г. Белгород, ул. Костюкова, 46
E-mail: nemanja.vukcevic75@gmail.com

Аннотация. Миграционные процессы существуют с начала мировой истории и являются частью механизма функционирования общества, что обуславливает необходимость, но также сложность исследования разнообразных процессов миграции, которые сегодня зачастую становятся причиной общественного кризиса. Социальное взаимодействие мигрантов с принимающим обществом является неотъемлемым элементом механизма управления миграцией, что определяет целесообразность нашего подхода к изучению данной проблемы. Социологический опрос, который мы провели во всех пяти постоянных центрах приема мигрантов и беженцев в Сербии, уникален тем, что респондентами являлись сами мигранты – это редкий случай в целом и первый в своем роде в стране. Исследование выявило возможность интеграции в принимающее сербское сообщество с позиции и с учетом интересов самих мигрантов. Автор предлагает новый тип интеграции в рамках не более одной семьи и рекомендует применять индивидуальный подход на основе принципа дисперсии по инициативе местного сообщества на локальном уровне. Дисперсная интеграция способствует предотвращению геттоизации мигрантов и улучшает их интеракцию с местным населением, что является предпосылкой для взаимодействия и социальной сплоченности.

Ключевые слова: миграция, мигрант, беженец, интеграция, опрос, анкетирование, Сербия.

Для цитирования: Вукчевич Н. 2020. Опыт проведения опроса резидентов центров постоянного пребывания мигрантов и беженцев в Республике Сербия по вопросу интеграции в новое окружение. НОМОТНЕТКА: Философия. Социология. Право. 45 (4): 801–809. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-801-809

Experience of surveying permanent migration center residents and refugees in the Republic of Serbia concerning integration into a new environment

Nemanja Vukčević

Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov
46 Kostyкова St, Belgorod, 308012, Russia
E-mail: nemanja.vukcevic75@gmail.com

Abstract. Migration processes have existed since the beginning of world history and are part of the mechanism of the functioning of society. This is one of the reasons why it is necessary, but it is also



complex to investigate these diverse processes, which, as now, turn into a social crisis. Although, with more or less innovation, migration has been studied academically since 1889, there is no consensus on a universal theory of migrations. That would suggest that an interdisciplinary approach to this problem is necessary. Social interaction of migrants with the host society is an indispensable element of any approach to studying this issue, which is the reason for our particular interest in the framework of integration as a mechanism for managing migration. The scientific research that we conducted in all five reception centers for migrants in the Serbia is unique in that the respondents were migrants themselves, which is a rare case in general, and the first of its kind in the Republic of Serbia. We introduced the experience of surveying at the centers of permanent residence of migrants and refugees in the Republic of Serbia. Survey shows the possibility of integration into the host Serbian community, according to the migrants themselves. Thanks to the proposed new type of integration, the author recommends applying an individual approach following the principle of dispersion, which prevents ghettoization – at the initiative of the local community at the local level, within a maximum of one family as a unit of measure. Thus, the role of dispersion is to prevent ghettoization and "parallel life" of migrants and improve interaction with the local population, which is a prerequisite for communication, and consequently for social cohesion.

Keywords: Migrations, Migrant, Refugee, Integration, Survey, Questionnaire, Serbia.

For citation: Vukčević N. 2020. Experience of surveying permanent migration center residents and refugees in the Republic of Serbia concerning integration into a new environment. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 801–809 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-801-809

Введение

Миграции существуют с начала истории и являются частью механизма функционирования общества [Рыбаковский, 2016; Великие..., 2016]. В 2020 году в мире насчитывается 272 миллиона мигрантов, что составляет 3,5 % населения мира [World Migration Report, 2020]. Миграция также является частью геополитики на Балканах на протяжении всей обозримой ретроспективы [Географија Србије, 2017]. Речь идет о приходе славянских племен, средневековой внешней и внутренней «животноводческой» миграции, принудительной миграции под наступлением турок-османов, перемещении населения в Габсбургской империи, бегстве местных жителей от Австро-Венгерской оккупации после Балканских войн, «миграционной лихорадке», связанной с переездом в Америку, беженцах в ходе Первой и Второй мировой войны, трудовой миграции в югославский период и вследствие гражданских войн 90-х годов и т.д. [Бојовић, 2014; Екмечић, 2017]. Особенно бурные и нестабильные миграционные процессы наблюдаются в постюгославском хронотопе в последние три десятилетия [Рыжков, Тетекин, 2000].

Сегодня, в силу своего географического положения и сложившихся в настоящее время условий глобального окружения, Республика Сербия оказалась на пути массового потока беженцев и нелегальных мигрантов в рамках так называемого Европейского миграционного кризиса, возникшего в 2015 году [Миграционный кризис в Европе, 2016]. С этого момента страна столкнулась свыше миллиона беженцев с Ближнего Востока и севера Африки [Саопштење..., 2020]. В геополитическом контексте отсутствуют предпосылки к завершению миграционных процессов – это определяет актуальность и целесообразность дальнейших исследований в данной области [Пашковская, 2018]. Современные эмпирические исследования часто освещают позицию принимающего сообщества и не раскрывают позицию самих мигрантов. Это является значительным пробелом, который мы стараемся восполнить в нашей работе.

Объекты и методы исследования

В рамках подготовки к проведению исследования нами применялись такие теоретические методы, как единство общенаучной и частно-научной методологии, сочетание

познавательных средств разных наук, междисциплинарный подход, структурно-функциональный и сравнительно-исторический подход, а также философско-методологические принципы: принцип системности и историзма, анализ различных концепций и теории. Все вместе это позволило разработать и обосновать оригинальный подход в рамках нашего авторского пилотного экспериментального полевого исследования, что дало дополнительную возможность для проверки гипотезы неколичественными методами. Говоря об использованных нами эмпирических методов, отметим, что мы применяли прямое и включенное наблюдение, выборочное обследование генеральной совокупности резидентов этих центров путем одноразового (cross-sectional) индивидуального опроса (целевой характер выборки доступных случаев). При этом анкетирование имело стихийный характер и проводилось случайным образом на добровольной основе (не на принципе рандомизация) – без вероятностного обоснования и определения квот – по принципу voluntary sampling или выбора первого встречного. Применение бумажной анкеты (pen and pencil interview – PAPI) в отдельных случаях при наличии технической возможности дополнялось использованием планшета (computer assisted personal interview – CAPI). При интерпретации результатов мы пользовались логическим анализом и методом экспертной оценки.

Для нашего исследования целесообразным представляется, помимо всего прочего, определить границы понятия «мигрант» как исследуемого нами объекта. По определению Международной организации по миграции (МОМ), мигрантом является любое лицо, которое перемещается или уже переместилось через международную границу или внутри государства и покинуло место своего обычного жительства независимо от (1) юридического статуса лица; (2) добровольного или недобровольного характера перемещения; (3) причин перемещения; или (4) продолжительности пребывания [International organization for migration].

Инфраструктура объектов приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия представлена временными и постоянными центрами [Закона о управљању миграцијама, 2012]. После пересечения государственной границы мигранты направляются в расположенные непосредственно рядом временные центры, где они задерживаются максимум до 72 часов [Закон о азилу и привременој заштити, 2018]. Во временных центрах они могут получить юридическую консультацию по вопросу получения статуса беженца [Закон о странцима, 2019]. После пересечения сербской границы (в основном из южных направлений – Македония и Черногория), мигранты, как правило, стремятся продолжить свое движение дальше – в Европу [Миграционный кризис в Европе, 2016]. Так как в данный момент Венгрия закрыла свою границу для беженцев, а Хорватия значительно ограничила их проход на свою территорию, то многие мигранты, у которых не получилось сразу покинуть Республику Сербию, направляются в постоянные центры, где они могут задерживаться до 6 месяцев [Закон о азилу и привременој заштити, 2018], однако по факту мигранты остаются там до 1-2 лет [Centar za zaštitu i pomoć tražiocima azila, 2020]. В настоящее время в Республике Сербия существует пять постоянных центров приема мигрантов и беженцев – в Крняче, Сенице, Тутине, Боговадже и Банье Ковильяче [Закон о азилу и привременој заштити, 2018]. Все эти центры находятся в непосредственном ведении Комиссариата по делам беженцев и мигрантов Республики Сербия [Законом о избеглицама, 2012].

Исследование мнения резидентов постоянных центров приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия по вопросам интеграции в новое окружение проводилось в рамках диссертационной работы. Для проведения исследования был направлен официальный запрос в Комиссариат по делам беженцев и мигрантов Республики Сербия. Таким образом, нами была установлена коммуникация с уполномоченными лицами и получено официальное разрешение на проведение анкетирования резидентов постоянных центров приема мигрантов и беженцев. При этом нами был согласован протокол исследования (с анкетой), утверждены даты проведения исследования и порядок взаимодействия интервьюеров с респондентами. В период проведения нашего исследования в постоянных центрах



приема мигрантов и беженцев находилось различное количество резидентов – данное распределение представлено в таблице 1.

Таблица 1
 Table 1

Распределение резидентов по постоянным центрам приема мигрантов и беженцев
 в Республике Сербия в период проведения исследования
 Distribution of residents by permanent reception centers for migrants and refugees
 in the Republic of Serbia during the study period

Постоянные центры приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия	Дата	Количество резидентов, чел
Крняча	10.04.2019	532
	11.04.2019	569
	16.04.2019	518
Сьенице	09.04.2019	56
	10.04.2019	55
	11.04.2019	54
	12.04.2019	51
Тутин	09.04.2019	77
Боговаджа	04.04.2019	108
	09.04.2019	110
Банья-Ковильяча	11.04.2019	79

Для реализации следующего этапа нашего исследования потребовалось привлечь волонтеров. В связи с географией расположения постоянных центров приема мигрантов и беженцев (рис.1) в качестве волонтеров выступили студенты государственного Белградского университета и государственного Приштинского университета с временным местонахождением в Косовска-Митровице (Республика Сербия). Набор волонтеров проводился посредством официальных объявлений в университетах и посредством постов в наиболее популярной у сербской молодежи социальной сети Facebook. При этом руководством университетов были направлены официальные письма с просьбой о содействии в проведении исследования. Из всех изъявивших желание участвовать в исследовании в качестве интервьюеров студентов было отобрано 9 кандидатов. При этом приоритетным критерием отбора являлся уровень владения английским языком, социальная и эмоциональная интеллигентность, наличие опыта участия в подобных проектах, а также желание и готовность к коммуникациям с мигрантами и работниками постоянных центров приема мигрантов и беженцев. Оценка данных качеств кандидатов проводилась экспертным путем в ходе удаленного собеседования с использованием мессенджера Viber. После формирования волонтерской команды нами был создан общий диалог на базе данного мессенджера для оперативной связи и обмена информацией. Связь с волонтерами поддерживалась и при проведении анкетирования. В общий курс дела волонтеры были введены в ходе собеседования, когда они также могли задать интересующие их вопросы. Перед началом исследования в постоянных центрах приема мигрантов и беженцев члены нашей команды получили информацию о времени, когда им разрешено находиться в центрах в целях анкетирования, контактные данные ответственного уполномоченного должностного лица, детальные инструкции, бланки анкет и формы для последующего внесения результатов анкетирования.



Рис. 1. Географическое расположение постоянных центров приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия (Авторская модификация. Источник: https://www.azilsrbija.rs/apc_network/)
Fig. 1. Geographic location of permanent reception centers for migrants and refugees in the Republic of Serbia (Author's modification. Source: https://www.azilsrbija.rs/apc_network/)

В отдельных центрах нашим волонтерам разрешили заходить в здания центра, в других – только находиться на дворовой территории. В отдельных центрах волонтеры общались с респондентами в присутствии работников центра, в других – им было разрешено общаться с респондентами непосредственно. Поскольку часть резидентов центров не владела английским, в ходе исследования возникла необходимость в переводе и разъяснении анкет на национальные языки. В большинстве центров к волонтерам был прикреплен профессиональный переводчик, занятый в центре, в других – установлению коммуникации способствовали сами мигранты. Таким образом, часть мигрантов заполняла анкеты самостоятельно, другая же часть – при помощи волонтера, переводчика или своих коллег. Участие в анкетировании было добровольным и анонимным, респонденты могли выйти из исследования в любой момент (отказ отвечать на все или какие-то вопросы анкеты подразумевал выход из исследования). Несовершеннолетние резиденты центров участвовали в анкетировании по разрешению своих родителей или опекунов. Непосредственно по результатам исследования мы смогли получить картину распределения респондентов, принявших участие в нашем опросе, по постоянным центрам приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия (рис. 2.)

Таким образом были опрошены 173 резидента центра, при этом статистическая мощность исследования составила 0,87. Необходимо пояснить, что интенсивность анкетирования (охват респондентов) в разных центрах зависела от ряда технических и субъективных факторов: открытость к сотрудничеству сотрудников центра и самих мигрантов, наличие переводчиков, загруженность расписания работы центров различными мероприятиями (административными, образовательными, профилактическими, социальными, культурными, спортивными и т.д.), погодные условия (для тех центров, где опрос, по догово-

ренности с их руководством, проводился в помещении, хорошая погода обуславливала нахождение большинства мигрантов на улице, а для тех центров, где анкетирование, наоборот, проводилось во дворе – плохая погода обуславливала сравнительно небольшое присутствие мигрантов).

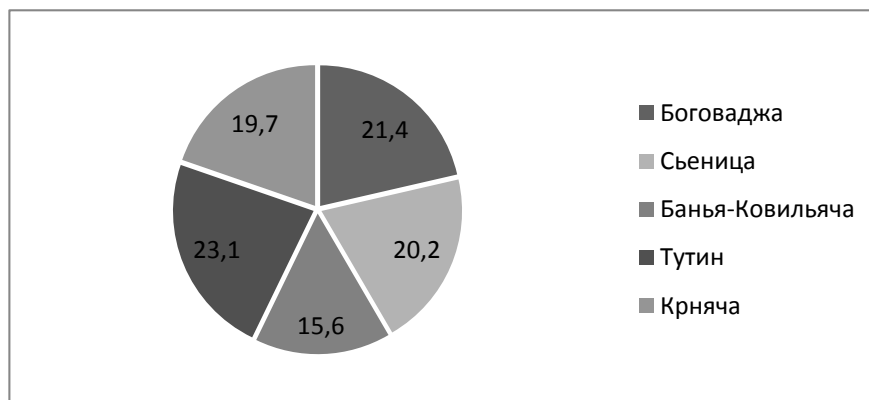


Рис. 2. Распределение выборки по постоянным центрам приема мигрантов и беженцев в Республике Сербия, %

Fig. 2. Distribution of the sample by permanent reception centers for migrants and refugees in the Republic of Serbia, %

Результаты и их обсуждение

Результаты проведенного нами социологического исследования показали, что с одной стороны, большинство мигрантов достаточно высоко оценивают возможность интеграции в принимающее сообщество в Республике Сербия: 45,7 % респондентов позитивно оценивают интеракции с местным населением; неприятие приезжих отмечают лишь 6,4 % (в полной мере) и 15,8 % (в некоторой мере) респондентов; у 88,3 % респондентов никогда не было конфликтов с местным населением и у 93 % респондентов никогда не было проблем с органами государственной власти; при этом 48,8 % респондентов полагают, что могли бы полностью интегрироваться в местное сообщество и 24,6 % респондентов считают, что могли бы интегрироваться в местное сообщество в достаточно большой степени. Также резиденты в большей степени удовлетворены условиями нахождения в центрах постоянного пребывания: 49,4 % респондентов подтвердили, что в месте нахождения есть основные условия для жизни: питьевая вода, еда, одежда и обувь, электричество, средства коммуникации (интернет); при чем 31,7 % респондентов весьма удовлетворены местом нахождения, а 21,6 % респондентов удовлетворены им достаточно. 37,8 % респондентов считают, что им в полной мере предоставлена возможность участия в принятии решений, касающихся их жизни и жизни членов их семьи, и 23,8 % респондентов отмечают, что такая возможность предоставлена им в достаточной мере; 39,7 % респондентов полагают, что мигрантам гарантированы основные социальные права в такой же мере, как и гражданам страны. Однако у мигрантов и беженцев имеются и серьезные замечания: 40,4 % респондентов думают, что отдельные условия в центрах постоянного пребывания обеспечены неадекватно. Полученный нами нарративный материал позволяет говорить о негативных факторах, отмеченных мигрантами в деятельности центров постоянного пребывания, а данные, собранные в ходе неформальных биографических интервью – о трудностях и недостатках механизма интеграции в политико-правовом, общественно-экономическом, социокультурном измерении, а также и измерении интеракции. Резиденты центров продолжают сталкиваться с языковым барьером и испытывать трудности с трудоустройством,

доступом к гарантированным социальным и медицинским услугам, коммуникациями с уполномоченными государственными органами и организациями, что, в частности, подтверждают данные, полученные в рамках неформальных интервью с сотрудниками центров. Такая ситуация формирует противоречие между возможностью (и желанием) мигрантов интегрироваться в принимающее сообщество и эффективностью реализации интеграции. В целом это указывает на то, что интеграция мигрантов в центрах постоянного пребывания в Сербии не реализуется достаточно эффективно и имеет место ряд барьеров.

Заклучение

В Республике Сербия на сегодняшний день имеется достаточно стратегических ориентиров в части интеграции мигрантов – проблема в большей степени заключается в разработке тактических решений и фактической реализации намеченных целей. В рамках предлагаемых нами практических рекомендаций по совершенствованию механизма управления миграционными процессами представляется целесообразным обратиться к следующим национальным стандартам интеграции: развитию персонализированных планов интеграции; равным возможностям и противодействию дискриминации; свободному доступу на рынок труда; свободному доступу к образованию; реализации права на проживание и социальные услуги; обеспечению участия в общественной жизни; стремлению к лучшим решениям и максимальному учету интересов детей [Krstić, 2012, 2018]. Также, по нашему мнению, целесообразным представляется реализация имеющих критическое значение для интеграции мероприятий во всех сферах публичной политики, представленных Еврокомиссией в 2016 году в Плане действий по интеграции граждан третьих стран: подготовительные мероприятия в местном сообществе; просветительская деятельность среди мигрантов; помощь им в изучении языка, в установлении эквивалентности уровня образования; в трудоустройстве и профессиональной подготовке; обеспечении удовлетворения базовых потребностей мигрантов; активное вовлечение мигрантов в общественную жизнь [Action..., 2016].

Авторской рекомендацией является реализация индивидуального подхода посредством предлагаемого нами нового вида интеграции мигрантов на основе принципа препятствующей геттоизации дисперсии – по инициативе местного сообщества на локальном уровне максимально в рамках одной семьи. Дисперсная интеграция подразумевает долгосрочное пребывание в стране и регулярные коммуникации с представителями уполномоченной организации на локальном уровне. Потенциальная эффективность реализации механизма дисперсной интеграции на уровне местных властей и муниципалитетов повышается вследствие близости этих органов к населению, необходимости их непосредственного участия в решении стоящих перед ними проблем, их прагматизма, возможностей учета в их деятельности местного контекста, взаимодействия с локальными организациями гражданского общества (включая мигрантские), создания условий для как можно более ранней и полной интеграции мигрантов, получения оперативной обратной связи и др. [Цапенко, 2019]. В соответствии с Законом об управлении миграционными процессами в Республике Сербия [Закон о управљању миграцијама, 2012] в 129 сербских муниципалитетах уже были сформированы локальные советы по вопросам миграции, в состав которых в целях улучшения координации их деятельности вошли представители различных организаций, занимающихся вопросами реализации прав мигрантов, а также представители администрации, полиции, центров занятости, просвещения, здравоохранения, уполномоченные по делам беженцев, центров социальной работы, Красного Креста и других организаций, что является хорошей предпосылкой для реализации наших практических предложений.



Список источников

1. Action Plan on the Integration of Third Country Nationals. COM (2016) 377 final. Brussels, European Commission, 07.06.2016, 21.
2. Centar za zaštitu i pomoć tražiocima azila (APC/CZA). URL: <https://www.azilsrbija.rs> (дата обращения: 26.07.2020).
3. International organization for migration (IOM), Key Migration Terms. Available at: <http://www.iom.int>. (accessed 26.07.2020)
4. Krstić I. 2012. Zaštita prava migranata u Republici Srbiji: priručnik za državne službenike i službenike u lokalnim samoupravama. Beograd: Međunarodna organizacija za migracije, Misija u Srbiji, Dosije studio, 140 p.
5. Krstić I. 2018. Priručnik o zaštite migranata u Republici Srbiji. Beograd: Međunarodna organizacija za migracije, Trening centar za migracije, 145 p.
6. World Migration Report 2020 (M. McAuliffe & B. Khadria, eds.) IOM, Geneva. 496 URL: <https://www.iom.int/wmr/2020> (дата обращения: 21.06.2020)
7. Географија Србије. 2017. Уредник Радовановић М. Српска академија наука и уметности, Географски институт «Јован Цвијић»; књ. 91. Београд: 3D Plus, 870 p.
8. Закон о азилу и привременој заштити. «Службени гласник Републике Србије», број 24 од 26.03.2018.
9. Закон о избеглицама. «Службени гласник Републике Србије» број 18 од 4. априла 1992, «Службени лист Савезне Републике Југославије» број 42 од 2. августа 2002 - СУС, «Службени гласник Републике Србије», бр. 30 од 7. маја 2010, 107 од 9 новембра 2012 - др. закон
10. Закон о странцима. «Службени гласник Републике Србије», број 31 од 29 априла 2019.
11. Закон о управљању миграцијама. «Службени гласник Републике Србије», број 107 од 9. новембра 2012.
12. Методологија и методи изучења миграционних процеса: междисциплинарно учебно пособие. 2007. Под ред. Ж. Зайончковској, И. Молодиковој, В. Мукомела. М., Центар миграционних истраживања, 370 с.
13. Саопштење за медије поводом Светског дана избеглица, 20. јуна 2020. године //Комесаријат за избеглице и миграције. Република Србија. Режим приступа: http://www.kirs.gov.rs/wb-news-more.php?id_category=8&id=1194 (дата обращения: 26.07.2020)

Список литературы

1. Бојовић Б.Б., Бошко И. 2014. Византија. Балкан. Европа: припадност и оностраност. Београд, Изд. Службени гласник (Гласник), 436 с.
2. Великие евразийские миграции. 2016. Материалы Международной научной конференции ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова». Под ред. Колесник В.И. Изд-во Калмыцкого ун-та, 459 с.
3. Кондратьева Т.С. 2016. Миграционный кризис в Европе: причины и последствия. В кн.: Проблемы европейской безопасности. Под ред. Пархалина. Выпуск 1. Сер. Европа XXI век. М., 216–229. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/migratsionnyy-krizis-v-evrope-prichiny-i-posledstviya> (дата обращения: 28.04.2020).
4. Миграционный кризис в Европе. 2016. Под ред. А.П. Кошкина. Вып. 6. М., ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова», 92 с.
5. Пашковская Т.Г. 2018. История миграций: современные тенденции в методологии. Гуманитарно-педагогические исследования, 1(3): 37–42.
6. Рыбаковский Л.Л. 2016. История и теория миграции населения. Книга первая. Мировые миграции: исторические фрагменты и их детерминанты. М., Изд-во «Экон-Информ», 210 с.
7. Рыжков Н.И., Тетекин В.Н. 2000. Югославская Голгофа. М., Фонд содействия развитию социал. и полит. наук, 445 с.
8. Цапенко И.П. 2019. Перспективные технологии интеграции мигрантов. Мировая экономика и международные отношения, 63 (10): 97–108. DOI: 10.20542/0131-2227-2019-63-10-97-108
9. Екмечић М. 2017. Дуго кретање између клања и орања: историја Срба у Новом веку: (1492–1992). 5-е изд-е. Београд, Euro Book (Пирот: Пи прес), 606 стр.

References

1. Bojović B.B. 2014. Vizantija. Balkan. Evropa: pripadnost i onostranost [Byzantium – Balkans – Europe: Belonging and Otherworldliness]. Beograd: Službeni glasnik (Glasnik), 436 p. (in Serbian)
2. Velikie evrazijskie migracii [The great Eurasian migrations]. 2016. Materials of the International scientific conference of the B.B. Gorodovikov Kalmyk state University. Ed. Kolesnik V.I. Publishing house of the Kalmyk University, 459 p. (in Russian)
3. Kondrat'eva T.S. 2016. Migracionnyj krizis v Evrope: prichiny i posledstviya [Migration crisis in Europe: causes and consequences]. In: Problemy evropejskoj bezopasnosti. [Problems of European security]. Ed. Parkhalina. Issue 1. Ser. The Europe of the XXI century. M., 216–229.
4. Migracionnyj krizis v Evrope [Migration crisis in Europe]. 2016. Ed. A.P. Koshkin. Issue 6. M., Publ. FGBOU VO «RJeU im. G. V. Plehanova», 92 p.
5. Pashkovskaja T.G. 2018. Migration history: current trends in research methodology. Gumanitarno-pedagogicheskie issledovanija, 1(3): 37–42. (in Russian)
6. Rybakovskij L.L. 2016. Istorija i teorija migracii naselenija [History and theory of population migration]. Book one. Mirovye migracii: istoricheskie fragmenty i ih determinanty. [World migrations: historical fragments and their determinants]. M., Publ. Jekon-Inform, 210 p.
7. Ryzhkov N.I., Tetekin V.N. 2000. Jugoslavskaja Golgofa [Yugoslav Golgotha]. M., Publ. Fond sodejstvija razvitiyu social. i polit. Nauk [The Fund of assistance to development of social. and polit. sciences'], 445 p.
8. Capenko I.P. 2019. Promising practices of migrant integration. Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija, 63 (10): 97–108. DOI: 10.20542/0131-2227-2019-63-10-97-108 (in Russian).
9. Ekmečić M. 2017. Dugo kretanje između klanja i oranja: istorija Srba u Novom veku: (1492–1992) [The Long Movement between Slaughter and Plowing: the History of Serbs in the New Century: (1492–1992)]. 5th edition. Beograd, Publ. Evro Book, (Pirot: Pi pres), 606. (in Serbian)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Вукчевич Неманя, аспирант кафедры социологии и управления Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Nemanja Vukcevich, Postgraduate Department of Sociology and Management Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Belgorod, Russia



УДК 001.92

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-810-817

Гражданская наука как инструмент научной коммуникации: анализ российской практики

Газоян А. Г.

Краснодарский государственный институт культуры
Россия, 350000, Краснодар, ул. им. 40-летия Победы, 33
E-mail: Any.gazoyan@mail.ru

Аннотация. Гражданская наука или citizen science – практика участия добровольцев, не имеющих специального образования, в научно-исследовательских проектах. Проекты в этой сфере являются неотъемлемой частью научной культуры многих стран. Особенно широкое распространение citizen science получило с появлением компьютерных и Интернет-технологий. Однако в России, несмотря на богатую историю популяризации науки, citizen science-проекты встречаются гораздо реже. Статья посвящена анализу причин и следствий низкой представленности citizen science в России. Используются методы опроса, Интернет-аудита, а также экспертного интервью. Показано, что развитие citizen science в мировой науке конституирует ряд теоретических проблем. В то же время, в России практика citizen science развита слабо, так как ученые испытывают затруднения с рекрутингом волонтеров в свои научные проекты.

Ключевые слова: участие волонтеров в исследовании, citizen science, исследования, научная популяризация, научная этика.

Для цитирования: Газоян А. Г. 2020. Гражданская наука как инструмент научной коммуникации: анализ российской практики. НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 45 (4): 810–817. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-810-817

Citizen science as an instrument of science communication: analysis of Russian practice

Ani G. Gazoyan

Krasnodar State Institute of Culture
33 im. 40-letiya Pobedy St, Krasnodar, 350000, Russia
E-mail: Any.gazoyan@mail.ru

Abstract. Citizen science is a practice of participation of volunteers without special education in research projects. Projects in this area are an integral part of the scientific culture of many countries. Citizen science allows scientists to engage assistants for solving routine tasks and allows volunteers to feel attached to scientific research. Citizen science is also able to build loyalty to science and the academic community among a wide audience and recruit young and talented people. In addition citizen science can be an effective tool for science communication. Citizen science has widely disseminated with the advent of computer and Internet technologies. However in Russia despite the rich history of popularization of science citizen science-projects are not so popular. The concept “citizen science” does not even have a full-value Russian-language term-analogue. The article is devoted to the analysis of the causes and consequences of low representation of citizen science in Russia. The article uses the methods of survey, Internet audit and expert interview. It is shown that the development of citizen science constitutes many theoretical problems. Besides the practice of citizen science is poorly developed in Russia and scientists have difficulties with recruiting volunteers for their studies.

Key words: participation of volunteers in the study, science communication, researches, science popularization, scientific ethics.

For citation: A.G. Gazoyan. 2020. Citizen science as an instrument of science communication: analysis of Russian practice. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 810–817 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-810-817

Введение

Журнал National Geographic дает следующее определение понятию «гражданская наука» или *citizen science*: «Citizen science – это практика общественного участия и сотрудничества в научных исследованиях с целью расширения научных знаний»¹. Хотя это явление широко распространено в странах Запада несколько десятков лет, термин «гражданская наука» вошел, например, в Большой Оксфордский словарь лишь в июне 2014 года.

В русском языке термин переводится в нескольких разных вариантах. «Понятие *citizen science* нередко переводится как "гражданская наука", но в сложившейся традиции отечественного науковедения гражданская наука рассматривается в противоположность военной науке, поэтому многие исследователи (например, С. В. Егерев) переводят этот термин как “наука граждан”» [Гребенщикова, 2016, с. 11]. Также встречается термин «народная наука».

Несмотря на вариативность терминологии, основой этой формы активности является всегда «сотрудничество или партнерство между профессиональными учеными и любителями, волонтерами и даже учеными вне предписанных им ролей, которые совместно принимают участие в научных начинаниях» [Skarlatidou, 2019, с. 1]

Важно подчеркнуть, что появление феномена *citizen science* объясняется его органичным сочетанием с современными тенденциями рассмотрения науки как не монополярной и сакральной деятельности, доступной лишь узкому кругу избранных, но как достояние общности. «Движение за свободный (открытый) доступ к научной информации, получившее распространение и международную поддержку в 2000-е гг., воплощает тенденцию к увеличению самоорганизации ученых и распространению научных знаний среди широкой аудитории на равных основаниях» [Широканова, 2013.].

Еще один фактор, способствовавший распространению практики *citizen science*, состоит в том, что научное знание прирастает так быстро, что научное сообщество не в состоянии автохтонно его обрабатывать. Отсюда возникает необходимость привлекать дополнительно рабочую силу. «В 1960–70 гг. благодаря развитию науковедения и наукометрии стало очевидно, что научное знание растет по экспоненте. Это формула означает, что за некоторые равные промежутки времени информация в науке (количество публикаций) и ее другие параметры, включая финансирование, количество ученых, журналов возрастают вдвое» [Гриценко, 2018, с. 1].

Появление феномена *citizen science* объясняется, помимо прочего, его органичным сочетанием с тенденциями рассмотрения науки не как монополярной и сакральной деятельности, доступной лишь узкому кругу избранных, но как достояния общности. «Citizen science направлена, прежде всего, на создание новой научной культуры, способной улучшить взаимодействие между наукой, обществом и политикой в двойном стремлении к более демократичным исследованиям и принятию решений, основанных на убедительных доказательствах. Это одновременно и цель, и фактор, способствующий открытой науке, которой она помогает, привлекая граждан к исследованиям и поощряя участие в генерировании новых знаний» [Bautista-Puig et al., 2019, с. 1].

Между тем нельзя сказать, что практика *citizen science* направлена на полную демократизацию вплоть до ее анархических проявлений. Принципиально, что гражданские ученые

¹ Citizen science // National Geographic URL: <https://www.nationalgeographic.org/encyclopedia/citizen-science/> (дата обращения: 01.08.2019)



работают по заданным профессиональными исследователями параметрам, выполняют поставленные ими задачи, и результаты их деятельности анализируются экспертами. «Растущая потребность в трансляции и мобилизации науки в общество привела к появлению брокеров знаний, которые способствуют созданию, обмену и использованию знаний среди различных заинтересованных сторон. Термин "брокер" заимствован из анализа социальных сетей, который фокусируется на отдельных субъектах, действующих как "мосты" или узлы между сетями и группами – в данном случае это связи между гражданскими учеными и общедоступной и заслуживающей доверия наукой» [Gilfedder et al., 2019, с. 294].

Активная роль в научном исследовании человека, интересующегося наукой, но не связанного с ней институционально, выполняет целый ряд значимых функций как для общества, так и для самой науки.

Неспециалисты получают возможность реализовать свой интерес и ощутить собственную значимость в общем научном процессе. Есть различные объяснения истоков этой интенции к познанию. Одно из них апеллирует к «синдрому Фауста»: «Есть особенность, заложенная в познавательной способности человека, которая заставляет стремиться к познанию – “Фауст-синдром”» [Железняк, 2017, с. 37].

Другое объяснение лежит в области социологической: «Социологически оцененная роль коллективных целей может быть отнесена также на счет веры в эксплицируемый краудсорсинговыми проектами образ открытой, демократичной науки, предполагающий всеобщую доступность научных данных и публикаций; децентрализацию экспертности через расширение коллаборации и интенсификацию делегирования познавательных задач; приоритет ценностей познания, любопытства над иными мотивами участия в научной деятельности» [Шевченко, 2018, с. 180].

Наука приобретает помощников, которые готовы бесплатно выполнять рутинную и не требующую специальных знаний работу. Однако здесь остается открытым вопрос об авторстве гражданских ученых, когда исследование завершено и описано. Имеют ли право гражданские ученые претендовать на соавторство в работе? Это один из проблемных аспектов сферы citizen science. С дальнейшим развитием этой области взаимодействия таких проблем будет становиться все больше.

Кроме того, научное сообщество и отдельные научные лаборатории, школы и организации также в процессе взаимодействия с обществом в рамках citizen science приобретают лояльность, которая затем может конвертироваться в материальные бонусы.

Посредством citizen science наука также может рекрутировать молодых людей – будущих ученых, которые, вовлекаясь в citizen science, впоследствии принимают решение стать профессиональными учеными.

Таким образом, очевиден двусторонний позитивный эффект практики citizen science.

Citizen science может представлять особенный интерес в рамках исследований форм научной коммуникации.

Во-первых, современное общество, описываемое в рамках концептов «сеть» и «информация», приобретает новые коммуникационные характеристики. Принципиальная неиерархичность и горизонтальность взаимодействий становится доминантной в коммуникативных процессах. Citizen science позволяет сформировать коммуникативное пространство для продуктивного взаимодействия научного сообщества и тех, кто оказывается вне его институционально, но испытывает потребность соучастия в нем.

Во-вторых, citizen science при рассмотрении его с точки зрения деятельностного подхода позволяет определить его особые функции как активности, позволяющей интегрироваться в научную среду и овладеть научным знанием не посредством его присваивания, а через приобретение знания в процессе деятельности.

В-третьих, «общество знания» предполагает особые условия для успеха индивида в обществе, в карьере и в самоощущении. По мнению П. Друкера, человек «общества знаний» остается успешным, если обладает «универсальным навыком, который состоит в ис-

пользовании знаний и их систематическом приобретении как основы для эффективности, квалификации и достижений» [Drucker, 1969, с. 298].

Одним из этих условий является непрерывное обучение, непрерывное приобретение все новых знаний. Citizen science может быть одной из форм такого обучения.

Цель исследования: оценить распространенность citizen science в пространстве русскоязычной научной коммуникации.

Методы: анкетирование, интернет-аудит, контент-анализ, экспертное интервью.

Результаты и обсуждение

Проекты citizen science в России. Несмотря на довольно широкий спектр всевозможных проектов citizen science за рубежом, в России эта сфера не так развита. Обнаружить собственно российские научные проекты, привлекающие к участию волонтеров, довольно сложно. Интернет-аудит позволил нам выделить, например, работу «Союза охраны птиц России». «От волонтеров требуется записывать количество увиденных птиц, определять их вид и делать фотографии. Участие населения, как сообщает Союз охраны птиц, является большим подспорьем для ученых, а данные о динамике численности и обитания пернатых указывают на состояние окружающей среды»¹.

Еще один проект с элементами citizen science, инициированный российскими учеными, – «Карта Радиации / Radiation map»². Это интернет-платформа для сбора информации об уровне радиации. Авторы проекта предлагают пользователям принять участие в составлении карты радиации. Однако, судя по сообщениям на сайте, последняя активность от участников проекта была зафиксирована еще в 2012 году.

Еще одна форма citizen science, которая распространена в России, – участие добровольцев в археологических раскопках. В частности, нам удалось обнаружить предложение от проекта «Открытая археология»³ о участии волонтеров в раскопках в Крыму. В группе проекта в социальной сети «ВКонтакте» на сегодняшний день 221 участник, что немало с учетом того, что все расходы во время раскопок берут на себя также волонтеры.

Эти три русскоязычных проекта – все, что нам удалось обнаружить в ходе интернет-аудита. Трудности в поиске таких проектов, испытанные нами в процессе исследования, свидетельствуют о труднодоступности информации об этих проектах и для желающих в них поучаствовать.

Еще один важный вывод, который можно сделать в отношении российских citizen science проектов, – это их оффлайн-направленность. Тогда как общемировой тренд citizen science может быть описан как процесс все большего внедрения онлайн-технологий в практику гражданских ученых, в России это до сих пор оффлайн-активность. Использование интернет-сайтов во всех трех примерах ограничивается коммуникационной, а не технологической функцией.

Опрос. Мы провели опрос, в котором приняли участие 50 человек. Среди них были научные сотрудники, студенты и практики-коммуникативисты. Целью опроса было выяснение осведомленности научного сообщества и смежных сообществ о существовании такой практики, как citizen science, а также определение готовности принимать участие в такого рода проектах в качестве организаторов или добровольцев. Анкета была направлена сотрудникам и студентам ряда российских университетов. Также опрос был опублико-

¹ Гражданская наука в помощь специалистам. Newtonew URL: <https://newtonew.com/science/citizen-science> (дата обращения: 01.08.2019).

² Карта Радиации / Radiation map». URL: <https://radiation.crowdmap.com/> (дата обращения: 15.11.2020).

³ «Открытая археология». URL: <http://xn--80aajhqhktebqvcvc2c9e6cj.xn--p1ai/> (дата обращения: 15.11.2020).



ван на нескольких научно-популярных ресурсах, что позволило охватить и тех респондентов, которые не являются специалистами в какой-либо сфере знания, но интересуются ею.

Из 50 человек уверенно ответили, что знакомы с понятием *citizen science* лишь 13 человек. И только 6 человек ответили, что знают российские *citizen science* проекты. Однако вопрос-конкретизация показал, что большинство из них принимают за *citizen science* другие формы научной коммуникации. Например, среди ответов были названы «различные открытые лекции» и «Постнаука, Образовач, N+» (научно-популярные издания). Проект «Соловьиные вечера» был назван дважды, что свидетельствует о его относительно высокой популярности. В ответах были указаны еще два проекта: «Изучение грибной микоризы на корнях сибирского кедра (Томск, ТГУ)» и «RRI – Responsible Research and Innovation (Tomsk Polytechnic)». Второй ответ оказался нерелевантным, поскольку это название конференции, не имеющей отношения к практике *citizen science*.

Что касается первого ответа, наш анализ показал, что действительно к участию в исследовании грибной микоризы привлекают волонтеров. Мы провели экспертное интервью с создателем проекта Ксенией Карбышевой.

Экспертное интервью. Ксения Карбышева, сотрудник Томского государственного университета, совместно с Кристиной Быковой, магистранткой Томского государственного университета, разработали проект с целью изучить микоризу на корнях сибирского кедра и определить вид грибов в ее составе. Авторы проекта планировали привлечь к рутинной работе «в поле» добровольцев. Они описали свой проект в репортаже для издания *Ology* и оставили контакты для добровольцев.

В рамках экспертного интервью Ксения Карбышева рассказала, что решила использовать эту практику по двум причинам. «Я решила так, потому что наука – это не какая-то замученная и очень сложная деятельность, которая под силу исключительно специалистам, "войти" в науку может любой человек, у которого есть желание, есть усидчивость. И наши исследования были именно такими. Нужно было ходить по лесу, помогать собрать образцы и отвозить их в лабораторию. Сложного оборудования не было. Но первичная обработка образцов – это трудоемкий процесс, который важен. Однако среди ученых мало людей, которые не готовы этим заниматься: они предпочитают узкоспециализированные исследования, для которых нужны специальные навыки. А если бы у нас были люди, мы могли бы исследовать большее количество образцов с различных территорий. И все это происходило бы под руководством специалиста». На вопрос о том, кто же все-таки основной благополучатель в практике *citizen science*, респондент ответил, что это процесс обоюдополезный и для общества, и для науки. Однако общество получает чуть больше пользы.

В целом Ксения рассматривает для себя работу в сфере *citizen science* как социальный проект, который позволяет популяризовать науку для широкой аудитории. «Для общества это очень важно, простые люди очень мало знают о том, как работает природа, как устроены те или иные вещи, и, например, те же самые леса – очень неправильное представление о том, что такое лес. Люди ходят туда за ягодами, грибами и шишками, но они не понимают, что этого в лесу нет, там есть семена, и если мы их изымаем, то лес не сможет воспроизводиться. Вовлечение людей в научно-исследовательские проекты помогут больше людям узнать о природе, наладить более бережное отношение к природе, люди будут обогащаться новыми знаниями, и, кроме личного обогащения, будет происходить и общественное обогащение».

Опыт респондента оказался неуспешным. Лишь один человек откликнулся на призыв о добровольной работе. Однако и с ним удалось поехать в экспедицию всего один раз в ознакомительных целях.

Такой результат респондент объясняет недостаточным планированием проекта. «Я это связываю с тем, что у меня не было приоритета, и я не ставила задачи раскрутить

этот проект. Да, была задача собрать образцы, и если бы была команда, то мы получили бы другие результаты. <...>. Я считаю, что нужно было уделить больше внимания планированию и определению целевой аудитории». От себя добавим, что продвижение проекта и привлечение к нему добровольцев происходило лишь по одному каналу – на сайте Ology.sh. К тому же это не региональное издание, и предположить, что именно там можно будет рекрутировать жителей Томской области для изучения местной природы, довольно сложно.

Тем не менее, автор проекта допускает для себя возможность в будущем практиковать citizen science.

Анализ портала Ology.sh. Наш анализ не будет полным, если мы не рассмотрим подробнее сайт Ology.sh. Это интернет-портал от команды научно-популярного журнала «Кот Шрёдингера». Связаться с создателями портала нам не удалось. Можно предположить, что работа проекта не ведется, поскольку и выход самого журнала «Кот Шрёдингера» уже несколько месяцев приостановлен.

Однако для нас представляет интерес раздел «Участвовать». Там представлены материалы о различных исследованиях российских ученых, в которых требуется участие добровольцев. Текст с тегом «приглашение» – своеобразный абстракт научно-исследовательских проектов, к которым необходимо привлечь волонтеров. И хотя все эти проекты обозначены как «гражданская наука», наш анализ показал, что среди них, наряду с действительно проектами в сфере citizen science, встречаются и проекты, привлекающие испытуемых и респондентов. Например, ученые Института биоорганической химии ищут однойцевых близнецов мужского пола, чтобы исследовать, как и почему стареют Т-лимфоциты, а Лаборатория профилактики асоциального поведения Института образования ВШЭ приглашает подростков и их родителей к участию в опросе, посвященном школьной травле.

Это наблюдение позволяет поставить важный методологический вопрос: можно ли считать испытуемых или респондентов в исследовании его полноценными участниками? С одной стороны, испытуемые тратят ресурсы на участие в проекте. Кроме того, они делают это безвозмездно, получая в результате лишь осознание своей роли на пути к открытию. С другой стороны – роль испытуемых сугубо пассивная. Они не обучаются в процессе, не до конца понимают суть производимых ими действий (а иногда их специально вводят в заблуждение относительно методов и целей работы для сохранения чистоты эксперимента). Это – один из вопросов, который предстоит разрешить уже в ближайшем будущем.

Выводы

Как мы описали выше, citizen science – обоюдодоплезная практика. Низкая представленность российских проектов в этой сфере хотя и снижает ее доступность для российских волонтеров (в частности, из-за языкового барьера), однако не делает ее абсолютно закрытой. В то же время для российского научного сообщества невнимание к такого рода практикам может негативно сказываться на его конкурентоспособности.

В России практика citizen science в целом развита очень слабо. Найти информацию о такого рода проектах довольно сложно, и в то же время те проекты, что предлагаются инициаторами, не отвечают последним тенденциям в этой сфере.

Как показал опрос и экспертное интервью, ученые, желающие воспользоваться возможностями citizen science, не получают должного эффекта из-за недостатка информации о том, как эффективно рекрутировать волонтеров. Очевидно, что наиболее действенной технологией для набора волонтеров является использование коммуникационных инструментов. В описанном нами примере по изучению грибной микоризы создатели проекта интуитивно пришли к необходимости рассказать о своей деятельности широкой аудитории, однако, как выяснилось, им не удалось сделать это эффективно. Одним из путей



решения этой проблемы может быть введение в тот или иной курс для аспирантов отдельных лекций, посвященных научной коммуникации и ее роли в успехе научной работы.

Необходимость развития сферы citizen science осознается, как минимум, научными журналистами в лице редакции журнала «Кот Шредингера». Ими же осуществляются попытки работать в этом направлении. Однако в обширном поле научной журналистики в России функционирование одного этого проекта недостаточно для того, чтобы даже «догнать» те страны, в которых citizen science – давно привычная практика.

Развитие сферы citizen science конституирует ряд методологических и этических проблем, которые необходимо разрешать уже сегодня, в частности: может ли считаться проект, реализующим citizen science, если в нем принимают участие испытуемые-добровольцы? Должна ли быть указана фамилия волонтера-ученого в статье, описывающей результаты исследования?

Список литературы

1. Гребенщикова Е. Г. 2016. 2016.03.002. Куртис В. Мотивация к участию в онлайн-играх науки граждан: Изучение "Foldit". Curtis V. Motivation to participate in an online citizen science game: a study of Foldit. – 2015. – vol. 37, N 6. – С. 723–746. – DOI:10.1177/1075547015609322. Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 8, Науковедение: Реферативный журнал, 3: 11–16.
2. Волкова А.В. 2019. Потенциал «гражданской науки» в общественно-политическом развитии. Социально-политические исследования, 1: 41–50.
3. Широканова А.А. 2013. Научная коммуникация в информационном обществе: социологический анализ: автореф. дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. Минск.
4. Гриценко В.П. Данильченко Т.Ю. 2018. «Островная наука» и мейнстрим. В кн.: Инновационные процессы в информационно-коммуникационной сфере. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, Краснодар, 15 марта 2018 г. Краснодар: 11–14.
5. Железняк В.Н. 2017. Наука без ученой степени. Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право, 1: 37–44. DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.05
6. Шевченко С.Ю. 2018. Народная наука: отличимы ли люди от бактерий? Epistemology & Philosophy of Science, 55(1): 171–183. DOI: 10.5840/eps201855115
7. Друкер П. 2007. Эпоха разрыва: ориентиры для нашего быстро меняющегося общества: Пер. с англ. Б.Л. Глушакова. М., Изд. дом «Вильямс», 311 с.
8. Bautista-Puig N., Filippo D., Mauleón E., Sanz-Casado E. 2019. Scientific Landscape of Citizen Science Publications: Dynamics, Content and Presence in Social Media. Publications, 7 (1): 1–22.
9. Gilfedder M., Robinson C., Watson J., Campbell T., Sullivan B., Possingham H. 2019. Brokering Trust in Citizen Science. Society & Natural Resources, 32 (3): 292–302.
10. Skarlatidou A., Ponti M., Sprinks J., Nold C., Haklay M., Kanjo E. 2019. User experience of digital technologies in citizen science, Journal of Science Communication, 1: 1–8.

References

1. Grebenschikova E.G. 2016. Kurtis V. Motivaciya k uchastiyu v onlajn-igrah nauki grazhdan: Izuchenie "Foldit". [Curtis V. Motivation to participate in an online citizen science game: a study of Foldit]. Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura, 8: 11–16.
2. Volkova A.V. 2019. Potencial «grazhdanskoj nauki» v obshchestvenno-politicheskom razvitii [The potential of "citizen science" in social and political development]. Social'nye i gumanitarnye nauki. Social'no-politicheskie issledovaniya, 1: 41–50.
3. SHirokanova A.A. 2013. Scientific communication in the information society: a sociological analysis: author's abstract ... Cand. social Sciences: 22.00.01. Minsk. (in Russian)
4. Gricenko V.P. Danil'chenko T. YU. 2018. "Ostrovnaya nauka" i mejnstrim ["Island science" and mainstream]. In: Innovacionnyye processy v informacionno-kommunikacionnoj sfere. [Innovative processes in the information and communication sphere]. Collection of materials of the all-Russian scientific and practical conference, Krasnodar, March 15, 2018 Krasnodar 11–14.



5. ZHeleznyak V.N. 2017. Nauka bez uchenoj stepeni [Science without a degree]. Vestnik PNIPU. Kul'tura. Istoriya. Filosofiya. Pravo, 1: 37–44. DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.05
6. SHevchenko S. YU. 2018. Narodnaya nauka: otlichimy li lyudi ot bakterij? [Folk science: are people distinguishable from bacteria?]. Epistemology & Philosophy of Science. 55(1): 171–183. DOI: 10.5840/eps201855115
7. Druker P. 2007. Epokha razryva: orientiry dlya nashego bystro menyayushchegosya obshchestva. [The age of the gap: guidelines for our rapidly changing society]. Translated from English by B. L. Glushakov. M., Publ. Vil'yams, 311 p.
8. Bautista-Puig N., Filippo D., Mauleón E., Sanz-Casado E. 2019. Scientific Landscape of Citizen Science Publications: Dynamics, Content and Presence in Social Media. Publications, 7 (1): 1–22.
9. Gilfedder M., Robinson C., Watson J., Campbell T., Sullivan B., Possingham H. 2019. Brokering Trust in Citizen Science. Society & Natural Resources, 32 (3): 292–302.
10. Skarlatidou A., Ponti M., Sprinks J., Nold C., Haklay M., Kanjo E. 2019. User experience of digital technologies in citizen science, Journal of Science Communication, 1: 1–8.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Газоян Ани Грачиковна, аспирант кафедры педагогики, психологии и философии Краснодарского государственного института культуры, Краснодар, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Ani G. Gazoyan, postgraduate student of the Department of Pedagogy, Psychology and Philosophy of the Krasnodar State Institute of Culture, Krasnodar, Russia



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

SCIENTIFIC LIFE AND COMMUNICATIONS

УДК 001; 101.1; 101.9

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-818-826

Философский конгресс: профессиональная корпорация или свободная ассоциация сообществ?

^{1,2}Римский В.П., ¹Римская О.Н.

¹Белгородский государственный институт искусств и культуры,
Белгород, 308007, ул. Королева, д. 7.

²Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Белгород, 308015, ул. Победы, 85
E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru
E-mail: olgarimskaja@rambler.ru

Аннотация. Тема философских конгрессов конкретизируется в контексте дискурсно-коммуникативных проблем институализации и профессионализации философии и необходимости понимания природы «философского сообщества». Данная тематика соприкасается с прежними попытками развязать запутанный узел различных историко-философских и историко-научных теорий происхождения и истории философии, которые часто оставались абстрактными по причине невнимания к конкретно-исторической специфике философских сообществ и философских дискурсов, которые проходят этапы культурной трансформации от античности до их актуальных, современных форм.

Ключевые слова: общество, сообщество, корпорация, свобода, философское сообщество, профессиональная философия, философский конгресс.

Для цитирования: Римский В.П., Римская О.Н. 2020. Философский конгресс: профессиональная корпорация или свободная ассоциация сообществ? NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (4): 818–826. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-818-826

Philosophical Congress: professional Corporation or free Association of communities?

^{1,2}Victor. P. Rimskiy, ¹Olga N. Rimskaya

¹Belgorod state institute of arts and culture,
7 Korolev St, Belgorod, 308007, Russia
E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

²Belgorod National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia
E-mail: olgarimskaja@rambler.ru

Abstract. The text is based on a presentation at the round table «Philosophical congresses as a factor of consolidation of intellectual communities: current perspectives», which was held within the framework of the international conference «What is a community? Social hermeneutics, power and media» (Belgorod,

NRU «BelSU», October 21-22, 2019). The topic of philosophical congresses is specified in the context of discourse and communication problems of institutionalization and professionalization of philosophy and the need to understand the nature of the «philosophical community». This topic is in contact with previous attempts to untie the tangled knot of various historical-philosophical and historical-scientific theories of the origin and history of philosophy, which often remained abstract due to inattention to the specific historical specifics of philosophical communities and philosophical discourses that go through stages of cultural transformation from antiquity to their actual, modern forms. The authors proceed from the need to consider the concept of «philosophical community» in its logical distinction from «society», «community» and «corporation». Society is a concrete historical organic system in which a part (including a person) is subordinated to the whole and vertically integrated into this social totality; community is most often implemented as a free Association of a limited number of individuals in a horizontally integrated open system; in corporations, the interests of the whole (rather rigid collective and vertical power system) always prevail over the private will. Philosophical congresses are considered as Central events in the development of philosophical institutions and discourses, in which not only international recognized authorities meet, various local communities (schools and directions) and lone authors conduct free dialogue and debate, certain results are summed up and the results of collective and individual creativity of participants are tested, but also new thinking intuitions and guidelines arise, sometimes marginal and not always obvious, and philosophers are further professionalized.

Key words: community, corporation, freedom, philosophical community, professional philosophy, philosophical congress.

For citation: Rimskiy V.P., Rimskaya O.N. 2020. Philosophical Congress: professional Corporation or free Association of communities? NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (4): 818–826 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-818-826

Мы подведём некоторый итог проблематике, которую представили в докладах на конференции, в опубликованных статьях и монографии¹, когда попытались на примере древнегреческой и средневековой, а также современной философии рассмотреть разницу между философскими корпорациями (школы-корпорации) как жёсткими, чаще всего вертикально интегрированными сообществами, и философскими школами (школы-диатрибы и школы-пайдеи, научно-философские школы), сообществами в форме свободной ассоциации.

Философские школы античности часто начинались философами-одиночками, имели ограниченный круг участников, не превышая и десяти учеников и последователей, и были достаточно открытыми и свободными сообществами, «идиорритмиями» в терминологии Р. Барта [2016]. Философские корпорации типа пифагорейцев или поздней, эллинистической Платоновой академии уже в античности были жёсткими структурами с культом «учителя», догматической интеллектуальной традицией в общении и толковании текстов и поучений основателя школы, объединяли «избранных» («некоторых», «отдельных»). Но и философские школы, и философские корпорации – первичные *философские институты* – были историческими реализациями *культурной парадигмы «диатрибы»*, парадигмы «учитель – ученик» (парадигма не только как образец и модель, но и отношение, и форма, и способ мышления и общения). В средневековье университетские корпорации полностью

¹ Римский В.П. 2019. Как возможна русская философская герменевтика? // Вопросы философии. № 10. С. 27-31; Римский В.П. 2020. Нам есть ещё что вспомнить... // Наука. Искусство. Культура. Выпуск 2 (26). Белгород. С. 119-130; Римский В.П., Римская О.Н. 2020. Сообщества и корпорации в античной философии // Наука. Искусство. Культура. Выпуск 2 (26). Белгород. С. 81-91; Что такое сообщество? 2019. Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа: коллективная монография / Под ред. С.Н. Борисова, В.П. Римского. Белгород: ООО «Эпицентр», 2019. 204 с.



подчинили себе не только сообщества «первых философов», т.е. теологов, но и собственно сообщества «философских» факультетов (факультетов свободных искусств) [Что такое сообщество? 2019, с. 101].

Мы отмечали, что в школах-диатрибах и школах-пайдейях античности и средневековья в контексте культурной парадигмы «диатрибы» формируются в первые собственно *философские дискурсы* – способы говорения и научения, собеседования и общения, размышления и диалога, аргументации и доказательства, письма и лекции, спора и диспута, которые легли не только в первичные философские тексты Платона и Аристотеля, но и конституировали сами философские институты и сообщества. В этом плане, наверное, правильное было бы не переводить знаменитый диалог Платона ««Συμπόσιον» как «Пир», а оставить для названия или термин «симпосий», или «симпозиум», так как смыслы последнего слова и так понятны современному человеку, владеющему даже средней образованностью.

Вот на пересечении *институционального метода* [Рубежанский, Римский, 2016] и *метода дискурс-анализа* [Мельник, Римский, 2014; Огурцов, 2011] становится возможным исследование феномена научных и философских конгрессов, конференций, симпозиумов и т.п. в качестве специфических институтов, дискурсов и коммуникаций. Частично такую работу начал А.П. Огурцов [2011а], но он почему-то остановился только на диатрибических диалогах и диспутах как культурно-исторических предпосылках научных конгрессов и конференций и на отказе от таковых форм коммуникации в классической науке XVII–XVIII веков (дисциплинарно-монашеское молчание экспериментирующих и пишущих классиков естествознания). К сожалению, в нашей истории и философии науки и науковедении проблема возникновения собственно научных конгрессов и конференций в XIX веке фактически остаётся белым (или тёмным?) пятном. В определённой мере прошедшая конференция и стала событием в ликвидации таких исследовательских пробелов на примере *философских конгрессов* [Грякалов, 2020; Пружинин, 2020; Савчук, 2020; Щедрина, 2020].

Интересный и поучительный материал в этом плане даёт изучение дореволюционных публикаций. Г.И. Челпанов, видный отечественный психолог и философ, делая обзор Второго международного конгресса в Женеве (Швейцария), сетовал: «До самого последнего времени представители почти всех научных дисциплин (естествознания, медицины, истории во всех ее видах) устраивают периодические съезды для личного обмена мыслей, и то обстоятельство, что эти съезды повторяются, показывает, что польза их всеми признана. Съезды эти в последнее время расширяются: замечается стремление к тому, чтобы придавать им международный характер. Из всех наук одна только философия не помышляла ни о каких съездах, не усматривая, очевидно, в них для себя никакой пользы. Но вот в 1900 году, во время последней всемирной Парижской выставки французские философы решили организовать международный конгресс философов»¹. Как видим, в XIX веке и начале XX столетия научные конференции и конгрессы проводятся в границах становления и оформления дисциплинарных рамок различных наук, естественных и социально-гуманитарных.

Философия запоздало побежала на собственной институционально-коммуникативной «дрезине» за научным паровозом с дисциплинарными вагончиками...

Имели ли собственную специфику философские конгрессы? Этот вопрос можно полно осмыслить лишь в контексте решения проблемы как специфики предмета и методов самой философии, так и её взаимоотношения с науками (здесь возникает и неразрешимая проблема: является ли сама философия наукой?). Собственно, как призывает обзор Г.И. Челпанова, эти вопросы и тогда поднимались, но и до сих пор остаются актуальными в современных научных и философских дискурсах. Обзор даёт представление и о проблематике и названиях секций на первых философских конгрессах, которые в немного расширенной и отредактированной версии сохраняются и в наши дни, что отражает упорные

¹ Цитаты по: Челпанов Г.И. 1904. Второй Международный философский конгресс в Женеве. В кн.: Вопросы философии и психологии. Книга 74. С. 579–589.

попытки дисциплинарно членить философию по образцу естествознания или социально-гуманитарных наук [Корсаков, 2009]. А ведь Г.И. Челпанов уже тогда предупреждал, почему философы затрудняются ответить на все обозначенные вопросы: «Тот, кто ищет ощутительных результатов в виде законченного решения определенных вопросов, может, пожалуй, усомниться в пользе философских конгрессов, потому что конгресс, о котором идет речь, не мог придти к определенным решениям по тем или другим вопросам. Почему это произошло, трудно сказать. По всей вероятности, это произошло от того, что философский конгресс был организован по типу всех других конгрессов» [Челпанов, 1904, с. 597-598]. Но не только это делает невозможным прямое соотнесение научных и философских дискурсов, но и тот факт, что для философии, как и для литературы, существенную роль играют *словесные практики*.

И проблема не в том, что в философии отсутствует некий «интернациональный язык» (например, как математическая символика в естествознании или язык формальной логики), на что указал Г.И. Челпанов: «Был еще один недостаток международного съезда, – недостаток, который при международном характере съездов является неустранимым. Это именно отсутствие одного языка, одинаково для всех участников доступного. Может быть, на конгрессах других наук: медицины, естествознания, математики, археологии, отсутствие такого языка не является серьезным препятствием, может быть, у них вполне точное и даже, скажу более, изящное выражение мысли не является обязательным; на философском конгрессе отсутствие такого языка являлось серьезным затруднением. Всякий пытался говорить на том языке, на котором он мог бы выразить свою мысль точнее и изящнее» [Челпанов, 1904, с. 598]. Мы в своё время указывали, что любая состоявшаяся национальная философия *изначально герменевтична*, как *бытие в Слове* [Римский, 2019], поэтому здесь такую огромную роль играют *герменевтические методы и филологические методики* исследования дискурсов.

Но тогда институциональный метод и метод дискурс-анализа должны дополняться *интеллектуально-критическим методом*, который подключает в процедуры осмысления философии и философских коммуникаций «феноменологическую и герменевтическую реконструкцию "чистых идей" (со всеми специальными "текстологическими" практиками, методиками и технологиями определения "филологических контекстов")», а также требует *метода биографического*, предполагающего выявление культурно-коммуникативных контекстов путём использования исторических, персонологических, психологических и т.п. методик [Римский и др., 2015, с. 9], т.е. всего арсенала понимания *человеческого присутствия* в философских дискурсах и институтах.

Без этого мы никогда не поймём того странного парадокса в общении философов на разных форумах, который выявил уже Г.И. Челпанов: «Многие склонны думать, что философские съезды не могут иметь значения потому, что философы вследствие индивидуального характера их творчества вообще не чувствуют потребности в обмене мыслей. По той же причине философы обнаруживают мало толерантности. Они, вследствие крайней сложности философских вопросов, не могут совместно обсуждать их и не могут приходиться к соглашению. Поэтому они, разумеется, и не нуждаются в съездах. Мне это кажется несправедливым. Можно вполне согласиться, что построение философских систем носит индивидуальный характер; поэтому едва ли истинность или ложность систем может подлежать обсуждению. Но, ведь, в философии есть очень много частных вопросов: например, вопросы психологии, теории познания, логики и истории философии, наконец, вопросы философии наук, т.е. высшие обобщения отдельных наук. Эти вопросы так же допускают обсуждение, как и вопросы всех других наук. В этом смысле философия, как и все другие науки, является предметом коллективного творчества» [Челпанов, 1904, с. 579-580]. Вот на этом аспекте соотношения индивидуального и коллективного творчества в философии хотелось бы немного остановиться, опираясь на собственный опыт участия в философских конгрессах и конференциях.



У одного из авторов этого текста первый такой опыт случился ещё в прошлом веке. Тогда, наверное, прошёл вообще первый свободный и по-настоящему международный конгресс в России: 8 Международный конгресс по логике, методологии и философии науки, 17-22 августа 1987 года¹. Молодой, хотя уже не самоуверенный, белгородский преподаватель послал текст «по мотивам» своей первой кандидатской диссертации, которую «провалил» в 1983 году, памятных андроповскими проверками в кафе и кинотеатрах, ростовский диссертационный совет, «философская корпорация», которая сама состояла как минимум из трёх разных идейно-ориентированных «философских сообществ» и одиночек в свободном плавании. И тезисы, к моей радости, тогда приняли [там же].

Удивительно, что из «ростовчан» – выпускников нашего философского факультета (маститых ростовских представителей на конгрессе не было) там были логики Василий Гриценко и Олег Солодухин (питомцы Ю.Г. Гладких), оба в будущем доктора философских наук, а также Михаила Шульман (школа Е.Я. Режабека), диссертацию по науковедению которого также «провалил» ростовский диссертационный совет из-за интриг в том же 1983 году.

Первый урок, который можно было извлечь из этого события, состоял в том, что чем авторитетнее философский (научный) форум, тем проще пробиться неизвестному и молодому автору к участию вместе с солидными авторитетами в производстве нового знания и нетривиальных идей.

Воспоминания о впечатлениях от конгресса подтверждают мысли Б.И. Пружинина об идеале «свободного общения» на конгрессах, о том, что «самое интересное всегда происходит в кулуарах» [Пружинин, 2020]. Действительно, тот конгресс был свободной философской ассоциацией авторитетов, институциональных учреждений, обществ и сообществ – научно-философских школ и направлений – и одиночек. Особенно впечатлило выступление Элизабет Спенгерс и Ильи Пригожина (синергетика), – претендуя на замену диалектики, надолго захватило умы «перестроившихся» диаматчиков. Зал, большая аудитория в МГУ, был забит участниками и вольными слушателями. Пришлось примоститься на сунечках, а рядом за столом был Вячеслав Всеволодович Иванов, тогда еще кандидат филологических наук, но уже член-корреспондент Британской академии наук, прекрасный переводчик, поэт, лингвист, антрополог, семиотик, историк культуры и науки. И там же сидел Владислав Александрович Лекторский, для меня – человек с какого-то недостижимого «философского Олимпа». Люди не только старше меня, но и, разумеется, несравненно выше по научному уровню и статусу... Это было действительно свободное общение, свободная ассоциация. И тем более всё это продолжалось в кулуарах и на секциях. Вот тот конгресс и запомнился таким на всю жизнь – свободным и открытым.

Однако не всегда было так: в советские времена путь на международные философские конгрессы и конференции был открыт в основном для номенклатурной философской элиты. Разумеется, в номенклатуру входили и такие замечательные философы, как Б.М. Кедров или П.В. Копнин [Белкина, Корсаков, Фролова, 2020]. И лишь некоторые независимые мыслители (например, Э.В. Ильенков) могли иногда выезжать для участия в таких мероприятиях в социалистические страны. Но даже X Международный Гегелевский конгресс в августе 1974 года в Москве проходил из-за номенклатурных интриг и давления без Э.В. Ильенкова [2018], ведущего знатока Гегеля и, честно говоря, неогегельянца. Собственно, в 1971 году Философское общество СССР и создавалось с «эзотерическими» целями – контролировать философский дискурс в стране, пресекать и не пущать в него философско-диссидентов (вплоть до перестройки).

В постсоветской философии многое изменилось в сторону большей институциональной, и, главное, мыслительной свободы. Например, 22–28 августа 1993 году в Москве, благодаря усилиям И.Т. Фролова по преодолению препонов со стороны уже новой бюрократии, прошёл 19 Международный философский конгресс [Корсаков, 2009].

¹ LVPS 1987. Moscow. USSR. 17-22 August 1987. Programme. 103 с.

В эти же годы переформируется из советской ипостаси и фактически возникает заново Российское философское общество, которое себя в уставных документах¹ позиционирует как «корпоративная некоммерческая организация» с самыми широкими и свободными полномочиями и планами по развитию философских сообществ и индивидуального философского творчества. Но нам тогда было не до философии, не до «свободного общения» и конгрессов – надо было выживать, работать в университете и во вне, чтобы прокормить семью, не прерывая философских занятий по написанию докторской. Поэтому лишь в начале нового столетия у меня вновь случился опыт «большого мероприятия» – III Российский философский конгресс «Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия» 16–20 сентября 2002 года.

Это был конгресс на базе нашей ростовской alma mater, и я, разумеется, не мог не ехать. Было всё, как положено: пленарные заседания и доклады, работа секций, где проходила демонстрация и презентация философских школ и направлений, в том числе и ростовской философской школы РГУ [Римский, 2020], университета, который в своей судьбе доживал последние года, а потом превратился в непонятное корпоративное федеральное «образование» – ЮФУ. Через несколько лет факультет стал институтом, свободный дух «ждановского РГУ» выветрился в бюрократизированном ЮФУ (правда, памятник Ю.А. Жданову всё же поставили). В этой связи вспоминаются всероссийские и региональные конференции, которые проходили по инициативе Ю.А. Жданова и философского факультета РГУ в Ростове-на-Дону и городах Северного Кавказа: на них молодому аспирантуру можно было не только выступать с новыми неортодоксальными идеями, но и вступать на пленарном заседании в полемику даже с такими маститыми философами, как М.И. Шахнович (конференция 1982 года «Культура и религия» в г. Азове), чего уже не получается сделать на нынешних конгрессах и конференциях, когда пленарные доклады носят не столько проблемный характер, сколько становятся результирующей формой самовыражения. И у меня уже тогда, в 2002 году, закрались подозрения, что российский философский конгресс в качестве «свободной ассоциации сообществ и индивидов» существует в основном в кулуарах, во время встреч однокашников друг с другом и с бывшими преподавателями. Именно здесь, как верно заметил Б.И. Пружинин, происходит рождение нового, «неявного» знания [Пружинин, 2020]. Общение было плодотворным не столько на секциях, сколько уже после заседаний, где все жили вместе, общались, разбросанные по всей стране, наконец-то встретились, часто впервые за многие годы после окончания университета.

Не знаем, как пройдет в следующем году VIII Российский философский конгресс, отложенный из-за эпидемии, и что мы там получим (неявное знание уж точно). Но предстоящий конгресс действительно актуален, ведь в 90-е годы Российское философское общество, которое и начало эти конгрессы, задумывалось как именно такое «вольное» сообщество, одновременно и корпоративное, и внекорпоративное, внеуниверситетское, где свободно мог бы себя чувствовать любой «влюбленный в мудрость». Понятное дело, сразу же – особенно в 90-е годы, да и сейчас – всё упирается в деньги: собираются членские взносы в региональных отделениях и персонально, но я не знаю, что происходит сейчас с нашими «региональными отделениями». Они не то чтобы стали виртуальными, часто их нет вообще, кстати, в Белгороде почему-то никто давно и взносы не платит, отделение никто не «организует», оно умерло. Однако в любом случае какая-то наша формальная и неформальная «философская жизнь» в регионах худо-бедно всё же теплится. Например, в нашей области она разворачивается в основном на двух площадках: в Белгородском национальном исследовательском университете и Белгородском государственном институте искусств и культуры (в силу опять же личного энтузиазма коллег). Мы пытаемся проводить конференции, камерные симпозиумы для молодежи (например, в 2016 году к юби-

¹ Устав Общероссийской общественной организации «Российское философское общество» (Новая редакция). Москва. 12 августа 2020 г. 22 с. URL: <https://rfo1971.ru/ustav/>.



лею Лейбница прошёл интересный симпозиум «Лейбниц и русская культура», наверное, только мы и помянули великого классика немецкой философии).

Поэтому появляются попытки учредить нечто альтернативное Российскому философскому обществу. Например, 1 декабря 2018 года, провело свой первый симпозиум Объединённое Движение «Русская Философия» [Русская философия, 2019], которое было оформлено при поддержке одного из московских меценатов. Идея интересная, идея *живой «свободной философии»*. В.В. Варава, с кем мы в своё время и обсуждали эту идею в Туле и Белгороде, собрал близкий круг, и установка была такая: докладов нет, мы обмениваемся идеями «за чашкой чая», в кафе. Но если честно сказать, то по большому счету и здесь не получилось этого «свободного мышления и общения», мы всё равно были каждый на своей волне. Вот проблема: вроде бы с одной стороны – свободная ассоциация, но там – все сами по себе (ассоциация свободных одиночек?), хотя и был где-то какой-то диалог. Потом Объединённое Движение «Русская Философия» провело симпозиум «Философия жизни и смерти в России: вчера, сегодня, завтра» (8 декабря 2019 г.); 6 декабря 2020 года планируется заседание «Время начала».

Можно было перечислить и другие, уже многочисленные философские общества, учреждённые отдельными энтузиастами в честь того или иного мирового или русского философа, но воздержимся от их рекламы. Создание таких движений – это тоже попытка выйти за рамки институций и дискурсов отечественной постсоветской философии. Вообще, наша идея была такова: создать нечто внекорпоративное, связанное именно с русской философией, и причем не столько с изучением её истории, сколько с налаживанием связей между нами, «живыми» – здесь и сейчас, так как и все мы – тоже современная русская (постсоветская) философия. И пройдет время, мы тоже станем историей и «философским архивом»... Вот это всё, в том числе и низкая культура коммуникабельности (здесь, разумеется, довлеет наша финансовая ущербность), и отсутствие контекста современников, и то, что П.А. Ольхов назвал в ходе конференции «*нечтением*» (нечтением классиков, актуальных классных авторов и друг друга), и формальная, *валовая* организация конгрессов и конференций (виртуальных или «заочных», для составления «отчётных рейтингов» и зарабатывания денег), защита «проходных» диссертаций – это всё ведёт нас к деградации философского профессионального дискурса, который с таким трудом оформился в советское время и создал нас, когда мы пытались профессионально развиваться.

Если мы профессионалы, то будем читать и классиков, и наших коллег, даже если нам не нравится тот или иной современный автор, близкий или дальний, если он занимается не «той темой», которой «я болею». Нам необходимо подвигнуть студентов и аспирантов читать работы и классиков, и современников (хотя порой это бесполезно!). Мы будем вести дискуссии на конгрессах и конференциях, невзирая на авторитеты и титулы, вовлекать в диалоги молодёжь. Будем писать статьи и книги, развивая традиции, но и без боязни сказать нечто нетривиальное и спорное.

И вот тут большая проблема: как соблюсти меру между корпоративностью (профессионализмом) и свободной ассоциацией, свободным сообществом и свободными индивидами, индивидуальным и коллективным творчеством?

Список литературы

1. Барт Р. 2016. Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности. М., Ад Маргинем Пресс, 272 с.
2. Белкина Г., Корсаков С., Фролова М. 2020. Стенограмма информационного сообщения И.Т. Фролова на заседании редколлегии журнала «Вопросы философии» о проходившем в Вене философском конгрессе. 12 сентября 1968 г. Предисловие к публикации/ Вопросы философии, 6: 92–102. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-6-92-102
3. Грякалов А.А. 2020. Философские конгрессы: понимание и и свидетельство-субъект. Вопросы философии, 11: 77–81. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-11-77-81>
4. Мельник Ю.М., Римский В.П. 2014. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре. СПб. Алетей, 184 с.

5. Ильенков Э. 2018. Идеальное. И реальность. 1960–1979. Авт.-сост. Е. Иллеш. М., Изд-во «Канон+» РООИ «Реабилитация». 528 с.
6. Корсаков С.Н. 2009. XIX Всемирный философский конгресс (Москва, 1993) в истории отечественной философии, *Философские науки*, 7: 125–134.
7. Огурцов А.П. 2011. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: В 3 частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. СПб., Изд. дом «Мирь». 503 с.
8. Огурцов А.П. 2011а. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: В 3 частях. Часть вторая: Философия науки: Наука в социокультурной системе. СПб., Изд. дом «Мирь», 495 с.
9. Пружинин Б.И. 2020. Философский конгресс как тип неформального общения, или О проблеме воспроизводимости знания. *Вопросы философии*, 10: 99–103. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-10-99-103
10. Римский В.П. 2019. Как возможна русская философская герменевтика? *Вопросы философии*, 10: 27–31. DOI: 10.31857/S004287440007157-7
11. Римский В.П., Римская О.Н. 2020. Сообщества и корпорации в античной философии. *Наука. Искусство. Культура*. Выпуск 2 (26): 81–91
12. Рубежанский С.И., Римский В.П. 2016. Институциональный метод в истории философии и социологии знания: актуальные смыслы идей М.К. Петрова. В кн.: Наследие М.К. Петрова: философия, культурология, науковедение, регионалистика. Под ред. А.Н. Ерыгина и др. Белгород., ИПК БГИИК: 154–159.
13. Римский В.П., Рубежанский С.И., Терехов В.В. 2015. Опыт реконструкции историко-философских методов в философии Г.Г. Шпета. *Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право*. № 14 (211). Вып. 33: 5–20.
14. Русская философия в России и мире. 2019. Ред В.В. Варавы. М., Объединённое движение «Русская философия». 196 с.
15. Савчук В.В. 2020. Присвоение философского Конгресса. *Вопросы философии*, 11: 67–71.
16. Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа. 2019. Под ред. С.Н. Борисова, В.П. Римского. Белгород. ООО «Эпицентр», 204 с.
17. Щедрина И.О. 2020. Международные конгрессы и вопрос о философской терминологии. *Вопросы философии*, 11: 82–86.

References

1. Bart R. 2016. [Kak zhit' vmeste: romanicheskie simulyatsii nekotorykh prostranstv povsednevnosti]. How to live together: novelistic simulations of some spaces of everyday life, Moscow. Publ. Ad Marginem Press, 272 p.
2. Belkina G., Korsakov S., Frolova M. 2020. Foreword to the transcript of I.T. Frolov's speech at the meeting of the editorial board with a report on the results of the vienna congress of philosophy. *Voprosy filosofii*, 6: 92–102. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2020-6-92-102
3. Gryakalov A.A. 2020. Philosophical Congresses: Understanding and Witness-Subject. *Voprosy filosofii*, 11: 77–81. (In Russian) DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-11-77-81>
4. Melnik Yu. M., Rimsky V. P. 2014. Vremya zhit' i vremya sozertsat'... Ekzistentsial'nye smysly i filosofskoe ponimanie vremeni v klassicheskoi evropeiskoi kul'ture. [A time to live and a time to contemplate... Existential meanings and philosophical understanding of time in classical European culture]. Saint Petersburg, Publ. Aletheia, 184 p.
5. Ilyenkov E. 2018. Ideal'noe. I real'nost'. [Ideal. And reality. 1960–1979]. Author-comp. E. Illsh. M., Publ. Canon+ ROOI "Rehabilitation". 528 p.
6. Korsakov S.N. 2009. The 19th World Congress of Philosophy (Moscow, 1993) in the History of Russian Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences*, (8): 127–140. (In Russ.)
7. Ogurtsov A.P. 2011. Filosofiya nauki: dvadtsatyi vek: Kontseptsii i problemy [Philosophy of science: the twentieth century: Concepts and problems]. In 3 parts. Part one: Filosofiya nauki: issledovatel'skie programmy. [Philosophy of science: research programs]. St. Petersburg. Publishing house "Mir", 503 p.
8. Ogurtsov A.P. 2011a. Filosofiya nauki: dvadtsatyi vek: Kontseptsii i problemy [Philosophy of science: the twentieth century: Concepts and problems]. In 3 parts. Part two: Filosofiya nauki: Nauka v



sotsiokul'turnoi sisteme. [Philosophy of science: Science in the socio-cultural system]. St. Petersburg, Publishing house "Mir", 495 p.

9. Pruzhinin B.I. 2020. Philosophical Congress as a type of informal communication, Or ON the problem of reproducibility of knowledge. *Voprosy filosofii*, 10: 99–103. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2020-10-99-103

10. Rimskiy V.P. 2019. How is Russian philosophical hermeneutics possible? *Voprosy filosofii*, 10: 27–31. (In Russian). DOI: 10.31857/S004287440007157-7

11. Rimskiy V. P., Rimskaya O. N. 2020. Communities and corporations in ancient philosophy. *Science. Art. Culture*, 2 (26): 81–91. (In Russian).

12. Rubezhansky S.I., Rimskiy V.P. 2016. *Institutsional'nyi metod v istorii filosofii i sotsiologii znaniya: aktual'nye smysly idei M.K. Petrova*. [Institutional method in the history of philosophy and sociology of knowledge: actual meanings of M. K. Petrov's ideas]. In: *Nasledie M.K. Petrova: filosofiya, kul'turologiya, naukovedenie, regionalistika*. [The legacy of M. K. Petrov: philosophy, cultural studies, science studies, regional studies: collection of scientific articles]. Edited by A.N. Erygina etc. Belgorod, Publ. IPK BGIK, 154–159.

13. Rimskii V.P., Rubezhanskii S.I., Terekhov V.V. 2015. *Opyt rekonstruktsii istoriko-filosofskikh metodov v filosofii G.G. Shpeta*. [Experience of reconstruction of historical and philosophical methods in the philosophy of G. G. Shpet]. *Nauchnye vedomosti BelGU. Ser. Seriya Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo*. No. 14 (211). Issue 33. Belgorod. Pp. 5–20.

14. *Russkaya filosofiya v Rossii i mire*. [Russian Russian philosophy in Russia and the world: a collective monograph]. 2019. Ed. V.V. Varava. M., Publ. Ob"edinennoe dvizhenie «Russkaya filosofiya», 196 p.

15. Savchuk V.V. 2020. *Prisvoenie filosofskogo Kongressa*. [Assignment of the philosophical Congress]. *Voprosy filosofii*, 11: 67–71.

16. *Chto takoe soobshchestvo? Sotsial'naya germenevtika, vlast' i media*. [What is a community? Social hermeneutics, power and media] 2019. Ed. by S.N. Borisov, V.P. Rimsky. Belgorod, Publ. Epicenter LLC, 204 p.

17. Shchedrina I.O. 2020. *Mezhdunarodnye kongressy i vopros o filosofskoi terminologii*. [International congresses and the question of philosophical terminology]. *Voprosy filosofii*, 11: 82–86.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Римский Виктор Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород, Россия

Римская Ольга Николаевна, кандидат философских наук, директор научно-образовательного центра социокультурных и интеллектуальных технологий Белгородского государственного института искусств и культуры, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Victor P. Rimsky, Doctor of Philosophy, Professor, Chair of Philosophy and History of Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Professor, Chair of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia

Olga N. Rimskaya, PhD in Philosophy, Director of Scientific-Educational Centre for Sociocultural and Intellectual Technologies, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Belgorod, Russia

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS

УДК 101

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-4-827-828

Враг среди фрагментов. Об одной идее в работе Д. Гребера «Фрагменты анархистской антропологии»

¹Артюх А.В., ²Борисовский А.В.

¹Белгородский государственный аграрный университет,
Россия, 308503, Белгородский р-н., п. Майский, ул. Вавилова, 1

²Белгородский государственный институт искусств и культуры,
Россия, 308033, г. Белгород, ул. Королева, 7.

E-mail: fin@bgiik.ru

The enemy is among the fragments. About one idea in the work of D. Graeber "Fragments of an Anarchist Anthropology"

¹Aleksandr V. Artyukh, ²Andrey V. Borisovsky

¹Belgorod State Agrarian University,
1 Vavilova St, Belgorod rn., P. Maisky, 308503, Russia

²State Institute of arts and culture,
7 Koroleva St, Belgorod, 308033, Russia

E-mail: fin@bgiik.ru

Дэвид Грэбер достаточно известен, чтобы предполагать основные темы его книги, которую только собираешься прочесть. «Фрагменты анархистской антропологии»¹ в этом отношении вполне оправдывают ожидания, охватывая проблемы труда, собственности, власти и сопротивления ей. Все это, включая импликации из истории антропологии, тоже интересно, но опять-таки ожидаемо до небольшого раздела «К теории воображаемой контрвласти».

Ему предшествует апология идеи о несостоятельности эволюционистского понимания государства как более совершенной организации жизни людей по сравнению с безгосударственными формами. Ссылаясь на работы Пьера Кластра, Грэбер делает предположение о сознательном выборе некоторых народов в пользу жизни без государства: «Может быть, они знали, что это означало бы право нескольких людей отдавать всем остальным приказы, требующие неукоснительного исполнения, поскольку они подкреплялись угрозой насилия, и именно поэтому они стремились исключить что-либо подобное.

¹ Грэбер Д. Фрагменты Анархистской Антропологии. М., Радикальная Теория и Практика, 2014. – 172 с.



Что, если они считали основные принципы нашей политической системы морально неприемлемыми?» (Грэбер, с. 21). И это предположение открывает пространство альтернативной оценки (для Грэбера – этики) организованного и легитимного насилия, представляющего угрозу жизни. Практики противостояния этой угрозе как раз и составляют контрвласть, которая в свете антропологии предстает не только как оппозиция государству (традиционное понимание контрвласти), но как более фундаментальный феномен – способ организации жизни людей там, где нет государства. Наиболее интересный вопрос следует далее: чему противостоит контрвласть, если государства нет?

Контрвласть сопротивляется опасности, которая может возникнуть, которая представляется. Отсюда перенос насилия в сферу воображаемого: «Предчувствие перманентной войны постоянно охватывает именно самые миролюбивые сообщества, отражаясь в их представлениях об упорядоченной системе. Невидимые миры, окружающие их, – самые настоящие поля сражений» (Грэбер, с. 24). Таким образом, вытесняя насилие из сферы реального в сферу представлений, насилие сдерживается.

В терминах врага возникает воображаемый враг, потусторонняя сущность, которая угрожает «призрачным насилием» и питает энергией сопротивление насилию системному, появлению реального врага. Грэбер также пишет о том, что «... в моменты радикальных преобразований» из этого источника возникают инициативы установления новых институтов. Если этот процесс идет и сейчас, ведь механизм контрвласти неявно присутствует (что следует из последнего тезиса), тогда рост безопасности (а значит и физического насилия) ведет к появлению воображаемого врага и более опасного фантазийного мира. Возможно, что это напрямую и не связано с эгалитарностью, достаточно одной безопасности. Причем новые формы и технологии «дистанционной» войны также очень близко подходят к этим смыслам «призначного насилия» и врага, который теряет черты врага реального.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Артюх Александр Витальевич, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Белгородского государственного аграрного университета, Белгород, Россия

Борисовский Андрей Владимирович, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, Белгород, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander V. Artyukh., PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Humanities of Belgorod State Agrarian University, Belgorod, Russia

Andrey V. Borisovsky, postgraduate of the Department of Philosophy, Culturology and Science of the Belgorod State Institute of Arts and Culture, Belgorod, Russia