

ISSN 2408-932X

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

6(4) 2020

16+

Сайт журнала:
rrhumanities.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-67557 от 31 октября 2016 г.

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)
Mass media registration certificate El. № FS 77-67557 of October 31, 2016



Том 6. № 4. 2020

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с 2014 г.

ISSN 2408-932X



Volume 6. № 4. 2020

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL

First published online: 2014

ISSN 2408-932X

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Ольхов П.А., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Редактор английских текстов: Ляшенко И.В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Ответственный секретарь: Ряпухина В.Н., кандидат экономических наук, доцент, директор Института сербского языка и коммуникаций Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, Россия

Пружинин Б.И., доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии», Россия – **председатель редакционной коллегии**

Антанасиевич И., доктор филологических наук, профессор кафедры славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Аронов А.А., доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Института культурологии и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

Атлагиц С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики и коммуникации Факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Боянич Петар, доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

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

Быстрынцев С.Б., доктор социологических наук, профессор кафедры международных отношений, медиалогии, политологии и истории гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

Вендт С., доктор наук, доцент, заместитель руководителя факультета психологии, социальной работы и социальной политики, старший научный сотрудник Центра гендерных исследований Университета Южной Австралии, профессор социальной работы в Колледже образования, психологии и социальной работы Университета Флиндерса, Австралийский Союз

Вересов Н.Н., доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, доцент педагогического факультета, университет Монаша, Австралийский Союз

Винчигуэрра Лоренцо, профессор философии и эстетики, Пикардийский университет имени Ж. Верна (Амьен), директор Центра искусствоведения и эстетики, Франция

Волкова О.А., доктор социологических наук, кандидат педагогических наук, профессор кафедры социальной работы, Академия труда и социальных отношений (Москва), Россия

Денич (Михаилович) Сунчица М., доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой языка и литературы Педагогического факультета во Вранье государственного Нишского университета, Республика Сербия

Жиров М.С., доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения факультета музыкального творчества Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

Исаев И.Ф., доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief: PAVEL A. OLKHOV, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

Deputy chief – make-up editor: ELENA N. MOTOVNIKOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

English text editor: IGOR V. LYASHENKO, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

EXECUTIVE SECRETARY: VICTORIA N. RYAPUKHINA, PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Institute of Serbian Language and Communications, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Russia

BORIS I. PRUZHININ, Doctor of Philosophy, Professor, Editor-in-chief of "Voprosy Filosofii", Russia – **Chairman**

IRINA ANTANASIEVIĆ, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

ARKADY A. ARONOV, Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Institute of Cultural Studies and Museum Management Studies of Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

SINIŠA ATLAGIĆ, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Journalism and Communication, Faculty of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

Petar Bojanic, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

Marina F. Bykova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

SERGEY B. BYSTRYANTSEV, Doctor of Sociology, Professor, Department of International Relations, Mediaology, Political Science and History, Faculty of Humanities, St. Petersburg State University of Economics, Russia

SARAH WENDT, Doctor of Science, Associate Professor, Deputy Head of the Faculty of Psychology, Social Work and Social Policy, Chief Researcher at the Center for Gender Studies, the University of South Australia; Professor of Social Work at the College of Education, Psychology and Social Work at Flinders University, Commonwealth of Australia

NIKOLAI N. VERESOV, Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, Associate Professor, Faculty of Pedagogy, The Monash University, Commonwealth of Australia

LORENZO VINCIGUERRA, Professor of Philosophy and Aesthetics at Picardy University named after Jules Verne (Amiens), director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

OLGA A. VOLKOVA, Doctor of Sociology, Professor, Department of Social Work, Academy of Labor and Social Relations (Moscow), Russia

SUNČICA M. DENIĆ (MIKHAILOVIĆ), Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Language and Literature, Faculty of Education in Vranje, State University of Nis, Republic of Serbia

MIKHAIL S. ZHIROV, Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Faculty of Music, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Russia

ILYA F. ISAIEV, Doctor of Education, Professor, Department of Pedagogy, Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR M. KAPITSYN, Doctor of Political Sciences, Professor, Deputy Head of the Department of Comparative Political Science, Lomonosov Moscow State University, Russia

Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Капицын В.М., доктор политических наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой сравнительной политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

Кожемякин Е.А., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Короченский А.П., доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Липич Т.И., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Максимович Г., доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Маркович Д., доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Микешина Л.А., доктор философских наук, профессор, Почетный профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Ойтинен Веса, доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

Окладникова Е.А., доктор исторических наук, профессор кафедры социологии и религиоведения Факультета социальных наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Россия

Пенской В.В., доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического института; Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Порус В.Н., доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Россия

Романова А.П., доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

Фёдорова М.М., доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

Хамидов А.А., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Харченко В.К., доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Чжу Цзяньган, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

Шувакович У., доктор политических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Педагогического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Щедрин Т.Г., доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Юбара Анет, доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

EUGENE A. KOZHEMYAKIN, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ALEXANDER P. KOROCHENSKY, Doctor of Philology, Professor, Department of Journalism, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

TAMARA I. LIPICH, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ANDREY D. MAIDANSKY, Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

GORAN MAKSIMOVIĆ, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

DEJAN MARKOVIĆ, Ph.D., Professor, Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

LYUDMILA A. MIKESHINA, Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of the Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

VESA OITTINEN, Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

ELENA A. OKLADNIKOVA, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Sociology and Religious Studies, Faculty of Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

VITALY V. PENSKOY, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Law Institute; Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR N. PORUS, Doctor of Philosophy, Professor, School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics", Russia

ANNA P. ROMANOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

Maria M. Fedorova, Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

ALEXANDER A. KHAMIDOV, Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

VERA K. KHARCHENKO, Doctor of Philology, Professor, Department of Philology, Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

ZHU TSZYANGAN, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

Uros Suvakovic, Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Faculty of Education, State University of Belgrade, Republic of Serbia

TATIANA G. SHCHEDRINA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

ANNETT JUBARA, Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ИССЛЕДОВАНИЯ		RESEARCHES	
Муравьёв А. Н. Отношение разума и веры в лекциях Гегеля о доказательстве наличного бытия Бога	4	Muravyov A. N. The relation of reason and faith in Hegel's lectures on the proof of the existence of God	4
Майданский А. Д. Гегель и культурно-историческая психология	13	Maidansky A. D. Hegel and cultural-historical psychology	13
Бланден Э. Эвальд Ильенков и Гегель	18	Blunden A. Evald Ilyenkov and Hegel	18
Колесников С. А. Университет: от фундамента к руинам... и – обратно? (К вопросу о соотносительности «университетологии» Гегеля и «университетомании» Б. Ридингса)	22	Kolesnikov S. A. University: from its foundation to the ruins... and back? (The question of correlation of Hegel's "university-logia" and B. Readings' "university-machia")	22
Кучерова А. О. Х. Арендт и русско-французское неогегельянство: А. Кожев / А. Койре	31	Kucherova A. O. Hannah Arendt and Russian-French neo-Hegelianism: Alexandre Kojève / Alexandre Koyré	31
Савинцев В. И. Концепция психологического времени Г.И. Челпанова в контексте междисциплинарных исследований	41	Savintsev V. I. Chelpanov's concept of psychological time in the context of interdisciplinary research	41
Овсянников А. В. Ориентальная утопия в дискурсе российских реакционных модернистов	49	Ovsyannikov A. V. Oriental utopia in the discourse of Russian reactionary modernists	49
Пенская Т. М. Русская Правда – памятник церковного права?	61	Penskaya T. M. Is Russian Pravda a monument of church law?	61
Каргин Е. А. К вопросу о становлении концепта «православная цивилизация»	77	Kargin E. A. On the question of the formation of the concept of 'Orthodox civilization	77
Черновицкая Ю. В. Цифровые технологии в медицине: специфика ответственности при их использовании	89	Chernovitskaya Yu. V. Using digital technologies in medicine: specifics of responsibility	89
АРХИВ		ARCHIVE	
Даценко П. А. Между федерацией и конфедерацией: баварский проект германской конституции 1848 года	102	Datsenko P. A. Between federation and confederation: Bavarian project of German constitution in 1848	102
MISCELLANEOUS: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ		MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS	
Пенской В. В. Шестьдесят лет спустя: о книге А.Ю. Прокопьева «Тридцатилетняя война»	111	Penskoy V. V. Sixty years later: about the book by A. Y. Prokopiev 'The Thirty Years' War'	111
Мирошкин М. В. Уклад жизни в Римской империи I в. по Р. Х. (опыт герменевтики новозаветных свидетельств)	128	Miroshkin M. V. The way of life in the Roman Empire in the first century A.D. (an experience of hermeneutics of the New Testament testimonies)	128

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

Муравьев А. Н.

Отношение разума и веры в лекциях Гегеля
о доказательстве наличного бытия Бога*

Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб., 7-9,
г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; muravyovan@yandex.ru

Аннотация: «Лекции о доказательстве наличного бытия Бога», читанные Гегелем в 1829 г. и им самим подготовленные к печати, стали его последним авторизованным произведением. Несмотря на свое итоговое значение, они до сих пор не были у нас предметом специального исследования, а современные зарубежные, даже немецкие, исследователи уделяют им мало внимания. В статье излагается и исследуется отношение разума и веры, достигнутое Гегелем в названном курсе лекций, ибо выяснение определенности этого отношения необходимо как само по себе, так и в силу относительно недавнего включения нашим государством теологии в официальный перечень научных специальностей.

Ключевые слова: Гегель; разум; вера; доказательство; логический метод; философия; религия

Для цитирования: Муравьев А.Н. Отношение разума и веры в лекциях Гегеля о доказательстве наличного бытия Бога // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 4-12. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

A. N. Muravyov

The relation of reason and faith in Hegel's lectures on the proof
of the existence of God*

Saint Petersburg State University, 7-9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034,
Russia; muravyovan@yandex.ru

Abstract: "Lectures on the proofs of the existence of God", read by Hegel in 1829 and prepared for publication by him, became his last authorized work. Despite their final significance, they have not yet been the subject of special research, and modern foreign, even German researchers pay little attention to them. The article describes and explores the relationship between reason and faith, which Hegel achieved in the course of lectures, because it is necessary to clarify the definiteness of this relation-

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 А.

*Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746 А.

ship both in itself and due to the relatively recent inclusion of theology in the official list of scientific specialties by our state.

Keywords: Hegel; reason; faith; proof; logical method; philosophy; religion

For citation: Muravyov, A. N. (2020), "The relation of reason and faith in Hegel's lectures on the proof of the existence of God", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 4-12, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

250-летие со дня рождения Гегеля, отмеченное в 2020 г. не только в узких философских кругах, вновь повысило градус внимания к его работам, изучение которых вместе с трудами других классиков философии составляет базу образования настоящего разумного мышления. Весьма поучительные «Лекции о доказательстве наличного бытия Бога» занимают в наследии великого немецкого идеалиста особое место. Читанные Гегелем за два года до скоропостижной кончины, они уникальны тем, что были единственным лекционным курсом, им самим подготовленным к печати, став, по сути, его последним авторизованным произведением. Мыслитель развивает в нем тему, к раскрытию которой он приступил на заре научной карьеры во второй своей большой публикации «Вера и знание или философия рефлексии субъективности в полноте ее форм как философия Канта, Якоби и Фихте». Если к тому же учесть, что природа доказательства связывает названный курс с «Наукой логики», основой всей гегелевской системы, то следует признать, что, обращаясь к ним, мы обращаемся к самому развитому Гегелем отношению его логической философии к наиболее близкой ей по форме и содержанию сфере абсолютности духа – к сфере религии откровения, исторически представленной христианским вероучением.

Несмотря на столь важное, в определенном смысле итоговое значение этих лекций, они до сих пор не стали у нас предметом специальных исследований, а в современных зарубежных, в том числе немецких, исследованиях им уделяется весьма скромное место. Обзор их содержания занимает в «Справочнике немецко-

го идеализма» (Sandkühler, 2005) лишь около страницы, Т. С. Хоффман (Hoffmann, 2012) столь же кратко характеризует их с точки зрения герменевтики религии, К. Фивег (Vieweg, 2019), автор новейшей гегелевской биографии, только упоминает их в примечании, причем ни в одном из указанных источников отношение разума и веры в этих лекциях никак не артикулируется, а в монографии В. Янке (Janke, 2009), равно как в совместной работе В. Йешке и А. Арндта (Jaeschke, Arndt, 2012), не прошедших мимо отношения веры и разума, эти лекции даже не упоминаются. Цель настоящей статьи – выделить, изложить и сформулировать отношение разума и веры, достигнутое Гегелем в названном курсе лекций, ибо выяснение определенности этого отношения необходимо как само по себе, так и в силу относительно недавнего включения нашим государством теологии в официальный перечень научных специальностей.

Гегель начинает свои лекции с констатации того, что, приступая к такому предмету, как доказательство наличного бытия Бога, приходится сталкиваться с предубеждением современной образованной публики против самой идеи доказывания религиозной истины. «Невозможность такого доказывания есть уже всеобщий предрассудок, – говорит он, – более того, считается даже иррелигиозным искать на его пути убеждение о Боге и его природе или только о его бытии. Это доказывание настолько претит теперь, что доказательства вряд ли известны лишь исторически даже теологам, т. е. тем, кто желают иметь научное знакомство с религиозными истинами» (Hegel, 1969: 348; ср.: Hegel, 1977:

338). Хотя доказательства бытия Бога родились из потребности удовлетворить разум, описанная ситуация, по Гегелю, сложилась не случайно, так как именно внутри христианства образовалась противоположность мышления и веры, чей распад надвое отнял у многих людей всякий покой.

Полемическое обособление мышления и веры было вызвано тем, что христианство возникло не без влияния философского мышления древних (скажем это от себя, поскольку Гегель об этом прямо не говорит, а только указывает на известные из внешней истории философии столкновения этого мышления с чувственными образами господствовавшей в античности религии фантазии). Поскольку же мышление изначально заложено в христианском вероучении, постольку присущая мысли рефлексия со временем изнутри расколола дух христианства на противоположность единого и многого – мыслящего духа и чувствующих душ, тем самым поколебав веру. «Вера выражает внутренность достоверности, причем самую глубокую, концентрированную, остро противоположную ко всякому иному мнению, представлению, убеждению или волею; но эта внутренность как глубочайшая непосредственно содержит к тому же абстрактнейшее – само мышление; противоречие мышления этой вере есть поэтому самое мучительное раздвоение в глубине духа. Однако такое несчастье, – замечает Гегель, – по счастью, если можно так выразиться, не единственный вид, в котором находится отношение веры и мышления» (Hegel, 1969: 349-350; ср.: Hegel, 1977: 339). Так, в Средние века отношение откровения и позитивной религии, с одной стороны, и разума с другой было вполне мирным, ибо тогда верили в то, что всеобщий божественный и особенный человеческий дух в его собственной сущности, т. е. в разумном мышлении, едины. Поэтому теология не принимала в то время за науку историческое знание о вере и трактовалась (например, Ансельмом Кентерберийским,

которого Гегель называет здесь *великим теологом*) как научное познание истин христианства, неотделимое от философии и обязанное доказательно познавать его догматы, превышающие человеческий разум, но не направленные против него.

«Всё духовное конкретно; – замечает Гегель, – а здесь оно перед нами в своем глубочайшем определении, дух именно как конкретное веры и мышления; они не только многообразнейшими способами, непосредственно переходя друг в друга, смешаны, но и внутренне связаны так, что нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рефлексирования, резонирования или мышления вообще, равно как нет никакого мышления, которое не содержало бы в себе, пусть как момент, веры, ибо вера вообще есть форма той или иной предпосылки, откуда бы эта предпосылка ни происходила, твердого допущения, лежащего в основе, причем именно так, что даже в свободном мышлении то, что теперь есть как предпосылка, после или до нее есть мыслимый, понятый результат, однако и в этом превращении предпосылки в результат опять-таки имеется некая сторона предпосылки, допущения или бессознательной непосредственности деятельности духа» (Hegel, 1969: 352-353; ср.: Hegel, 1977: 342). Поскольку же в христианстве вера и мышление как коренящиеся в конкретном единстве духа не индифферентны друг другу, постольку развитие их различия в противоположность по необходимости привело ту и другое к самоизоляции и противоречию. В XVIII столетии их духовное противоборство извлекло мышление из погруженности в веру, сообщив ему абстрактное сознание своей отрицательной свободы, полной независимости от ее авторитета, ибо без такого сознания мышление не может стать действительно свободным. Это заставило и веру не менее абстрактно полагаться только на саму себя – попытаться вполне отрешиться от мышления: «Закутавшись в *бессознательность* крайне незначительного мышления, которое не могло при ней не остаться, она да-

лее полагает мышление неспособным к истине и гибельным для нее, так что мышление якобы в состоянии усмотреть лишь свою несостоятельность в постижении истины и доказать себе свое ничтожество – доказать, что самоубийство есть его высшее предназначение» (Hegel, 1969: 353; ср.: Hegel, 1977: 342-343). Вот из-за чего, говорит Гегель, вера как непосредственное знание считается теперь единственным способом знания истины и противопоставлена доказательному мышлению, которому как опосредующему в этом отказано.

Эта установка, обязанная своим распространением Просвещению, исказила, согласно Гегелю, взгляд на познание вообще и на познание Бога в особенности. Познание стало рассматриваться новой философией, в том числе кантовской, как инструмент, приводимый лишь во внешнюю, механическую связь с предметом. Выступая чуждой содержанию формой, между которыми просвещающий рассудок вырыл непреходимую пропасть, оно определялось исключительно как познание *конечного* (т. е. того, что есть только через иное, лишь как опосредствованное), а потому – исключительно как конечное *познание* <Erkennen>. Однако действительное *познание* <Erkenntnis>, заслуживающее этого имени, так как оно не остается вне предмета, но на деле входит, вникает в предмет, есть имманентное саморазвитию содержания саморазвитие формы, в котором выражает себя собственная природа предмета познания, принятая в сознание человеком как разумно мыслящим духом.

Истинный смысл, который Гегель усматривает в доказательстве наличного бытия Бога, состоит в том, что оно во всех трех его основных вариантах (как космологическое, телеологическое и онтологическое доказательство) содержит и выражает в форме мысли «возвышение человеческого духа к Богу, так как само возвышение есть возвышение мысли и происходит в царстве мысли», или, другими словами, *в царстве логоса*, который разверты-

вается из себя через себя к себе самому, ибо по своей логической природе это доказательство есть «возвышение мыслящего духа к тому, что само есть высшая мысль, к Богу» (Hegel, 1969: 356; ср.: Hegel, 1977: 345). Поскольку же человек как знающий существенно есть сознание, постольку содержание любого его чувства и представления есть содержание сознания, или знания. Если же его чувство и представление становятся религиозными (чувством и представлением божественного содержания), то это их всеобщее содержание человек познаёт и действительно знает лишь в форме мысли: «Бог есть дух, только для духа, и только для *чистого духа*, т. е. для мысли; она есть корень такого содержания, если даже далее к ней приобщается сила воображения и созерцание, а содержание это выступает в чувстве» (Hegel, 1969: 356; ср.: Hegel, 1977: 345). Поэтому доказательство бытия Бога существенно укоренено в природе человеческого духа – в логике разумного мышления, которое включает в себе как свою собственную необходимую предпосылку момент веры. Выступая возвышением духа к духу, это доказательство необходимо не только для человека, но и для Бога, ибо без такого возвышения нет *религии – восстановления связи* Бога и человека в его сознании, без чего Бог остался бы безжизненным, лишь тождественным себе представлением, номинальной абстракцией рассудка. Последовательное развертывание этой необходимой связи и есть то, что называется настоящим доказательством, которое, по Гегелю, доказывает не человеком извне, а доказывает себя в себе самом. Человеку надлежит только следить за логическим процессом этого доказательства, в форме мысли отдавая себе сознательный отчет в саморазвитии его всеобщего, или божественного содержания.

После такой экспозиции замкнутого на себе конкретного целого отношения разума и веры Гегель переходит к его деталям.

Несмотря на то, что настоящее доказательство «есть только сознание соб-

ственного движения предмета в себе» (Hegel, 1969: 357; ср.: Hegel, 1977: 346), оно, прежде всего, кажется чисто субъективным ходом рассудочной мысли людей – процессом аргументации, необходимым лишь для нас, так как он происходит исключительно благодаря нашей деятельности, прокладывающей дорогу к заранее поставленной нами цели. Таким доказательство выступает не только в юридической практике, но и в науках о конечных вещах и их конечном содержании, в том числе – в математике. Она наиболее совершенным, по общему мнению, способом применяет этот вид доказательства в геометрической демонстрации отношений между пространственными формами вещей и в алгебраическом вычислении их величин, находящихся друг с другом в определенной количественной связи. Кроме того, в области конечного познания и знания как доказательство широко используется то, что, согласно Гегелю, есть не доказывание <Beweisen>, а указывание <Weisen>, т. е. вскрытие, обнаружение субъектом познания, действующим в эмпирических науках о природе, объективных законов ее явлений. Историческое же доказательство есть самый несовершенный вид доказывания (опирающегося, как и в науках о природе, на опыт), ибо оно выводит свои определения событий истории из восприятий и представлений людей, тем самым являясь субъективным не только по форме, но и по материалу познания. В любом из этих видов доказательства содержание составляют только реляции <Relationen>, или отношения предмета. Эти предметные отношения, даже если они объективны, помещаются во внешние им субъективные формы познания и во всяком случае остаются лишь агрегатами множества отношений, не становясь единым понятием, бесконечным в себе и для себя, мышление которого имманентно бытию его предмета. «Если такое содержание познания берется в кривом смысле как содержащее лишь реляции, которые суть только явления реляций субъективному познанию, то в ре-

зультате нельзя не признать великим вывод новой философии, – соглашается Гегель с Кантом, – что описанный способ мышления, доказывания, познания не способен достичь бесконечного, вечного, божественного» (Hegel, 1969: 362; ср.: Hegel, 1977: 350), служащего лишь предметом веры.

Гегель также признаёт, что противоположность субъекта и объекта конечного познания допустима и вполне уместна там, где, как в математике, имеют дело с исключительно внешними друг другу отношениями и определениями. Там безупречным, исчерпывающим образом доказательно познают их природу, действуя по формально-логическим правилам вывода определений большего или меньшего объема – правилам, родственным математическому исчислению. Вместе с тем, подчеркивает он, противоположность субъекта и объекта нельзя полагать как абсолютную, т. е. непреодолимую никаким иным способом доказательного мышления, на чем как раз настаивает точка зрения бездоказательного, непосредственного знания. Эта точка зрения, которая отстаивается, наряду со многими современными Гегелю теологами, Фридрихом Генрихом Якоби, совершенно согласна с находящейся в теснейшей связи с нею точкой зрения инструментального (абстрагирующего и выводящего) конечного познания в том, что непосредственное знание есть единственный способ приобщения к высшей, божественной истине. По Гегелю же, предметом этой абстрактной, замкнутой на себя веры может быть что угодно, ибо она сводится к простоте равного лишь себе самосознания, тем самым редуцируя содержание к тощей и случайной определенности формы чувства. Окопавшись в этой форме словно в неприступной крепости, эта голая и потому сверхчувствительная субъективность знания фанатически защищает себя как первую и последнюю религиозную истину внешними средствами, одинаково чуждыми истинной вере, религии и познанию. В отличие от такой предвзятой, лишенной

познания веры и слепого, лишённого мышления чувства, непредвзятая вера «предъявляет познаванию тем меньше претензий, чем больше она при нужде могла бы сделать их только этому лишь рассудочному, сухому, полемическому утверждению веры» (Hegel, 1969: 365; ср.: Hegel, 1977: 352-353). Будучи в себе прочной и нерушимой, непредвзятая вера в ходе своего дальнейшего образования бесстрашно выходит на суд разума и приступает к доказательному познанию абсолютной истины, преисполненная доверия к нему так же, как к себе самой.

Любая вера, по Гегелю, отнюдь не противоположна знанию вообще, но есть некоторая особенная форма знания, так как принадлежит сознанию человека, достоверно знающего то, во что он верит. Однако при том, что в достоверности лежит нерв всякой веры, достоверность, замечает мыслитель, еще не есть познанная истина (иначе, если взять самый банальный пример, Солнце действительно вращалось бы вокруг Земли). Поэтому вера – это не исключительно непосредственное знание, как кажется Якоби, ибо в сфере реальности нет ничего абсолютно первого и последнего: «Нет никакого предмета природы и духа, ни на небе, ни на земле, ни под землей, который не заключал бы в себе определения опосредствования, точно так же, как и определения непосредственности, что логическая философия устанавливает в совокупном объеме определений мышления как всеобщий факт – разумеется, заодно с его необходимостью, к которой нам здесь, впрочем, не требуется апеллировать» (Hegel, 1969: 367; ср.: Hegel, 1977: 354). Сверх того, предмет сознания в христианской вере есть Бог как дух, т. е. как свободная, сама себя порождающая и опосредствующая деятельность, а не только как ветхозаветный творец мира. «Творение как мир остается стоять в представлении *вне* Бога, как нечто *иное* ему самому, так что Бог есть в себе и для себя по ту сторону своего мира, без него. Но в христианстве нам менее всего надлежит знать Бога

лишь как творческую деятельность, не как дух; – полагает Гегель, – этой религии, напротив, свойственно *эксплицированное* сознание того, что Бог есть дух, что он именно так, как он есть в себе и для себя, относится к себе самому как к иному себя (который зовется Сыном), что он в нем самом относится к себе как любовь, существенно есть как это опосредствование с самим собой. Бог есть, пожалуй, творец мира и так достаточно определен; но Бог – более, чем это: *истинный* Бог есть так, что он есть опосредствование себя с самим собой, есть эта любовь» (Hegel, 1969: 368; ср.: Hegel, 1977: 355).

Гегелю ясно, что хотя всеобщее содержание религиозной веры не может быть сведено к форме чувства, эта субъективная форма находится в ближайшем родстве с верой как таковой. Чтобы быть религией, полагает он, религия должна чувствоваться человеком – быть интимным достоянием его единичной самости, *этой* сущей личности, субъективности духа. Бог не может остаться для человека лишь внешним предметом представления, ибо человеку предстоит целиком проникнуться им, не оставив ничего для себя, а Богу – заполнить и тем самым завершить человеческий дух, стать его качественной определенностью. Поэтому вера захватывает всю конкретность человеческого духа в ее внутренней глубине. Это и заставляет биться *духовное сердце* человека, которое есть единство всех его чувств как единичных в их массе и длительности. Оно хранит в себе их особенную сущность, чем обеспечивает непрерывную текучесть их явления, выхода вовне. Однако идущий от сердца пульс этой живой духовности есть только одна (субъективная) сторона. В связи с этим Гегель указывает, что религия меньше всего есть истинная религия потому, что она находится в чувстве, или в сердце, откуда выходит не одно хорошее, но и много дурного – неистинного, несправедливого и безбожного, если не богохульного. Стало быть, суть заключается здесь в другой (объективной) стороне – в стороне

определенности содержания, которое наполняет саму по себе пустую форму чувства, живущего в сердце. «Это настолько тривиальная истина, что опасаясь ее оглашать, – признаётся лектор. – Но образование заходит при анализе представлений так далеко, что ставит под вопрос самое простое и самое всеобщее; этому уплощению или вычищению <Ausklärung> (Гегель использует здесь наименование Просвещения <Aufklärung>, которое дал ему Фихте в своих лекциях "Основные черты современной эпохи". – А. М.), кичащемуся своей дерзостью, кажутся незначительными и мнимыми тривиальные истины вроде той, о которой, громко отвечая ему, тут вновь можно вспомнить, что человек различается от животных мышлением, а чувство с ними делит» (Hegel, 1969: 373; ср.: Hegel, 1977: 359).

Поэтому если пустая форма чувства, которое есть не что иное, как человеческая субъективность в ее простоте и непосредственной неопределенности, делается принципом, то это сводит религиозное содержание вместе его с правовым и нравственным содержанием к неопределенному минимуму. Определение содержания неизбежно оказывается при этом на острие произвола, для оправдания которого как в теоретическом умонастроении, так и в практическом действии у сколько-нибудь образованного рассудка всегда найдутся хорошие основания. Объективным следствием реализации этого субъективного принципа является разрушение духовной общности всех людей (то есть сектантство, добавим еще раз от себя). Осколки этой общности страдают мучительной духовной болезнью, причина которой, согласно Гегелю, есть их расколотое рефлексией и поэтому крайне узкое, сосредоточенное на себе, недействительное, пустое сердце. Вступив друг с другом в более или менее случайный союз, только усугубляющий их внутреннее одиночество, эти неистовые фанатики собственной формальной веры, внешней по отношению к всеобщему содержанию, возбужденные своим чувством,

чинят неправый суд и расправу. Бессильное томление по самой высокой религиозной цели, какая только может быть у человека, ставит их пленный дух на грань безумия, над которым, замечает мыслитель, в наше время все чаще берет верх ирония, романтически умиротворенная субъективным своеобразием истомленных сердец.

Единственным же настоящим лекарством от этой тяжелой сердечной болезни духа является обращение мышления человека к самому широкому, всеобщему содержанию веры, дающему себя знать в любви. Любовь вообще есть отказ сердца от ограничения своей особенной единичностью: «Принятие любви Бога в него есть принятие развертывания его духа, который понимает в себе все истинное содержание и в этой объективности поглощает своеобразие <Eigenheit> сердца» (Hegel, 1969: 377; ср.: Hegel, 1977: 362). Согласно Гегелю, этот решительный шаг спасителен потому, что он с необходимостью ведет к преобразованию исторически сложившегося круга религиозных представлений о Боге, его отношении к природе и конечному человеческому духу во вполне разумное (включающее в себя рассудок, но не сводящееся к нему) мышление того истинного содержания, которое посредством христианского воспитания было принято в сердце духа лишь как чувствуемое и представляемое. Преобразование религиозного представления в познанное логической философией единое понятие абсолютной истины делает христианскую веру, включенную в разум и сознательно включающую его в себя, истинной верой, или доказательным знанием Бога. Только как таковая она есть вера в конкретное тождество Бога и человека, который без сердца, преисполненного любовью, не может стать действительно разумным, а действительно сердечным – без разума. Вот почему Аристотель верно назвал в «Метафизике», ставшей одним из античных философских источников христианского вероучения, разум (мышление, которое мыслит себя

самого как мыслящее) *высшей мудростью самой по себе и для человека – первой философией, или теологией*, то есть познанием Богом себя самого, которое тождественно познанию его человеком.

Завершая вводные лекции своего курса, лектор рекомендует аудитории изданные в том же 1829 г., когда Гегель его читал, «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому познанию веры» Карла Фридриха Гёшеля, популярно изложившего в них гегелевские аргументы против теории незнания Бога, в альянсе с которой благочестивое сознание ополчилось против логической философии. Это сознание трактует веру только как наше отношение к Богу и потому предпочитает говорить не о Боге, познания которого (и, стало быть, положительной теологии) оно не признаёт, а лишь о религии, о ее необходимости и пользе. «Но одностороннее отношение есть вообще не отношение, – утверждает Гегель. – Если бы на деле под религией следовало понимать лишь отношение, исходящее от нас к Богу, то не допускалось бы самостоятельное бытие Бога; он *был бы только в религии*, чем-то *положенным*, произведенным нами» (Hegel, 1969: 382; ср.: Hegel, 1977: 367), то есть лишь постулатом веры – только отрицательным, апофатическим определением нашего сознания, «голым протягиванием линий томления в пустоту» (Hegel, 1969: 382; ср.: Hegel, 1977: 367). Вот чем осталась бы религиозная вера без философского разума, без логического познания абсолютной истины. По Гегелю, положение «Бог есть» означает не то, что он просто есть как исключительно бесконечное, совершенно неопределенное бытие, но то, что он есть определенное, именно *наличное бытие* <Dasein> Бога. Его человек познаёт и действительно знает как такового – как реально сущего Бога, открывающегося ему в разумном мышлении, который в этом качестве превосходит все созданные фантазией человека и вымышленные его рассудком представления о Боге. «Нелепо говорить о христианской

религии, что через нее Бог стал откровением людям, однако сообщил он им в откровении только то, что он не откровенен и не откроется им», – заключает мыслитель (Hegel, 1969: 384; ср.: Hegel, 1977: 368-369). Теория незнания Бога, как и согласная с нею формальная вера благочестия суть для Гегеля только плоды Просвещения – произвола человеческого рассудка, называющего себя разумом и аффектирующего свое смирение в атмосфере современного образования. Однако настоящий разум и истинная вера не таковы. Они знают, что со стороны Бога путь к его доказательному познанию человеком отнюдь не закрыт, ибо Бог есть дух точно так же, как и разумно мыслящий человек. Гегелевская наука логики, где понятие абсолютной истины полностью раскрывает себя в определенном числе категорий, выступает первым и пока последним образцом методически доказывающего себя самого доказательства – единой истиной всех исторически выдвинутых доказательств бытия Бога, которые могут быть поняты и по достоинству оценены только исходя из нее. Это Гегель и демонстрирует в остальных лекциях своего курса, в частности, подробно разбирая под конец логическое содержание космологического доказательства.

Подводя итог всему изложению, остается кратко сформулировать действительное отношение разума и веры, постигнутое Гегелем вслед за Фихте, который через Канта унаследовал отрицательные результаты Просвещения (прокладывавшего, таким образом, путь к истинной вере) и начал их перевод в положительно-разумную форму. Будучи сознательным выражением взаимного отношения Бога и человека, развитое отношение разума и веры тоже не может не быть двусторонним. Вера, с одной стороны, есть необходимая предпосылка и неотъемлемый момент разума, а разум, с другой, есть доказательное раскрытие всеобщего содержания непредубежденной и истинной христианской веры. Поскольку же логическая

разработка разумом объективной почвы веры, развивающая религиозное представление о Боге в философское понятие абсолютной истины, есть необходимое условие обретения людьми действительной свободы, постольку Гегель с полным правом мог бы резюмировать свои лекции о доказательстве наличного бытия Бога словами Христа, переданными евангелистом и апостолом Иоанном: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

Литература

Гегель, Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель. Философия религии. В двух томах. Т. 2. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер с нем. Гайдено П. П. и др. М.: «Мысль», 1977. С. 335-495.

Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes // G. W. F. Hegel. Werke [in 20 Bänden]. Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1969. S. 345-535.

Hoffmann, T. S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marixverlag, 2012. 544 S.

Jaeschke, W., Arndt A. Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845. München: Verlag C. H. Beck, 2012. 749 S.

Janke, W. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam – New York: Verlag Rodopi, 2009. 374 S.

Sandkühler, H. J. Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2005. x, 430 S.

Vieweg, K. Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biografie. München: Verlag C. H. Beck, 2019.

References

Hegel, G. W. F. (1969), “Lectures on the Proofs of the Existence of God”, G. W. F. Hegel. Werke (in 20 Bänden), Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II [G.W.F. Hegel. Works (in 20 volumes), Vol. 17. Lectures on the philosophy of Religion II], Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 345-535 (in Germ.).

Hegel, G. W. F. (1977), *Lektsii o dokazatelstve bytiya Boga* [Lectures on the proofs of

the existence of God] in: Hegel, G. W. F. Philosophy of religion. In two volumes. Vol. 2., in Gulyga, A. V. (ed.), translated by Gaidenko, P. P., Mysl, Moscow, Russia, 335-495 (in Russ.).

Hoffmann, T. S. (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik* [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic], Marixverlag, Wiesbaden (in Germ.).

Jaeschke, W. and Arndt, A. (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845* [The classical German philosophy after Kant. Systems of pure reason and its critique, 1785-1845], Verlag C. H. Beck, München (in Germ.).

Janke, W. (2009), *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* [The threefold completion of German idealism. Schelling, Hegel and Fichte's unwritten teaching], Verlag Rodopi, Amsterdam - New York (in Germ.).

Sandkühler, H. J. (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus* [Handbook of German Idealism], Verlag J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar (in Germ.).

Vieweg, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biografie* [Hegel. The philosopher of freedom. Biography], Verlag C. H. Beck, München (in Germ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Муравьев Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб., 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; muravyov@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Andrei N. Muravyov, Dr. Sci. in Philosophy, Professor of the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 7-9 University Emb., Saint Petersburg, 199034, Russia; muravyov@yandex.ru

УДК 1 (091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-2

Майданский А. Д. | Гегель и культурно-историческая психология¹

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия;
Maidansky@bsu.edu.ru

Аннотация. Статья посвящена становлению культурно-исторической психологии. Обосновывается тезис об основополагающей роли Г.В.Ф. Гегеля в этом процессе. Автор уделяет внимание рецепциям соответствующих гегелевских идей в марксизме и российской философской традиции (Выготский, Леонтьев, Ильенков).

Ключевые слова: Гегель; культурно-историческая психология; дух; снятие

Для цитирования: Майданский А. Д. Гегель и культурно-историческая психология // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 13-17. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-2

A. D. Maidansky | Hegel and cultural-historical psychology

Belgorod State National Research University,
85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
Maidansky@bsu.edu.ru

Abstract. The article is devoted to the formation of cultural and historical psychology. The thesis about the fundamental role of G. V. F. Hegel in this process is substantiated. The author pays attention to the receptions of the corresponding Hegelian ideas in Marxism and the Russian philosophical tradition (Vygotsky, Leontiev, Ilyenkov).

Keywords: Hegel; cultural and historical psychology; spirit; "sublation"

For citation: Maidansky A. D. (2020), "Hegel and cultural-historical psychology", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 13-17, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-2

¹ Работа поддержана грантом РНФ, проект № 20-18-00028 «Культурно-историческая психология в архивах ее творцов».

Связь Гегеля с Выготским и другими творцами культурно-исторической психологии обычно рисуется в свете оказанных им влияний логико-методологического характера (см., например, Blunden, 2019: 267-271). Я постараюсь обосновать более радикальный тезис: Гегель является *истинным родоначальником* культурно-исторической психологии. Ее краеугольный камень был заложен в «Феноменологии духа». Формирование человеческой психики изображается здесь как процесс усвоения содержимого мировой культуры, а предметы культуры оказываются, выражаясь словами Маркса, «чувственно представшей перед нами человеческой психологией» (Маркс, 1956: 594). В этом взгляде – вся суть культурно-исторической психологии. Его полностью разделяет Выготский и все без исключения его соратники и последователи.

Вопрос в том, какое конкретно здание Гегель возвел на этом фундаменте, как он воспользовался указанным принципом. Его психологическая теория, как мы увидим, не всегда последовательно выдерживает культурно-историческую установку и страдает известной спекулятивностью (не в гегелевском возвышенно-диалектическом смысле слова, а в смысле абстрактности – неизбежной для философских размышлений о предметах, требующих специального исследования массы фактического материала). Тем не менее, то была первая попытка создания культурно-исторической теории человеческой психики, «субъективного духа».

Гегель хорошо видел связь феноменологии духа, логики и психологии. В «Феноменологии» имеется раздел о связи логических и психологических законов мышления. Сфера действия психологических законов очерчивается как «мир индивида», или «для-себя-самого-бытие [мышления], принцип индивидуальности, и в своей реальности – *действующее сознание*» (Гегель, 2000: 156). При этом индивидуальность мыслится как «мир, ей принадлежащий (ihrige); она сама есть круг свое-

го действия» (Гегель, 2000: 158). Этот круг действия – не что иное как усваиваемая индивидом порция *мировой культуры* – исторически сформировавшегося «объективного духа». Таким образом, «мир индивида» представляет собой часть мира культуры.

Включение культурно-исторической проблематики в науку о душевной жизни стало фундаментальной новацией. Отсюда «есть пошла» культурно-историческая психология.

О традиционной психологии, изучавшей «каждый оттенок характера», Гегель не самого высокого мнения. По «бедности представления о духе» вся прежняя «утонченная психология» (нескрываемая ирония) недалеко ушла от френологии, определяющей характер по шишкам и впадинам на черепной коробке.

В третьем томе «Энциклопедии философских наук» (1817) мы видим секцию «В. Феноменология духа», причем здесь сохраняется генеральная структура «Феноменологии» 1807 года: сознание – самосознание – разум – дух. «Дух» перемещается в отдельную секцию «Психология», оккупируя ее целиком (теоретический дух – практический дух – свободный дух). Но и вся проблематика предыдущей секции «А. Антропология» – о душе природной, чувствующей и действительной – также, несомненно, относится к области психологии. Речь там идет о природных душевных задатках, ощущениях, сновидениях, разного рода психических патологиях и пр.

Феноменологическая психология у Гегеля составляет лишь ступеньку лестницы самопознания духа, необходимый этап на пути к Логике – ибо *индивидуальный мир* есть фрагмент и особое выражение мира *всеобщего*. Личность представляет собой кристаллизованную в «душе» индивида историю мировой культуры.

Отсюда – прямая дорога к определению личности как «ансамбля общественных отношений», обитающего и действующего в теле особи homo sapiens. Из за-

писных книжек Выготского: «Что такое человек? Для Гегеля – логический субъект. Для Павлова – сома, организм. Для нас – социальная личность = *совокупность общественных отношений, воплощенная в индивиде*» (Выготский, 2005: 1027).

Что касается идеи общественной природы человеческого сознания, первым ее высказал материалист Гельвеций. Он утверждал, что все человеческое в индивиде (все его «высшие психологические функции», как сказал бы Выготский) воспитывается общественной средой, в которую он попадает с момента своего рождения; его формируют «условия нашей жизни, сочетающиеся на тысячи ладов в различных кругах общества» (Гельвеций, 1974: 214).

Гегель так далеко зайти не отважился. В его «Философии духа» (§ 395) сказано, что талант и гениальность – это дары природы: они относятся к *натуре*, или природным задаткам (*die natürlichen Anlagen*), «в противоположность тому, чем стал человек благодаря своей собственной деятельности» (Гегель, 1977: 74). Гельвеций подобных уступок «натуралистам» не допускал. Человеческие дарования – дети «нужды и интереса», а не подачи матушки-природы или Господа Бога.

У нас нет оснований полагать, что Выготский почерпнул замысел культурно-исторической психологии непосредственно в трудах Гегеля. Неизвестно, насколько Выготский их вообще знал. Он не цитировал Гегеля напрямую (в отличие, например, от Спинозы, цитируемого обильно и регулярно), но постоянно привлекал Ленина и Энгельса в качестве экспертов-толкователей гегелевской философии.

Земляком и близким другом Выготского был Б.Г. Столпнер, в 1929 году приступивший к переводу собрания сочинений Гегеля. По воспоминаниям дочери Выготского Гиты, «обычно они подолгу беседовали о чем-то, совсем мне непонятном» (Выготская, Лифанова, 1996: 192-193) (ну а что может быть непонятнее Гегеля?). Среди его университетских настав-

ников был Г.Г. Шпет, чьей прощальной акцией в философии станет перевод «Феноменологии духа». Юный Выготский посещал семинар Шпета по этнической психологии – под этой вывеской тот занимался критикой «психологизма» в теории познания, по примеру Гуссерля.

В 1920-е годы у «попов марксистского прихода» вошло в привычку свысока ругать Гегеля за идеализм. «Об этом воробы кричат с крыш», – с досадой замечает Выготский. – К вершинам, на которые взбиралась гегелевская мысль, «нельзя долететь, но надо дойти, хромая» (Выготский, 1982: 336). Слепец не видит тут ничего, кроме идеалистической хромоты – не понимает, «что Гегель, хромая, шел к правде».

Максимального влияния гегелевская диалектика достигает в «инструментальной психологии» Выготского конца 20-х годов. Ключевая роль здесь отводится категории *опосредствования*, причем в этой связи прямо называется имя Гегеля. В инструментально-знаковом опосредствовании всех без исключения высших психических функций, равно как и внешних общественных отношений, Выготский усматривает специфику отношения человека к миру и к самому себе. Знаки выполняют функцию психологических орудий, при помощи которых личность возделывает собственную психику (изменяя восприятие, память, эмоции и прочие свои естественные функции), стимулируют и структурируют поведение, свое и чужое. В этом овладении собой и внешней природой при помощи искусственных орудий, «стимулов-средств», и состоит, по Выготскому, природа человека разумного – гегелевская «хитрость разума».

«Снятие» – еще одна категория философии Гегеля, постоянно фигурирующая в работах Выготского. «“...Снятое же [...] есть некое опосредствованное” (Гегель, 2017: 87) (“ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes”)), – говорится в «Науке логики»; далее разъясняется, что слово «снятие» противоречиво, оно имеет двоякий

смысл: сохранение и устранение. Выготский в этой связи замечает, что точно такой же смысл имеет русское слово «схоронить»: спрятать и уничтожить.

«Истинный смысл идеализма» («и смысл великий!» – прибавляет в скобках Выготский) заключается «в учении о свободе, содержащейся в самом элементарном понятии... В понятии уже заключена вся свобода, как в клеточке весь организм» (Записные книжки..., 2018: 175). С открытия центральной роли понятий в психологическом освобождении личности началась «вершинная психология» Выготского, которую он не успел изложить. Мы можем судить о ней лишь по эскизам в записных книжках и заметках на случайных листках бумаги...

Наследники дела Выготского А.Н. Леонтьев и Э.В. Ильенков поставят во главу угла понятие *предметной деятельности, труда* – констатируя, вслед за молодым Марксом, что именно Гегель первый «ухватил сущность труда». Но если у Гегеля практика – всего лишь этап саморазвития духа, то в марксистской психологии она образует фундамент культуры и, соответственно, должна стать фундаментом культурно-исторической психологии.

Литература

Выготская, Г.Л., Лифанова, Т.М. Лев Семенович Выготский. Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. М.: Смысл, 1996. 420 с.

Выготский, Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Л.С. Выготский. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии. М.: Педагогика, 1982. 488 с.

Выготский, Л.С. Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с.

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. Объективная логика / пер. Б.Г. Столпнера. Primedia E-launch LLC, 2017. 540 с.

Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.

Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук в 3-х т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1972. 471 с.

Гельвеций, К.А. Об уме // К.А. Гельвеций. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 143-605.

Записные книжки Л.С. Выготского. Избранное / под общ. ред. Екатерины Завершневой и Рене ван дер Веера. М.: Канон+, 2018. 608 с.

Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 517-642.

Blunden, A. Hegel for Social Movements. Leiden, Boston: Brill, 2019. 279 p.

References

Blunden, A. (2019), *Hegel for Social Movements*. Leiden, Boston: Brill.

Gegel', G. V. F. (2000), *Fenomenologija dukha* [The phenomenology of mind], Transl. by Shpet, G. G., Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Gegel', G. V. F. (2017), *Nauka logiki. T. 1. Ob'ektivnaja logika* [Science of logic, Vol. 1. Objective logic], Transl. by Stolpner, B. G., Primedia E-launch LLC, Russia (in Russ.).

Gegel', G. V. F. (1972), *Entsiklopedija filosofskih nauk v 3-h t. T. 3. Filosofija dukha* [Encyclopedia of philosophical Sciences in 3 vols. Vol. 3. Philosophy of the spirit], Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Gel'vetsij, K. A. (1974), "About the mind", *Sochinenija v 2-h tomah. T. 1* [Works in 2 volumes. Vol. 1.], 143-605, Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Marks, K. (1956), "Economic and philosophical manuscripts", *Marks, K., Engels, F., Iz rannih proizvedenij* [Marks, K., Engels, F. From the early works], 517-642, Gospolitizdat, Moscow, Russia (in Russ.).

Vygotskaya, G. L., Lifanova, T. M. (1996), *Lev Semenovich Vygotskij. Zhizn'. Dejatel'nost'. Shtrikhi k portretu* [Lev Semyonovich Vygotsky. Life. Activity. Touches to the portrait], Smysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Vygotsky, L. S. (1982), "Historical meaning of the psychological crisis", *Sobranie sochinenij v 6 tt. T. 1. Voprosy teorii i istorii psikhologii* [Collected works in 6 vols. Vol. 1. Questions of the theory and history of psychology], Pedagogika, Moscow, Russia (in Russ.).

Vygotsky, L. S. (2005), *Psikhologija razvitiya cheloveka* [Psychology of human development], Smysl; Eksmo, Moscow, Russia (in Russ.).

Zavershneva, E. and R. van der Veyer (ed.) (2018), *Zapisnyye knizhki L.S. Vygotskogo. Izbrannoye*, [Leo S. Vygotsky. Favorites], Kanon +, Moscow, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов:
автор не имеет конфликта интересов для де-
клараций.*

*Conflict of Interests: the author has no con-
flict of interests to declare.*

ОБ АВТОРЕ:

Майданский Андрей Дмитриевич, док-
тор философских наук, профессор, кафедра

философии и теологии, Институт обществен-
ных наук и массовых коммуникаций, Белго-
родский государственный университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия;
Maidansky@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Andrey D. Maidansky, Doctor of Philoso-
phy, Professor, Department of Philosophy and
Theology, Institute of Social Sciences and Mass
Communications, Belgorod State National Re-
search University, 85 Pobedy St., Belgorod,
308015, Russia; Maidansky@bsu.edu.ru

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-3

A. Blunden | Evald Ilyenkov and Hegel

Marxists Internet Archive M.I.A. (Marxists.org), Melbourne, Australia;
andyb@marxists.org

Abstract: Among Evald Ilyenkov's most important contributions to Hegel exegesis was his notion of 'concrete historicism'. In this concept, Ilyenkov appropriated the work of Soviet Psychologists in the context of an immanent critique of the Western canon of Philosophy and a study of Marx's *Capital*, to outline a new approach to the logical and historical analysis of social formations, which has yet to receive due attention.

Keywords: Ilyenkov; Hegel; concrete historicism; germ cell; dialectics

For citation: Blunden A. (2020), "Evald Ilyenkov and Hegel", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 18-21, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-3

Бланден Э. | Эвальд Ильенков и Гегель

Интернет-архив марксистов M.I.A. (Marxists.org), Melbourne, Australia;
andyb@marxists.org

Аннотация: Одним из наиболее важных вкладов Эвальда Ильенкова в истолкование Гегеля стало его понятие «конкретного историзма». В построении этой концепции Ильенков опирался на работы советских психологов в контексте имманентной критики западного образца философствования и исследования «Капитала» Маркса, чтобы очертить новый подход к логическому и историческому анализу социальных формаций, которому еще предстоит должное внимательное изучение.

Ключевые слова: Ильенков; Гегель; конкретный историзм; зародышевая клетка; диалектика

Для цитирования: Бланден Э. Эвальд Ильенков и Гегель // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 18-21. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-3

Evald Ilyenkov is distinguished as the only Soviet writer to be widely respected as a Hegel scholar by Hegel scholars in the West, and it is abundantly evident from his *Theses* (1954) that this distinction was won at considerable personal risk. Nonetheless, as a Soviet philosopher, Ilyenkov was able to appropriate the insights of Soviet Cultural Psychology and Activity Theory originating from Lev Vygotsky and brought these insights to a rig-

orous study of the history of philosophy. Breaking down the artificial barriers between the disciplines of Psychology, Social Theory and Philosophy, and between History and Logic, Ilyenkov made a profound contribution to Marxism. Whereas other Hegelian-Marxists seemed only capable of describing the Marx-Hegel relation, Ilyenkov gained new insights and approaches for the solution of scientific problems. It is the aim of this short

article to demonstrate how Ilyenkov's ideas can be used in the analysis of problems of human development.

Ilyenkov's essay on *The Ideal*, the series of essays on *Dialectical Logic* and his staunch defence of Lenin in *Metaphysics of Positivism*, were ground-breaking, but we shall highlight here just two insights from his early book *The dialectics of the Abstract and Concrete in Marx's Capital* (1960), specifically the concepts of 'concrete historicism' and 'germ cell'. While framed by Marx's analysis of capitalist political economy, these chapters demonstrate a method which can be applied to the analysis of any social formation.

Concrete Historicism

While Hegel claimed that the historical development of the science, art and religion of the past are the basis of that of the present and the Logical Idea expresses the pure essentialities of their development, the same does not apply to diversity of the constitutions of states (See Hegel, *Philosophy of History* §§48-49).

In the *Philosophy of Right (PR)*, Hegel points out that although the various organs of the state pre-existed the state and were preconditions for its formation, the state *transforms* them and makes them into organs of its own body (*PR*, §269). «The historical origin of the judge and his court may have had the form of a patriarch's gift to his people or of force or free choice; but this makes no difference to the concept of the thing» (*PR* §219 n.) and «if we ask what is or has been the historical origin of the state ... all these questions are no concern of the Idea of the State». (*PR* §258n.) The essential nature of the State and its various organs are to be determined from the *concept* of the state, *not* from their history. This belies Hegel's reputation as an *historical thinker*. Nonetheless, we need to understand social formations as entities which are *in motion* and to be able to identify the contradictions at work in them which point to the future. It is in this light that we must appreciate how Ilyenkov derived from his critical study of Marx's *Capital* an exceptionally fruitful insight into the relation between Logic and History, which he captured in the concept of

concrete historicism, using dialectical logic in a unique combination of both structural and historical investigation.

Hegel's *Encyclopaedia* is made up of a «circle of circles»:

«Each of the parts of philosophy is a philosophical whole, a circle rounded and complete in itself. In each of these parts, however, the philosophical Idea is found in a particular specificity or medium. The single circle, because it is a real totality, bursts through the limits imposed by its special medium, and gives rise to a wider circle. The whole of philosophy in this way resembles a *circle of circles*. The Idea appears in each single circle, but, at the same time, the whole Idea is constituted by the system of these peculiar phases, and each is a necessary member of the organisation» (Hegel, *Enc. Logic* §15).

This means that the *systematic dialectic* discovered by Hegel can be used within each 'circle'. Once the abstract starting point is determined, the relevant principle can be expected to unfold to maturity in a manner reflecting logical critique, even though this will not be the case for an entire concrete historical formation. This insight was key to Ilyenkov's idea of 'concrete historicism', totally different from Hegel's now-outmoded schema of history, and can be brought to bear in the analysis of concrete social and historical problems.

Although the logical and historical may coincide in the unfolding of a single relation, in the shaping of a complex whole, such as a political, cultural, psychological or economic formation, the sequence of the logical and historical are *opposite*. Features of a social formation which are *produced* by the social formation, may also be *preconditions* of the same social formation, but are transformed by it. Despite the fact that historians have shown that the State originated in violence, the essence of the State is Freedom (*Phil. Hist* §43). Marx summed this idea up in the maxim: «The hand of man is the key to the anatomy of the ape» (1858, v. 28, p. 42). Ilyenkov was the first to systematically study this relation which Hegel left unsolved, and central to this

problem is that of the 'germ cell' which marks the beginning of a concrete historical process.

The Germ Cell

Hegel made the method of identifying the 'gem cell' as the beginning point (*das Erste*) for the dialectical reconstruction of the whole in a little-known passage in the *Science of Logic* which is nonetheless central to Soviet Activity Theory:

«... the beginning [must] be made with the subject matter in the form of a universal (*Allgemeinen*). ... It is the concrete individuality (*die konkrete Einzelheit*) that is given to subjective, natural cognition as the prius (*das Erste*); but in cognition that is a comprehension, at least to the extent that it has the form of the Concept for basis, the prius must be on the contrary something simple (*das Einfache*), something abstracted from the concrete, because in this form alone has the subject-matter the form of the self-related universal or of an immediate based on the Concept» (Hegel 1816, p. 801).

Hegel illustrated this method throughout the *Encyclopaedia*, but offers little clue about how the prius is to be identified other than it arises outside the specific science of which it is the beginning. The *Encyclopaedia* gives the *impression* of a logical derivation of what «is given to subjective, natural cognition». It was left to Ilyenkov to study in detail how this beginning is made for the synthetic reconstruction of the object which Hegel demonstrated in outline, in the *Encyclopaedia*. According to Ilyenkov:

«The difficulty lies in singling out from the empirically given picture of the total historical process the cardinal points of the development of this particular concrete object, of the given, concrete system of interaction. Logical development coinciding with the historical process of the formation of a concrete whole should rigorously establish its historical beginning, its birth, and later trace its evolution as a sequence of necessary and law-governed moments. That is the whole difficulty» (1960, p. 216).

The historical and logical coincides only if the theorist able to single out that 'germ cell' which contains the essential features of the whole, which only later develops to maturity. But when we go looking for the 'germ cell', we begin from the *present*: «Marx studied first of all the *existing state* of this formation» (1960, p. 222) which is known in detail, moving back in search of the first emergence of this essential relation, and forwards again tracing its maturation, and disregarding what is inessential and transitory. According to Marx:

«... It is not necessary to write the *real history of the relations of production*. But the correct observation and deduction of these laws, as having themselves become in history, always ... point towards a past lying behind this system» (*Grundrisse* p. 389).

Marx had referred to the idea as the «economic germ-cell» of bourgeois society in the Preface to the first edition of *Capital* and Vygotsky most famously used the idea in the form of «unit of analysis», elaborated in Chapter One of *Thinking and Speech* (1934). But again, it was left to Ilyenkov to systematically elaborate the importance and means of identifying the germ cell.

The 'germ cell' is not the historically first. In his analysis of the intellect, which Vygotsky (1934, p. 43) took to be internalized intelligent speech, Vygotsky showed that there was pre-verbal intelligence and pre-intellectual speech, it was only with the intersection of these two lines of development in the first meaningful word, that the intellect arises (*ibid.*, p. 112), and Vygotsky thereby identified the meaningful word, a unity of sound and meaning, as the germ cell, or unit of analysis of the intellect (*ibid.*, p. 47). Both speech and thinking pre-exist the meaningful word, but are transformed in the formation of the unit, just as Hegel had shown that Right and Morality had pre-existed Civil Society but were transformed by its emergence.

Taken together, these two insights make it clear that the *logical* beginning, the prius, differs from the *historical* beginning. The researcher must move back and forth seeking

for the first and most primitive appearance of the universal characteristic which is recognized in the most developed manifestation, and tracing its development from the abstract to the concrete in the entire existing social formation.

Conclusion

In his concept of 'concrete historicism', Ilyenkov appropriated fundamental ideas of Hegel which had not been fully worked out by Hegel, but thanks to the contributions of Marx's political economic studies and the Soviet traditions of Cultural Psychology and Activity Theory, Ilyenkov was able to outline a logical-historical approach to the critique of social formations.

References

Hegel, G.W.F. (1816/1969), *Science of Logic*, transl. by A.V. Miller. George Allen & Unwin.

Hegel, G.W.F. (1821/1967), *Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox. Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. (1831/2010), *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Logic*, transl. by K. Brinkman & D. Dahlstrom, Cambridge University Press.

Ilyenkov, E.V. (1954/2019), 'Theses on the Question of the Interconnection of Philosophy and Knowledge of Nature and Society in the Process of their Historical Development', in *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century, a contemporary view from Russia and*

abroad, ed. M. Bykova and V. Lektorsky, Bloomsbury Academic, London.

Ilyenkov, E.V. (1960), *The dialectics of the Abstract and Concrete in Marx's Capital*, Progress Publishers, Moscow (in Russ.).

Ilyenkov, E.V. (1977), *Dialectical Logic*, Progress Publishers, Moscow (in Russ.).

Ilyenkov, E.V. (1982), *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*, New Park Publications, London.

Marx, K. (1858), *Economic Works 1857-1861, MECW*, vol. 42, International Publishers, New York.

Marx, K. (1867), *Capital, MECW*, vol. 35, International Publishers, New York.

Vygotsky, L.S. (1934/1987), *Thinking and Speech, LSV CW*, vol. 1, Plenum Press, New York.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ABOUT THE AUTHOR:

Andy Blunden, PhD, Marxists Internet Archive M.I.A. Secretary (Marxists.org), Melbourne, Australia; andyb@marxists.org

ОБ АВТОРЕ:

Бланден Энди, доктор философии, Секретарь Интернет-архива марксистов, М.И.А. (Marxists.org), Мельбурн, Австралия; andyb@marxists.org

УДК 091.18

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-4

Колесников С. А.

**Университет: от фундамента к руинам... и – обратно?
(К вопросу о соотносительности «университетологии» Гегеля
и «университетомахии» Б. Ридингса)**

Белгородский юридический институт МВД России им. И.Д. Путилина, ул. Горького, д. 71,
Белгород, 308000, Россия; skolesnikov2015@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о перспективах развития университета как интеллектуально-исторической институции в трудах Г.В.Ф. Гегеля и Б. Ридингса. Основным методом данной статьи является сопоставление писем Гегеля «Преподавание философии в университетах» (1816), «Преподавание философии в гимназиях» (1822) и книги Б. Ридингса «Университет в руинах» (1994). Выделено несколько центров, вокруг которых происходит противостояние парадигм Гегеля и Ридингса. Один из основных пунктов дискуссии – насколько университет может быть соотносён с национальной культурой. Гегель настаивал, что между университетом и национальной культурой существует неразрывная связь. Ридингс утверждал, что в современном университете происходит отрыв от любых форм национальной культуры. Особое напряжение между текстами Гегеля и Ридингса возникает в определении степени авторитетности и легитимности университетского образования. Гегель настаивал, что изначальная авторитетность университета формируется из доверия к университетскому знанию. Ридингс считает, что современный университет утратил гносеологическую легитимность. В аспекте результативности университета Гегель настаивал, что главным результатом является «производство» прекрасного. Основным результатом для Ридингса является стремление университета к «совершенству», понимаемому в контексте глобализма и рыночного уклада экономики. Эквивалентом центра университета сегодня, по мнению Ридингса, является не профессор, а администратор. Центрирование на администраторе выводит к проблеме, которая была неизвестна Гегелю: квалиметрия университетской деятельности, возникновение «новой логики “учета”», роль цифровизации в университетском образовании. Эта тема напрямую связана с вопросами утилитарности и коммерциализации университета, которые остро поднимаются Ридингсом. Также разные позиции Гегель и Ридингс занимают в вопросе о специфике времени и пространства университетского мира. Несопоставимые разногласия наблюдаются в оценках субъекта образования, в понимании роли и идеала университетского студента. В заключение приводятся размышления о возможных перспективах развития современного университетского образования.

Ключевые слова: Б. Ридингс; Г.В.Ф. Гегель; современное университетское образование; «университет в руинах»; университет и национальная культура; перспективы университета

Для цитирования: Колесников С. А. Университет: от фундамента к руинам... и – обратно? (К вопросу о соотносительности «университетологии» Гегеля и «университетомахии» Б. Ридингса) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 22-30. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-4

S. A. Kolesnikov

**University: from its foundation to the ruins... And back?
(The question of correlation of Hegel's "university-logia"
and B. Readings' "university-machia")**

Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of the Interior of Russia, 71 Gorky St., Belgorod,
308024, Russia; skolesnikov2015@yandex.ru

Abstract: The article deals with the issue of prospects for the development of the University in the works of G.V.F. Hegel and B. Readings. The main method of creating the article is to compare the following works: Hegel's letters "Teaching philosophy in universities" (1816); "Teaching philosophy in high schools" (1822) and the book by B. Readings "University in ruins" (1994). There are several centers around which the Hegel and Readings paradigms converge or stand in opposition, within which the state of University education is analyzed. One of the main points of discussion is the attitude of the University to the national culture, as far as the University can be correlated with the national culture. Hegel insisted that there is an indissoluble link between the University and the national culture. Readings argued the opposite, stating that in the modern University there is a separation from any form of national culture. A particular tension between the texts of Hegel and Readings arises in determining the degree of authority and legitimacy of University education. Hegel insisted that the original authority of a University is formed from trust and maintaining authority in the acquisition of University knowledge. Readings believes that the modern University has lost its epistemological legitimacy. One of the most important themes of the University's mission comes up in the subject of University performance. Hegel insisted that the main result of the University is the "production" of the beautiful. The main result for Readings is the University's desire for "excellence", understood in the context of globalism and the market economy. The equivalent of a University center today, according to Readings, is not a Professor, but an administrator. Focusing on the administrator leads to a problem that was unknown to Hegel: the qualimetry of University activities, the emergence of a "new logic" of accounting, and the role of digitization of University education. This topic is directly related to the issue of utilitarianism and commercialization of the University, which is acutely raised by Readings. Hegel and Readings also take different positions on the specifics of time and space in the University world. Disparate differences are observed in the assessments of the subject of education, in the understanding of the role and ideal of the University student. In conclusion, the results of possible prospects for the development of modern University education are summarized.

Key words: B. Readings; G.V.F. Hegel; modern University education; "University in ruins"; University and national culture; University prospects

For citation: Kolesnikov S. A. (2020), "University: from its foundation to the ruins... and back? (The question of correlation of Hegel's "university-logia" and B. Readings' "university-machia")", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 22-30, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-4

Возможность соположения 250-летия Г.В.Ф. Гегеля (родился в 1770 г.) и университетского образования обусловлена тем, что российский университет, созданный в 1755 г., практически ровесник Гегеля, а потому эти культурные события могут и, вероятно, должны быть сопоставлены.

Методологическим основанием данного текста является сопоставление нескольких работ: писем Гегеля «Преподавание философии в университетах» (1816); «Преподавание философии в гимназиях» (1822) и книги Б. Ридингса «Университет в руинах» (1994). Дистанция более чем в полтора столетия позволяет увидеть те глобальные изменения, которые произошли в интеллектуально-исторической институции, обозначенной как «Университет». Эти тексты оказались, на наш взгляд, настолько соположены, синхронизированы в своей гносеологической асинхронности, что возникает непреодолимое желание попытаться проанализировать их в философско-культурологической сопрягаемости. По мере погружения в проблематику возникает ощущение, что Б. Ридингс словно держал перед собой письма Гегеля и по пунктам с ним беседовал, хотя при этом имя Гегеля на протяжении трехсот страниц встречается у Ридингса только один раз. Но тем интереснее проследить эту потаенно-эффектную дискуссию, раскрывающую произошедшие в течение двух веков кардинальные изменения в понимании и перспективах университетского образования.

Можно выделить несколько центров, вокруг которых происходит сопряжение, или противостояние, парадигм Гегеля и Ридингса, в рамках которых анализируется состояние университетского образования. При этом необходимо учитывать и контекстный и затекстовый фон, в первую очередь, представленный в проекте национального университета Гумбольдта, который описывал Университет как единство процесса и продукта, как институт, производящий знания о культуре (в ходе исследования) и распространяющий культуру посредством обучения. Именно вокруг

связи университета с национальной культурой или разрыва с этой культурой и выстраиваются самые напряженные линии дискуссии.

Ключевой и провокационный тезис Ридингса: «Культура больше не является паролем к Университету. Университет перестал быть гумбольдтовским, а это значит – перестал быть *собственно* Университетом» (Ридингс, 2010: 93). И далее этот тезис только углубляется: «Университет больше не должен охранять и распространять национальную культуру, поскольку национальное государство отныне не является основным местом воспроизводства капитала» (Ридингс, 2010: 27). Одну из причин денационализированности университета Ридингс обозначает как американизацию: «Американизацией теперь следует называть не столько практику национального империализма, сколько повсеместное навязывание правила денежных отношений вместо идеи национальной идентичности в качестве детерминанты всех аспектов инвестирования в общественную жизнь. Иными словами, американизация означает конец национальной культуры <...> изменение роли Университета обусловлено прежде всего крахом национально-культурной миссии» (Ридингс, 2010: 11). Собственно, заявлен крах университета как ресурса национальной культуры, причем Ридингс настаивает, что «сегодня бессмысленно искать предназначение Университета в способности воплощать сущность национального государства или его народа» (Ридингс, 2010: 86).

Таким образом, вырисовывается следующее противостояние: с одной стороны, Гегель/Гумбольдт, представляющие университет как потенциал национальной культуры, с другой – условный Ридингс (и затаенно-условный Сорос) с контрнациональным видением Университета.

Линия этого фронта маркируется следующими областями.

Особое напряжение возникает в определении степени авторитетности и легитимности университетского образова-

ния. Гегель настаивал, что изначальная авторитетность университета формируется из «заранее составленного мнения об авторитете и важности наук», в результате чего «возникает непринужденность и полное доверие» (Гегель, 1972: 420). Категория доверия – важный сигнал, появившийся у Гегеля задолго до Фукуямы с его концептом доверия как глобально-экономического ресурса. В ответ на тезис о легитимизации университета Ридингс фиксирует общую ситуацию делегитимности: «...внутренняя борьба за легитимацию, связанная с характером производимого в гуманитарных науках знания, не достигла бы масштабов кризиса, если бы не сопровождалась внешним кризисом легитимации» (Ридингс, 2010: 10), отмечает проблематичность самого понятия исследовательского проекта и делает вывод о том, что «понятие культуры как легитимирующей идеи Университета эпохи модерна исчерпало себя» (Ридингс, 2010: 15).

Отсюда становится возможным выход на следующий плацдарм – конкретику университетской структуры. Появляется понятие центра университета. И если Гегель настаивал на реализации новой идеи университета, состоявшей в «упорядочении широкого круга предметов, относящихся к философии, когда философия стала бы целым, организующим все отдельные части» (Гегель, 1972: 420), центрируя университет на философии, то Ридингс констатирует следующую ситуацию: «Больше уже не понятно, ни каково место Университета в обществе, ни какова истинная природа данного общества» (Ридингс, 2010: 11). В современных российских реалиях вопрос центрирования университета на философии выглядит следующим образом: беглый мониторинг показывает, что только в шести из более чем семисот вузов России философские факультеты остались при своих первоначальных названиях: МГУ, РГГУ, ГАУГН (Москва), ТГУ (Томск), ОГУ (Орел), СГУ (Саратов). Все остальные вузы демонстрируют отказ от философичности как центра

университета и даже в названии факультетов фиксируют концептуальную децентрированность университетского образования.

Эквивалентом центра университета сегодня Ридингс называет администратора и констатирует далее «утрату традиционными гуманитарными дисциплинами центрального места в жизни Университета» (Ридингс, 2010: 12). Тема университетских администраторов как парафразной деятельности по отношению к университетской науке, по замечанию Ж. Барзуна, становится все более явной: «Приступив к работе в университете в юном возрасте, эти мужи *[sic]* могут стать государственными служащими высшего ранга и снискать признание в качестве профессионалов, не занимаясь наукой» (Ридингс, 2010: 20; вставка автора. – С. К.). И в результате происходит диффузия администрирования во все университетские структуры: «преподавание – это администрирование студентов профессорами, исследование – это администрирование профессоров коллегами, а администрация – это страта бюрократов, администрирующих сразу всех» (Ридингс, 2010: 199).

Центрирование административности выводит к проблеме, которая была неизвестна Гегелю: квалиметрии университетской деятельности, возникновению «новой логики “учета”», роли цифровизации в университетском образовании. Напрямую эта проблематика связана с вопросом утилитарности и коммерциализации университета, причем этот аспект уже представлен в размышлениях Гегеля, который в качестве негативного примера приводит Фридриха Шлегеля, сумевшего запустить своеобразный «бизнес-проект», прочитав оплаченный полугодовой курс по трансцендентальной философии в Иене за шесть недель. У Ридингса утилитарность университета приобретает четкую конкретику, выраженную, в частности, перспективами организации труда преподавателей университета, когда «штатные сотрудники будут все больше вытесняться почасовиками (многие из которых имеют доктор-

ские степени)» (Ридингс, 2010: 10). Ситуация очень знакомая современному российскому университету.

Бюрократизация университета приобретает все больший размах: «Университет становится транснациональной бюрократической корпорацией, либо связанной с транснациональными инстанциями управления» (Ридингс, 2010: 11). И выводом становится все тот же рост денационализированности университета: «Экономика глобализации предполагает, что от Университета теперь не требуется готовить граждан-субъектов, Университету больше не нужно поддерживать национальный престиж, создавая и легитимируя национальную культуру. Таким образом, Университет аналогичен ряду других институтов – например, национальным авиаперевозчикам» (Ридингс, 2010: 30) (промыслительно-фатальный вывод, если вспомнить, что Ридингс погиб именно в авиакатастрофе).

В тематике результативности университета всплывает одна из важнейших тем предназначения университета. Гегель настаивал на том, что главным результатом университета является «производство» прекрасного, а критика, скепсис ни к чему не приводят, кроме «наводящих скуку отрицательных результатов» (Гегель, 1972: 421). У Ридингса совершенно иное видение результативности университета. Он формулирует приоритетный результат университета как совершенство (внешне близкая дефиниция к прекрасному – но в корне отличающаяся от прекрасного по своим результатам). «В Университете Совершенства, – пишет Ридингс, – знание растворяется, вместо него целью становится способность обрабатывать информацию» (Ридингс, 2010: 139), ту самую информацию, чья совершенность определяет рыночную стоимость результативности университетской деятельности. Совершенство, представленное в рыночном обличье, становится антагонистом знания о прекрасном. Ридингс в целом критично оценивает такое совершенство, называя его «призраком», но признает, что в современном универси-

тете произошло «замещение прежних апелляций к идее культуры дискурсом “совершенства”, выступающим тем языком, с помощью которого Университет пытается объяснить себя самому себе и миру в целом» (Ридингс, 2010: 27). Периформатирование прекрасного в совершенное в полной мере отражает категориальный металепис, приведший к распылению университетско-прекрасного в репутационных коэффициентах, рейтингах, качественных расчетах и прочем. Тем самым пространство университета оказывается переосмыслено в категориях пластичного совершенства, которое в своей пластичности аннигилирует прекрасное как университетский результат.

Пространственное противостояние перетекает в не менее жесткое противостояние в вопросе о времени университета, в понимании специфики университетской темпоральности. Гегель настаивал на тесной исторической взаимосвязи прошлого и настоящего науки, синтезированных в университетской темпоральности, отмечая, что хотя к «прежним ее наукам нет возврата, но массу понятий и содержание, которые они в себе заключали, нельзя также просто игнорировать. Новая форма идеи требует своего права, и старый материал поэтому нужно преобразовать в соответствии с теперешней точкой зрения» (Гегель, 1972: 421). Университет Гегеля-Гумбольдта обладал свойством сверхвременности, сквозь-временности со всеми положительными и спорными моментами подобной темпоральности. Ридингс же видит университет вне истории, «мы больше не способны постичь Университет – говорит он, – в историческом горизонте его самореализации. Университет, как я покажу, больше не участвует в историческом проекте человечества <...> Я бы предпочел называть современный Университет постисторическим (Ридингс, 2010: 16). Университет выпал из истории, стал «добычей консультантов по организации времени и передвижений» (Ридингс, 2010: 111). То, что предстает временем университета, –

время искаженное, кривое время, время, утратившее свою трансцендентальную реферативность.

И конечно, особое поле напряжения возникает в ключевом аспекте университетской деятельности – субъекте образования, в вопросе о том, каким быть или не быть студенту университета. Категорическое заявление Ридингса: «Студент уже не является будущим национальным субъектом» (Ридингс, 2010: 82) показывает непреодолимый разрыв с позицией Гегеля, который предлагал развернутый перечень параметров университетского студента. Прежде всего, это связь студента с конкретным предметом, профессиональная специализация, а не «всезнающий» менеджмент, для которого «не важен материал» (Гегель, 1972: 422), а вся университетская подготовка сводится к наработке умения обрабатывать информацию в ущерб методическому освоению знания. Ностальгия по «классическому» студенту сквозит и у Ридингса, сетующего о том, что «автономия знания как самоцели находится под угрозой, поскольку больше не существует субъекта, способного воплотить данный принцип» (Ридингс, 2010: 18). Отсутствие профессиональной специализации университетского образования как методики работы над знанием характерно отражается в вопрошании: хотят ли сегодняшние студенты быть похожими на сегодняшних профессоров, актуализирована ли потребность в профессиональном освоении знания в рамках модели классического университета?

Из подобного вопрошания вытекает следующий параметр субъекта образования, крайне важный для Гегеля – формы и интенции самопознания студента. Гегель считал, что одним из направлений университетского образования является последовательное расширение представлений студента «об ощущениях органов чувств, о воображении, памяти и других свойствах души» (Гегель, 1972: 570). Осознание глубины своего внутреннего мира, расширение границ этого мира как студенческая

задача определяла в целом миссию университета, а исчезновение или секуляризация внутреннего мира души (когда мы в последний раз употребляли словосочетание «душа студента»?) приводит, что и констатируется Ридингсом, к тому, что «никто из нас не может всерьез представить себя героем повести об Университете, примером образованного индивида, над производством которого день и ночь трудится вся эта гигантская машина» (Ридингс, 2010: 22). Субъект университета растворился в тотальной иронии и скепсисе, а потому «никто из нас сегодня не считает себя всерьез субъектом, занимающим центральное положение в нарративе университетского образования» (Ридингс, 2010: 23). Это и есть смерть субъекта образования в череде смертей – Бога, автора, истории и так далее по постмодернистскому списку.

Смерть субъекта образования как финальная фаза университетской энтропии преодолеваема для Гегеля в упорядочивании знания, в метафизическом структурировании мышления, при котором «с устранением спекулятивного значения и изложения преподавание могло бы распространяться на учение о понятии, суждении и умозаключении и их видах, затем на учение об определении, подразделении, доказательстве и научном методе» (Гегель, 1972: 571), тем самым концепция освоения знания определяется в соответствии с принципом философского осмысления мира. Но, как мы уже видели, философичность в современном университете выдавливается в лучшем случае на периферию университетского образования, и эту ситуацию фиксирует Ридингс, говоря о «кардинальном изменении способа мышления, имеющем драматические последствия для Университета... при котором философская культура дереференциализируется и перестает быть принципом обучения в Университете» (Ридингс, 2010: 35). И если в классическом национальном университете «разум имеет собственный факультет, который Кант называет философским, то сего-

дня мы скорее назвали бы его просто факультетом гуманитарных наук» (Ридингс, 2010: 31). Разум в университете потерял свою институцию, философичность распалась в гуманитарность, что и нашло отражение в следующем параметре субъекта образования – в целостности мышления студента.

Мозаичность и разорванность мышления вызывали критику у Гегеля, негативно описывающего ситуацию, при которой «у каждого была своя собственная система и что выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем более она безвкусна и безумна, потому что именно этим она в большинстве случаев доказывает своеобразие и отличие от мыслей других людей» (Гегель, 1972: 422). Но в интерпретации Ридингса именно различия – гендерные, расовые, феминистские, постколониальные и прочие – определяют сегодня субъекта университетского образования, разрывают целостность его идентичности. Именно в этих различиях и таятся причины университетомании Ридингса: «культурные войны ведутся между теми, кто обладает культурной властью, но боится, что она больше не имеет никакого значения, и теми, кто, будучи отлученным от культурной власти, верит, что она приобрела бы значение, если бы они ее получили» (Ридингс, 2010: 184). Война входит в университет, а университет становится войной всех против всех.

И последний фактор субъекта образования, характерный для Гегеля: интеллектуальная элитарность студента, ведь «всегда остается открытым вопрос, застрянут ли некоторые на предшествующей ступени и не станут ли они философами хотя бы как это имеет место у некоторых, по той причине, что они ничего путного вообще не выучили» (Гегель, 1972: 422). Гегелевский университет – это не разгул демократии, он сверхдемократичен, он призван формировать интеллектуальную аристократию. Университет в описаниях Ридингса формирует потребителя, а не интеллектуала: «...студенты нередко воспри-

нимают себя и (или) своих родителей потребителями, – это далеко не заблуждение, поскольку современный Университет все больше превращается из идеологического орудия государства в бюрократически организованную и относительно автономную потребительно ориентированную корпорацию» (Ридингс, 2010: 25). Знаменитая фраза одного из руководителей высшего образования в России – «взрастить квалифицированного потребителя» – восходит к тезису ректора Университета Огайо Э. Гордону Джи, произнесенному в начале 1990-х гг. и позиционирующему университет как элемент парадигмы потребительства (истоки этого тезиса можно увидеть еще у Ортеги-и-Гассета в трактате «Миссия университета» в призыве к университетскому образованию «готовить среднего студента»).

Все выше обозначенные моменты противостояния моделей университета Гегеля и Ридингса сходятся в проблеме духовности университетского образования. Гегель обозначает «состояние духовного подъема» (Гегель, 1972: 423), присущего университетскому образованию, и четко определяет ключевое место теологичности в образовательной системе: «Преподавание не сможет само по себе обойти связь учения о Боге с мыслями о конечности и случайности вещей в мире, об их целесообразных отношениях и т. д., а для непредвзятого человеческого ума такая связь будет во все времена убедительной, какие бы возражения против этого ни приводила критическая философия» (Гегель, 1972: 573). Фундаментом университета для Гегеля являлась метафизическая религиозность и национальная культура (Гегель, 1972: 419), в то время как Ридингс принципиально призывает «отделить статус университетских руин от метафизической традиции, стремящейся вновь придать руинам целостность (практически или эстетически)» (Ридингс, 2010: 39). Надо обратить внимание на отмеченную Ридингсом связь между метафизичностью университета и его целостностью, именно метафи-

зичность университетской концепции определяет целеполагание и смысл, *raison d'être* университета.

Ридингс демонстрирует – намеренное или ненамеренное – искаженно-утилитарное представление о роли теологии в университете: «теология учит людей тому, как спастись, не будучи праведным» (Ридингс, 2010: 95), при этом опираясь, видимо, на свой собственный опыт утраты веры в Церковь: «Если мы не хотим, чтобы профессор оказался в положении, аналогичном положению теряющих власть священников, сталкивающихся с одной стороны, с неверием, а с другой – с телевизионным проповедничеством, то мы должны уяснить свою связь с данным институтом и, равным образом, отказаться играть роль священнослужителей» (Ридингс, 2010: 276). В дерелигиозном направлении он предлагает идти и студентам, апеллируя к опыту университетских волнений во Франции 1968 г.: «Студенты 1968 г. представили себе Университет без искупления. Такое видение Университета предполагает, что студенты – не просто будущие интеллектуалы или профессиональные управленцы. Скорее Университет предполагает время педагогики: мышление или исследование без субъекта, отрицающее метанарратив искупления» (Ридингс, 2010: 228). В целом, давая духовно-религиозную характеристику Университету, он констатирует: «Сегодняшний Университет – это институт, теряющий потребность в трансцендентальном обосновании своей функции» (Ридингс, 2010: 265). Утрата религиозных смыслов университетом и есть важнейшая причина его руинизации.

К выводам – если они в принципе возможны. Сопоставление текстов Гегеля и Ридингса позволяет увидеть те изменения, которые претерпел университет за последние полтора столетия. Да, к сожалению, современный университет в руинах, но рекомендация Ридингса о переживании в руинах («Университет не становится центральным местом исследования культурных ценностей, а превращается в одно

из множества мест, в которых предпринимаются попытки высказывания суждений, остающихся вопрошающе открытыми» (Ридингс, 2010: 191)) вряд ли достаточно валидны. Представляется, что перспективной развития университета могло бы стать возвращение в университетский мир идеи справедливости в ее религиозно-метафизическом понимании или, по крайней мере, возвращение в ту точку, с которой и началась руинизация университета, в точку отказа от духовного смысла справедливости в пользу рентабельности и утилитарного совершенства. И это не оплакивание исчезнувшей ауры национального университета, а преобразование опыта руинизации с верой в благое и справедливое грядущее. Потому что иначе, продолжая руинизировать университет, мы выйдем в чистое поле неоварваризма (Ридингс выдвигает многозначный тезис: «способность университетской структуры адаптироваться к нацизму должна навести нас на размышления» (Ридингс, 2010: 133)) – со всеми плюсами и минусами ожидающих нас перемен.

Литература

Гегель, Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. 668 с.

Ридингс, Б. Университет в руинах / пер. с англ. А. Корбута. М.: Изд. дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010. 304 с.

References

Hegel, G. V. F. (1972), *Raboty raznykh let. Tom 1* [Works of different years. Vol. 1], Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Readings, B. (2010), *Universitet v ruinakh* [The University in ruins], Translated by Korbut, Izdatelskii dom Gosudarstvennogo universiteta – Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, проректор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Белгородский юридический институт МВД России им. И.Д. Путилина, ул. Горького, д. 71, Белгород, 308024, Россия; *Skolesnikov2015@yandex.ru*

ABOUT THE AUTHOR:

Sergey A. Kolesnikov, Doctor of Philology, Vice-rector of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation), Professor, Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines, Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of the Interior of Russia, 71 Gorky St., Belgorod, 308024, Russia; *Skolesnikov2015@yandex.ru*

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-5

Кучерова А. О.

**Х. Арендт и русско-французское неогегельянство:
А. Кожев / А. Койре**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, Белгород, 308015, Россия;
kucherovaao94@gmail.com

Аннотация. В центре внимания автора статьи опыт восприятия Ханной Арендт гегелевской политической философии в интерпретации ее современников А. Койре и А. Кожева. Реконструкция общего для троих мыслителей интеллектуального и культурного контекста Парижа конца 30-х годов прошлого века позволяет уточнить исторический образ и стиль философского мышления Арендт. В статье приводится обоснование того, что неогегельянство Койре предстает в качестве некоего познавательного-нейтрального компонента философии Арендт; вместе с тем, интерпретация «Феноменологии духа», предложенная А. Кожевым, является важнейшим источником социально-политических размышлений Арендт – своего рода герменевтическим ключом для понимания ее познавательных инициатив в отношении беспрецедентных социальных событий первой половины XX века. Как показывает исследование, релевантными факторами оказываются рецепция актуальной неогегельянской мысли и личный травматический опыт (преследование, изгнание, иммиграция и др.) Х. Арендт: в Париже 30-х годов деятельная жизнь Арендт оказывается в тесной связи с ее интеллектуальным активизмом.

Ключевые слова: неогегельянство; социально-политическая мысль XX века; Х. Арендт; А. Кожев; А. Койре

Для цитирования: Кучерова А. О. Х. Арендт и русско-французское неогегельянство: А. Кожев / А. Койре // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 31-40. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-5

A. O. Kucherova

**Hannah Arendt and Russian-French neo-Hegelianism: Alexandre
Kojève / Alexandre Koyré**

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
kucherovaao94@gmail.com

Abstract. The author of the article focuses on the experience of Hannah Arendt's perception of Hegelian political philosophy as interpreted by her contemporaries – A. Koyré and A. Kojève. The reconstruction of the common intellectual and cultural context of the three thinkers in Paris at the end of the 1930s makes it possible to clarify the historical image and style of Arendt's philosophical thinking. The article substantiates that the interpretation of the “Phenomenology of Spirit” proposed by Kojève will become the most important source of her socio-political reflections. Traumatic experience (persecution, exile, immigration, etc.) and the reception of actual neo-Hegelian thought turn out to be relevant factors: in Paris in the 1930s, Ar-

end's active life becomes commensurate with her life of mind. Thanks to Kojève's interpretation, Hegel's classical philosophy becomes highly applicable to Arendt's philosophical understanding of the unprecedented events of the 20th century. At the same time, Koyré's neo-Hegelianism appears as a kind of cognitively neutral component in her philosophy.

Key words: neo-Hegelianism; socio-political thought of the 20th century; Hannah Arendt; Alexandre Kojève; Alexandre Koyré

For citation: Kucherova A. O. (2020), "Hannah Arendt and Russian-French neo-Hegelianism: Alexandre Kojève / Alexandre Koyré", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 31-40, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-5

Философская мысль Ханны Арендт, одного из крупных мыслителей XX столетия, последовательно социальна – насыщена разного рода жизненными обстоятельствами, которые в своей совокупности обеспечивают некоторое ее динамическое смысловое целое. Наименее исследована в этом отношении арендтовская рецепция гегелевской мысли в контексте европейской интеллектуальной истории и в связи с ее собственным травматическим опытом. Как показывают исследования, можно говорить о релевантности этих факторов в едином (хотя и вполне открытом) пространстве интеллектуальной культуры 30-х годов XX в. – в среде социально ангажированных ученых, интенсивно взаимодействовавших друг с другом и ставивших вновь, с новой исторической уместностью, «вечные» проблемы общественной жизни и социально ориентированного мышления. Ключевыми для Арендт здесь являлись взаимодействия с А. Кожевым и А. Койре.

Парижское перепутье

20–30-е годы – интервальные между двумя мировыми войнами – были временем великого интеллектуального переселения, крупнейшей узловой станцией которого стал Париж. Здесь завязываются новые знакомства, которые в других условиях просто не могли бы состояться; происходит личный, часто неподрачный, непосредственный обмен мнениями, знанием, информацией. Париж становится безопасным пристанищем для

В. Бенямина, Б. Брехта, А. Цвейга, А. Койре, Х. Арендт и других. Многие из иммигрантов, совместно с такими молодыми французскими мыслителями, как Ж. Батай, Ж.-П. Сартр, Ж. Деррида и др., становятся свидетелями гегелевского ренессанса – знаменитых лекций по «Феноменологии духа» Гегеля, прочитанных А. Кожевым в Практической школе высших исследований. Аудитория, состоящая из будущих культовых философов континентальной традиции, представляла собой уникальное явление La République des Lettres¹ – своего рода деятельную реминисценцию интеллектуальной истории бурного XVII века в тревожном XX-ом.

Вплоть до оккупации Франция представлялась оплотом политической свободы à la République des Lettres, где все национально-государственные различия были стерты, а равноправными гражданами здесь становились знающие. Париж с его разнородными интеллектуальными сообществами стал (хоть и ненадолго) единственной областью свободы, местом, где каждый мог реализовывать свое право на критику, не опасаясь за собственную жизнь. Границы этой «Республики» выходили за пределы национальных, государственных границ, вместе с тем не нарушая пределов национально-культурной идентичности. «Республика» состояла из людей разных вероисповеданий и взглядов; каж-

¹ См. подробнее о явлении La République des Lettres в: (Waquet, 1989).

дый член являлся суверенным и независимым от других, а своей целью ее граждане ставили прогресс знаний под эгидой разума. Общение и интеллектуальный обмен здесь осуществлялись преимущественно через переписку, и каждый считал своим долгом «завербовать» в свои ряды как можно больше людей ученого письма. В XVII веке общеевропейским языком была латынь; в Париже 1930-х годов все дискуссии велись исключительно на языке «принимающей стороны».

Весьма влиятельным гражданином этой «Республики» был А. Кожев (А.В. Кожевников) – русский иммигрант (уроженец Москвы, племянник русского художника и мыслителя В.В. Кандинского), который переехал в Париж из Германии. Воспитанник К. Ясперса и А. Койре, испытавший в своем научном развитии серьезное влияние со стороны Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Кожев прочитал свои скоро ставшие знаменитыми лекции по «Феноменологии духа» Гегеля (*Introduction à la lecture de Hegel*) в 1933–1939 гг. восходящим тогда звездам мировой философии, среди которых оказалась Х. Арендт. Между тем, о влиянии Гегеля на ее мысль известно крайне мало; еще меньшее внимание уделяется медиальному персонажу – А. Кожеву. В самом деле, был ли он всего лишь каналом, проводником для Арендт в «Феноменологию духа», или же следует говорить о неразлично-слитном восприятии ею пары Гегель-Кожев, оставившей отпечаток на всей ранней социально-политической мысли Арендт?

«Дело не в том, что сделали наши враги, а в том, что делали наши друзья»

Получив ученую степень за диссертацию «Понятие любви у Августина. Философская интерпретация» под руководством К. Ясперса и вступив на крайне рискованную стезю «свободного интеллектуала», Арендт становится свидетелем тревожных процессов в немецком обществе. Позже она скажет: «Нам не нужно было ждать, пока Гитлер захватит власть, чтобы

понять, что нацисты были нашими врагами! Это было совершенно очевидно по меньшей мере уже четыре года любому, если он не был совсем уже глуп» (Арендт, 2018: 65). Арест за проводимое ею исследование – сбор материала о бытовом антисемитизме, не оставил для нее иного выхода. Вынужденная спасаться бегством из нацистской Германии, Арендт разрывает тем самым свою прежнюю связь с академическим миром, он для нее запятнан – многие ее знакомые либо абстрагировались от происходящего в Германии, либо и вовсе примкнули к нацистской партии. В этом заключалась ее «личная проблема»: «дело не в том, что сделали наши враги, а в том, что делали наши друзья» (Арендт, 2018: 72).

Бездействие, равно как и политическая ангажированность интеллектуалов, способствовали стремительно разворачивающимся жестким антиеврейским мерам внутри Германии. С 1933 по 1938 год Арендт проживает в Париже, ее не покидает мысль, что «все связано с этой профессией, с интеллектуальностью» (Мотрошилова, 2013: 135). Она убеждена, что интеллектуалы не только не оказали сопротивления только-только зарождающемуся режиму, они находились в авангарде коллаборационизма, тем самым являя собой пример для других слоев немецкого общества, а затем и вовсе растворились в подчиненной массе. Это стало поводом для разрыва отношений с *homme de lettres*, академическим миром. В Париже она активно включается в работу, связанную с благотворительными организациями: Арендт занимается подготовкой еврейских подростков к переезду в Палестину. Отдавая приоритет кругу друзей, сосредоточенных на своей деятельности в еврейских учреждениях, Арендт дистанцируется от столичной политической и интеллектуальной жизни.

Правда, клятва – отказаться от мира идей, данная Арендт в 1933 году, – оказалась преувеличенной (Арендт, 2018: 72). В Париже ее ближайшее окружение состав-

ляли преимущественно немецкие беженцы, за исключением нескольких знакомых французов – людей, которые интеллектуально смотрели на Германию, которую они все когда-то знали. Раймон Арон, преподававший в Институте Франге в Берлине, с 1931 по 1933 год работал в *École normale supérieure* секретарем Центра социальной информации. Благодаря ему Арендт смогла посетить несколько семинаров Александра Кожева в *École des hautes études*. Жан-Поль Сартр, с которым Арендт никогда не была очень дружна, и Александр Койре, который позже стал ее близким другом, также посещали семинары Кожева. Жан Валь, также из числа новых приятелей Арендт, был одним из первых во Франции, кто серьезно заинтересовался творчеством Ясперса; другие – особенно Кожев и Сартр – знали работы Хайдеггера и широко использовали их. В иных обстоятельствах эти знакомства могли быть очень интересны для нее, особенно если бы она была в состоянии посвятить себя совершенствованию своего французского языка, который был пригоден для чтения, но не для повседневной речи или философских дискуссий. К тому же ее внимание было направлено на актуальные общеевропейские проблемы, а не на университетские круги, даже такие освежающе неконформистские и андеграундные.

Превращение Арендт из аполитичной ученицы Мартина Хайдеггера и Карла Ясперса в автора знаковых работ в рамках политической теории XX века есть прямой результат шока от политических событий, которые вынудили ее бежать из Германии в 1933 году. В Париже она оказывается членом одновременно двух кружков: неогегельянского (А. Койре, Ж. Валь, А. Кожев) и марксистского (Вальтера Бенямина и его товарищей, среди которых был ее будущий муж Генрих Блюхер). Именно благодаря им Арендт приобщается к политической теории, которая к тому моменту как нельзя лучше соответствовала ее личному аффективному опыту. Ей предоставляется возможность объединить

две сферы: деятельную жизнь и жизнь ума. Впоследствии, уже в США, Арендт аккумулирует собственный опыт «хождения по мукам» с полученными в парижской эмиграции зачатками политической теории в своих знаменитых работах: «Истоки тоталитаризма», «*Vita active*, или О деятельной жизни», «Жизнь ума» и др. Арендт нельзя назвать блестящим интерпретатором Гегеля и Маркса, но ее представления о варварстве и свободе, выводимые ею из современной политической жизни, различение общественного и политического, разрабатываемая ею теория труда – все это и многое другое – свидетельства ее критической заинтересованности в классическом наследии.

Долг дела

Влияние Гегеля на политическую мысль Арендт может показаться довольно маловероятным. Она нигде не признает какого-либо интеллектуального долга перед ним, а ее опубликованные комментарии к гегелевской философии (встречающиеся в ее более поздних работах) почти неизменно отрицательные. Однако стоит заметить, что схожая ситуация наблюдается и в случае с ее бывшим учителем М. Хайдеггером, во влиянии которого на мысль Арендт вряд ли можно усомниться. Очень мало известно об источниках политической мысли Арендт на раннем этапе ее карьеры, а именно в 1940–1950-е годы. Двое из повлиявших на нее мыслителей, Александр Койре и Жан Валь, стали ее хорошими друзьями. Третий, Эрик Вейль, называвший себя постгегельянским кантианцем, был ключевой фигурой в восприятии Гегеля в XX веке во Франции, он также был мужем Анны Мендельсон, лучшей подруги Арендт со времени их юности в Кенигсберге. В то время, когда англоговорящий мир был невосприимчив к философии Гегеля – и особенно к его политической стороне – эти три фигуры заново открывали и изучали многие из ключевых тем мысли Гегеля, которые, кажется, проступают и в «Истоках тоталитаризма» Арендт.

Александр Койре, которого Арендт считала куда более проницательным интерпретатором Гегеля, нежели Кожева, был не только инициатором возрождения гегелевских исследований в парижском философском сообществе 1930-х годов, но и оказал формирующее влияние на целое поколение историков науки, особенно в Соединенных Штатах. Между тем Арендт ссылается на Койре в своих работах исключительно как на выдающегося историка науки. Так, в шестой главе работы «*Vita activa, или О деятельной жизни*» она подкрепляет свои рассуждения относительно статуса деятельной жизни в Новое время повсеместными ссылками на «прежде всего Alexander Koyre <...> за чьими изложениями я здесь в существенных чертах следую» (Арендт, 2016: 324). Познакомившись в 1930-х годах в Париже, в 1950-е годы Арендт и Койре возобновляют общение преимущественно в формате переписки (Arendt, Koyré), хоть к тому моменту они уже оба проживали в США. В процессе завершения работы (1957-1958 гг.) над книгой «*Vita activa, или О деятельной жизни*» (1958 г.), Арендт берется за чтение научных трактатов XVI-XVII веков и современных комментариев к ним, использованных Койре в качестве аргумента в книге «От замкнутого мира к бесконечной вселенной». Она утверждала, что современная философия коренится в том, что Койре описал как «старый идеал *vita contemplativa*, уступающий место идеалу *vita activa*» (Арендт, 2016: 330), стремящийся отдавать предпочтение действиям над созерцанием / удивлением божественному. Ее повествование об эволюции научных идей в рамках концептуализации деятельной жизни в значительной степени опирается на самую известную работу А. Койре о развитии космологии в XVI-XVII веках. Сходство позиций, с которых они подошли к истории науки, можно обнаружить уже на первых страницах книги Койре. В терминах, используемых Арендт для изображения последствий отчуждения мира, очевидно влияние французского ис-

торика науки. А именно, его взгляда на исторические изменения, произошедшие в XVII веке, когда человек потерял свое место в мире, точнее, в том самом мире, в котором он жил.

Как было отмечено выше, ближайший круг общения Арендт в Париже включал большое количество неогегельянцев, но никто из них не оказал такого глубокого интеллектуального влияния на ее философию, как Александр Кожев. Лекции, которые позже легли в основу «*Introduction à la lecture de Hegel*» – тома, составленного из сделанных учениками Кожева заметок, Ханна Арендт считала фундаментальными для любого исследования Гегеля. «Кожев действительно верил», – сказала она своему другу много лет спустя, что «философия пришла к концу с Гегелем и действовал согласно [вере]. Он никогда не писал книги, даже книга о Гегеле была написана не им. <...> Он не стал профессором философии <...> Короче говоря, он сделал то, чего не делают большинство людей» (Young-Bruehl, 1982: 116-117). Для Ханны Арендт, которая, как выразился Ясперс, «все более и более характеризовалась анти-академическим складом ума», Кожев был особенно впечатляющей фигурой в период иммиграции (Young-Bruehl, 1982: 117). К тому же у них было много общего: оба учились в Гейдельбергском университете, защитили там свои докторские диссертации по философии религии под руководством К. Ясперса. Правда, знакомство Кожева с гегельянством произойдет позже в Практической школе высших исследований в Париже благодаря посредничеству Александра Койре.

Кожев, Арендт и Хайдеггер

Если Кожеву были известны знаковые произведения Мартина Хайдеггера, то «волшебник из Мескирха» узнает о работах неогегельянца лишь благодаря Арендт. Свидетельством тому переписка 1960–70-х годов между ученицей и учителем. Хайдеггер благодарит в ряде писем Арендт за книгу Кожева о Гегеле, которая его «обогастила». «Кожев демонстрирует ред-

кую страстность мышления. Французское мышление последних десятилетий – отзвук этих лекций. Обрыв этих сообщений есть уже сама мысль» (Арендт, Хайдеггер, 2016: 168-169). В то же время Хайдеггер критикует антропологическое прочтение Кожевным его «Бытия и времени». Позже Арендт отправит учителю статью Кожевникова, написанную спустя шестнадцать лет после его лекций о Гегеле. «Мне она показалась интересной, поскольку в ней он *раскрывает свои карты*», – напишет про нее Арендт (Арендт, Хайдеггер, 2016: 222). Эта статья также оказалась полезна Хайдеггеру, на этот раз «в его споре с диалектикой» (там же: 223).

Находясь уже долгое время вне институциональных рамок учитель-ученик, Арендт все же с большой осторожностью и щепетильностью подходила не только к содержанию своих писем уважаемому адресату, но и к рекомендуемым ею для прочтения учителем книгам. Помимо Кожева, она отправляла Хайдеггеру в разное время работы Ф. Кафки, Б. Брехта, эссе В. Бенямина и другие актуальные произведения. В 1968 году в издательстве «Gallimard» выходит труд А. Кожева «*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*» («Систематический очерк истории языческой философии»), своего рода введение в историческую эволюцию философии. Всего планировалось три тома: первый о досократиках, затем посвященный Платону и Аристотелю и последний – об эллинистической философии вплоть до Прокла. В отличие от работ, содержащих оригинальные интерпретации Гегеля, это произведение не получило высоких оценок у обоих философов. Арендт оказалась «весьма разочарована», а Хайдеггер не нашел «ни времени, ни желания, ни оставшихся сил для чтения упаднической “литературы”» (Арендт, Хайдеггер, 2016: 261-262). Можно предположить, что Арендт более высоко ценила работы Кожева о Гегеле, нежели собственно политические штудии этого неогегельянца.

Вполне очевидно устойчивое нежелание Арендт примыкать к академической среде, быть частью тех людей, которые своим бездействием или же, напротив, активной «координацией» способствовали захвату Гитлером власти, ее удержанию, и приведению в исполнение окончательного решения еврейского вопроса. Разворачивающиеся на ее глазах необратимые процессы поставили ее перед необходимостью анализа отношений между интеллектуальной и политической жизнью. Проблемы, которая со времен Платона остро стояла в философской среде. Дихотомия *vita contemplativa* и *vita active* (созерцательной и деятельной жизни) – краеугольный камень политической философии Арендт. Ко времени проживания в Париже раны, нанесенные Арендт ее ближайшим интеллектуальным окружением, были так же свежи, как и разочарования в нем. Трудно сказать, присутствовала ли Арендт на первых трех лекциях курса 1937-38 годов, но точно известно, что она была знакома с позднее опубликованным печатным текстом «Введения». Что в некоторой степени объясняет мыслительную конвергенцию обоих. Так, Кожев заявляет, что «Философ, Человек, должен быть не только пассивным положительным Созерцанием, но также действенным отрицающим Вождением <...> человеком (философом) – это отрицающее Действование, преобразующее наличное Бытие и само преобразующееся в ходе этого преобразования» (Кожев, 2013: 212-213). Становление человека происходит в конкретное время в истории. Он есть История, осуществленная посредством действия. Схожие мысли впоследствии Арендт будет активно развивать в «*Vita activa, или О деятельной жизни*». Но если действие у Гегеля воплощается в труде и борьбе как залого снятия оппозиции Господин/Раб, а значит, конца Истории и получения доступа к Абсолютному знанию, то у Арендт действие есть условие общего публичного пространства. Через поступок и слово (две составляющие арендтовского действия) люди являют себя

другим, образуют систему отношений – «ткань межчеловеческих связей» (Арендт, 2017: 225), то есть Мир. Иными словами, для Арендт действие имеет онтологическую значимость, для Гегеля – гносеологическую. Трактовка взглядов последнего на интеллектуалов в исполнении Кожева оказалась релевантна болезненному опыту Арендт. Разделив свою интенциональность с Гегелем/Кожевным, она получила основание, от которого могла оттолкнуться, производя собственное исследование высшего человеческого занятия внутри *Vita activa* – действия (два остальных – труд, созидание).

Личность и поступок

В следующем интересующем нас отрывке Кожев обращает внимание своей аудитории на то, что у автора «Феноменологии духа» народ создает себя в процессе действия. Однако со временем «продукт отделяется от деятельности и деятеля» (Кожев, 2013: 256), становясь частью общего Мира, внутри которого акторы живут. Прекращая действовать, человек становится созерцателем. Тем самым он абстрагируется от народа, государства и других сфер, частями которых они в принципе являются. Это вновь общее поле для Арендт и Гегеля, на этот раз связанное с театром – всегда есть зритель, кто созерцает, и актер, кто действует. Арендт удается преодолеть эту дихотомию с помощью кантовской способности суждения. Равно как и само действие, суждение она рассматривает в качестве политической / практической способности на основании того, что рассказчик (судящий зритель) закрепляет в форме слова публичный смысл наблюдаемых им политических событий, судит о них от лица всего социума, основываясь на здравом смысле. И актер, и рассказчик – активные участники совместной политической жизни. Теории действия Гегеля и Арендт имеют так называемый «драматургический»² характер не только в силу деления на «актер»/«зритель». Слова

Гегеля, что трагедия «сближает и объединяет рассеянные моменты существенного и действующего мира» (Гегель, 2013: 370), как нельзя лучше отражают воззрения самой Арендт на жанр и его связь с действием. В частности, конфликт между Антигоной и государством питал мысль указанных философов на протяжении многих лет. У обоих ревизия Софокла сопровождалась обращением к аристотелевской теории трагедии (Гегель, 2003: 372; Арендт, 2017: 259). К слову, трагедия Софокла равно важна для всей триады (Гегель, Кожев, Арендт).

Представляется, что для главы «Действие» книги Арендт «*Vita activa*, или О деятельной жизни» основным источником служит именно кожевская интерпретация Гегеля. Так, разворачиваемый в ней анализ способности действия отсылает нас к главе «Дух» гегелевской «Феноменологии духа», в которой происходит рассмотрение данной человеческой способности. Известно, что только лекции курсов 1937-38 годов максимально приближены к оригинальному прочтению их Кожевным, так как они были перепечатаны с конспектов, представленных слушателями. Именно в этих лекциях мы находим его интерпретацию двух предпосылок «Феноменологии духа», или гегелевской антропологической феноменологии: Слова и Действования. Только через эти *последние данности* становится возможным раскрыть наличное Бытие (через слово) и затем разрушить, отринуть его (через действие) (Кожев, 2013: 216). Всем, кому известен текст «*Vita activa*, или О деятельной жизни», становятся очевидны истоки арендтовского выделения поступка и слова в рамках деятельной жизни. Работы Гегеля и Арендт имеют схожую общую структуру: в каждом случае описание действия начинается с раскрытия до последнего момента невидимых или неожиданных трагических последствий действия (и вновь мы сталкиваемся с «театрализаци-

² См. подробнее об этом: (Speight, 2002).

ей»³) и заканчивается исследованием спутников действия – прощения и примирения.

Гегель и Арендт являются двумя политическими теоретиками, которые максимально используют *прощение* как практику, которая может простирается от религиозного к светскому миру. Оба поднимают вопрос о прощении, потому что оно открывает возможность восстановления того, что можно было бы назвать гарантией нового действия: прощение, рассматриваемое с этой точки зрения, является признанием непреходящей множественности акторов и необходимости их взаимного признания. И тот, и другой мыслитель полагают, что любое действие прощается ради того, *кто* его совершил. Собственно, Арендт разрабатывает эту идею на материале «случая Брехта». Она утверждает, что «каждый акт осуждения может превратиться в акт прощения; судить и прощать – две стороны одной медали» (Арендт, 2003: 281; см. также Арендт, 2003: 238-288). Иными словами, происходит противопоставление прощения, учитывающего *личность*, закону, судящему *по поступкам*. «Милосердие, – пишет она, – настаивает на том, что человек есть – или должен быть – чем-то большим, чем все, что он совершил или чего достиг» (Арендт, 2003: 281). Разница между Гегелем и Арендт заключается в том, как «кто» связан с действием. Обладая опытом проживания ужасных событий XX века, она вынуждена признать, что есть поступки *непростительные*. В конце концов, что больше всего объединяет Арендт и Гегеля в их взглядах на прощение, так это то, что оно действительно служит стандартом для действия и суждения о нем.

³ Здесь речь идет о такой основополагающей метафорической категории Арендт, как «даймон», которая помогала ей в конструировании собственной теории действия. Отличительное свойство δαίμωνιον – это «быть обнаруженным не той личностью, которой он принадлежит, а другими, перед которыми эта личность являет свои поступки» (Сидорова, 2015: 166).

Невозможно понять ни один из классических текстов политической философии изолированно. Авторы пишут, соотносясь как с другими писателями, так и с великими политическими событиями своего времени, и именно это двоякое отношение к социальной, политической мысли и реальности придает смысл и цель их работам. В исследованиях Ханны Арендт ощутимо сильное гегелевское (в интерпретации Кожева) присутствие как в силу их тематической конвергенции, так и в силу их основных расхождений с методологической, онтологической и политической точки зрения. Несмотря на различия в детальном рассмотрении этих вопросов, тематическое сближение особенно очевидно в разведении ими социального и политического.

Первой крупной работой Арендт стали «Истоки тоталитаризма» (1951 г.). В ней она преодолевает свой травматический опыт путем его переописания, в то же время вплетая в ткань текста нити социально-политической мысли – как современной, так и классической. В заключительных строках своей книги она упоминает «конец истории», что, безусловно, является аллюзией на известное использование этой фразы Александром Кожевным в его декларации того, что всеобщая реализация квазигегелевского государства уже идет полным ходом. Тем не менее, Арендт делает акцент на встречном процессе, утверждая, что всякий конец есть новое начало. «Это начало есть залог, обещание будущего, единственная “весть” человеку, которую этот конец вообще способен породить. Дар начинания еще до того, как начало превращается в историческое событие, есть высшая способность человека, в политическом отношении он тождественен человеческой свободе» (Арендт, 1996: 622). Она декларирует, что это «сознательно спланированное начало истории» должно с необходимостью принять форму «сознательно разработанного нового государства», которое «реинтегрировало бы тех, кто в

неуклонно растущих количествах изгоняется из человечества и отделен от человеческих условий» (Arendt, 1958: 482).

Можно предположить, что в период парижской иммиграции Арендт начинает формироваться как политический философ в результате двух факторов. Первым является ее личный социально аффектированный опыт. «Я пытаюсь осмыслить историю, понять то, что в ней говорит, идя от того, что из моего опыта уже знаю» (Арендт, 2016: 39), – так позднее она сформулирует один из важнейших своих познавательных императивов в письме Карлу Ясперсу. Второй фактор – расширение интеллектуального горизонта за счет включения в него таких персонажей, как Гегель и Маркс. Знакомство с ними происходит благодаря тому, что Париж того десятилетия вместил в себя огромное количество талантливых мыслителей, среди которых были и марксисты (Б. Брехт, В. Беньямин и др.), и неогегельянцы (Ж. Валь, А. Кожев, А. Койре и др.). Как и многие будущие мэтры французской мысли, Арендт стала свидетельницей ренессанса мысли Гегеля, инициатором которого выступил Александр Кожев. Ей не удалось посетить весь курс его лекций, тем не менее она возвращается к чтению уже позднее опубликованных лекций в период работы над своими фундаментальными трудами о тоталитаризме и о деятельной жизни. Именно гегельянство Кожева послужило для Арендт пищей для ума. Такие «фирменные» арендтовские мотивы, как диспозиция общество/политика, конфликт интеллектуалы/политика, театрализация действия и др. несут на себе отпечаток неогегельянских трактовок, оказавшихся соизмеримыми современности, которая была для Арендт основным полем ее философских исследований.

Литература

- Арендт, Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 416 с.
Арендт, Х. *Истоки тоталитаризма*. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.

Арендт, Х. *Люди в темные времена*. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 238-288.

Арендт, Х. *Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм*. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. 712 с.

Гегель, Г.В.Ф. *Феноменология духа*. М.: Наука, 2000. 495 с.

Кожев, А. *Введение в чтение Гегеля*. М.: Наука, 2013. 792 с.

Мотрошилова, Н.В. *Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь*. М.: Академический проспект, 2013. 526 с.

Сидорова, М.А. Даймонион как метафора действующего и мыслящего Кто в философии Х. Арендт // *Вопросы философии*. 2015. № 12. С. 166-175.

Ханна Арендт, Мартин Хайдеггер. *Письма 1925–1975 и Другие свидетельства*. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 456 с.

Arendt, H., Koyré, A. 1951–1963. Washington, DC: Library of Congress, Arendt Papers, Box 12. URL: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=02/020780/020780page.db&recNum=0&itemLink=/ammm/arendthtml/mharendtFolderP02.html&linkText=7> (дата обращения: 04.08.2020).

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Book, 1958. 511 p.

Speight, A., *Arendt and Hegel on the tragic nature of action* // *Philosophy and Social Criticism*, № 28 (5). 2002. P. 523-536.

Waquet, F., *Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique* // *Bibliothèque de l'École des chartes Année*. № 147, 1989. P. 473-502.

Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CT: Yale University Press. 1982. 452 p.

References

- Arendt, H. (1958), *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Book, New York. USA.
Arendt, H. (1996), *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], Transl. by Borisova, I. V., Kimeleva, Y. A., Kovaleva, A. D., Mishkenene, Y. B., Sedova, L. A., CentrKom, Moscow, Russia (in Russ.).
Arendt, H. (2017), *Vita activa, ili O dejatel'noj zhizni* [The Human condition], Transl. by Bibikhin, V. V., Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. (2018), *Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovlenie, znanie i totalitarizm* [Essay in understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and totalitarianism], Translated by Bondal, E., Vasilieva, A., Grigor'ev, A., Izd-vo Instituta Gaydara, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. and Heidegger, M. (2016), *Pis'ma 1925–1975 i Drugie svidetel'stva* [Letters 1925–1975 and other evidence], Translated by Grigor'ev, A., Izd-vo Instituta Gaydara, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H., Koyré, A. 1951–1963. DC: Library of Congress, Arendt Papers, Box 12., Washington, USA, [Online], available at: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=02/020780/020780page.db&recNum=0&itemLink=/ammm/arendthtml/mharendtFolderP02.html&linkText=7> (Accessed 04 August 2020).

Gegel', G. V. F. (2000), *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit], Transl. by Shpet' G. G., Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Kojève, A. (2013), *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel], Transl. by Pogonyaylo, A. G., Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Motroshilova, N. V. (2013), *Martin Khajdegger i Khana Arendt: bytie-vremya-ljubov'* [Martin Heidegger & Hannah Arent: Being-Time-Love], Akademicheskij prospect, Moscow, Russia (in Russ.).

Sidorova, M. A. (2015), "Title Daimonion as a metaphor for acting and thinking Who in the

philosophy of Hannah Arendt", *Voprosy Filosofii*, 12, 166-175.

Speight, A. (2002), "Arendt and Hegel on the tragic nature of action", *Philosophy and Social Criticism*, 28 (5), 523-536.

Waquet, F. (1989), "Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique", *Bibliothèque de l'École des chartes Année*, 147, 473-502.

Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, CT.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Кучерова Анна Олеговна, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, Белгород, 308015, Россия; kucherovaao94@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Anna O. Kucherova, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; kucheroavao94@gmail.com

УДК 115

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-6

Савинцев В. И. | Концепция психологического времени Г.И. Челпанова
в контексте междисциплинарных исследований¹

Балтийский федеральный университет имени И. Канта, ул. А. Невского, д. 14,
г. Калининград, 236016, Россия; vyacheslav-savincev@yandex.ru

Аннотация. В статье анализируется концепция психологического времени отечественного философа и психолога Г.И. Челпанова. Новизна исследования выражена, с одной стороны, в попытке интерпретации базовых представлений Г.И. Челпанова о восприятии последовательности образов во времени, с другой – в анализе свойств психологического времени в рамках современного эпистемологического подхода, учитывающего познавательную роль не только сознания, но и тела, и среды обитания. В исследовании задействован традиционный методологический аппарат: герменевтический и компаративистский анализ, опыт философской реконструкции. Показано, что Г.И. Челпанов различает два типа темпоральности: исходную «психологическую» как приобретенную способность осмысливать длительность «образов» и вторичную «математическую» – искусственный логико-символический инструмент, необходимый для отвлечения и фиксации информационных потоков. Важная роль в концепции отводится «настоящему». Оно у Челпанова не «момент» и не «теперь», но сегмент времени, вмещающий минимум образов, которые за единицу времени может осознанно воспринять испытуемый. Весь характер восприятия времени оказывается обусловлен телесно-психической организацией человека. Челпанов представляет гипотетические описания, соотнося в мысленных экспериментах телесные реакции человека и иных живых существ, а также допуская ситуации увеличения или уменьшения периодов существования человеческого тела.

Ключевые слова: Г.И. Челпанов; время; пространство; сознание; образ; эмпирический параллелизм

Для цитирования: Савинцев В. И. Концепция психологического времени Г.И. Челпанова в контексте междисциплинарных исследований // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 41-48. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-6

V. I. Savintsev

Chelpanov's concept of psychological time in the context
of interdisciplinary studies

Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevsky St., Kaliningrad, 236016, Russia;
vyacheslav-savincev@yandex.ru

Abstract. The article analyzes the concept of psychological time of the philosopher and psychologist Georgy Chelpanov. The innovation of the study is presented, first-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект No19-011-00302A.

ly, in the interpretation of the Chelpanov's ideas about the perception of a sequence of images over time; secondly, in the analysis of the properties of psychological time in the context of the modern epistemological approach. In the research there were used the following methodological tools: hermeneutic and comparativistic analysis, the experience of philosophical reconstruction. The study revealed that Chelpanov distinguished two types of time: psychological and mathematical. The first type is realized as the ability to conceive the duration of "images". Mathematical time is an artificial logic-symbolic tool necessary for distracting and fixing information flows. The present, according to Chelpanov, is not a "moment" and not a certain "now," but a time atom containing a minimum of images. Finally, it was found out that the nature of time perception is determined by the bodily and mental organization of a person. Chelpanov presents hypothetical descriptions, correlating human bodily reactions with insects, as well as allowing situations of increasing or decreasing the lifetime of the human body.

Keywords: Georgy Chelpanov; Russian philosophy; time; space; consciousness; image; empirical parallelism

For citation: Savintsev V. I. (2020), "Chelpanov's concept of psychological time in the context of interdisciplinary research", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 41-48, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-6

Временной промежуток конца XIX – начала XX вв. стал переходным периодом от классической философии к неклассической. Видоизменялись образы философского творчества: то, что раньше выступало в качестве идеала интеллектуального развития, начало претерпевать трансформации. Так, западноевропейские и русские философы, ранее искавшие методологической стабильности в сближении философии и логико-математического знания, обратились к экспериментальным и гуманитарным наукам. Характерный пример – творчество философа и психолога Г.И. Челпанова. Помимо фундаментальных работ в области теории восприятия, методологии психологии, логики и истории философии, русский мыслитель стал разработчиком оригинальной психологической концепции времени.

Среди тех, кто оказал влияние на его концепцию, прежде всего следует назвать философов-эмпириков XVII-XVIII вв., сводивших время к упорядоченному потоку идей души; во-вторых, И. Канта, повлиявшего на Челпанова идеей пространственно-временного априоризма;

в-третьих, спиритуалиста Ж.-М. Гюйо, полагавшего, что темпоральные способности человека формируются из врожденных пространственных представлений, и наконец В. Вундта – основоположника экспериментальной психологии, одного из разработчиков метода измерения чувственных и мыслительных реакций человека.

Истоки субъективного времени

Одна из первых проблем, которая стоит перед мыслителем, полагает Челпанов, это определение предметности времени. Каждый человек оперирует понятиями «настоящее», «прошлое» и «будущее», но если его спросить, что они значат как понятия, он, подобно Блаженному Августину, сообщит, что затрудняется с ответом.

В силу того, что время принадлежит «особой», не связанной с материальным миром, реальности, в философии полноценно сложился лишь «математический» способ его описания. В работах Аристотеля, Ньютона, Канта и других время – форма бытия объекта, в сознании или вне его. Уточним: этот способ осмысления времени приводит к схематизированному научному представлению объектов, но не внутренне-

го бытия субъекта, с вопрошания которого, собственно говоря, как считает Челпанов, и начинается время. Иного, психологического, способа описания в истории философии так и не сложилось в силу отсутствия единой научной методологии и должного понятийного аппарата. Попытки эмпиристов, сенсуалистов, иррационалистов были интересны, но выводы – противоречивы. Возможен ли надежный путь научно-психологического истолкования времени?

Г.И. Челпанов в работах «О природе времени» (1893 г.), «Мозг и душа» (1900 г.), «Введение в философию» (1905 г.) полагает, что возможен, но для этого необходимо подобрать соответствующую исследовательскую «оптику». Он пишет: «Итак, что же такое время? Руслو времени в нашей душе, и по этому руслу текут события, факты, совершающиеся в пространстве. И начало, и конец, и бесконечность времени – в нашей душе, ибо время есть ее творение» (Челпанов, 1893: 54). Итак, время, в интерпретации Г.И. Челпанова, – продукт человеческой душевной деятельности, отображающий количество событий.

Схожая мысль была, как отмечалось выше, у философов-эмпириков XVII-XVIII вв. Так, применительно к творчеству Локка, один из ведущих исследователей этого вопроса П.П. Гайденок пишет: «Рассматривая понятие времени с точки зрения его происхождения, Локк, создатель генетического метода в психологии, видит источник этого понятия в идее последовательности, которую мы получаем из чувственного опыта, но не столько из внешних чувств, с помощью которых мы воспринимаем движение и изменение окружающих вещей, сколько из чувства внутреннего (Локк называет его “рефлексией”), наблюдая последовательность идей и состояний, сменяющих друг друга в нашей душе» (Гайденок, 2006: 107).

Конечно, «последовательность» – это не «количество», однако, если образы следуют друг за другом, можно узнать и об

определенном количестве таковых, проследовавших за единицу времени. Применительно к пространственным объектам идея количества, так же, как и идея последовательности, работает стабильно. Но как быть с непространственными объектами, к которым философ относит образы сознания? Он уточняет термин «образ»: «Условимся, – пишет Челпанов, – называть образом все то, что остается в нашем сознании после какого-либо впечатления, волнения, – словом, после всего душевно пережитого. Теперь мы можем легко понять, какие средства имеются в нашем сознании для измерения продолжительности времени» (Челпанов, 1893: 38). Заметим, Челпанов четко понимает, что просто наблюдать образы сознания невозможно. Одна из проблем здесь в том, что в образном потоке их не отделить друг от друга. Стало быть, концепция эмпириков теоретически интересна, но практически невыполнима.

По Челпанову, анализировать можно лишь то, что оставило след в сознании: «...длину протекшего времени, – пишет он, – мы определяем количеством пережитых образов. Чем многочисленнее образы, чередовавшиеся между двумя конечными пунктами известного промежутка времени, тем этот промежуток будет казаться больше» (Челпанов, 1893: 39). Из этого правила можно вывести следствия: во-первых, анализируя наполнение образами субъективного времени, наблюдатель имеет дело преимущественно с прошлым (пережитым), во-вторых, субъективное время не может быть осмыслено без сопровождающей его математической основы: в определении важны не только образы, но и «конечные пункты», т. е. временные точки, которые задаются изначально. Г.И. Челпанов приводит массу примеров разнообразной продолжительности прошлого для субъекта познания: «Некоторые спасенные утопавшие, – пишет он, – рассказывают, что целая жизнь проходила перед их глазами в течение нескольких минут. Очевидно, через меру возбужденное состояние организма заставляет образы

следовать друг за другом с невероятной быстротой» (Челпанов, 1893: 39). В данном случае прошлое, за счет большого количества пережитых образов, представляется «большим» (содержательно объемным). Возможен и обратный случай: «Когда мы переживаем чувство скуки или ожидания, то время тянется необыкновенно долго. По мнению Вундта, чувство медленного течения времени зависит в этом случае от напряжения внимания на предстоящих впечатлениях <...> акт внимания всегда вызывает известное чувство напряжения, которое, как говорят физиологи, зависит от напряжения мускулов, принимающих участие в этом акте» (Челпанов, 1893: 41). Отметим еще раз, что Челпанов акцентирует внимание не на любых событиях, а на тех, образы которых оставили след в душе и представляются ретроспективно.

Помимо количественной характеристики, Челпанов вводит еще понятия *связи* образов и *единства* сознания. «Вообще у человека, – пишет он, – у которого нет связи между отдельными душевными состояниями, между отдельными образами, не может быть сознания времени. И очень вероятно, что животным идея времени недоступна» (Челпанов, 1893: 44). Связь образов – это не только их следование друг за другом: $A \rightarrow B \rightarrow C$, как прошлое, настоящее, будущее, но, в момент последующего представления, их «одновременное» наличие в сознании как единства, целостности. Мы должны не только пережить ситуацию, но и осознать ее впоследствии. Видимо, это рассуждение позволило Челпанову полагать, что животным недоступна идея времени, хотя, как мы покажем далее, к сопоставлению чувства времени у человека и иных живых объектов он будет неоднократно прибегать.

Здесь важно заметить, что обо всех ситуациях ретроспекции (о состоянии возбуждения, пережитых катастроф, утомительном ожидании, сновидениях и пр.) Челпанов указывает, что наблюдатель производит время в той последовательно-

сти, в которой он переживает событие. Именно так работает функция «связи». Современник Г.И. Челпанова, философ и богослов П.А. Флоренский, который воспроизводит в своих произведениях близкие психологические примеры, усматривает и другую последовательность образов, называя ее «телеологическим временем» (Длугач, 2018: 261), в ситуациях, когда результат сновидения имеет внешний источник (удар спинки кровати, как ножа гильотины, образовавший сновидческую историю предшествовавшей «революционной» борьбы). Мы не думаем, что Челпанов не допускал в своих размышлениях нестандартные формы работы сознания. Движимый желанием выработать научные методы экспериментального психологического анализа времени, он, на наш взгляд, подвергал анализу лишь те «образы», в отношении которых испытуемый мог дать себе отчет, а исследователь – измерить. Не случайно далее он рассуждает о природе «настоящего» – своеобразной основе психологического временного потока.

Экспериментальная психология, по мысли Челпанова, преодолевает аристотелевский подход к настоящему как к «моменту» между прошлым и будущим. Настоящее – это то, что переживается и осознается здесь и сейчас. Философ указывает на опыты со звуком и светом, единицы которых воспринимаются сознанием в «одно мгновение». Челпанов приводит данные лаборатории В. Вундта, согласно которым психологическое настоящее (количество образов, которые возможно одномоментно удержать в памяти) укладывается в пределы от 1/500 сек. – до 2-3 сек. (Челпанов, 1893: 46). Обращает на себя внимание, что Челпанов следует классическому платоновскому критерию объективации времени: события должны соотноситься с устойчивыми периодическими изменениями (движением планет, показаниями часов, точных физических приборов). Вместе с тем, он не сводит психологическое время к физическому: «Итак, – резюмирует он, – объективной мерой вре-

мени являются какие-либо периодические измерения, а субъективной остаются все-таки образы нашего сознания» (Челпанов, 1893: 47). Важным остается не то, как промелькнуло время, а то, какой событийный след оно оставило, ведь жизнь сознания определяется не динамикой пустых форм, но динамикой смыслов.

Стало быть, постулируя идею психологического времени, Челпанов определяет его как следование осознанных образов, которые на каждом из фиксированных отрезков соответствуют критериям «количества», «связности» и «единства» сознания.

На пути к «междисциплинарности»: сознание-тело-время

Однако новаторский элемент темпоральной концепции Челпанова, на наш взгляд, выражен в его попытке выхода за пределы классического философско-психологического подхода. Челпанов интерпретирует время на границе естественных и гуманитарных наук. Ранее такой подход внедряли философы-натуралисты. От представителей классической философии Челпанова отличает отсутствие желания абсолютизировать человеческое сознание, противопоставив его природе как исключительное явление. Сознание взаимодействует с телом, его деятельность обусловлена особенностями организации тела – вместилища сознания. Если бы Челпанов жил и работал в конце XX – начале XXI в., его гносеологические устремления, на наш взгляд, были бы близки представителям эволюционной эпистемологии (в некоторой степени – энктивизму как отдельному направлению), для которых «организм (тело-разум) и окружающий мир есть единая система. Организм находится в циклическом взаимодействии, структурном сопряжении со средой, а внешняя среда становится частью собственной организации организма, его собственным созданием, создающим его самого» (Князева, 2018: 341). Конечно, высказывания Челпанова по этому поводу не имеют системного характера, не являются учением

(вспомним его сомнения в том, что у животных есть осознанное чувство времени). Это, скорее, пронизательные мысли, интуиции на тему соотношения тела-сознания человека с таковым у некоторых животных и насекомых. Прорывная составляющая здесь в том, что Челпанов в начале XX века в своих размышлениях находится на пороге необходимости переосмысления составляющих познавательного опыта с целью понять: *не с чем должно, а с чем на самом деле имеет дело сознание.*

Так, указывая максимальные и минимальные параметры удержания образов в психологическом настоящем, философ и психолог задумывается над тем, какими факторами обусловлена нижняя граница восприятия образов, и приходит к мысли, что время связано с особенностями работы человеческого организма. Мысль не нова: многие физиологи XIX века также искали факты проявления сознания в живой материи. Однако Челпанов, выступавший, как известно, против вульгарно-материалистических установок в философии и психологии, принципиально по-другому трактует эту связь, основываясь на подходе «эмпирического параллелизма». Согласно этому подходу физические и психические процессы в организме реализуются одновременно. Челпанов пишет: «Итак, мы видим, что оценка времени находится в зависимости от каких-то функций нашего организма, от быстроты смены образов и от количества их. Отсюда недалеко до предположения, что чувство времени находится в зависимости от физической организации вообще, потому что эта последняя может обуславливать тот или другой характер образов» (Челпанов, 1893: 49). Заметим, что «параллелизм» здесь не сильно выражен, поскольку это ранний вариант концепции, который был опубликован в «Вопросах философии и психологии» (1893 г.). Здесь Челпанов еще следует своему учителю Н.Я. Гроту, представителю философского энергетизма: чувство времени – преобразованная из физической энергии организма психическая реакция. В

книге «Мозг и душа» (1900 г.), где этот материал дан в виде лекции, никакого «энергетизма» мы уже не встретим. Однако идея взаимосвязи особенности восприятия времени и физической организации присутствует и здесь. «Подобно тому, как мы говорили, что если бы явилось существо с организацией, отличной от нашей, то оно восприняло иные цвета и звуки, чем мы, точно таким же образом мы можем сказать, что если бы мы были устроены иначе, то мы восприняли бы и мир совсем иначе, чем мы воспринимаем в настоящее время, а это так же доказывает, что время не имеет объективного существования, а обладает субъективным характером» (Челпанов, 1912: 195).

Время, по мысли Челпанова, связано с ритмом. Причем таким, который соответствует как телесному статусу человека, так и, что интересно, особенностям его эстетического восприятия. Челпанов выделяет «ритм движения» (длина спокойного шага), соответствующий ему музыкальный ритм, дающий «хорошее *andante*», «ритм дыхания», а также – «скорость пульса». Если бы эти параметры были иными, человек иначе бы воспринимал события, и пространственно-временные характеристики стали бы иными. Челпанов проводит гипотетическое утверждение: «Предположим, говорит знаменитый натуралист Карл-Эрнст фон Бэр, что жизнь человеческая, обнимающая детство, зрелый возраст и старчество, сведена на один месяц и пульс человека стал биться в 1000 раз скорее, чем в действительности, тогда его мысль действовала в тысячу раз скорее, чем теперь, тогда он был бы в состоянии воспринимать такие движения, которые теперь не в состоянии воспринимать вследствие их чрезмерной скорости; будучи в состоянии воспринимать в тысячу раз меньшие промежутки пространства и времени, чем теперь, он мог бы, например, взором проследить летящую пулю» (Челпанов, 1893: 51). Далее Челпанов говорит о сведении жизни к сорока минутам, а затем – к тысячелетию. В этих случаях одни процессы люд-

ми в принципе перестанут замечаться, а другие (при тысячелетней жизни), например, процессы горообразования, наоборот станут вполне обозримы и составят его жизненный фон.

В этих сопоставлениях, которые впоследствии будут продолжены и переосмыслены учеными и писателями-фантастами второй половины XX века, Челпанов реализует несколько инновационных для своего времени идей: во-первых, время и пространство – не априорные формы чувственности, но способности, приобретенные вследствие формирования исключительно человеческой телесно-душевно-духовной организации; во-вторых, пространственно-временная картина мира человека не абсолютна, но, в зависимости от внешних и внутренних условий его существования, может изменяться; в-третьих, в отличие от «математических» концепций времени, представляющих собой темпоральные схемы, под которые подгоняются «бытийные» процессы, «психологическое» время связывает сознание с действительностью, побуждая сознание переживать мгновения жизни: вспомним опыт длящегося настоящего у Челпанова, способный сформировать как длинные, так и краткие впечатления.

Может возникнуть вопрос о точности отображаемой человеком картины мира. У Челпанова нет ответа на этот вопрос: его, скорее, интересовали механизмы темпоральных реакций души. Однако, используя современную терминологию и новые подходы к осмыслению работы сознания, можно отметить, что в его концепции вполне уживется идея «мезокосма» (Князева, 2014: 141), характеризующая «когнитивную нишу» человека в мире живых существ. Согласно этой идее, человек отображает в сознательно-телесной действительности лишь свойственную ему «адекватную схему реальности», в которой человеческое восприятие времени, соотносимое с продолжительностью жизни и скоростью физиологических реакций, отличается от таковых у насекомых и живот-

ных. Этим, кстати, подтверждается и отказ философа от важного для классической метафизики понятия «вечность», посредством которого характеризуется не только сверхфизическая форма бытия (когда одновременно даны в застывшей форме все его моменты), но и человеческие претензии его понимания: «...основной признак времени, – пишет Челпанов, – есть последовательность моментов; отрицание последовательности есть отрицание самого времени. Стало быть, вечного времени нет; философы говорят о вечном, безвременном бытии вещей, но это уже нечто совсем иное...» (Челпанов, 1893: 53).

Таким образом, в мировоззрении Г.И. Челпанова представлен оригинальный взгляд на природу психологического времени. Во-первых, единицей психологического временного потока является образ – зафиксированное памятью впечатление; во-вторых, по количеству образов психологическое прошлое и будущее могут быть разного содержательного объема; в-третьих, Челпанов, выходя за пределы аристотелевской (математической) традиции, отмечает некоторую продолжительность переживаемого настоящего, которая может быть подтверждена в лабораторных условиях, и, наконец, в-четвертых, субъективная способность к пространственно-временному восприятию обусловлена физиологической работой человеческого организма. При иных условиях существования тела пространственно-временная картина мира выглядела бы принципиально иначе.

Литература

Гайдено, П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.

Длугач, Т.Б. Флоренский и Кант: человек в пространстве и времени // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 242-266.

Князева, Е.Н. Познающее тело и движущийся ум: концептуальный поворот в эпистемологии // Эпистемология сегодня. Идеи, про-

блемы, дискуссии: монография / Под ред. чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2018. С. 339-350.

Князева, Е.Н. Эволюционная эпистемология перед лицом междисциплинарных вызовов современной науки // Философия науки. Эпистемология в междисциплинарных исследованиях. 2014. Вып. 19. С. 125-144.

Челпанов, Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М., 1912. 319 с.

Челпанов, Г.И. О природе времени // Вопросы философии и психологии. М., 1893, № 19 (4). С. 36-54.

References

Chelpanov, G. I. (1893), "About the nature of time", *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 19 (4), 36-54 (in Russ.).

Chelpanov, G. I. (1912), *Mozg i dusha* [The brain and the soul], Moscow, Russia (in Russ.).

Dlugach, T. B. (2018), "Florensky and Kant: man in space and time", *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 33, 242-266 (in Russ.).

Gaydenko, P. P. (2006), *Vremya. Dlitelnost. Vechnost. Problema vremeni v evropeyskoy filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity. The problem of time in European philosophy and science], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Knyazeva, E. N. (2014), "Evolutionary epistemology in the face of interdisciplinary challenges of modern science", *Philosophy of science. Epistemology in interdisciplinary research*, 19, 125-144 (in Russ.).

Knyazeva, E. N. (2018), "The knowing body and the moving mind: a conceptual turn in epistemology", *Epistemologiya segodnya. Idei, problemy, diskussii: monografiya* [Epistemology today. Ideas, problems, discussions: monograph], in Kasavin, I. T., Voronina, N. N. (ed.), NGU of N. I. Lobachevskiy, N. Novgorod, Russia, 339-350 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Савинцев Вячеслав Игоревич, кандидат философских наук, доцент Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, ул. А. Невского, д. 14, г. Калининград, 236016, Россия; vyacheslav-savincev@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vyacheslav I. Savintsev, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute for Human Sciences, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevsky St., Kaliningrad, 236016, Russia; vyacheslav-savincev@yandex.ru

УДК 130.2:008

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-7

Овсянников А. В.

**Ориентальная утопия в дискурсе
русских реакционных модернистов**

Орловский государственный институт культуры, ул. Лескова, д. 15, г. Орёл, 302020, Россия;
andreyorel@mail.ru

Аннотация. Предметом рассмотрения является феномен позитивного ориентализма, рассмотренный в контексте российской интеллектуальной истории конца XIX – начала XX века. «Восток» выступает ключевым элементом в картине мира реакционных модернистов, той самой референтной группой, в соотношении с которой конструируется новая коллективная идентичность. Под «реакционным модернизмом» понимается тенденция в интеллектуальной жизни Западной Европы и России, парадоксальным образом сочетающая установки на модернизацию и архаизацию. Реакционный модернизм рассматривается как точка схождения художественных, политических и (квази)религиозных исканий. Особое внимание уделено художественным практикам, которые, по мнению автора, играют огромную роль в деле идеологического строительства. Интеллектуальные эксперименты и литературные тексты не просто отражают социальную реальность, а конструируют ее, получая своеобразное преломление в политических практиках. Сделан вывод о том, что ориентальный дискурс оказался важным ресурсом в споре о коллективной идентичности накануне революции и в первые послереволюционные годы.

Ключевые слова: реакционный модернизм; ориентализм; утопия; ресакрализация; радикальная антропология; идеократия; харизма; мессианство

Для цитирования: Овсянников А. В. Ориентальная утопия в дискурсе русских реакционных модернистов // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 49-60. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-7

A. V. Ovsyannikov

**Oriental utopia in the discourse
of Russian reactionary modernists**

Oryol State Institute of Culture, 15 Leskov St., Orel, 302020, Russia;
andreyorel@mail.ru

Abstract. The subject of the study is positive Orientalism, considered in the context of Russian intellectual history of the late XIX – early XX century. The "Orient" is an essential element in the reactionary modernist worldview, a reference group that helps to construct a new collective identity. The concept of "reactionary modernism" is a description of a trend in the intellectual life of Western Europe and Russia, a paradoxical combination of modernist and archaic intentions. Reactionary modernism is seen as the intersection of artistic, political, and (quasi) religious pursuits. The author

believes that artistic practices play an important role in ideological construction. Intellectual experiments and literary texts do not just reflect social reality, but construct it, receiving a kind of refraction in political practices. The author argues that oriental discourse is an extremely important resource in the discussion of collective identity on the eve of the Russian revolution and in the post-revolutionary period.

Keywords: reactionary modernism; orientalism; utopia; resacralisation; radical anthropology; ideocracy; charisma; messianism

For citation: Ovsyannikov A. V. (2020), "Oriental utopia in the discourse of Russian reactionary modernists", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 49-60, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-7

Описывая эффекты, произведенные модернизацией, канадский философ Ч. Тейлор акцентирует внимание на разнонаправленных мировоззренческих тенденциях. С одной стороны, возникает «дух современного антропоцентризма», переживающий современность (секуляризм + сциентизм + прогрессизм + урбанизм + индустриализм + ...) как безусловное благо: «возникает особого рода гордость и чувство собственного достоинства, переживаемые тем сильнее, чем яснее люди понимали, сколь многого они добились, освободившись от неразумных страхов» (Тейлор, 2017: 383). Этот дух «неотделим от [...] победного чувства завоеванной в упорной борьбе неуязвимости, положившей конец прежнему состоянию порабощенности человека заколдованным миром» (Тейлор, 2017: 383).

Но одновременно с этим модернизация вызвала к жизни противоположную тенденцию – восприятие модерности как недуга и вытекающее отсюда сопротивление ей. В свою очередь, следует различать два пути сопротивления. Первый путь представлен обитателями островков (поначалу – материков) традиционного общества, выразителями низового протеста против трансформации *Gemeinschaft* в *Gesellschaft* (Ф. Тённис), часто спонтанного и не имеющего под собой сложных и развернутых идейных оснований. Китайские ихэтуани, суданские махдисты, российские старообрядцы-бегуны, британские луддиты, французские шуаны – это лишь

малая часть из перечня подобных движений. Второй путь сопротивления модерности демонстрируют интеллектуалы. И различие между этими путями не сводится к социальной стратификации, степени идеологической изоционности и формы бытования и трансляции идеологием, в чем мы убедимся в дальнейшем.

В центре нашего внимания находится феномен реакционного модернизма (англ. Reactionary Modernism). Введший этот термин американский исследователь Дж. Херф (Herf) фактически отождествляет его с немецкой «Консервативной революцией». Однако в дальнейшем «реакционный модернизм» получил более широкую трактовку и стал именованием некоторой тенденции интеллектуальной жизни не только в Веймарской Германии, но и далеко за ее пределами. Парадоксальное словосочетание объясняется сложностью стоящего за ним явления. Речь идет об образовании, соединившем темы из современного репертуара смыслов (призыв к революционному обновлению общества, культуры и человека, принятие технических новинок, установка на экспериментаторство применительно к самому широкому спектру явлений – от мира художественных образов до политических и религиозных форм) с премодерным (автократией, патернализмом, идеократией, проповедью иррационализма). Понятие «реакционный модернизм» призвано обозначить не столько движение и даже не направление мысли – это, скорее, дискурсивный и има-

гинативный тип, объединенный тематическим набором, общим смысловым полем, в той или иной степени присутствующий в текстах и культурных практиках конца XIX – первой половины XX века. Причем тип сложносоставной, его элементы произведены в рамках разных «полей» (П. Бурдьё): политического, религиозного, литературного, научного, философского. И хотя при переходе границ совершается некоторая трансформация интеллектуальной продукции и форм ее выражения, в целом механизм «межполевого» трансфера работает исправно, рождая «бродячие» темы и смысловые акценты, кочующие из литературы в политику и обратно.

Следующая оговорка касается того факта, что среди авторов, которых можно идентифицировать как реакционных модернистов, как на Западе, так и в России, преобладают отнюдь не ученые и философы, но деятели литературы и искусства, а основными лабораторными площадками, на которых зарождались и проходили апробацию главные мифологемы данной дискурсивной и имажинативной формации, были художественные практики. И в этом есть своя логика. В деле формирования коллективных идентичностей (а именно формирование новой коллективной идентичности является в нашем случае сверхзадачей, явно или неявно присутствующей в рассматриваемых текстах и практиках) на первый план выступают не логически выверенные категории и дефиниции, не доказательства по правилам «чистого разума», а работа *воображения*, продуцирование *образов*. «...Воображение предполагает [...] некоторое усилие, выход за пределы очевидности. В случае простейшего социального взаимодействия такого усилия почти не требуется. Оно дано как нечто самоочевидное, само собой разумеющееся для тех, кто просто *видит и слышит друг друга* [...] Воображение вступает в свои права тогда, когда нам приходится с некоторым уже усилием воспринимать как *свое* то, что рассредоточивается, удаляется от нас в пространстве и

времени, что перестает непосредственно [...] быть нашим *жизненным миром*» (Баньковская, 2016: 11). Прежде, чем «железный канцлер» объединил Германию *физически*, ее было необходимо *вообразить* как единое целое, и с этой задачей блестяще справились немецкие писатели, поэты, музыканты. Гораздо раньше Бисмарк они создали Германию как «*воображаемое сообщество*» (Б. Андерсон). Кроме того, художественная деятельность, создавая эффект эмоционально нагруженного переживания, обладает гигантским потенциалом в деле сакрализации (а также десакрализации и ресакрализации) реальности, что имеет особое значение в случае с феноменом утопического сознания, особенно в его крайних формах. Для описания данного эффекта в исследовательской литературе используется выражение «религия искусства» (Гек, 2017: 247, 263, 343, 358, 381-382; Фаликов, 2017: 27-32) (не путать с «религиозным искусством»!).

В качестве важнейшего ресурса реакционного модернизма мы предлагаем рассматривать *ориентализм* – дискурсивный и образный ряд, посредством которого европейцы описывают Восток. Классическая версия теории ориентализма принадлежит Эдварду Саиду, которому было суждено стать центральной фигурой «постколониального поворота» в современном социально-гуманитарном знании (Саид, 2016). Последний предполагает исследовательскую ориентацию на раскрытие механизмов производства европоцентристских схем, шире – производства любого знания о Другом (Бахманн-Медик, 2017: 217-282). Испытавший влияние грамшианства (идеи «культурной гегемонии») и фукианства (идеи «знания-власти») Саид сместил акцент на негативные стороны ориентализма, изображая европейское «восточничество» преимущественно как стратегию закабаления западных народов и демонстрацию собственного превосходства. Мы предлагаем обратить внимание на другой полюс – на *позитивный ориентализм*. Мы оставляем в

стороне его ослабленную версию, выражающуюся в сиюминутном интересе и поверхностном увлечении, которым не чужд инструментализм, например, в случае с обращением к восточной экзотике как к источнику вдохновения или в погоне за внешним эффектом. В нашем случае речь пойдет о *зачарованности* Востоком, предполагающей готовность принять его в качестве альтернативы, сделать его частью собственной идентичности. Здесь мы оказываемся в пространстве утопии.

В определении утопии мы опираемся на критерии, предложенные К. Манхеймом, А. Валицким и Е. Шацким. Обязательным признаком утопического сознания является «особенно сильное напряжение между идеалом и действительностью – напряжение конфликтного, постулативного свойства» (Валицкий, 2019: 38), «трансцендентная по отношению к действительности ориентация» (то есть ориентация «на факторы, которые реально не содержатся в этом бытии»), которая при переходе в действие «взрывает существующий в данный момент порядок вещей» (Манхейм, 1994: 164). Таким образом, «несогласие утописта с существующим миром – тотальное несогласие. [...] Его видение мира может быть только дуалистическим. Это человек, всегда рассуждающий по схеме "или – или". [...] Он сжигает мосты между идеалом и действительностью...» (Шацкий, 1990: 35). Конфликт утописта с окружающей действительностью не является чисто интеллектуальным отрицанием – утопист противостоит «окружающему злу всем своим существом», противопоставляя ему *другую жизнь* (Шацкий, 1990: 116). Построение утопии представляет собой работу механизма защиты «некоего "модуса существования", нравственные устои которого вместе с самим этим модусом подвергаются реальной угрозе» (Валицкий, 2019: 39).

История самоориентализации на российской почве¹ берет отсчет в начале

XIX века, когда с подачи Н.М. Карамзина развернулась многолетняя дискуссия о последствиях золотоордынского ига, однако на этой стадии обнаружение восточных черт в самих себе обернулось самобичеванием, обличением «азиатчины» (Леонтьева, 2011: 133-147). Переломным моментом становится конец XIX столетия, когда в русском интеллектуальном слое «намечился явный поворот к Востоку, появились люди, которые перестали считать эпитет "азиатский" оскорблением. [...] В их глазах Россия по своей сути была скорее восточной страной, чем западной» (Схиммельпенник ван дер Ойе, 2009: 71). На общем фоне выделяются две персоны. Первая – критик и искусствовед В.В. Стасов, влияние которого на отечественную художественную среду рубежа веков трудно переоценить (Схиммельпенник ван дер Ойе, 2019: 225-226; Леонтьева, 2011: 140-142). Вторая значимая среди апологетов Востока персона – Э.Э. Ухтомский, дипломат и публицист, страстный собиратель буддийских древностей (Схиммельпенник ван дер Ойе, 2009: 70-102; Уортман, 2004: 438-449). Хотя последним принадлежит решающая роль в переориентации ориентального дискурса, однако их тексты и высказывания еще находятся по ту сторону утопического сознания.

Питательной почвой, на которой расцвела ориентальная утопия, стала культура Серебряного века. Среди событий-символов, сыгравших роль пускового механизма в переориентации внимания, вкусов и интересов российских интеллектуалов – японо-китайская война (1894-95 годы), восстание ихэтуаней (1899-1901 годы), русско-японская война (1904-05 годы). Высшая точка – революция 1917 года и первое пореволюционное десятилетие. Отцом-основателем российской ориентальной утопии (и в равной мере – анти-

генеалогический миф об особо высоком престиже родов «татарского» происхождения, аналоге польского «сарматизма» и украинского «хазаризма».

утопии) по праву может считаться В.С. Соловьев, соединивший в своем тезисе о «панмонголизме» ужас перед «желтой угрозой» с восторженным, доходящим до экзальтации, ожиданием эсхатологической развязки. Среди художественных направлений предреволюционных и первых послереволюционных лет безусловными лидерами в производстве ориентально-утопического дискурса и образного ряда были символисты (К.Д. Бальмонт, В.Я. Брюсов, А.А. Блок, А. Белый). Определенное место ориентальная утопия занимает в творчестве российских авангардистов (В.В. Кандинский (Фаликов, 2017: 36-59), В. Хлебников, В.Д. Бурлюк) и «новокрестьянских поэтов» (С.А. Есенин, Н.А. Клюев). Следует также упомянуть оккультистов Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского (Фаликов, 2017: 60-101, 141-170). Несколько особняком стоит фигура Н.К. Рериха (Андреев, 2008: 136-432). Встречными курсами двигались рожденные средой левого неонародничества «скифы» (Скифы, 2008; Леонтьев, 2007) и евразийцы (Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология, 1993; Ларюэль, 2004), изначально связанные с белоэмигрантской средой. Уникальную роль в истории отечественного ориентализма довелось сыграть генералу Р.Ф. Унгерну, попытавшемуся в 1921 году на практике воплотить в жизнь панмонгольскую утопию (Юзефович, 2012).

А теперь попытаемся очертить смысловое поле ориентальной утопии в исполнении российских реакционных модернистов.

Ориентализация как ресакрализация. Здесь имеет смысл вернуться к теме различий между двумя вариантами «восстания против современного мира» (Ю. Эвола). «Простецы» чаще всего апеллируют к традиционной религиозности. В случае с протестом интеллектуалов дело обстоит несколько иначе. Секулярная модель мироощущения и миропонимания может вызывать отторжение. Призывы к построению цивилизации на сугубо раси-

ональных и утилитарных основаниях могут подвергаться уничтожающей критике. Критиков модерности из числа интеллектуалов может объединять «ощущение, что нам чего-то недостает, что мы отрезаны от чего-то важного, что мы живем за ширмой, скрывающей от нас подлинную реальность» (Тейлор, 2017: 385). Однако поиск высоких смыслов, как правило, не ведет к возврату к «вере отцов». Результатом обычно становился третий путь по ту сторону дихотомии «религиозный официоз – атеизм»: воля к ресакрализации мира, но на альтернативных основаниях; страстный порыв к Абсолюту, но поиск трансцендентных смыслов осуществляется, как правило, в имманентном, осколки традиции вызывают священный трепет и одновременно вовлекаются в дерзкие ментальные и жизнетворческие эксперименты. Иначе говоря, «сакральное» находится в весьма непростых отношениях с «религиозным» (Овсянников, 2018; Овсянников, 2017; Овсянников, 2019b). Все это в высшей степени характерно для российских реакционных модернистов. В их жизненном мире Восток занимает место Иного: если современный Запад пошел по пути забвения сакрального, то Восток видится им последним его оплотом, хранителем высших ценностей.

Ориентализация как катастрофа. Поворот к Востоку (= исключение мира из профанной системы отношений) предполагает не медленные поступательные изменения, а полный разрыв с наличным состоянием, полное преобразование падшего мира, своего рода эсхатологическую развязку. На дискурсивном уровне это отражается в постоянном обращении к темам завоевания (В.С. Соловьев, В.Я. Брюсов) и революции («скифство») (Агурский, 2003; Бобринская, 2003с; Быстров, 2012; Саркисянц, 2005). (В связи с этим особенно показательно название, закрепившееся за немецким вариантом реакционного модернизма – «Консервативная революция».) Революционно-эсхатологический пафос воспроизводит мифологическую модель

«ностальгии по истокам» (М. Элиаде), предполагающую пренебрежительное отношение к настоящему и желание вернуться в изначальное (= истинное, подлинное) состояние, пересотворив мир заново (Элиаде, 1996: 34; Бобринская, 2003: 24-53). Напомним этимологию слова «революция», отсылающую к «превращению», «обращению вспять». Эти архаико-консервативные коннотации будут сохраняться довольно долго после того, как это понятие перейдет из астрономического в социально-гуманитарный лексикон.

Ориентализация как сотворение нового человека. Катастрофический характер ориентализации влечет за собой совершенно исключительную антропологию, в основе которой лежит принцип трансгрессии, устремленность человека за собственные пределы – «радикальную антропологию» (Григорьева, 2012; Бобринская, 2003: 44-70). Механизм «сотворения нового человека» может быть описан в категориях «обращения» (П. Адо) или «альтернатики» (П. Бергер, Т. Лукман), предполагающих «полное преобразование личности» (Адо, 2005: 199), «тотальную трансформацию идентичности», «когда индивид "переключается" с одного мира на другой» (Бергер, Лукман, 1995: 254). Чтобы стать «новым человеком», «ветхий человек» должен быть сломан и расплавлен.

«Радикальная антропология» отсылает в качестве альтернативы к примитиву, «благородному дикарю», в значительной мере утратившему пасторальные черты, которыми его наделяли сентименталисты и романтики. В качестве одного из важнейших факторов, приведших к брутализации образа примитива, следует назвать ту «революцию морального сознания» (Э. Ключ), которую на российской интеллектуальной почве совершил Ф. Ницше (Ключ, 1999). Подлинный человек, человек, каким он должен быть, – это «гунн», «монгол», «туранец», «скиф» (Бобринская, 2003: 71-93; Леонтьев, 2007; Ларюэль, 2004; Юзефович, 2012). Новая антропология оказывается тождественной культу кочевника, кочевых

добродетелей и уклада жизни. Кочевник бросает вызов оседлому миру с его материальным благополучием, трусостью, неспособностью к сильным поступкам, предлагая взамен силу, храбрость и «почти сверхчеловеческую военную доблесть» (Ларюэль, 2004: 137). Перед нами «культура, не затронутая культурой» (Ларюэль, 2004: 139), мир перманентного эксцесса и экстрима, мир дионисийского буйства, «дикого сакрального» (Р. Бастид).

Характерной чертой отечественной версии реакционного модернизма является ориентализация русского крестьянина. Парадоксальным образом он описывается как *оседлый кочевник*, земледелец, утративший связь с почвой, – дионисиец по своей натуре, странствующий, бунтующий, участвующий в хлыстовских радениях (Эткинд, 2013). В данном случае имеет смысл говорить об особой «номадической антропологии», в которой «номадизм» отрывается от конкретно-исторических и географических условий жизни и становится обозначением некоторого измерения человеческого существования.

Ориентализация как спиритуализация политики. Как альтернатива прозаической и хитроумной «реальной политике» (англ. *real politics*), замешанной на арифметике избирательного права, плодящем бессилие разделении властей, парламентской болтовне и меж- и внутрипартийных склоках, выступает идеократический тип политического бытия – *одухотворенная политика* (Ларюэль, 2004: 78-104). В трактовке реакционных модернистов материализм и утилитаризм не могут считаться руководящими принципами политики – в этой роли должна выступить эклектически понятая «духовность». Относительное должно подчиниться абсолютному.

Для описания и интерпретации политической элитологии реакционного модернизма мы предлагаем обратиться к аналитике господства, предложенной М. Вебером. (К слову, последний сам имел некоторое отношение к, пожалуй, наиболее яркому явлению на горизонте немец-

кого реакционного модернизма – к «кругу Георге» (Овсянников, 2019а.) Родоначальник «понимающей социологии» разводит понятия «власть» (нем. Macht) и «господство» (нем. Herrschaft). Если за «властью» может стоять «голая сила», принуждающая к покорности, преодолевающая чужое сопротивление, то в основе «господства» лежит акт легитимации, готовность другой стороны подчиниться, признание ею приемлемости подчинения. В зависимости от мотива подчинения Вебер выделяет три типа господства: традиционное, легальное и харизматическое. Традиционное господство основано на привычке к подчинению. Легальное – на уважении к праву. При всех различиях, эти типы имеют нечто общее – они оба являются рутинными, профанными по своей сути. В связи с этим веберовская триада может быть преобразована в диаду, на противоположном полюсе которой находится харизматическое господство, «внеобыденное», «неповседневное» и «экстраординарное» (Вебер, 1990: 646; Вебер, 2016: 281), предполагающее веру в «призвание в эмоционально-напряженном смысле слова», «ощущение миссии» (Вебер, 2016: 282). Вебер не связывает феномен «харизмы» ни с даром богов, ни с природными дарованиями – он выводит его из акта *социального признания* данного субъекта обладателем экстраординарных качеств. Таким образом, в случае с «харизмой» в интерпретации Вебера мы имеем дело с инкарнацией «сакрального», однако источники «сакрального» пребывают в посюстороннем мире, оказываются имманентными обществу.

Властитель в понимании российских реакционных модернистов – не монарх; по крайней мере, не монарх, оказавшийся на вершине политической пирамиды «по правилам» или в силу традиции, что является знаком профанного качества его полномочий. Скорее, это *вождь*, воплощающий собой «чрезвычайщину», то есть чрезвычайные обстоятельства и полномочия. Это шмиттовский суверен, действующий по ту

сторону всяких правил и тем самым творящий политическое чудо, наполовину воин, наполовину шаман, Чингисхан или барон Р.Ф. Унгерн.

В элитологии реакционного модернизма едва ли не важнейшее место принадлежит фигуре «властителя умов», духовного наставника, гуру, махатмы, пророка и жреца новой духовности, теурга. В контексте антропологии обращения необходимость этой фигуры получает дополнительное обоснование: демонтаж прежнего мировоззрения и обретение нового могут состояться только при наличии «вожатых по новой реальности», «значимых других», способных радикально сменить акценты (Бергер, Лукман, 1995: 254). Главными претендентами на занятие этой крайне престижной и влиятельной социальной ниши оказываются поэты и другие представители художественного цеха. На Западе с подобными претензиями выступал, например, упоминавшийся здесь поэт Ш. Георге. М. Вебер описывает явления такого рода в категориях «харизмы артистического происхождения» и «художественной секты» (Вебер, 2019: 181).

Следует отметить, что утвердившееся в нашей публицистике и гуманитарной науке противопоставление художественных практик («высокого», «чистого») и политики («приземленного», «циничного»), а также изображение поэтов и художников в лучшем случае как случайных попутчиков политических режимов и идеологий, а в худшем как их жертв – не выдерживает критики. В действительности между «художественным» и «политическим» не существует непроходимой границы, напротив, взаимопроникновение и взаимовлияние этих «полей» является нормой, а не исключением. Более того, нормой является вполне осознанное самопозиционирование писателей, поэтов, художников и композиторов в качестве субъектов идеологического строительства, предполагающее, что созданные ими произведения призваны не просто отражать окружающую действительность, но кон-

струировать ее, получая преломление в политических практиках.

Практики «другоизации» (othering) – необходимый элемент в деле формирования собственной идентичности, а потребность в Другом, в притяжении к нему и отталкивании от него представляется антропосоциальной универсалией. С определенного момента в жизненном мире европейца, в том числе россиянина, эту нишу начал занимать Восток. Применительно к российской версии ориентализма можно говорить о богатом спектре его манифестаций. Это и ни к чему не обязывающая игра в стиле *chinoiserie* (шинуазри), и увлечение горской экзотикой в период Кавказской войны, и прямолинейный до грубости «конквистадорский империализм» Н.М. Пржевальского, и имевший широкое хождение в массовой культуре начала XX века уничижительный образ японцев-макак. Мы же вели речь о российской ориентальной утопии, пустившей корни на почве радикального модернизма. Восток здесь играет роль референтной группы, в соотнесении с которой конструируется новая коллективная идентичность, сверяются чувства, мысли и поступки приверженцев реакционно-модернистских идей. В данном случае мы имеем дело с классическим примером самоориентализации. На наш взгляд, механизм самоориентализации в случае с Россией имеет свою специфику в сравнении с западноевропейским аналогом. Открытие Востока и принятие его в качестве собственной идентичности западным человеком с необходимостью предполагает «паломничество в страну Востока» (Г. Гессе), ментальное или совмещенное с физическим, то есть процесс присвоения и усвоения Другого в этом случае означает приобщение к чему-то изначально чуждому, внешнему. В нашем случае самоориентализация оказывается возвращением к собственным корням, к своему собственному Я. То есть познание Другого на поверку оказывается самопознанием. Чуждость Востока считается как иллюзорная, искусственная,

навязанная. Восток уже является частью России, нужно только вспомнить об этом. Отсюда и разница в масштабах ориентального эксперимента. В случае с Западом получили развитие камерные версии обращения в новую веру – предполагается, что совершают их сравнительно небольшие по численности группы адептов («утопия ордена», по Е. Шацкому). Аналогичные проекты в России, начинаясь как проповедь благой вести для немногих избранных, имеют тенденцию приобретать характер глобального мессианства с перспективой массового обращения (= припоминания своей подлинной сущности) сначала в России, а в перспективе – в транснациональном масштабе.

Литература

- Агурский, М.С. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003. 320 с.
- Адо, П. Духовные упражнения и античная философия. М.: Степной ветер; СПб.: Коло, 2005. 448 с.
- Андреев, А.И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 433 с.
- Баньковская, С.П. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Андерсон, Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. С. 5-27.
- Бахманн-Медик, Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.
- Бергер, П., Лукман, Н. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 336 с.
- Бобринская, Е.А. Русский авангард: истоки и метаморфозы. М.: Пятая страна, 2003. 302 с.
- Быстров, В.Н. Между утопией и трагедией: Идея Преображения мира у русских символистов. М.: Прогресс-Плеяда, 2012. 384 с.

Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.

Вебер, М. Политика как призвание и профессия // Вебер, М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644-706.

Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. I. Социология. М.: ИД ВШЭ, 2016. 445 с.

Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. IV. Господство. М.: ИД ВШЭ, 2019. 542 с.

Гек, М. Рихард Вагнер: Жизнь. Творчество. Интерпретации. М.: Культурная революция, 2017. 424 с.

Григорьева, Н.Я. Человечное, бесчеловечное: Радикальная антропология в философии, литературе и кино конца 1920-х – 1950-х гг. СПб.: Петрополис, 2012. 624 с.

Клюс, Э. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб.: Академический проект, 1999. 240 с.

Ларюэль, М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. М.: Наталис, 2004. 287 с.

Леонтьев, Я.В. «Скифы» русской революции. Партия левых эсеров и ее литературные попутчики. М.: АИРО-XXI, 2007. 328 с.

Леонтьева, О.Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара: ООО «Книга», 2011. 448 с.

Манхейм, К. Идеология и утопия // Манхейм, К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7-276.

Овсянников, А.В. (а) В поисках «тайной Германии»: «круг Георге» и дух времени // Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа: Сб. мат-лов Междун. науч. конф. (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Белгород: ООО «Эпицентр», 2019. С. 73-75.

Овсянников, А.В. «Политическое сакральное» как модус социально-культурной реальности: опыт тезаурусного описания // Коммуникативное простран-

ство культуры: мат-лы Междун. науч. конф. 16-17 марта 2017 г. Орёл: ОГИК, 2017. С. 19-26.

Овсянников, А.В. Антропология праздника М.М. Бахтина и междисциплинарные исследования сакрального // Наследие М.М. Бахтина: культура – наука – образование – творчество: Международный круглый стол, посвященный М.М. Бахтину (22 мая 2018 г., Орёл). Сб. докл. и ст. М.: Институт художественного образования и культурологии РАО, 2018. С. 199-206.

Овсянников, А.В. Сакральное и революция. Сакральное в революции. Новые интерпретации старых понятий // Тексты нового века: мат-лы Межрегион. круглого стола (г. Орёл, 28 февраля 2019 г.). Орёл: ОГИК, 2019. С. 88-92.

Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. 368 с.

Саид, Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2016. 672 с.

Саркисянц, М. Россия и мессианизм. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 272 с.

Скифы: Сборник. СПб.: Современная интеллектуальная книга, 2018. 720 с.

Схиммельпенник ван дер Ойе, Д. Навстречу Восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 421 с.

Схиммельпэнник ван дер Ойе, Д. Русский ориентализм. Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М.: Политическая энциклопедия, 2019. 287 с.

Тейлор, Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. xiv + 967 с.

Уортман, Р.С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. В 2 т. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М.: ОГИ, 2004. 796 с.

Фаликов, Б.З. Величина качества. Окультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 256 с.

Шацкий, Е. Утопии // Шацкий, Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. С. 15-204.

Элиаде, М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М.: REFL-book, Киев: Ваклер, 1996. 288 с.

Эткинд, А.М. Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 644 с.

Юзефович, Л.А. Самодержец пустыни: барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 672 с.

Herf, J. Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 251 p.

References

Agurskiy, M. S. (2003), *Ideologiya natsional-bol'shevizma* [Ideology of National Bolshevism], Algoritm, Moscow, Russia (in Russ.).

Andreev, A. I. (2008), *Gimalayskoe bratstvo: Teosofskiy mif i ego tvortsy* [The Himalayan Brotherhood: The Theosophical Myth and Its Creators], Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Bachmann-Medick, D. (2017), *Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukakh o kul'ture* [Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Ban'kovskaya, S. P. (2016), "Imaginary communities as a sociological phenomenon", in *Anderson, B. Voobrazhaemye soobschestva: razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Anderson, B. Imaginary communities as a sociological phenomenon], Kuchkovo pole, Moscow, Russia, 5-27 (in Russ.).

Berger, P., Luckmann, N. (1995), *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Medium, Moscow, Russia (in Russ.).

Bobrinskaya, E. A. (2003), *Russkij avangard: istoki i metamorfozy* [Russian avant-garde: origins and metamorphoses], Pyataya strana, Moscow, Russia (in Russ.).

Bystrov, V. N. (2012), *Mezhdutopiy i tragediy: Ideya Preobrazheniya mira u russkikh simvolistov* [Between Utopia and Tragedy: The Idea of the Transformation of the World by Russian Symbolists], Progress-Pleyada, Moscow, Russia (in Russ.).

Clowes, E. (1999), *Nicshe v Rossii. Revolyuciya moral'nogo soznaniya* [The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature, 1890-1914], Akademicheskij proekt, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Eliade, M. (1996), *Mify. Snovideniya. Misterii* [Myths, Dreams and Mysteries], REFL-book, Vakler, Moscow, Kiev, Russia, Ukraine (in Russ.).

Etkind, A. M. (2013), *Hlyst: Sekty, literatura i revolyutsiya* [The Russian Flagellant: Sects, Literature, and Revolution], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Falikov, B. Z. (2017), *Velichina kachestva. Okkul'tizm, religii Vostoka i iskusstvo XX veka* [The magnitude of quality. Occultism, Oriental religions and 20th century art], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Geck, M. (2017), *Rihard Vagner: Zhizn'. Tvorchestvo. Interpretatsii* [Richard Wagner: A Life. Creation. Interpretations], Kul'turnaya revolyuciya, Moscow, Russia (in Russ.).

Grigor'eva, N. Ya. (2012), *Chelovechnoe, beschelovechnoe: Radikal'naya antropologiya v filosofii, literature i kino kontsa 1920-h – 1950-h gg.* [Human, Inhuman: Radical Anthropology in Philosophy, Literature, and Cinema of the Late 1920s - 1950s.], Petropolis, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Hadot, P. (2005), *Duhovnyye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercise and Ancient Philosophy], Stepnoy veter, Kolo, Moscow, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Herf, J. (1984), *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Laruelle, M. (2004), *Ideologiya russkogo evraziystva, ili Mysli o velichii imperii* [Russian Eurasianism: An Ideology of Empire], Natalis, Moscow, Russia (in Russ.).

Leontiev, Ya. V. (2007), «Skify» *russkoy revolyutsii. Partiya levyh eserov i eyo literaturnye poputchiki* ["Scythians" of the Russian revolution. The Party of the Left Social Revolutionaries and its literary companions], Associaciya issledovatelej rossijskogo obshchestva, Moscow, Russia (in Russ.).

Leontieva, O. B. (2011), *Istoricheskaya pamyat' i obrazy proshlogo v rossijskoy kul'ture XIX – nachala XX vv.* [Historical memory and images of the past in Russian culture of the 19th – early 20th centuries], Kniga, Samara, Russia (in Russ.).

Mannheim, K. (1994), "Ideology and utopia", in Mannheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [The diagnosis of our time], Yurist, Moscow, Russia 7-276 (in Russ.).

Ovsyannikov, A. V. (2017), "Political sacred" as a mode of socio-cultural reality: the experience of thesaurus description", *Kommunikativnoe prostranstvo kul'tury: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* (Orel, 16-17 marta 2017 g.). [Communicative space of culture: materials of the International scientific conference March 16-17, 2017], Orlovskiy gosudarstvennyy institut kul'tury, Orel, Russia, 19-26 (in Russ.).

Ovsyannikov, A. V. (2018), "M. M. Bakhtin's anthropology of the feast and the interdisciplinary researches of the sacred", *Nasledie M. M. Bakhtina: kul'tura – nauka – obrazovanie – tvorchestvo: Mezhdunarodnyj kruglyj stol, posvyashchyonnyj M. M. Bakhtinu* (22 maya 2018 g., Orel) [M. M. Bakhtin's legacy: culture-science-education-creativity: international round table dedicated to M. M. Bakhtin, May 22, 2018. Collection of reports and articles], Institut hudozhestvennogo obrazovaniya i kul'turologii Rossijskoy akademii obrazovaniya, Moscow, Russia, 199-206 (in Russ.).

Ovsyannikov, A. V. (2019), "In search of the "secret Germany": the "George circle" and the Zeitgeist", *Chto takoe soobschestvo? Sotsial'naya germeneytika, vlast' i media: Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* (Belgorod, 21-22 oktyabrya 2019 g.) [What is a community? Social hermeneutics, power and media: proceedings of the International scientific conference October 21-22, 2019)], Epicentr, Belgorod, Russia, 73-75 (in Russ.).

Ovsyannikov, A. V. (2019), "The sacred and the revolution. The sacred in the revolution. New interpretations of old concepts", *Teksty novogo veka: materialy Mezhdunarodnogo kruglogo stola* (Orel, 28 fevralya 2019 g.) [Texts of the new century: materials of the Interregional round table February 28, 2019], Orlovskiy gosudarstvennyy institut kul'tury, Orel, Russia, 88-92 (in Russ.).

Rossiia mezhdu Evropoy i Aziej: *Evrazijskiy soblazn. Antologiya*. (1993), [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Said, E. (2016), *Orientalizm. Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism] Russkij mir, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Sarkisyanz, M. (2005), *Rossiia i messianizm* [Russia and messianism] Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Schimmelpenninck van der Oye, D. (2009), *Navstrechu Voskhodyashchemu solntsu: Kak imperskoe mifotvorchestvo privelo Rossiyu k vojne s Yaponiej* [Toward the Rising Sun: Ideologies of Empire and the Path to War with Japan], Novoe literaturnoe obozrenie Moscow, Russia (in Russ.).

Schimmelpenninck van der Oye, D. (2019), *Russkij orientalizm. Aziya v rossijskom soznanii ot epohi Petra Velikogo do Beloj emigratsii* [Russian orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration], Politicheskaya enciklopediya, Moscow, Russia (in Russ.).

Skify: Sbornik. (2018), [Scythians: Collection], Sovremennaya intellektual'naya kniga, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Szacki, J. (1990), "Utopias", in Szacki J. *Utopiya i tradiciya* [Utopia and tradition] Progress, Moscow, Russia, 15-204 (in Russ.).

Taylor, C. (2017), *Sekulyarnyj vek* [A Secular Age], Biblejsko-bogoslovskij institute, Moscow, Russia (in Russ.).

Walicki, A. (2019), *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In the circle of a conservative utopia. The structure and metamorphoses of Russian Slavophilism], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Weber, M. (1990), "Politics as a vocation", in Weber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Progress, Moscow, Russia, 644-706 (in Russ.).

Weber, M. (2016), *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushey sotsiologii v 4 t. T. I. Sociologiya* [Economy and Society: Essays on Understanding Sociology in 4 Volumes. Vol. I. Sociology], Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki, Moscow, Russia (in Russ.).

Weber, M. (2019), *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushey sotsiologii v 4 t. T. IV. Gospodstvo* [Economy and Society: Essays on Understanding Sociology in 4 Volumes. Vol. IV. Domination], Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki, Moscow, Russia (in Russ.).

Wortman, R. (2004), *Stsenarii vlasti: Mify i tseremonii russkoy monarhii. V 2 t. T. 2: Ot Aleksandra II do otrecheniya*

Nikolaya II [Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Volume two: From Alexander II to the Abdication of Nicholas II], Obedinionnoe gumanitarnoe izdatel'stvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Yuzefovich, L. A. (2012), *Samoderzhets pustyni: baron R. F. Ungern-Shternberg i mir, v kotorom on zhil* [Autocrat of the desert: Baron R. F. Ungern-Sternberg and the world in which he lived], Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Овсянников Андрей Владимирович, кандидат философских наук, декан факультета художественного творчества, доцент кафедры философии и культурологии, Орловский государственный институт культуры, ул. Лескова, д. 15, г. Орёл, 302020, Россия; andreyorel@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Andrey V. Ovsyannikov, PhD in Philosophy, Dean of the Faculty of Artistic Creativity, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Oryol State Institute of Culture, 15 Leskov St., Orel, 302020, Russia; andreyorel@mail.ru

УДК 94(470)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-8

Пенская Т. М. | Русская Правда - памятник церковного права?

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия;
penskaya@bsu.edu.ru

Аннотация. На протяжении вот уже более двух с половиной столетий Русская Правда, сборник правовых норм средневековой Руси, остается объектом пристального внимания и изучения ученых, российских и зарубежных. За это время сложилась основательная историографическая традиция, в основу которой положен тезис о бытовании Русской Правды в современном ей обществе и государстве как свода действующего права, порожденного княжеской волей. Вместе с тем еще в первой половине XIX в. сложилось мнение о неофициальном, частном характере происхождения Русской Правды. К этому тезису выдающийся русский историк В.О. Ключевский добавил также тезис о рождении Русской Правды в церковной среде. Автор статьи, рассмотрев доводы «за» и «против», приходит к выводу, что, увязывая происхождение Русской Правды с деятельностью православных иерархов на заре истории Русской Церкви, Ключевский был прав. В подтверждение его гипотезы автор приводит ряд доводов, основанных на применении к изучению Русской Правды новейших методологических подходов.

Ключевые слова: Древняя Русь; Русская Церковь; обычное право; древнерусское право; церковное право; Русская Правда; Ярослав Мудрый; Ярославичи

Для цитирования: Пенская Т. М. Русская Правда – памятник церковного права? // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 61-76. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-8

Т. М. Penskaya | Is Russian Pravda a monument of church law?

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia;
penskaya@bsu.edu.ru

Abstract. For more than two and a half centuries, Russkaya Pravda (Rus' Justice), a collection of legal norms of medieval Russia, remains an object of close attention and study of Russian and foreign scientists. During this time, a thorough historiographical tradition was formed, which is based on the thesis about the existence of Rus' Justice in the modern society and state as a body of law, generated by the princely will. At the same time, back in the first half of the 19th century, an opinion was formed about the unofficial, private nature of the origin of Rus' Justice. To this thesis, the outstanding Russian historian V.O. Klyuchevsky also added the thesis about the origin of Rus' Justice in the church environment. The author of the article, having considered the arguments "for" and "against", comes to the conclusion that in linking the origin of Rus' Justice with the activities of Orthodox hierarchs at the

dawn of the history of the Russian Church, Klyuchevsky was right. The author supports his hypothesis with a number of arguments based on the application of the latest methodological approaches to the study of Rus' Justice.

Keywords: Ancient Russia; Russian Church; customary law; Old Russian law; church law; Rus' Justice; Yaroslav the Wise; Yaroslavichi

For citation: Penskaya T. M. (2020), "Is Russian Pravda a monument of church law?", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 61-76, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-8

Русская Правда как памятник средневекового русского права с давних пор, с того самого момента, когда она была обнаружена В.Н. Татищевым и опубликована в 1767 г., является предметом пристального внимания как историков, так и правоведов, российских и зарубежных. Проблемам, связанным с происхождением Русской Правды, ее структуре и содержанию, месту в системе русского права и другим вопросам посвящена обширнейшая литература, один анализ которой может стать предметом отдельного и, без преувеличения, монументального исследования. В самом деле, академик М.Н. Тихомиров еще в 1941 г. писал, что «литература о Русской Правде чрезвычайно велика и может быть сравниваема только с литературой, посвященной начальной летописи или Слову о полку Игореве. Почти все видные историки XIX–XX веков в той или иной мере касались вопросов, связанных с изучением Русской Правды» (Тихомиров, 1941: 4), и с тех пор ситуация если и изменилась, то в количественном (но не в качественном) отношении только в большую сторону.

Вместе с тем, несмотря на то, что история изучения Русской Правды насчитывает уже не одно столетие, многое в ее истории остается не выясненным. В определенном смысле это связано с тем, что все это время текст рассматривался историками и правоведами преимущественно с одной и той же точки зрения – как юридический кодекс, составная часть правовой системы Древнерусского государства, как «основной источник светского права» (Свердлов, 1988: 175) и, что самое важ-

ное, – как свод реально действующего здесь и сейчас права. При этом, как указывал К.В. Петров, «в советское время в исторической науке вопрос о правовой природе Русской Правды не ставился вообще», и основное внимание было уделено исследованию текстологических и источникововедческих аспектов изучения Русской Правды (Петров, 2016: 69). Если же и вставал этот вопрос, то разрешался он в рамках господствующей в советской историографии парадигмы. Между тем, в связи с серьезными подвижками в методологии исторических исследований, которые произошли во второй половине минувшего столетия, прежние подходы, во многом позитивистские, уже не в полной мере удовлетворяли современным стандартам и требованиям, предъявляемым к историческим исследованиям. К тому же традиционные подходы к изучению Русской Правды не давали ответа на чрезвычайно важные вопросы.

Суть их, на наш взгляд, неплохо отразил британский славист С. Франклин. В своем исследовании, посвященном письменной культуре средневекового русского общества, он, касаясь предназначения Русской Правды, поставил целый ряд проблем, которые представляются более чем очевидными и на которые в рамках прежней парадигмы нельзя получить удовлетворительный ответ. Прежде всего, исследователь отмечал, что «в отличие от памятников канонического права или имперского законодательства, циркулировавших в Византии, “Русская Правда” не служила стимулом для создания околоюридических

текстов, разных толкований и комментариев, теоретических рассуждений или имеющих документальную силу копий рассмотренных дел» (на это обстоятельство, правда, по отношению к византийскому праву, указывал, к примеру, и В.М. Живов (Живов, 2002: 296-297)). Развивая мысль, историк писал, что «мы не знаем, был ли закон преимущественно инструментом в руках личных агентов князя, тогда как широкие слои населения воспринимали действия этих агентов как выражение княжеской воли, или все же формировалось какое-то смутное представление об особом авторитете кодифицированного закона, как это было в случае с церковью, на уровень выше относительно конкретных решений тех, кто стоял изо дня в день у кормила власти». «Как узнать, – продолжал он далее, – в чьих руках имелись списки “Русской Правды”? Кто имел обыкновение ссылаться на нее как на высший авторитет и при каких обстоятельствах? Как широко были знакомы люди с находящимися в ней установлениями, и каким путем делались они известны?» (Франклин, 2010: 276).

Не ставя перед собой цель подробно проанализировать историографию проблемы и выделить все плюсы и минусы существующих на данный момент точек зрения (в небольшой статье не получится дать полный и качественный обзор точек зрения относительно Русской Правды как памятника раннесредневекового русского права¹), мы решили попробовать, основываясь на ряде новых наблюдений относительно особенностей культуры средневекового русского общества в целом и его правовой культуры и правосознания в частности, в известном смысле «реанимировать» тезис, выдвинутый в свое время В.О. Ключевским в его «Курсе русской истории» относительно природы Русской Правды и попробовать хотя бы отчасти

ответить на вопросы, поставленные С. Франклином.

В чем заключалась сущность концепции, выдвинутой В.О. Ключевским? Под каким углом зрения он рассматривал вопросы, связанные с происхождением и предназначением Русской Правды? Какое место занимала она, по его мнению, в системе средневекового русского права? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к основополагающей работе маститого историка, которая некоторым образом подвела итог его многолетним изысканиям в русской истории.

В своем «Курсе русской истории» Ключевский посвятил Русской Правде две лекции, XIII и XIV. Интересующей нас проблемы он коснулся в первой из них, и вывод, к которому пришел историк, выглядел необычно и нетрадиционно и тогда, и тем более сейчас (впрочем, сегодня, в эпоху чуть ли не тотального пересмотра и переоценки всего и вся, нетрадиционностью взглядов на, казалось бы, хорошо исследованные несколькими поколениями историков проблемы, в том числе и на Русскую Правду, вряд ли кого можно удивить²).

«До сих пор господствует в нашей исторической литературе убеждение, что эта частная юридическая жизнь древнейшей Руси наиболее полно и верно отразилась в древнейшем памятнике русского права, в *Русской Правде*», – с этого тезиса начал свои рассуждения относительно природы и происхождения Русской Правды В.О. Ключевский (Ключевский, 1987: 214) (от себя заметим, что и по сей день оценка Русской Правды в отечественной историографии практически не переменилась, за очень редким исключением). И далее он продолжал, что относительно происхождения Русской Правды есть две основных точки зрения.

Согласно первой из них, Русская Правда – это «не официальный документ, не подлинный памятник законодательства,

¹ Опыты историографии вопроса см., напр.: (Тихомиров, 1941: 7-32; Юшков, 2010: 23-26, 48-51, 128-130, 145-148, 198-210 и след.; Зимин, 1999: 11-28 и др.).

² См., напр.: (Толочко, 2009; Толочко, 2015).

как он вышел из рук законодателя, а приватный юридический сборник, составленный каким-то древнерусским законоведом или несколькими законоведами (здесь стоит задать вопрос: а насколько применим к составителям этого сборник термин «законовед»? – Т.П.) для своих частных надобностей (выделено нами. – Т.П.)...».

Сторонники другой версии, продолжал дальше историк, «считают Русскую Правду официальным документом, подлинным произведением русской законодательной власти, только испорченным переписчиками, вследствие чего явилось множество разных списков Правды». В пользу последнего предположения как будто свидетельствует, отмечает Ключевский, то обстоятельство, что летописная традиция и сама Русская Правда связывает создание этого памятника раннесредневековой русской юридической мысли (если только этот термин применим к этому тексту. – Т.П.) с князем Ярославом Мудрым и, как следствие, использовалась Русская Правда княжескими судьями в процессе повседневной деятельности по отправлению правосудия. Однако, «всматриваясь ближе в памятник, – писал далее он, – мы соберем значительный запас наблюдений, разрушающих это первое заключение» (Ключевский, 1987: 214-215). Больше того, заметим мы, наблюдения, сделанные над текстом Русской Правды историком, ставят под вопрос и иные заключения относительно ее происхождения и назначения. Так, подметив, что Русская Правда «не замечает» поля – судебного поединка, который, несомненно, был известен русичам задолго до того, как были зафиксированы нормы Русской Правды. Из этого казуса историк делает вывод о существовании «некоторой солидарности между Русской Правдой и юридическими понятиями древнерусского духовенства» (Ключевский, 1987: 216).

Оттолкнувшись от этого тезиса, В.О. Ключевский делает следующий важный шаг. Касаясь книжного «конвоя» краткой редакции Русской Правды, он от-

мечает, что она «обыкновенно попадает в памятниках чисто литературного свойства, не имевших практически судебного употребления, чаще в списках новгородской летописи древнейшей редакции». Иначе дело обстоит с пространной редакцией Русской Правды. Ее мы встречаем, продолжает историк, «большею частью в Кормчих, древнерусских сводах церковных законов, иногда в сборниках канонического содержания, носящих название *Мерила праведного*». Отсюда Ключевский делает вывод, что «Русская Правда жила и действовала в церковно-юридическом обществе: ее встречаем среди юридических памятников церковного или византийского происхождения, принесенных на Русь духовенством и имевших практическое значение в церковных судах». Потому-то, заключает он, Русская Правда «является не самостоятельным памятником древнерусского законодательства, а одной из дополнительных статей к своду церковных законов» (Ключевский, 1987: 216-217).

Изложив свои наблюдения относительно происхождения Русской Правды и той среды, в которой появился на свет этот текст, В.О. Ключевский подытоживает результаты, полученные в ходе анализа текста документа и его окружения. Первое: Русская Правда отнюдь не является самостоятельным судебником, но выступает как необходимое дополнение к Кормчей. Второе: Русская Правда составлялась не без влияния того книжного «конвоя», а именно памятников церковно-византийского права, в среде которых она вращалась. Третье: Русская Правда была составлена для потребностей церковного суда по делам гражданским и уголовным для тех людей, которые находились в юрисдикции церкви. И, поскольку немалую часть первоначального состава русского клира составляли греки и южные славяне, не знакомые с местными правовыми обычаями, они нуждались в некоем пособии (своего рода русских «институциях»), которое, с одной стороны, вводило их в курс местного обычного права, а с дру-

гой, смягчало местные обычаи, вводя их в пределы христианского чувства судей (Ключевский, 1987: 219-220). «Итак, повторяю, Русская Правда родилась в сфере церковной юрисдикции», – подвел итог своим наблюдениям историк, и приводит еще один веский довод в пользу такого умозаключения. По его мнению, эта важная и сложная работа была осуществлена той частью духовенства, «пришлого и туземного, которая, сосредоточиваясь около епископских кафедр, под руководством епископов служила ближайшим орудием церковного управления и суда», так как «никакой другой класс русского общества не обладал тогда необходимыми для такой работы средствами, ни общеобразовательными, ни специально-юридическими» (Ключевский, 1987: 222, 235).

В этом отношении Ключевский поддерживал мнение русского правоведа Н.Л. Дювернуа, который за почти полстолетия до этого спрашивал: «Кто мог лучше других сохранить всю законодательную традицию древнейшей России, кто был свободен от исключительно-местного взгляда на суд и закон, кто мог отвечать на весь круг вопросов юридических, включая сюда и свободу, и рабство, дела торговые, наследование во всех классах, опеку?». И отвечал: «Мы думаем, всего скорее лица духовные, которые знали не один круг интересов, которым их греческое образование давало возможность стать на точку зрения организованного и исторически развивающегося юридического быта» (Дювернуа, 1869: 153).

Нельзя пройти мимо еще одного важного наблюдения, сделанного В.О. Ключевским. «Русская Правда есть свод разновременных частичных сводов и отдельных статей, – писал он, – сохранившийся притом в нескольких редакциях, тоже разновременных (выделено нами. – Т.П.) <...> Она не была плодом одной цельной мысли, а мозаически слепилась из разновременных частей, которые составлялись по нуждам церковно-судебной практики» (Ключевский, 1987: 239, 242).

Итак, по мнению В.О. Ключевского, Русская Правда отнюдь не являлась сводом светского права, и тем более она не была рождена в недрах княжеской администрации. Русская Правда появилась в церковной среде, будучи в известном смысле частной инициативой, и играла роль своего рода *jus subsidiarium*, «институций», в которых церковные судьи могли найти ответы на вопросы, возникающие при разрешении судебных казусов, не имевших прецедентов в каноническом праве.

Заметим, что, отказывая Русской Правде в праве считаться официальным сводом законов раннесредневекового Русского государства, В.О. Ключевский вовсе не был одинок. Традиция полагать этот юридический свод «продуктом» частной инициативы сложилась в русской историографии еще в первой половине XIX в. – так, в своей «Истории русского народа» Н.А. Полевой отмечал: «Думать, что Русская Правда есть правильное уложение, которое вдруг написал Ярослав [Мудрый] и отдал новгородцам, сказав: по этому ходите и держите – может только незнакомый с исторической критикой и образом составления уложений в Средние времена», подытожив свои рассуждения о природе Русской Правды следующим умозаключением: «Русская Правда не есть уложение, данное Новгороду Ярославом, а сбор законов, составленный в разные времена, из разных источников, разными людьми» (Полевой, 1997: 514, 566).

Этой же точки зрения на Русскую Правду придерживались такие авторитетные исследователи, как Н.В. Калачов, Н.Л. Дювернуа (последний, к примеру, доказывал, что Русская Правда есть неофициальный сборник правовых норм, созданный по частной инициативе, «источник поучения, как лучшее руководство для разъяснения вопросов судебной практики» (Дювернуа, 1869: 152, 153, 154)), В.И. Сергеевич, М.Ф. Владимирский-Буданов, И.А. Малиновский и ряд других ученых историков и правоведов (см.: Вла-

димирский-Буданов, 1900: 101; Калачов, 1880: 72-73; Малиновский, 1918: 32-34; Сергеевич, 1903: 87 и др.).

В этой связи нельзя не отметить любопытное мнение М.А. Дьяконова. Последний, характеризуя точку зрения В.О. Ключевского, отмечал, что его идея в известном смысле занимает промежуточное положение между концепциями сторонников официального и неофициального происхождения Русской Правды. «Согласно его мнению, – отмечал Дьяконов, – Русская Правда возникла в сфере не княжеского суда, а церковного, нуждами и целями которого руководился церковный кодификатор, воспроизводя из действовавшего права лишь то, что отвечало потребностям церковного суда и мирилось с чувством христианских судей, воспитанных на византийском церковном и гражданском праве». И лишь со временем, продолжал он дальше характеризовать особое мнение Ключевского, «Русская Правда получила применение и в суде княжих судей, но не в качестве обязательного руководства, а лишь справочного пособия» (Дьяконов, 2005: 54). Сам же Дьяконов, усомнившись в правоте Ключевского, тем не менее, поддержал версию о неофициальном характере происхождения Русской Правды, но с оговоркой. Многочисленность списков Русской Правды в разных ее редакциях, по его мнению, свидетельствует о том, что, несмотря на частный их характер, тем не менее, эти частные списки произошли от официальных протографов (Дьяконов, 2005: 56).

В советской историографии, как уже отмечено выше, вопрос об источнике происхождения Русской Правды и ее природе не ставился – признание ее официального характера как «основного закона великих киевских князей» (Свердлов, 1988: 172) стало своего рода аксиомой. Больше того, С.В. Юшков доказывал, что «нормы Русской Правды – это нормы не старого, давно сложившегося обычного права, а нормы нового феодального права, которые могли появиться только в результате ломки ста-

рых норм, а эта ломка могла быть проведена только законодательным путем» (Юшков, 2010: 304). Один лишь академик М.Н. Тихомиров в своем классическом исследовании о Русской Правде писал, что наиболее распространенная (судя по количеству сохранившихся списков) Пространная Русская Правда «конечно, не имела назначения быть законодательным памятником, обязательным для всех», поскольку ее составители (составитель?) «хотели дать новый юридический сборник, которым можно было бы руководствоваться при судебных разбирательствах». При этом, подчеркивал Тихомиров, «Пространная Правда была скорее проектом закона, чем самим законодательным памятником», составленным «не без участия церковных кругов» (Тихомиров, 1941: 229). Однако и он был непоследователен в своем мнении, ибо, прежде чем заявить о том, что Пространная Правда была составлена не без участия выходцев из церковного чина, он не согласился с точкой зрения В.О. Ключевского (Тихомиров, 1941: 219), за что и был, в свою очередь, подвергнут критике со стороны С.В. Юшкова (Юшков, 2010: 151-153).

Так или иначе, но «промежуточное» мнение В.О. Ключевского, необычное и из ряда вон выходящее в дореволюционной историографии Русской Правды, еще более необычным выглядело в советское время. Почему – ответ на этот вопрос дал А.А. Зимин. Он писал, что «отечественная историография Правды Русской послеоктябрьского времени выдвинула *новые принципы анализа этого памятника, основываясь на новой методологии изучения исторического процесса* (выделено нами. – Т.П.). Сохранив и развив старые традиции источниковедческой интерпретации Правды Русской, она стала рассматривать этот памятник как кодекс феодального права, стремясь понять историю его текста в тесной связи с уровнем развития феодального общества, который в нем был отражен, с обстоятельствами классовой борьбы народных масс» (Зимин, 1999: 19). В узкие

рамки новой методологии точка зрения Ключевского не вписывалась, и мнение маститого историка, по существу, было проигнорировано, перейдя в разряд историографического казуса, заслуживающего упоминания в подробных и не очень историографических обзорах проблемы (см., напр.: Зимин, 1999: 17), но не более того. В результате заложенный в концепцию Ключевского относительно природы и происхождения Русской Правды эвристический потенциал остался невостребованным.

Такой подход представляется нам ошибочным и, на наш взгляд, сегодня есть все основания вернуться к нему, тем более, если принять во внимание существенно расширившиеся на сегодняшний момент возможности, прежде всего методологические, которыми располагают современные историки (с учетом уже накопленного опыта). Однако предварительно сформулируем ряд основоположений. В первую очередь снова сошлемся на авторитет С. Франклина. В своем исследовании он совершенно справедливо указывал на то обстоятельство, что «для общества, где нет письменности, письменные кодексы по определению являются чем-то инородным» (Франклин, 2010: 277). И здесь нельзя не вспомнить любопытную, если не сказать парадоксальную, концепцию, выдвинутую израильским историком Э. Коэн. Исследуя природу западноевропейской эпохи Средневековья, она отмечала, что писаное право на протяжении долгого времени отнюдь не имело того значения, как позднее. В раннем Средневековье, по ее мнению, оно и вовсе выступало скорее в роли литературного памятника, нежели свода действующего права. В судах его заменяло обычное право, а верховная власть – те же Каролинги – управляла своими подданными посредством капитуляриев. Писаное же право стало теснить обычное право лишь по мере того, как росло число грамотных людей и сфера применения письма расширялась, захватывая все новые и новые области деятельности человека (Cohen, 1993: 8-11).

К схожим выводам пришел и отечественный исследователь К.В. Петров, который указывал на то, что в эпоху Средневековья закон отнюдь не являлся единственным и исключительным источником права. Скорее нужно вести разговор о «конкуренции» закона (выраженного в нормах писаного права) и обычая (см., напр.: Петров, 2005: 171-173; Петров, 2008: 373-374), причем в эпоху Русской Правды приоритет оставался, судя по всему, за обычаем. Однако иначе и быть не могло по той простой причине, что государство, его властные структуры и механизмы в рассматриваемый период были слабы и неразвиты и не могли в должной мере реализовывать принуждение по отношению к населению. «Была фактическая возможность – было принуждение, не было возможности – отношения строились на иной основе», – подчеркивал он (Петров, 2008: 376). Нельзя не отметить, что и С. Франклин пришел к похожему умозаключению. «На столь обширной и неоднородной территории, – указывал он, – каковую представляла собой Русь, общинные обычаи были, конечно, далеки от единообразия, а наличие многочисленных независимых друг от друга князей создавало не лучшую почву для координации законодательной и административной деятельности». Как результат, продолжает свою мысль исследователь, «политическая организация Руси, в особенности же – отсутствие вертикальной структуры среди стоящих у власти людей, пожалуй, в большей мере создавали предпосылки для неоднородности административной деятельности» (Франклин, 2010: 276).

И еще один важный момент, на который необходимо обратить внимание. Характеризуя светскую письменность средневековой Руси (в особенности в киевскую эпоху) как институционализированную в минимальной степени, С. Франклин подчеркивал, что это обстоятельство «никоим образом не говорит от отсталости или неразвитости светских учреждений». Нет, отмечал он дальше, это обстоятельство «в

большей мере <...> указывает на *осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения* (выделено нами. – Т.П.) и ее сопротивление тем типам структурных перемен, какие могли бы потребоваться при "логическом" (в духе Византии), узаконенном использовании технологии письма» (Франклин, 2010: 475-476).

Кроме того, нельзя не упомянуть об умозаключении, сделанном В.В. Долговым. Он указывал, что «первооткрыватели русской древности долгое время воспринимали юридические памятники "непосредственно", отводя им ту же роль, какую играло писаное законодательство в новое время. Появление писанного текста без сомнений связывалось с деятельностью государства и принималось в качестве очевидного доказательства его практического использования в процессе судопроизводства» (Долгов, 2013: 91). Между тем, еще тот же В.О. Ключевский полагал, что «до половины XI столетия княжескому судье едва ли был и нужен писанный свод законов», поскольку он вполне мог обойтись без него в силу трех причин: «1) были еще крепки древние юридические обычаи, которыми руководствовались в судебной практике князь и его судьи; 2) тогда господствовал состязательный процесс, пря, <...> тяжущиеся стороны, которые, собственно, и вели дело и при которых судья присутствовал более безучастным зрителем или пассивным председателем, чем руководителем дела; наконец, 3) князь всегда мог в случае нужды своей законодательной властью восполнить юридическую память или разрешить казуальное недоумение судьи» (Ключевский, 1987: 220).

Нетрудно заметить, что в этом отношении мнения историков в известном смысле сходятся. Но если развить этот тезис дальше и обратиться к более поздним княжеским грамотам, то ситуация, описанная В.О. Ключевским и де-факто повторенная С. Франклином и подчеркнутая В.В. Долговым, продолжает сохраняться и

позднее. Ярким примером такого неукоснительного следования традиции, «старине», может служить кормленая грамота, в которой великий князь, сообщая жителям той или иной волости о том, что он назначает им управителя-кормленщика, подчеркивал: «И вы, все люди тое волости, чтите его и слушайте, а он вас ведает, и судит, и ходит у вас во всем по тому, как было *преж сего*» (выделено нами. – Т.П.)...» (Памятники, 1955: 156). И ведь формуляр кормленной грамоты, по большому счету, не менялся веками. Так, Иван Калита (вместе с новгородским посадником, тысяцким и «всем Новагородом») жаловал некоего Михаила «Печерской стороной» и сообщал при этом печерянам, что их «ведает Михаил по пошлине, како то было при моих дядях и при моем брате при старейшем» (Грамоты, 1949: 143). Спустя полвека Дмитрий Иванович писал печерянам, что он, великий князь, пожаловал Андрея Фрязина Печорой «как было за его дядею за Матфеем за Фрязином» и требовал, чтобы печеряне его слушали и почитали. Взамен он обещал им, что Андрей их, жителей Печоры, будет «блюсти» и «ходить» у них «по пошлине, как было при моем деде при князи при великом при Иване, и при моем дяде при князи при великом при Семене, и при моем отци при князи при великом при Иване, так и при мне» (Грамоты, 1949: 143-144). Внук Дмитрия Ивановича, Василий II, боярина Илью Борисовича жаловал кормлением на тех же условиях и в тех же выражениях – «по старой пошлине, как было *преж сего*» (Акты, 1997: 57). Точно так же Иван III, его сын Василий и внук Иван, раздавая кормления своим верным слугам, в соответствующих грамотах «детям боярским, и слугам, и всем людям тое волости» требовали от них послушания, обещая им за это, что кормленщик будет их блюсти, ведать и ходить у них «по старой пошлине, как было *прежде сего*» (См.: Акты, 1997: 40-41, 43, 47, 48, 50, 53, 59, 106, 110, 169, 180, 236, 238, 282, 289, 300). И удельные князья в аналогичной ситуации поступают по образцу, раздавая корм-

ленные грамоты с точно такими же речевыми оборотами, подтверждая свою приверженность «старине» (Акты, 1997: 60, 61, 84).

Интересное и примечательное наблюдение сделал В.В. Бовыкин, который, анализируя тексты губных грамот, подметил, что «ни в одной губной грамоте мы не увидим сколько-нибудь внятных инструкций, которым должны были следовать многочисленные адресаты». Это немногословие верховной власти было связано с тем, что «законодателю, по видимому, совершенно нечего было сказать по этому поводу, и он всю организационную, прикладную и практическую часть дела отдал на откуп местной инициативе» (Бовыкин, 2015: 184-185). Выходит, что и в XIV, и в XV, и в XVI вв. ситуация, описанная С. Франклином для XIII в. и В.О. Ключевским для XI в., оставалась в силе. Те самые «древние юридические обычаи», та самая «функциональная адекватность традиционных способов поведения», в том числе и в правовой сфере, и в сфере судопроизводства, продолжали сохранять свою актуальность и действенность, и нужды что-либо переменять не было. Впрочем, а стоило ли ожидать чего-либо иного от «холодного» общества, которое, по словам К. Леви-Стросса, стремится всеми силами закономерный и неизбежный процесс перемен игнорировать и «*пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояния, считаемые ими “первичными” относительно своего развития*» (выделено нами. — Т.П.)...» (Леви-Стросс, 2008: 439) В том же, что русское средневековое общество можно отнести именно к такого рода обществам, принципиальных сомнений нет.

Насколько необходим был княжеским судьям что XI, что XV или XVI вв. писанный кодекс, на который они опирались бы в своей судебной деятельности, если в процессе судопроизводства им все равно было не обойтись без участия местных знатоков «старины» и «пошлины»? И

можно ли согласиться с приведенным выше мнением С.В. Юшкова о том, что Русская Правда была сводом нового, феодального права, которое возникло в результате слома (проведенного «сверху») старого обычного права, той самой «старины» и «пошлины»? Очевидно, что нет, ибо средневековое Русское государство (впрочем, как и другие современные ему политии) не обладало необходимыми для этого возможностями и институтами. Ситуация кардинально не переменялась и в раннее Новое время. Как отмечала американский историк Н. Коллманн, раннемодерные государства, хотя и отличались в лучшую сторону от средневековых, оставались достаточно рыхлыми и слабыми, нуждавшимися в поддержке общества (во всяком случае, его политически активной части) (Коллманн, 2016: 15-17). И когда К.В. Петров пишет о том, что «возможности российского государства (как институционального образования) в XVI–XVII вв. в различных сферах общественных отношений были неодинаковы и целиком зависели от конкретной политической ситуации» и что «слабой была не власть Ивана III или Василия III над своими боярами, относительно слабым было государство в возможности осуществлять меры принуждения в отношении населения» (Петров, 2008: 376), с этим нельзя не согласиться. Раннемодерное государство и тем более государство средневековое вовсе не являлось тем Левиафаном, каким оно стало позднее. Больше того, как справедливо указывала Н. Коллманн, «каким бы могущественным ни считался царь, законность его власти зиждилась на представлениях народа о его благочестии, справедливости, милости к бедным и умении слышать свой народ» (Коллманн, 2016: 487).

Соблюдение правителем этих требований гарантировало ему лояльность его подданных и их готовность сотрудничать с верховной властью в деле управления государством. Отсюда можно сделать вывод, что необходимость в писаном праве, в подробной регламентации и в XI, и в XVI вв.

отсутствовала – проблемы можно было решить в рамках «старины», отказываясь от которой общество не собиралось, и верховная власть должна была учитывать это обстоятельство в своей политике в области права и судопроизводства. Следовательно, утверждение, что Русская Правда являлась сводом княжеского права, тем более сводом, который действовал на всей территории, признававшей верховную власть киевских (или иных князей – литовских ли, московских ли или других), выглядит несколько поспешным. Необходимые социально-политические условия этого еще не сложились.

Исходя из социально-политических и культурных реалий средневековой Руси, можно попробовать ответить и на другой вопрос, заданный С. Франклином, а именно, касающийся знакомства общества с нормами, зафиксированными в Русской Правде, и путей, какими оно с ними могло ознакомиться. С.В. Юшков в своем исследовании разделил сохранившиеся списки Русской Правды на шесть редакций, к которым он отнес 94 списка, датированных концом XIII–XVII вв. При этом, по его данным, по векам списки Русской Правды распределялись следующим образом: к концу XIII в. относился один список, к XIV – два, к XV – 28, к XVI – 48 и к XVII в. – еще 15. Одиннадцать списков сохранились до наших дней в летописях (новгородских – I, Софийской 1-й и 2-й), семь в разного рода сборниках, еще пять в Мерилах Праведных и 71 – в Кормчих (подсчитано автором по: Юшков, 2010: 14-20). Из этого перечня нетрудно увидеть, что основная масса сохранившихся списков была создана в XVI в., и входили они в состав Кормчих. При этом необходимо учитывать тот факт, что в средневековой русской книжности сложилась своеобразная иерархия текстов. Вершину в ней занимало, по словам В.В. Калугина, «Священное Писание, точнее Новый завет – наиболее авторитетный и распространенный в восточнославянских землях библейский кодекс». Вслед за Священным Писа-

нием «шли святоотеческие творения, церковные предания, агиографические произведения и другие памятники духовной письменности». И этот перечень, с точки зрения средневекового русского книжника, был вполне исчерпывающим, ибо, как указывал В.В. Калугин, «все читательские запросы, жанрово разнообразные, могли быть удовлетворены одной конфессиональной литературой, содержащей непреходящие ценности христианского вероучения, богословия и морали». Что же до книжности мирской, которую (условно) можно назвать «светской», то она находилась в самом низу этой иерархии – «за исключением исторических произведений и памятников деловой письменности, имевших практическое значение, они («светские» тексты. – Т.П.) расценивались средневековым читателем как «суетные» и, по существу, «были бесполезны, потому что не могли выполнить главную функцию книги – стать средством спасения души» (Калугин, 1991: 88-89).

Очевидно, что Русская Правда сама по себе не могла не находиться внизу этой книжной иерархии, ибо она лишь самым косвенным образом могла служить спасению души и совершенно точно уступала многократно в этом отношении текстам, составлявшим Священное Писание и Священное Предание. В таком случае, она не могла стать предметом постоянного и регулярного переписывания, изучения и комментирования подобно тому, как это произошло с кодексом Юстиниана в средневековой Европе – неоднократно было замечено, что традиции, подобной западному глоссаторству и постглоссаторству, на Руси не сложилось (см., напр.: Франклин, 2010: 275). Шанс сохраниться и дойти до нас Русская Правда получала только в том случае, если ее текст привязывался к памятникам духовной книжности и становился, таким образом, частью церковной книжной традиции. Следовательно, когда В.О. Ключевский писал о том, что Русская Правда как текст родилась в церковной среде, он был, безусловно, прав. И могло

ли быть иначе, если, судя по всему, на Руси книжность (не грамотность!) долгое время была уделом выходцев из клира? Здесь, на наш взгляд, стоит привести любопытное наблюдение, сделанное С. Франклином, который, анализируя процессы формирования правовой культуры в средневековой Руси, писал, что «там, где не было побудительных причин разрушать традиционные отношения и изменять привычные способы общественной организации и поведения, там, соответственно, не было причин отнимать престиж у прежней технологии и передавать его новой, в частности спискам правил». Отсюда, продолжал он, возникала ситуация, когда «административный отклик местного общества на заимствованные кодексы был разным – наименьшим, если говорить о мирянах и их мирской деятельности, наибольшим, если описывать деятельность самостоятельных церковных учреждений» (Франклин, 2010: 251). В самом деле, на протяжении достаточно долгого времени церковь как институт, как «текстовое общество», если и не было инородным телом в живой ткани русского средневекового общества, то, как минимум, стояло особняком, отличаясь порядком управления и правом от «мира», жизнь которого строилась на «старине», корни которой уходили в дохристианскую эпоху.

Теперь же, установив, что Русская Правда в разных ее редакциях сохранилась, как было показано выше, преимущественно в Кормчих и примыкающих к ним Мерилах, можно попробовать определить и место, где Русская Правда обретала свой сакральный статус, сохранялась и переписывалась – при епископских кафедрах: «Кормчие должны были обязательно находиться как при митрополичьей, так и при епископских кафедрах» (Белякова, 2020: 59). Вполне логичным в этой связи выглядит предположение мэтра русской историографии относительно того, что Русская Правда выступала в качестве *jus subsidiarium* для служителей церкви, которым по долгу службы приходилось разбирать все-

возможные тяжбы между людьми, подсудными церковному суду. В таком случае, В.В. Долгов явно ошибался, когда указывал, что Русская Правда включает в себя явно более широкий круг людей, чем тот, который подсуден церковному суду: «Перечень лиц, фигурирующих в "Русской правде", гораздо шире круга "церковных людей", состав которых четко определен Уставом Владимира. Среди этой весьма специфической публики немыслимы мужи, ударяющие друг друга не вынутым из ножен мечом, умирающие без сынов бояре и дружинники, владельцы холопов, купцы, пустившиеся в торг с чужими кунами» (Долгов, 2013: 94). В XV и тем более в XVI вв. круг людей, «чинов», находившихся в церковной юрисдикции, был намного шире, нежели во времена Владимира или Ярослава – достаточно упомянуть тех же детей боярских, служивших митрополиту и епископам.

В самом деле, если великий князь в своей жалованной грамоте пишет, жалую монастырь или кафедру или церковь селами и деревнями с тамошними крестьянами, что «тянут те люди все судом и оброки и данью и всеми пошлинами в дом к великому Архангелу Михаилу и протопопу и к его братье впрок», «а наместницы наши воровские и волостели суходолские и их тиуни в тех селцах в церковные к тем людям ко всем не всылают ни по что, ни кормов на них не емлют и не судят их ни в чем, опричь душегубства», потому как «*во всем ведают и судят тех своих людей протопоп з братьею или кому прикажут*» (выделено нами. – Т.П.)...» (Маштафиров, 1997: 29), то неизбежно перед епископом, игуменом, протопопом или их дьяками вставал вопрос, на каком основании решать те казусы, которые явно выходят за рамки канонического права. И Русская Правда, как сборник норм обычного права в роли своего рода справочника, тут оказывалась как нельзя более кстати. Это должно было сказаться на распространении Русской Правды – ее списков а priori не могло быть много: митрополичья ка-

федр, кафедры епископов, скорее всего, библиотеки крупных и влиятельных монастырей и, возможно, кафедральных соборов, то есть количество рукописей Кормчих, бытовавших в одно и то же время на территории Русской земли, вряд ли превышало несколько десятков. Следовательно, полагать Русскую Правду настольной книгой судей, которой бы они непременно руководствовались в своей деятельности при вынесении приговоров, было бы, на наш взгляд, чрезмерно оптимистичным предположением.

Другое дело, что Русская Правда могла использоваться в судах, и не только церковных, как *jus subsidiarium*, как некие «институции», справочник-наставление или сборник примеров. Выше уже было показано, что, направляя в ту или иную волость кормленщика, князь в кормленной грамоте наказывал тамошним обитателям слушать присланного сверху администратора, гарантируя взамен, что последний будет блюсти местную «старину» и судить в согласии с туземными обычаями. Претендуя на роль высшего морального авторитета и обладая правом «печалования», церковь выступала в роли высшей апелляционной инстанции, в которую можно было обратиться с жалобой на несправедливые действия властей – того же княжеского «тиуна» (если челобитье великому князю не давало результата). И здесь включение Русской Правды в Кормчие книги могло сыграть свою роль, ибо, опираясь на включенные в текст прецеденты, используя свой авторитет и влияние, церковь могла поспособствовать разрешению дела по справедливости, по «правде».

В этой связи стоит коснуться казуса с размещением Русской Правды в списках Мерила Праведного. Как отмечал отечественный исследователь К.В. Вершинин, которому принадлежит последнее по времени большое исследование этого памятника средневековой русской книжности, Мерило Праведное выступало в русской книжной традиции «светским» аналогом Кормчей книги. Как сборник смешанного

состава, Мерило Праведное включал в себя богословские нравоучительные тексты и тексты юридические, но при этом его составитель приложил все усилия для того, чтобы «влести» юридические тексты (равно византийские и русские – Русскую Правду) «в бесконечную ткань культуры, основанной в конечном итоге на Книге» (Вершинин, 2019: 264). Таким образом, и Мерило Праведное, хотя и адресовано светской власти, однако же, как и Кормчая, не выходит из круга церковной книжности, создается в том же кругу. При этом заслуживает внимания наблюдение, сделанное исследователем и касающееся особенностей юридической культуры в русской книжной традиции того времени. «Юридические» воззрения эпохи нашли выражение именно в первой части сборника», а эта часть как раз и включала в себя именно богословско-назидательные тексты, а никак не юридические (Вершинин, 2019: 262-263).

Приведем и еще одно любопытное наблюдение, касающееся Мерила Праведного. В.В. Долгов отмечал, касаясь вопроса о практической направленности этого сборника: «Степень "зачитанности" ее страниц совершенно не меняется от фрагмента к фрагменту – книгу читали от начала до конца, а не использовали в качестве практического пособия (в этом случае страницы с текстом, скажем, "Русской Правды" хранили бы следы более интенсивного использования)...» (Долгов, 2013: 95). Значит, для тех, кто брал его в руки, не было принципиальной разницы между первой его частью (условно «теоретической») и второй (условно «практической») – все они брали в руки Мерило, взыскав Истины и Правды, а не потому, что нуждались в практическом руководстве для судопроизводства.

Итак, то, что мы сегодня знаем о Русской Правде и ее окружении, позволяет согласиться с В.В. Долговым, что «"Русская правда" как писанный свод была создана не для целей непосредственного использования в судебном процессе (право

все еще не нуждалось в письменной фиксации), а как русский аналог образцовых византийских "законных" текстов. Создание "Русской правды" типологически близко созданию русских летописей по примеру византийских хроник и канонизации первых русских святых, пополнивших ряды православных греческих святых. Создание письменного свода входило составной частью в духовную и идеологическую работу по формированию образа Руси как великой православной державы» (Долгов, 2013: 97). И такая работа не могла быть проведена нигде иначе, как в церковных кругах, а если быть совсем уж точным, то при митрополичьей кафедре, при первых русских митрополитах-греках. Помещая списки Русской Правды в сборники, подобные Кормчим или Мерику Праведному, они действовали в русле установившейся к тому времени византийской традиции «воцерковленного» права. Внутри последнего, по большому счету, не было разницы между правом каноническим и светским, ибо, как заявлял император Юстиниан в своей знаменитой преамбуле к VI новелле, «Всевышняя благость 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: 12).

В дальнейшем, по мере изменения положения церкви в русском обществе и государстве и расширения сферы ее юрисдикции, Русская Правда как составная часть Кормчих становится, как отмечал А.А. Зимин, «образцом, которым надлежа-

ло руководствоваться в повседневной практике, скорее следуя духу, чем букве. Она (наряду с памятниками церковного права) входила обычным компонентом в состав сборников, которые являлись руководством для отправления правосудия только в самой общей форме» (Зимин, 199: 312-322). И можно предположить вслед за К.В. Петровым, что она могла выступать как своего рода *jus subsidiarium* «в случаях, когда и "закон", и "обычай" были несправедливы, возникал пробел в праве, при котором судья самостоятельно находил выход из создавшейся ситуации» (Петров 2003: 173). Авторитет текста и сакральный ореол, которым была окружена Русская Правда как часть церковной традиции, помогала в таком случае придать решению судьи необходимую законность. Вместе с тем ее прежнее значение как некоего «символа законности» и материала для «назидательного чтения» (В.В. Долгов) сохраняется и едва ли не продолжает играть главенствующую роль, принимая во внимание тот факт, что и после появления на свет Судебников 1497 и 1550 гг. судопроизводство по-прежнему осуществлялось преимущественно в рамках «старинных», обычного права, не нуждаясь в праве писаном, кодифицированном.

Литература

Акты служилых землевладельцев XV–начала XVII века. Т. I. М.: Археограф. центр, 1997. 431 с.

Белякова, Е.В. Кормчие в русской церковной традиции: особенности состава и распространения // Е.В. Белякова, Л.В. Мошкова, Т.А. Опарина. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 37–91.

Бовыкин, В.В. Очерки по истории местного самоуправления эпохи Ивана Грозного. СПб.: ГП ЛО «ИПК Вести», 2015. 423 с.

Вершинин, К.В. Мерило Праведное в истории древнерусской книжности и права. СПб.: Нестор-История, 2019. 296 с.

Владимирский-Буданов, М.Ф. Обзор истории русского права. СПб.; Киев.: Изд.-е книгопродавца Н.Я. Оглоблина, 1900. 667 с.

Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.–Л.: АН СССР, 1949. 408 с.

Долгов, В.В. Функции юридических текстов в древней Руси (на примере «Мерила Праведного») // Вопросы истории. 2013. № 10. С. 91–98.

Дьяконов, М.А. Очерки общественного и государственного строя древней Руси. СПб.: Наука, 2005. 384 с.

Дювернуа, Н.Л. Источники права и суд в древней России. Опыты по истории русского гражданского права. М.: Университ. тип.-я, 1869. 418 с.

Живов, В.М. Postscriptum // Живов, В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. С. 291–305.

Зимин, А.А. Правда Русская. М.: Древлехранилище, 1999. 424 с.

Калачов, Н.В. Предварительные юридические сведения для полного объяснения Русской Правды. Вып. 1. СПб.: Тип.-лит.-я Ландау, 1880. XIV + 263 с.

Калугин, В.В. «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература. Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 85–117.

Ключевский, В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. I. Курс русской истории. Ч. I. М.: Мысль, 1987. 430 с.

Коллманн, Н. Преступление и наказание в России раннего Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 616 с.

Курганов, Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. Казань: Тип. имп. ун-та, 1881. 36 с.

Леви-Стросс, К. Неприрученная мысль / К. Леви-Стросс. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008. С. 143–501.

Малиновский, И.А. Лекции по истории русского права. Ростов-на-Дону: Единение, 1918. 488 с.

Маштафаров, А.В. Жалованные грамоты Кремлевского Архангельского собора 1463–1605 года // Русский дипломатарий, Вып. 2. М.: Археографический центр. 1997. С. 29–52.

Памятники русского права. Вып. 3. Памятники права периода образования русского централизованного государства XIV–XV вв. М.: Госюриздат, 1955. 527 с.

Петров, К.В. Значение «закона» в средневековом русском праве XVI–XVII вв. *Cahiers du monde russe*. 2005. Vol. 46. 1–2; Рр. 167–176.

Петров, К.В. Имел ли Судебник 1497 г. значение закона в его современном понимании? (По поводу статьи С. Н. Кистерева «Великокняжеский Судебник 1497 г. и судебная практика первой половины XVI в.») // Очерки феодальной России. Вып. 12. М.–СПб.: Альянс-Архео, 2008. С. 365–382.

Петров, К.В. К вопросу о правовой природе Русской Правды // Ленинградский юридический журнал. 2016. № 1 (43). С. 67–77.

Полевой, Н.А. История русского народа. Т. 1. М.: Вече, 1997. 640 с.

Свердлов, М.Б. От Закона Русского к Русской Правде. М.: Юридическая литература, 1988. 176 с.

Сергеевич, В.И. Лекции и исследования по истории древнего русского права. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1903. 664 с.

Тихомиров, М.Н. Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 255 с.

Толочко, А.П. Краткая редакция *Правды Руской*: происхождение текста. К.: Інститут історії України НАН України, 2009. 136 с.

Толочко, А.П. Очерки начальной Руси. Киев; Санкт-Петербург: Лаурус, 2015. 336 с.

Юшков, С.В. Русская Правда. Происхождение. Источники. Ее значение. М.: Зерцало, 2010. 352 с.

Франклин, С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 552 с.

Cohen, E. The crossroads of justice: law and culture in late medieval France. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993. 231 p.

References

Akty sluzhilykh zemlevladel'tsev XV - nachala XVII veka [Acts of service landowners of the XV - early XVII century] (1997), Vol. I, Arkheograficheskiy Centr Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Belyakova, E. V. (2020), "The Leading books in the Russian church tradition: peculiarities of composition and distribution", Belyakova, E.V., Moshkova, L.V., Oparina, T.A. *Kormchaya kniga: ot rukopisnoy traditsii k pervomu pechatnomu izdaniyu* [The Leading Book: From the Handwritten Tradition to the First Printed Edition], Centr Gumanitarnykh Initsiativ Publishing,

Moscow – Saint-Petersburg, Russia, 37-91 (in Russ.).

Bovykin, V. V. (2015), *Ocherki po istorii mestnogo samoupravleniya epokhi Ivana Groznogo* [Essays on the history of local self-government in the era of Ivan the Terrible], GP LO "IPK Vesti", Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Vershinin, K. V. (2019), *Merilo Pravednoe v istorii drevnerusskoj knizhnosti i prava* [The Righteous Measure in the History of Old Russian Literature and Law], Nestor-Istoriya Publishing, Moscow – Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Vladimirsky-Budanov, M. F. (1900), *Obzor istorii russkogo prava* [Review of the history of Russian law], *Izдание knigoprodavtsa N.Ya Ogloblina*, Saint-Petersburg - Kiev, Russia (in Russ.).

Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova [Missive letters of Veliky Novgorod and Pskov] (1949), AN SSSR, Moscow-Leningrad, USSR (in Russ.).

Dolgov, V. V. (2013), "Functions of legal texts in ancient Russia (on the example of the "Measure of the Righteous")", *Voprosy istorii*, 10, 91-98, (in Russ.).

D'yakonov, M. A. (2005), *Ocherki obschestvennogo i gosudarstvennogo stroya drevney Rusi* [Essays on the social and state system of ancient Russia], Nauka, Saint-Petersburg (in Russ.).

Duvernois, N. L. (1869), *Istochniki prava i sud v drevney Rossii. Opyty po istorii russkogo grazhdanskogo prava* [Sources of law and court in ancient Russia. Experiments on the history of Russian civil law], Universitetskaya tipografia, Moscow, Russia (in Russ.).

Zhivov, V. M. (2002), "Postscriptum", *Zhivov, V.M. Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazyki slavyanskoy kul'tury Publishing, Moscow, Russia, 291-305 (in Russ.).

Zimin, A. A. (1999), *Rus' Justice* [Russian Pravda], Drevlekhranilishche, Moscow, Russia (in Russ.).

Kalachov, N. V. (1880), *Predvaritel'nye yuridicheskie svedeniya dlya polnogo ob'yasneniya Russkoy Pravdy* [Preliminary legal information for a complete explanation of Rus' Justice], 1, *Tipo-litografiya Landau*, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Kalugin, V. V. (1991), "'Knigy": the attitude of ancient Russian writers to the book",

Drevnerusskaya literatura. Izobrazhenie obschestva [Old Russian literature. The image of society], Nauka, Moscow, Russia, 85-117 (in Russ.).

Klyuchevsky, V. O. (1987), "A course of Russian history", *Sochineniya v devyati tomakh. T. I. Kurs russkoy istorii* [Works in nine volumes. Vol. I. A course of Russian history], Part I., Mysl', Moscow, USSR (in Russ.).

Kollmann, N. (2016), *Prestuplenie i nakazanie v Rossii rannego Novogo vremeni* [Crime and Punishment in Early Modern Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Kurganov, F. A. (1881), *Vizantiyskiy ideal tsarya i tsarstva i vytekayushchie otsyuda, po sravneniyu s idealom tserkvi, otnosheniya mezhdru tserkovnoy i grazhdanskoy vlast'yu* [The Byzantine ideal of the king and the kingdom and the resulting, in comparison with the ideal of the church, the relationship between ecclesiastical and civil authority], Tipografiya Imperatorskogo universiteta, Kazan', Russia (in Russ.).

Levi-Strauss, C. (2008), "The Savage Mind", *Totemizn segodnya. Nepriruchennaya mysl'* [Totemism. The Savage Mind], Academic project, Moscow, Russia, 143-501 (in Russ.).

Malinovsky, I. A. (1918), *Leksii po istorii russkogo prava* [Lectures on the history of Russian law], Edinienie, Rostov-on-don, Russia (in Russ.).

Mashtafarov, A. V. (1997), "Letters of gratitude from the Kremlin Archangel Cathedral of 1463-1605", *Russkiy diplomatariy* [Russian Diplomatarium], 2, Arkheograficheskiy Centr Publishing, Moscow, Russia, 29-52 (in Russ.).

Pamyatniki russkogo prava (1955), Vyp. 3. Pamyatniki prava perioda obrazovaniya russkogo centralizovannogo gosudarstva XIV – XV vekov. [Monuments of Russian law. Issue 3. Monuments of law of the period of formation of the Russian centralized state of the XIV - XV centuries], Gosyurizdat, Moscow, USSR (in Russ.).

Petrov, K. V. (2005), "The meaning of "law" in medieval law", *Cahiers du monde russe* [Notebooks of the Russian World], Vol. 46. Pt. 1/2, 167-174 (in Russ.).

Petrov, K. V. (2008), "Did Sudebnik in 1497 have the meaning of law in its modern sense? (Concerning the article by S.N. Kisterev "The Grand Duke's Judicial Code of 1497 and Judicial Practice of the First Half of the 16th Century").", *Ocherki feodal'noy Rossii* [Essays on feudal Russia], 12, Al'yans-Arkheo, Mos-

cow - Saint-Petersburg, Russia, 365-382 (in Russ.).

Petrov, K. V. (2016), "On the question of the legal nature of Rus' Justice", *Leningradskiy yuridicheskiy zhurnal* [Leningrad legal journal], 1 (43), 67-77 (in Russ.).

Polevoy, N. A. (1997), *Istoriya russkogo naroda* [History of the Russian people], Vol. 1, Veche, Moscow, Russia (in Russ.).

Sverdlov, M. B. (1988), *Ot Zakona Russkogo k Russkoy Pravde* [From Russian Law to Rus' Justice], Yuridicheskaya literatura, Moscow, USSR (in Russ.).

Sergeevich, V. I. (1903), *Leksii i izsledovaniya po istorii drevnego russkogo prava* [Lectures and research on the history of ancient Russian law], Tipografiya M.M. Stasyulevicha, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Tikhomirov, M. N. (1941), *Issledovanie o Russkoy Pravde. Proiskhozhdenie tekstov* [Research on Rus' Justice. The origin of the texts], *Izdatel'stvo AN SSSR*, Moscow – Leningrad, USSR (in Russ.).

Tolochko, A. P. (2009), *Kratkaya redaktsiya Pravdy Ruskoy: proiskhozhdenie teksta* [A short edition of Rus' Justice: the origin of the text], Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine Publishing, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Tolochko, A. P. (2015), *Ocherki nachal'noy Rusi* [Essays on Primary Rus], Laurus, Kiev; Sankt-Peterburg (in Russ.).

Yushkov, S. V. (2010) *Russkaya Pravda. Proiskhozhdenie. Istochniki. Ee znachenie* [Rus' Justice. Origin. Sources. Its meaning], Zertsalo, Moscow, Russia (in Russ.).

Franklin, S. (2010), *Pis'mennost', obshchestvo i kul'tura v Drevney Rusi* [Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300], Dmitrij Bulanin, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Cohen, E. (1993), *The crossroads of justice: law and culture in late medieval France*, E.J. Brill, Leiden; New York.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Пенская Татьяна Михайловна, кандидат исторических наук, доцент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penskaya@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatyana M. Penskaya, PhD in Historical Sciences, Associate Professor, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; penskaya@bsu.edu.ru

УДК 93/94

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-9

Каргин Е. А. | К вопросу о становлении концепта «православная цивилизация»

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
ул. Новокузнецкая, д. 23Б, г. Москва, 115184, Россия;
Stou-st@ya.ru

Аннотация. Настоящая статья посвящена становлению и развитию с середины XIX по начало XXI века редко упоминаемого в современных цивилизационных исследованиях концепта «православная цивилизация». Выделяются три периода становления данного концепта: предыстория – до выхода многотомника А.Дж. Тойнби «Постижение истории»; период господства тойнбианской версии теории локальных цивилизаций; и наконец, третий период, в котором происходят выделение пары «восточнохристианская – православная цивилизация», столкновение с концептом «русская цивилизация» и полемика с подходом С.П. Хантингтона в русскоязычной академической среде. В статье уделяется внимание таким аспектам изучения православной цивилизации, как территориальное развитие, цивилизационная роль православия в области политики и культуры, а также сопоставлению терминов «православная», «восточнохристианская» и «русская цивилизация». Автор приходит к выводу, что концепт «православной цивилизации» не является устоявшимся и часто вытесняется другими концептами, в частности «русской цивилизацией». Тем не менее, само существование данного концепта связано с необходимостью учитывать цивилизационную роль православия не только как отличительной черты одной цивилизации от ряда других, но и как фактора, оказавшего влияние на политическое и культурное развитие в рамках своего цивилизационного ареала.

Ключевые слова: православная цивилизация; восточнохристианская цивилизация; теория локальных цивилизаций; русская цивилизация; цивилизационный анализ

Для цитирования: Каргин Е. А. К вопросу о становлении концепта «православная цивилизация» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 77-88. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-9

Е. А. Kargin

On the question of the formation of the concept
of “Orthodox civilization”

St. Tikhon's Orthodox University, 23B Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia;
Stou-st@ya.ru

Abstract. This article is devoted to the formation of the concept of “Orthodox civilization”, which is rarely mentioned in modern civilizational studies from the middle of the XIX to the beginning of the XXI centuries. It is assumed that it is possible to distinguish three periods of formation of this concept: prehistory to the release of the A.J. Toynbee's multi-volume book “A Study of History”; domination Toynbee's version of the theory of local civilizations; highlighting the pair “Eastern Christian-

Orthodox” civilization, collision with the concept of “Russian civilization”, controversy with S.P. Huntington's approach in the Russian-speaking academic environment. The article focuses on such aspects of the study of the Orthodox civilization as territorial development, the civilizational role of Orthodoxy in politics and culture, as well as the comparison of the terms “Orthodox”, “Eastern Christian” and “Russian civilization”. The author concludes that the concept of Orthodox civilization is not well-established and is often replaced by other concepts, in particular “Russian civilization”. However, the very existence of this concept is connected with the need to take into account the civilizational role of Orthodoxy not only as a distinctive feature of one civilization from a number of others, but also as a factor that has influenced the political and cultural development within its civilizational area.

Keywords: Orthodox civilization; Eastern Christian civilization; theory of local civilizations; Russian civilization; civilizational analysis

For citation: Kargin E. A. (2020), “On the question of the formation of the concept ‘orthodox civilization’”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 77-88, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-9

Наряду с многочисленными глобализационными исследованиями в последние десятилетия в социальных науках развиваются и исследования цивилизационные. Интерес к сравнительным исследованиям цивилизаций растет в том числе на фоне все более проблематичного статуса глобализации, все большего числа ограничений, с которыми этот процесс сталкивается, а также усиления тенденции к регионализации в современном мире. Все заметнее становится образование крупных регионов, объединенных общими экономическими, технологическими, политическими, культурными и историческими связями. Одним из регионов, обладающих потенциалом к интеграции, и одновременно наиболее сложных и интересных с точки зрения цивилизационного статуса, является постсоветское пространство. Среди факторов, определяющих его цивилизационную специфику, особое место занимает православие, способность которого играть роль интеграционного фактора не теряет сегодня своей актуальности.

История исследований цивилизационного потенциала православия довольно богата. Одним из направлений в этих исследованиях является вопрос о признании отдельной православной цивилизации. Для некоторых теоретиков этого направления

характерна склонность к детерминизму, когда православию (и вообще религии) отводится ключевая роль в формировании собственного цивилизационного ареала. Тем не менее, история развития идеи православной цивилизации, попытки реализовать ее в качестве научного концепта, наработки, достигнутые на этом пути, способны, по нашему мнению, внести конструктивный вклад в современный цивилизационный анализ.

Впервые в ряду локальных цивилизаций православная цивилизация появляется в научном творчестве А.Дж. Тойнби. Однако этому появлению предшествовали, на наш взгляд, два ключевых события. Первое – это формирование представления о том, что понятие «цивилизация» может использоваться во множественном числе, обозначая сосуществование равноценных цивилизаций. Второе – формирование теории локальных цивилизаций в работах Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и О. Шпенглера. И хотя в работах последних авторов не использовалось понятие «православная цивилизация», но при анализе славянского культурно-исторического типа (Данилевский, Леонтьев) и русской культуры (Шпенглер) цивилизационной роли православия уделялось особое внимание. Несмотря на то, что каждый из ука-

занных выше теоретиков сформировал свою оригинальную теорию, тем не менее, связь между ними (хотя бы на уровне знакомства с трудами предшественников) подтверждается современными исследованиями (Кореневский, 2014: 35-44).

Мы склонны условно делить историю идеи православной цивилизации на три периода.

Первый период является ее предисторией, начало которой можно отсчитывать приблизительно с середины XIX в. до выхода в свет «Исследования истории» А.Дж. Тойнби (1934), где оформилась тойнбианская версия теории локальных цивилизаций, и в качестве одной из таких цивилизаций выделена цивилизация православная. Данный период характеризуется складыванием предпосылок к возникновению как самой теории локальных цивилизаций, так и понимания цивилизационной роли православия.

Особое значение для данного периода имеет развитие социального мышления в России начиная с первой половины XIX в., так как именно оно во многом легло в основу концепции культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского – первой версии теории локальных цивилизаций. Характерной чертой русского социального мышления данного периода было осознание разных траекторий исторического развития Западной Европы и России, а также особой роли православия в формировании русской самобытности.

По словам В.В. Зеньковского, в русском мышлении данного периода найдется целое направление, видящее в православии иное, отличное от сложившегося на Западе, восприятие христианства (Зеньковский, 2001: 205). Альтернативой западному секуляризму и рационализму виделась тогда «православная культура». Автором идеи «православной культуры» В.В. Зеньковский считал Н.В. Гоголя, поставившего вопрос о необходимости развития своей собственной культуры на православных началах (Зеньковский, 2001: 179). Схожие мысли прочитаем у старших славянофилов

(А.С. Хомякова, И.В. Киреевского), отмечавших значительную роль православия в формировании общества и развитии государственности Древней Руси и Московского царства (Киреевский, 2007: 195; Хомяков, 2011: 256). Стоит также упомянуть о творчестве П.Я. Чаадаева, который считал выбор православия, а не католичества событием, определившим все дальнейшее развитие России (Зеньковский, 2001: 170) и оставившим ее за рамками европейской истории (Чаадаев, 1991: 331). Позиция Чаадаева также стала основой для дальнейших дискуссий о влиянии византизма на историю России.

Более поздние авторы Ю.Ф. Самарин и Н.Я. Данилевский уже ставили религию в один ряд с другими факторами цивилизационного развития. Ю.Ф. Самарин считал необходимым учитывать основы религиозного, политического и этнического развития отдельных цивилизаций, которые невозможно передать другой цивилизации, допуская при этом междисциплинарный обмен материальными достижениями (Самарин, 2008: 498). Н.Я. Данилевский отводил религии значительное место в историческом развитии России и в сознании русского народа (Данилевский, 2008: 577), однако в своей теории культурно-исторических типов он выделял также этнический и языковой факторы. Большее значение православию в развитии славянского культурно-исторического типа, развивая концепцию Данилевского, придавал К. Леонтьев. Для Леонтьева влияние православия является частью византийского наследия, понимаемого более широко как набор определенных образцов государственного, религиозного и этического развития (Бажов, 1997: 143).

Для середины XIX в. характерно также замещение термина «просвещение» термином «цивилизация». На данную перемену, кроме прочих, обращал внимание Ю.Ф. Самарин, которого смущало, что термин «цивилизация», вытесняя термин «просвещение», вошел в русский язык, обозначая преимущественно общечелове-

ческую цивилизацию, в то время как термин «просвещение» был ближе по смыслу к цивилизации «во множественном числе», подразумевая возможность сосуществования нескольких отличных цивилизаций одновременно (Самарин, 2008: 498). Самарин различал Запад и Россию как относящиеся к разным цивилизациям. Именно Самарин, по всей вероятности, стал первым использовать словосочетание «православно-русская цивилизация» (Самарин, 2008: 495).

К данному периоду можно также отнести творчество О. Шпенглера, также предложившего свою версию теории локальных цивилизаций. Вместо цивилизаций Шпенглер говорил об истории отдельных «высоких культур». Любопытно, что русскую культуру Шпенглер не причислял к числу «высоких», однако отвел ей место среди «множества мощных культур», называя русскую культуру «молодой», подверженной особому влиянию религии на свое развитие (Гвоздев, 2016: 6).

Второй период можно ограничить отрезком между публикациями «Исследования истории» А.Дж. Тойнби (1934) и «Столкновения цивилизаций» С.П. Хантингтона (1996). В первой половине XX в. инициатива в формулировании идеи православной цивилизации перешла к зарубежным авторам. Этот период характеризуется доминированием в теории локальных цивилизаций концепции А.Дж. Тойнби, который сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками. В отличие от Данилевского и Шпенглера Тойнби признавал православную цивилизацию самостоятельным и уже сложившимся обществом. При этом Тойнби выделял две преемственные православные цивилизации – византийскую и российскую. Одним из последователей подхода А.Дж. Тойнби можно назвать К. Квигли, в некоторых аспектах дополнившего концепцию английского историка (например, выделил механизмы экспансии отдельных цивилизаций).

Наступление третьего периода можно связать с выходом книги С.П. Хантингтона «Столкновение цивилизаций», ставшим отправной точкой для новых дискуссий вокруг цивилизационной проблематики. Одним из направлений данной дискуссии стало обсуждение в русскоязычном академическом пространстве цивилизационного статуса России и проблемы существования православной цивилизации. Стоит отметить, что рассмотрение России в качестве части (или даже центра) православной цивилизации не было единственным, равно как и доминирующим подходом к определению ее цивилизационного статуса. Тем не менее, на рубеже XX и XXI вв. исследованиями православной (или восточнохристианской) цивилизации занимался ряд ученых (А.С. Панарин, Ю.Н. Пахомов, Ю.В. Павленко, Д.Е. Муза, А.В. Гвоздев, А.Н. Окара и др.). Тема православной цивилизации также звучит на ежегодных Панаринских чтениях.

Последователи концепции Тойнби К. Квигли и С. Хантингтон не внесли значительного вклада в понимание цивилизационной роли православия. Для первого из ученых большее значение имели общие механизмы развития цивилизаций, а Хантингтон, отличая западную цивилизацию от православной, ограничился выделением тех исторических процессов, которые имели место в западной цивилизации, но не имели в православной (Возрождение, Реформация, Просвещение и др.) (Хантингтон, 2003: 56).

Значительное внимание данному вопросу уделялось в русскоязычной академической среде конца XX – начала XXI в. В частности А.С. Панарин, исходящий из того, что историю народов необходимо понимать «гуманитарно» через анализ ценностной системы и цивилизационной идентичности, много внимания уделял отличиям между западнохристианской и восточнохристианской традициями (Харин, 2017: 111). На «духовно-аксиологических основаниях» православной цивилизации в

работе «Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устроение и идентичность» сосредоточился Д.Е. Муза (Муза, 2009: 20).

Стоит отметить еще некоторые современные работы по данной проблематике. Особое внимание привлекает совместная работа украинских и российских исследователей, выпустивших сборник под редакцией Ю.Н. Пахомова и Ю.В. Павленко. Четырехтомный коллективный труд получил название «Цивилизационная структура современного мира» и начал издаваться с 2006 года (Цивилизационная структура, 2006; 2007; 2008). В работе необходимым условием существования цивилизации названо наличие идейной основы, отвечающей на ключевые мировоззренческие вопросы (о смысле жизни, Боге, бессмертии души и т.д.), которая воплощается в «великих религиозно-духовных учениях» (Цивилизационная структура, 2007: 442). Особенностью данной работы является совмещение цивилизационного и мир-системного подходов.

Из современных авторов отметим также А.Н. Окару, сосредоточившегося на возможностях цивилизационной идентичности влиять на интеграционные процессы в Восточной Европе, а также на территориальной и институциональной структуре православной цивилизации и существующих в ней внутренних противоречиях.

Авторы, изучавшие православную цивилизацию, акцентировали внимание на различных аспектах ее устройства, среди которых можно выделить территориальное развитие, цивилизационную роль православия в политической и культурной областях. Стоит также отметить, что существует терминологическое разделение среди авторов, использующих термин «православная цивилизация» и термин «восточнохристианская цивилизация». Практические следствия такого разделения видны наиболее ярко при рассмотрении территориального развития православной цивилизации. Так А.Н. Окара объясняет предпочтительность второго термина тем, что

термин «православная цивилизация» сужает определение цивилизации по конфессиональному признаку, поскольку восточное христианство включает в себя не только православие, но и монофизитство, грекокатолицизм и старообрядство (Окара, 2008: 18).

Территориальное развитие православной цивилизации, согласно мнению большинства исследователей, можно условно поделить на два этапа: византийский и российский.

Восточное христианство сформировалось на общей основе с христианством западным в античном Средиземноморье. Их дальнейшее территориальное развитие, как отмечал А.Дж. Тойнби, происходило в разных направлениях, и между обоими обществами к X-XI вв. установилась относительно стабильная граница (Тойнби, 2010: 47).

Формирование основных социокультурных и территориальных оснований Восточнохристианского мира, согласно Ю.В. Павленко, приходится на IV-VI вв. К середине VI в. его территория достигла своего максимального размера, но уже с конца VI в. начинается обратный процесс (Цивилизационная структура, 2006: 172). К середине IX в., после преодоления последствий иконоборческой смуты, территория Византии сократилась до побережий Мраморного, Эгейского и Черного морей с примыкавшими к ним областями внутренней Анатолии (Цивилизационная структура, 2006: 177). В этот период особое значение приобретают южные территории Восточной Европы. В XIV в. расцветает православная культура в Болгарском царстве, но после падения Константинополя в 1453 г. этот регион оказывается под властью турок. От полного исчезновения Восточнохристианский мир уберегло принятие православия Киевской Русью, что дало новый импульс к его дальнейшему развитию уже на основе российского государства и почти целиком в его границах (Тойнби, 2010: 49).

Современный состав и границы православной цивилизации (рубеж XX–XXI вв.) остаются предметом расхождения исследователей. В этом смысле показательны позиции С.П. Хантингтона, А.Н. Окары и С.Ю. Петрова. С.П. Хантингтон включал в состав православной цивилизации «ядро» (Россию), «внутреннее кольцо» (Беларусь, Молдову, Казахстан и Армению), «промежуточные» страны (Грузию, Украину) и «внешнее кольцо» (Болгарию, Грецию, Сербию, Кипр, Румынию, ряд мусульманских республик бывшего СССР) (Хантингтон, 2003: 252-253). Окара включает в нее также и монофизитскую Эфиопию и вообще все социальные группы, относящиеся не только собственно к православию, но и, шире, к восточному христианству (автор использует термин «восточнохристианская цивилизация»). При этом Окара не включает в нее мусульманские республики бывшего СССР, отводя Центральную Азию и Кавказ к области лимитрофов, окружающих восточнохристианскую цивилизацию (Окара, 2008: 28). В свою очередь, С.Ю. Петров ограничивает ее территорию почти исключительно Россией, не включает в нее мусульманские страны и оставляет без внимания православную Грецию и балканские страны (Петров, 2009: 56).

Следующему, политическому аспекту цивилизационного влияния православия исследователями уделялось наибольшее внимание. А.Дж. Тойнби отмечал, что разделение между обществами, сформированными западным и восточным христианством, усугублялось различиями в политическом развитии, а именно в отношениях между светской и духовной властями. Если на Западе сохранилась независимость церкви от государства, то на православном Востоке сложилась обратная ситуация. Если западный мир был политически раздроблен, то православный мир стремился к объединению в рамках единой империи (Тойнби, 2011: 171-174).

Такое соотношение властей, как указывает Ю.В. Павленко, было связано с

особенностями ранней восточнохристианской культуры, которая, утверждая невозможность выразить в категориях человеческого языка божественные свойства, была склонна в рамках апофатического богословия к трансцендентизации Бога. Мир, через который Бог раскрывает Свои свойства, при этом воспринимается в статичном состоянии, целостным, структурно единым и упорядоченным, гармоничным. Это, как указывает ученый, «принципиально отличает восточнохристианское мировосприятие уже на стадии его формирования от динамичного, историчного, индивидуалистического западнохристианского» (Цивилизационная структура, 2006: 167). Общество, таким образом, выступает как продолжение небесной иерархии. В результате происходит сакрализация государства как основы структурирования общества, а христианская империя предстает проекцией божественного порядка на земную жизнь (Цивилизационная структура, 2006: 167-168).

Аналогичную структуру взаимоотношений между религией и государством унаследовала, по мнению Тойнби, и Россия (Тойнби, 2011: 171-174). Христианство играло значительную роль уже в Древней Руси, находящейся в состоянии политической раздробленности. На это указывал еще А.С. Хомяков, который считал, что христианство сыграло значительную роль в объединении разрозненных русских княжеств в единое государство (Хомяков, 2011: 385). Играть такую роль, согласно Ю.В. Павленко, Церкви помогала относительная независимость от государственной власти, поскольку церковным центром долгое время являлся Константинополь (Цивилизационная структура, 2007: 422). Однако позже в России стала воспроизводиться византийская структура отношений между государством и Церковью, где Церковь подчинялась государству.

Такое положение, согласно А.С. Панарину, было во многом обусловлено тем, что длительный исторический период православный мир формировался

на основе Византийской империи. С ее гибелью центром православного мира стала Московская Русь. С этим переходом Панарин связывал ряд следствий: российская государственность формировалась на основе сакральных ценностей, само ее существование стало оправдываться необходимостью защиты православия; русская ментальность складывалась не только на основе этнической идентичности, но и на идентичности религиозной; гибель Византии сформировала на Руси осознание своего одиночества в качестве единственной опоры православного мира. В дальнейшем сочетание осознания предельных одиночества и ответственности, как отмечал Панарин, привело к возникновению сочетания специфического типа идейной мобилизованности с повышенной ролью государства в жизни всех слоев общества (Харин, 2017: 113, 115).

Указанные выше культурные особенности раннего восточнохристианского общества, приведшие к сакрализации государства, роднят, согласно Ю.В. Павленко, Византию с другими восточными цивилизациями и имеют те же следствия в ее культурной жизни, как и в жизни других восточных обществ. Наряду с «официозом православной державности» в Византии возникают два культурных течения: аскетическое монашеское и светское гедонистическое, коренящееся в позднеантичной культуре (Цивилизационная структура, 2006: 168). Такой дуализм характеризовал византийскую культуру на всем протяжении ее существования.

Любопытный взгляд на византийскую культуру дал последователь концепций А.Дж. Тойнби К. Квигли, который, обращаясь к проблематике православной цивилизации, затруднялся определить, что представляла собой Византийская империя: было ли это возрожденное классическое общество, либо это была самостоятельная культура? С одной стороны, имея то же политическое устройство и те же законы, что и классическое общество (данное обстоятельство Квигли считал несуще-

ственным), Византийская империя отличалась религией, идеологией, социальной организацией, технологиями, а также имела иной механизм экспансии, нежели классическое общество. С другой стороны, все эти отличия не дают достаточных оснований для Квигли назвать Византию совершенно новой цивилизацией (Quigley, 1979: 330-331). Квигли, тем не менее, признавал существование русской православной цивилизации, возникшей на периферии классической цивилизации, преемственность которой явно определяется византийским влиянием (Quigley, 1979: 148).

Византийское цивилизационное наследие, согласно Ю.В. Павленко, было принято Древней Русью лишь частично. Русь переняла религию, в то время как греческая позднеантичная культура оказалась ей практически незнакомой (Цивилизационная структура, 2007: 430). Проводником византийского влияния на Россию выступали монастыри. На это обращали внимание еще И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, считая, что влияние монастырей распространялось не только на духовную сферу, но и на развитие наук, искусства, законов и народную ментальность (Киреевский, 2007: 196, 225; Хомяков, 2011: 392). Тот же взгляд на роль церковно-монастырской инфраструктуры найдем у Д.Е. Музы и Ю.В. Павленко (Муза, 2009: 105; Павленко, 2007: 432).

В книге «Православная цивилизация в глобальном мире» А.С. Панарин отмечал, что после гибели Византии сформировалась такая черта русской культуры как монотекстуальность. Монотекстуальность культуры характеризуется стремлением подчинить все практики единому смыслу, привести наличную реальность в соответствие с идейным наследием, зафиксированным в нормативных или священных текстах. Греко-православное наследие Византии контрастировало с эмпирической реальностью Руси, что требовало дополнительных усилий для стирания этих отличий. Следствием монотекстуальности, таким образом, становится конфликт идеи

(текста) и наличной реальности (Панарин, 2014: 44). История России вследствие данного конфликта приобрела драматический характер, выразившись, согласно Панарину, в двух конфликтных линиях российской истории как «противостояние ортодоксальной аскетики и быта, который теряет легитимацию со стороны сакрально-теократического начала по мере того, как становится все более легким и устроенным», а также как противостояние универсального и местного (Панарин, 2014: 46).

К концу XX в. внимание к цивилизационной роли религии и культуры значительно усилилось. Тезисы С. Хантингтона о конфликтах нового типа, о роли в них цивилизационной идентичности, привлекли широкое внимание и вызвали критику. А ведь еще в середине века А.Дж. Тойнби характеризовал современное ему состояние западнохристианского и восточнохристианского обществ как постхристианское (правда, Тойнби был все же склонен считать, что высшие религии не только не исчезают, но и долговечнее отдельных цивилизаций) (Тойнби, 2011: 224). Во многом в полемике с подходом Хантингтона, при его переосмыслении и переформулировании формировались исследования православной цивилизации в русскоязычном академическом пространстве.

Цивилизационную идентичность, базирующуюся на культурных, религиозных, экзистенциальных, трансцендентных представлениях и ценностях, считает актуальным в современных реалиях способом наднациональной консолидации А.Н. Окара. По его мнению, цивилизационная идентичность актуализировалась вследствие размывания ценностей модерна, в рамках которого действовали иные механизмы консолидации, и стала способна занять пустующее место новых основ для наднациональных коллективных идентичностей в условиях ослабления политических институтов, таких как национальное государство, ООН, международное публичное право и т.д. (Окара, 2008: 10-11).

При этом существование православной цивилизации в современных условиях не является беспроблемным и самоочевидным. Окара признает, что «страны постсоветского и посткоммунистического мира, имеющие восточнохристианскую цивилизационную идентичность, не рассматривают себя в качестве генераторов каких-либо общезначимых проектов или импульсов, <...> не демонстрируют никакой цивилизационной солидарности и кооперации» (Окара, 2008: 37). В их самосознании доминирует принцип национального государства с необходимостью отстаивать строго национальные интересы. Уровень солидарности стран и состояние цивилизационной идентичности не позволяют создавать геополитический блок или геэкономический союз (Окара, 2008: 42-43). Кроме того, сами страны, входящие в ареал восточного христианства, позиционируют себя как секулярные, где церковь отделена от государства и не имеет влияния на общество. В этой связи Окара даже говорит о постправославном сообществе (Окара, 2008: 18-19).

Под вопросом находится современное развитие православной цивилизации и для Д.Е. Музы. По его мнению, ее ждет либо завершение заложенного в ней проекта; либо компромисс, при котором, подстраиваясь к «духу времени», православная цивилизация сохранит отдельные элементы при сосуществовании с постхристианскими стандартами; либо, наконец, она растворится в современном мире (Муза, 2009: 318). В конце концов, Д.Е. Муза переориентирует свою научную работу на концепт «русская цивилизация».

Относительно исследования православной цивилизации существует на сегодняшний день также «проектный» подход, основанный на необходимом наличии у каждой цивилизации универсальных представлений о мире и месте в нем человека, благодаря чему каждая цивилизация в некотором смысле глобальна, т.е. обладает своим глобальным проектом. Наиболее ярким представителем данного подхода

является А.С. Панарин. Также, как и Окара, Панарин обращал внимание на кризис проекта модерна (проекта западной цивилизации). Кроме этого его интересовал связанный с данным кризисом глобальный характер проблем современности. По мнению Панарина, проект модерна уступит ряду цивилизационных проектов, которые будут конкурировать между собой. Это будет не только православный проект, но и мусульманский, китайский и другие (Панарин, 2002). Выгодным отличием православной цивилизации, по мнению А.С. Панарина, являются ее греческие корни, что роднит ее с цивилизацией западной и дает ей возможность критики «изнутри» доминирующего на сегодняшний день западного глобального проекта. Однако, как отмечает А.Н. Харин, Панарин так и не успел до конца жизни раскрыть в подробностях «глобальный православный проект», а лишь вплотную подошел к этому, обрисовав его основные черты (Харин, 2015: 32-33).

Идея православной цивилизации прошла сложный путь развития от первых различий просвещения русского и европейского в российском социальном мышлении XIX в., через построение концепта локальной православной цивилизации в рамках теоретического направления локальных цивилизаций к оформлению в виде проекта в работах современных российских исследователей. Такой перемене могло способствовать сложное историческое развитие России, прошедшей с XVIII в. через процесс вестернизации, а затем через попытку реализации и крах коммунистического проекта, что ставит под вопрос само существование православной цивилизации в современных условиях. Тем не менее, некоторые исследователи (А.С. Панарин, А.Н. Окара и др.) считают актуальным введение идеи православной цивилизации в общественный, политический и научный дискурсы, в том числе для углубления международных культурных и институциональных связей между Россией

и странами постсоветского пространства и Восточной Европы.

Мы обошли стороной в рамках данной статьи исследования, посвященные «русской цивилизации», хотя некоторые исследователи склонны употреблять термины «русская» и «православная цивилизация» в качестве тождественных или в связке (Петров, 2009: 52; Василик, 2009: 133 и др.). Но чаще исследователи их различают и бывают критически настроены к понятиям «православная» и «восточнохристианская цивилизация». Они отвергают их как не отвечающие реальности, в то время как правильным считают говорить только о русской (российской) цивилизации. Так, к примеру, В.Э. Багдасарян отмечает, что употребление понятия «восточнохристианская цивилизация» связывает такие страны, как Греция и Россия, между которыми нет иных связей, кроме религиозных, но при этом сталкивает православие и ислам, длительное время разделяющие общие территории (например, в России и на Ближнем Востоке) (Багдасарян, 2008: 89).

Сегодня существует еще одно направление, учитывающее цивилизационную роль православия. Речь в данном случае идет о цивилизационном анализе, развиваемом в исторической социологии и берущем свое начало не из теории А.Дж. Тойнби, а из идей Э. Дюркгейма, М. Мосса и М. Вебера. Представителями данного направления – Ш. Эйзенштадтом, Й. Арнасоном и другими поднят вопрос о взаимодействии между цивилизационными традициями отдельных обществ и процессом модернизации. Однако данное направление, активно развивающееся в последние десятилетия, склонно работать с такими понятиями, как цивилизационный «паттерн», «комплекс» или «констелляция», нежели с такими, как локальная «православная», «русская» или «евразийская цивилизация». Тем самым подчеркивается представление о цивилизациях как о сложных и изменчивых образованиях, оказывающих друг на друга значительное влия-

ние. Цивилизационная роль православия при таком подходе оказывается ограниченной действием других факторов.

Литература

- Багдасарян, В.Э. Может ли Россия стать Византией? // Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. Вып. № 6. М.: Научный эксперт, 2008. С. 86-89.
- Бажов, С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. М.: ИФРАН, 1997. 215 с.
- Василик, В. Русский народ. Русский мир. Русская цивилизация // Русин. 2009. № 1. С. 125-140.
- Гвоздев, А.В. Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях Новейшего времени. М.: Прометей, 2016. 170 с.
- Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
- Зеньковский, В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
- Киреевский, И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 448 с.
- Корневский, А.В. Эволюция «цивилизационной парадигмы» в трудах Шпенглера, Тойнби, Хантингтона: тезис, антитезис, синтез // Научная мысль Кавказа. 2014. № 3. С. 35-44.
- Муза, Д.Е. Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность, 2009 г. [Электронный ресурс] URL: <http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/7423> (дата обращения: 24.08.2020).
- Окара, А.Н. В окрестностях Нового Константинополя, или Восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаоса-порядка // Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. Вып. № 6. М.: Научный эксперт, 2008. С. 9-52.
- Панарин, А.С. Антиномии русской власти и христианская духовность: перспективы возрождения «Третьего Рима» (Часть 2-я) // Трибуна русской мысли: электронный журнал, 2002. № 3. URL: <http://www.cisdf.org/TRM/TRM3/Panarin.html> (дата обращения: 24.08.2020).
- Панарин, А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1248 с.
- Петров, С.Ю. Границы Русской цивилизации к началу XXI в. // Русин. 2009. № 2. С. 52-60.
- Самарин, Ю.Ф. По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации // Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 477-500.
- Тойнби, А.Дж. Постигание истории. М.: Айрис-пресс, 2010. 640 с.
- Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 318 с.
- Хантингтон, С.П. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.
- Харин, А.Н. Идеология глобализма versus православный проект // Вестник Вятского государственного университета. 2015. № 1. С. 29-34.
- Харин, А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. 224 с.
- Хомяков, А.С. Всемирная задача России. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. 784 с.
- Цивилизационная структура современного мира. Том 1. Глобальные трансформации современности / ред. Ю.Н. Пахомов, Ю.В. Павленко. Киев: Наукова думка, 2006. 687 с.
- Цивилизационная структура современного мира. Том 2. Макрохристианский мир в эпоху глобализации / ред. Ю.Н. Пахомов, Ю.В. Павленко. Киев: Наукова думка, 2007. 692 с.
- Цивилизационная структура современного мира. Том 3. Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 1. Мусульманско-африканская и индийско-южноазиатская цивилизации / ред. Ю.Н. Пахомов, Ю.В. Павленко. Киев: Наукова думка, 2008. 544 с.
- Цивилизационная структура современного мира. Том 3. Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 2. Китайско-дальневосточный цивилизационный мир и африканская цивилизационная общность. Глобальные трансформации и уроки для Украины / ред. Ю.Н. Пахомов, Ю.В. Павленко. Киев: Наукова думка, 2008. 640 с.

Чаадаев, П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. 798 с.

Quigley, C. The Evolution of Civilizations. Indianapolis: LibertyPress, 1979. 422 p.

References

Bagdasarjan, V. E. (2008), "Can Russia become Byzantium?", *Tsivilizatsionnye aktivy i tsivilizatsionnye ramki natsional'noy rossiyskoy politiki. Materialy nauchnogo seminara*. [Civilizational assets and civilizational framework of the national Russian policy. Materials of the scientific seminar], 6 (15), Nauchnyi ekspert, Moscow, Russia, 86-89 (in Russ.).

Bazhov, S. I. (1997), *Filosofiya istorii N.Ya. Danilevskogo* [Philosophy of history of N. Y. Danilevskiy], IFRAN, Moscow, Russia (in Russ.).

Chaadaev, P. Ya. (1991), *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma. T. 1.* [Complete works and selected letters, Vol. 1.], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Danilevskiy, N. Ya. (2008), *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe], Institut russkoy tsivilizatsii, Moscow, Russia.

Gvozdev, A. V. (2016), *Pravoslavno-slavyanskaya tsivilizatsiya v geopoliticheskikh ucheniyakh Noveyshego vremeni* [Orthodox-Slavic civilization in the geopolitical teachings of Contemporary history], Prometey, Moscow, Russia (in Russ.).

Huntington, S. Ph. (2003), *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations], Transl. by Velimeev, T. and Novikov, Yu., AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Harin, A. N. (2015), "Ideology of globalism versus Orthodox project", *Herald of Vyatka State University*, 1, 29-34 (in Russ.).

Harin, A. N. (2017), *Rossiya i mir v tvorchestve Aleksandra Panarina* [Russia and the world in the works of Alexander Panarin], Letniy Sad, Moscow, Russia (in Russ.).

Homyakov, A. S. (2011), *Vsemirnaya zadacha Rossii. Izd. 2-e.* [Russia's global challenge. Ed. 2], Institut russkoy tsivilizatsii, Blagoslovenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Kireevskij, I. V. (2007), *Dukhovnye osnovy russkoy zhizni* [Spiritual foundations of Russian life], Institut russkoy tsivilizatsii, Moscow, Russia (in Russ.).

Korenevskij, A. V. (2014), "The evolution of the 'civilizational paradigm' in the works of

Spengler, Toynbee, Huntington: thesis, antithesis, synthesis", *Scientific Thought of Caucasus*, 3, 35-44 (in Russ.).

Muza, D. Je. (2009), *Vostochnokhristianskaya tsivilizatsiya: sotsiokul'turnoe ustroenie i identichnost'* [Eastern Christian civilization: a social and cultural organization and identity] [Online], available at: <http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/7423> (Accessed 24 August 2020).

Okara, A. N. (2008), "In the vicinity of New Constantinople, or Eastern Christian civilization in the face of the latest world chaos-order", *Tsivilizatsionnye aktivy i tsivilizatsionnye ramki natsional'noy rossiyskoy politiki. Materialy nauchnogo seminara* [Civilizational assets and civilizational framework of national Russian policy. Materials of the scientific seminar], 6 (15), Nauchnyi ekspert, Moscow, Russia, 9-52 (in Russ.).

Panarin, A. S. (2002), *Antinomies of Russian power and Christian spirituality: prospects for the revival of the "Third Rome" (Part 2)* [Online], available at: <http://www.cisdf.org/TRM/TRM3/Panarin.html> (Accessed 24 August 2020).

Panarin, A. S. (2014), *Pravoslavnaya tsivilizatsiya* [Orthodox civilization], Institut russkoy tsivilizatsii, Moscow, Russia.

Petrov, S. Yu. (2009), "Borders of Russian civilization to the beginning of the XXI century", *Rusin*, 2, 52-60 (in Russ.).

Quigley, C. (1979), *The Evolution of Civilizations*, LibertyPress, Indianapolis, USA.

Samarin, Yu. F. (2008), "About the opinion of the 'Russian herald' about the study of philosophy, about the principles of the people and their relation to civilization", *Pravoslavie i narodnost'* [Orthodoxy and nationality], Institut russkoy Tsivilizatsii, Moscow, Russia (in Russ.).

Toynbee, A. J. (2010), *Postizhenie istorii* [A study of history], Transl. by Zharkov, E. D., Ajris-press, Moscow, Russia (in Russ.).

Toynbee, A. J. (2011), *Tsivilizatsiya pered sudom istorii. Mir i Zapad* [Civilization on Trial and the World and the West], AST: Astrel', Vladimir, Moscow, Russia (in Russ.).

Tsivilizatsionnaya struktura sovremennogo mira. Tom 1. Global'nye transformatsii sovremennosti (2006) [Civilizational structure of the modern world. Vol. 1. Global transformations of modernity], in Pahomov, Yu. N. and Pavlenko, Ju.

V. (ed.), Naukova dumka, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Tsivilizatsionnaya struktura sovremennogo mira. Tom 2. Makrohristianskiy mir v epokhu globalizatsii (2007) [Civilizational structure of the modern world. Vol. 2. The Macro-Christian world in the era of globalization], in Pakhomov, Yu. N. and Pavlenko, Ju. V. (ed.), Naukova dumka, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Tsivilizatsionnaya struktura sovremennogo mira. Tom 3. Tsivilizatsii Vostoka v usloviyakh globalizatsii. Kniga 1. Musul'mansko-afraziyskaya i indijsko-yuzhnoaziatskaya Tsivilizatsii (2008) [Civilizational structure of the modern world. Vol. 3. Eastern Civilizations in the context of globalization. Book 1. Muslim-Afrasian and Indian-South Asian civilizations], in Pakhomov, Ju. N. and Pavlenko, Ju. V. (ed.), Naukova dumka, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Tsivilizatsionnaya struktura sovremennogo mira. Tom 3. Tsivilizatsii Vostoka v usloviyakh globalizatsii. Kniga 2. Kitaysko-dal'nevostochnyi Tsivilizatsionnyi mir i afrikanskaya Tsivilizatsionnaya obschnost'. Global'nye transformatsii i uroki dlya Ukrainy (2008) [Civilizational structure of the modern world. Vol. 3. Eastern Civilizations in the context of globalization. Book 2. the Chinese-Far-Eastern civilizational world and the African

civilizational community. Global transformations and lessons for Ukraine], in Pakhomov, Yu. N. and Pavlenko, Yu. V. (ed.), Naukova dumka, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Vasilik, V. (2009), "Russian people. Russian world. Russian civilization", *Rusin*, 1, 125-140 (in Russ.).

Zen'kovsky, V. V. (2001), *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Akademycheskiy Proekt, Raritet, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Каргин Евгений Андреевич, младший научный сотрудник, информационно-аналитический центр факультета социальных наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, ул. Новокузнецкая, д. 23Б, г. Москва, 115184, Россия; Stou-st@ya.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Evgeny A. Kargin, Junior Researcher, Information and Analytical Center, Faculty of Social Sciences, St. Tikhon's Orthodox University, 23B Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia; Stou-st@ya.ru

УДК 167.7

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-10

Черновицкая Ю. В. | Цифровые технологии в медицине:
специфика ответственности при их использовании

Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, г. Москва, 109240, Россия;
juchische@rambler.ru

Аннотация. Внедрение в практику здравоохранения информационных технологий изменяет формы и способы взаимодействия врачей и пациентов, процедуры диагностики и лечения, методики профилактики заболеваний и восстановления здоровья. Обращается внимание на намечающееся цифровое неравенство между богатыми и бедными странами, пожилыми и молодыми пользователями, другими сегментами глобального общества, имеющими доступ и потенциал использования информационных технологий. Рассматривается специфика ответственности при применении цифровых технологий. Отмечено, что в последнее время наблюдается тенденция снятия с института здравоохранения ответственности за здоровье пациента, за принятые решения относительно методов лечения и диагностики; ответственность передается отдельному человеку.

Ключевые слова: цифровая медицина; цифровой разрыв; цифровые технологии; риски и опасности; ответственность; этические основания науки; телемедицинские технологии

Для цитирования: Черновицкая Ю. В. Цифровые технологии в медицине: специфика ответственности при их использовании // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 89-101. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-10

Yu. V. Chernovitskaya | Using digital technologies in medicine: specifics of responsibility

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia; *juchische@rambler.ru*

Abstract. The introduction of information technologies into healthcare practice changes the forms and methods of interaction between doctors and patients, the procedure for diagnosis and treatment, prevention of diseases and health recovery. Attention is drawn to the emerging digital divide between rich and poor countries, elderly and young users, other segments that have access to information technologies and potential to employ them. The specifics of responsibility in the application of digital technologies are pointed out. There is a tendency to remove responsibility for the patient's health from the institute of health care, for decisions made regarding methods of treatment and diagnostics, and transfer responsibility to an individual.

Keywords: digital medicine; digital divide; digital technologies; risks and dangers; responsibility; ethical foundations of science; telemedicine technologies

For citation: Chernovitskaya Yu. V. (2020), “Using digital technologies in medicine: specifics of responsibility”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 89-101, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-10

Вопрос об этике и ответственности ученых при научных разработках стоит по-прежнему остро, в том числе и в области медицины и здравоохранения, особенно в части таких научных направлений, как биотехнология, геномная инженерия, биология, нанотехнологии, техника. В последнее время особое внимание уделяется цифровой медицине и социальному восприятию новых технологий (Технонаука ..., 2015 и др.).

Внедрение в практику здравоохранения информационных технологий существенно меняет формы и способы взаимодействия врачей и пациентов, процедуры диагностики и лечения, методики профилактики заболеваний и восстановления здоровья. Так, IT-индустрия предоставляет все более расширяющийся круг возможностей (web-приложений, «умных датчиков» и т. п.), становящихся неотъемлемой частью повседневной жизни пользователей. Такие возможности используют прежде всего любители спорта и активного образа жизни (например, с 2006 г. Nike выпускает кроссовки с датчиками в подошвах, Adidas – футболки с электродами, считающими сердцебиение, существуют браслеты и часы, фиксирующие физическую активность, различные датчики сигнализируют, когда человек сутулится, и передают эту информацию на смартфон, «умные будильники» помогают выспаться, производя сигнал в наиболее подходящей фазе сна). Также IT-технологии используются людьми, превентивно заботящимися о своем здоровье, и необходимы больным для удаленного контроля их самочувствия.

В Германии с 2020 года впервые в мире начали назначать медицинские приложения, которые доступны по рецепту и включают в себя цифровые дневники для больных диабетом, функции для поддержки физиотерапевтических или психотера-

певтических процедур, а также для измерения артериального давления¹. Очевидно, что будущее российской системы здравоохранения предполагает дальнейшее развитие цифровой медицины. В 2017 г. Указом № 203 президент РФ утвердил «Стратегию развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы» (Указ Президента, 2017). В указанной стратегии на период до 2030 г. определено несколько направлений работы, одним из которых является цифровое здравоохранение (цифровое здоровье, цифровая медицина, или digital healthcare, digital health) – использование информационных и коммуникационных технологий для решения проблем со здоровьем.

Ключевые направления развития цифровой медицины в краткосрочной перспективе – это внедрение электронных медицинских карт, развитие концепции «подключенный пациент» (мониторинг состояния и предоставление медицинских услуг с помощью встроенных интеллектуальных устройств) и телемедицина². В широком смысле под «умной медициной» понимается интеллектуальное здравоохранение, которое использует новейшие мобильные и цифровые достижения в области здоровья, что стимулирует развитие умных и подключенных медицинских девайсов, обеспечивающих постоянное отслеживание показателей пациентов вне стен медицинских учреждений и, соответственно, предупреждение болезней (Авденко, Алетдинова, 2017).

«Цифровизация» – один из ведущих трендов современного здравоохранения во

¹ <https://www.if24.ru/skoro-li-vrachi-nachnut-propisyvat-po-dlya-lecheniya/> (дата обращения: 01.08.2020)

² Цифровая революция в здравоохранении: достижения и вызовы развития. Превью ПМЭФ – 2017 // ТАСС 29.05.2017 URL: <https://tass.ru/pmef-2017/articles/4278264> (дата обращения: 07.07.2020).

всем мире; системы охраны здоровья требуют обновления, уже сформированы соответствующие социально-экономические и технологические условия для оказания удаленной медицинской помощи и дистанционного контроля. В связи с этим ООН включила в Декларацию «Цели развития тысячелетия» раздел «Цифровое здравоохранение», что позволит существенно увеличить возможности для всеобщего охвата услугами здравоохранения. Цель цифрового здравоохранения Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) видит в том, чтобы обеспечить всем людям получение качественных услуг здравоохранения в нужном месте и в нужное время без связанных с этим финансовых затруднений, когда возникает необходимость выбирать между получением услуг здравоохранения и удовлетворением других базовых потребностей³.

Самые перспективные направления инвестиций в медицине до 2030 г. – это клеточная (таргетная) медицина, прогнозирующая адресную фармакотерапию, а также банки собственных стволовых клеток пациентов для будущих трансплантаций, круглосуточный беспроводной контроль за состоянием здоровья хронических больных и др.; геронтология, использование крионики, лекарства и технологии, замедляющие процесс старения на клеточном уровне; телемедицина / ИТ-медицина, предполагающая биопринтинг, робототехника, автоматизация процессов терапии, безопасность хранения данных о пациенте; 4-P-медицина, в частности, персонализированная медицина, предполагающая медицинские манипуляции, созданные под генетический паспорт конкретного человека, архив генов.

Несмотря на ограничения, связанные с внешнеэкономической ситуацией, государственная политика в России направлена

на ускорение развития информационных и цифровых технологий, от которых во многом зависит политическая и экономическая стабильность в обществе (Aletdinova, Bakaev, 2016). Однако данные технологии имеют отличающие их нюансы и предполагают специфику ответственности за их использование.

Так, например, следует обратить внимание на «цифровой разрыв» в использовании новых технологий. Причем разрыв наблюдается как между богатыми и бедными странами из-за возможности доступа к технологиям, так и между молодыми и пожилыми врачами и пациентами: если первые пользуются и рекомендуют цифровые технологии, то вторые относятся к ним настороженно, недоверчиво или не используют цифровые технологии вообще. «При переходе традиционной системы здравоохранения в онлайн-режим ее недостатки сохраняются и в потенциале даже усилятся. Это усугубит разрыв между социально-экономическими группами, в частности между состоятельными и образованными людьми и теми, кто по той или иной причине испытывает трудности в навигации по информационным потокам с применением средств информационно-коммуникационных технологий и таким образом получает меньше информации и менее широкий доступ к качественным услугам», говорится в докладе группы заинтересованных сторон Европейского союза (ЕС) по электронному здравоохранению (Health inequalities and eHealth..., 2014). Однако акцентирование внимания на таких видах неравенства позволяет директивным органам государства проанализировать соотношение различных характеристик пользователей (например, соотношение возраста, пола, расовой или этнической, национальной, религиозной принадлежности, географического положения, социально-экономических характеристик – дохода, образования) и корректировать или принимать меры по устранению существующих несправедливых различий.

³ Всемирный день здоровья 7 апреля 2018 г.
URL: <http://www.euro.who.int/ru/media-centre/events/events/2018/04/world-health-day-2018-health-for-all/background> (дата обращения: 15.08.2020).

«Врачевание в современном мире расширяет свои полномочия и все чаще ставит целью не только лечение болезней, но и улучшение человеческих качеств (спортивная, военная и космическая медицина, спортивный и академический допинг, косметологическая хирургия и т. д.)», считает П.Д. Тищенко (Тищенко, 2017: 37). Одну из ведущих ролей в современной медицине играет преимплантационная генетическая диагностика (ПГД), затрагивающая, в том числе, проблемы неравенства и акцентирующая внимание на вопросах ответственности в вопросах эмбриологии. «Человечеству с развитием ПГД может угрожать возникновение генетического суперкласса», в обществе появляется еще одно основание для социального расслоения: богатые будут иметь больше шансов к использованию диагностики и рождению «качественных» детей, считает Ф. Фукуяма (цит. по: Сидорова, 2015: 186). Различные мыслители указывают на евгеническое следствие генетических методов, поэтому странам, использующим методы вспомогательной репродукции, необходимо иметь регулятивную нормативную базу. В ряде стран (Австрия, Германия, Швейцария, Италия) ПГД жестко регулируется или вовсе запрещена. Так, в Германии и некоторых других странах эмбрион приравнивается к человеку, в России же нормативного регулирования ПГД нет, и эмбрионом может распоряжаться и женщина (как частью своего тела), и эмбриологи в лаборатории. Ученые опасаются как появления у ПГД черт негативной евгеники, практика которой была признана международным сообществом антигуманной и преступной, так и непредсказуемых последствий евгеники позитивной. Медицина достигла уровня, когда с ее помощью рождаются и выживают дети, которые не смогли бы родиться естественным путем. Однако то, что мы вынуждены играть в природную генетическую лотерею, считает Ф. Фукуяма, делает нас более эгалитарными, чем если бы процессом зачатия распорядился человек, в случае чего раз-

нообразие людей «рассыплется на кластеры по четко определенным социальным группам» (цит. по: Сидорова, 2015: 186).

Ю. Хабермас (Хабермас, 2002) обращает внимание на «нарушение симметрии ответственности», когда один человек принимает в отношении другого необратимое решение. Уже известны случаи, когда подается иск к родителям по поводу того, что в свое время ребенок был зачат для того, чтобы получить генетически родственные ткани для лечения уже имевшегося в семье больного ребенка (см. Хабермас, 2002: 187). Доступность генетической информации о человеке делает его заложником генетической детерминации. Генетическое прочтение человека может вести за собой желание евгенического усовершенствования, коррекции. Могут возникнуть теории, подобные расовой, и другие формы дискриминации.

Специалисты опасаются (Ижевская, 2017: 70), что пренатальные скрининги и доступность генетической информации будущим родителям могут привести к увеличению числа «этически спорных селективных аборт», «тривиализации» абортов, то есть прерыванию беременности по несущественным причинам; могут побуждать женщин к тестированию и прерыванию беременности не по медицинским причинам, а из-за возможных predispositions будущего ребенка к различным патологиям, которые могут и не развиваться или с которыми справляется современная медицина; могут использоваться женщиной в собственных манипулятивных целях, например, информация об отцовстве, внешности. Также специалисты отмечают, что обязательный скрининг, снижая распространенность определенных заболеваний, что, безусловно, полезно для государственной системы здравоохранения, тем не менее, усиливает дискриминацию лиц, живущих с заболеваниями, определяемыми скринингом, но совместимыми с жизнью (такими как, например, болезнь Дауна), и не способствует развитию медицинских исследований для потенциального

лечения таких заболеваний. Таким образом, важно соблюдение баланса между возможностью производить на свет «идеальных детей» и шансом на выживание детей с патологиями, с которыми по тем или иным причинам пока не может бороться наука. Естественная евгеническая составляющая направления пренатального скрининга не должна превращаться в евгенический проект.

Также немаловажную роль в современной медицине играют биотехнологии, с которыми связаны риски и ответственность. Так, скажем «человек-на-чипе» (Попова, 2017: 48) – проект гуманной направленности, ставящий цели персонализированного подхода к пациенту. Идея проекта состоит в том, что клетки, моделирующие разные органы человека, объединены на одном чипе. Такая модель может использоваться, например, для оценки действия на каждый конкретный организм или группу сходных организмов определенных лекарственных препаратов, однако «технологии “человека-на-чипе” могут позволить воссоздавать на чипах коллективные тела, размещать на них клетки представителей тех или иных наций и тем самым в человеческой популяции оценивать национально обусловленные специфические побочные реакции на лекарства, детерминированные генетическими различиями», считает О.В. Попова (Попова, 2017: 48). «Сенсибилизированное этическими проблемами развития биотехнологий западное общество уже просматривает в технологии “человек-на-чипе” опасность нарушения прав собственности на биоматериалы, используемые в процессе массового применения биочипов для разработки лекарственных средств (источником клеток для биочипов могут быть госпитали, продающие биоматериалы без информированного согласия их донора)» (Попова, 2017: 50).

Тренд настоящего времени – цифровые технологии. Е.Г. Гребенщикова выделяет несколько сфер электронного здравоохранения. Это телемедицина, технологии

мобильного здравоохранения, технологии искусственного интеллекта в медицине. Хочется отметить интересную особенность российского менталитета – кризис доверия к медицине вообще, поэтому, с одной стороны, наблюдается медленное внедрение цифровых технологий в медицину, с другой стороны – доверие технике оказывается большим, чем живому врачу. Телемедицинские технологии (дистанционное оказание медицинской, консультативно-диагностической и методической помощи, удаленное обучение медицинских специалистов) – инновационны, полезны, удобны, они получили заметное развитие и активное применение в практике мирового здравоохранения: это и консультация врача у более опытного коллеги, и желание пациента получить независимое «второе» мнение относительно результатов исследований, и трансляции операций в другие клиники, и прикроватный (как в стационаре, так и дома) мониторинг, и использование аппаратов ЭКГ с телеметрией для осуществления дистанционных консультаций. Телемедицина является трансграничным инструментом оказания медицинской помощи, использование цифровых технологий позволяет организовать взаимодействие пациентов и медицинских работников, находящихся в любых точках Земли, где есть связь. В России одним из положительных примеров использования возможностей цифрового здравоохранения в отдаленных регионах является Еврейская АО (Дальневосточный федеральный округ), но пока телемедициной больше пользуются в Москве и Санкт-Петербурге, нежели в отдаленных регионах. Эксперты считают одним из главных барьеров развития этого направления консервативность пациентов, а также нежелание региональных врачей консультировать дистанционно из-за опасения юридической ответственности. Рост количества пациентов может произойти при включении услуг телемедицины в ОМС (обязательное медицинское страхование), пилотный проект реализуется уже, например, в Калужской области. В Еврей-

ской АО внедрена практика виртуальных обходов неонатологами женщин в первые дни после выписки с младенцем из роддома. Удаленный инженер с телемедицинским оборудованием приходит на дом к родившей женщине и устраивает сеанс с неонатологом в режиме реального времени. За год врачи регионального центра акушерства и гинекологии проводят до 3000 удаленных консультаций, что позволяет наполовину сократить различные осложнения⁴.

Закон о телемедицине (Федеральный закон..., 2017) действует в России с 2018 г. Наиболее развитые в этой сфере компании – «Доктор рядом», DocDoc (Сбербанк) и Яндекс.Здоровье (Яндекс). В связи с коронавирусной инфекцией весной 2020 года DocDoc запустил бесплатный информационный сервис для врачей по коронавирусу, МТС предложила медицинским учреждениям бесплатно использовать свое мобильное приложение для дистанционного наблюдения за пациентами с артериальной гипертонией и другими сердечно-сосудистыми заболеваниями, а «Мобильные медицинские технологии» анонсировали разработку методологии применения телемедицины при оказании психиатрической помощи детям.

Но при использовании технологий телемедицины также возникают и некоторые сложности. Это и технологии обработки больших объемов данных, и вопросы хранения информации (безопасность, конфиденциальность). Злоумышленники могут не только вмешаться и разгласить конфиденциальную личную информацию, но и разработать вирус, препятствующий работе, скажем, систем обеспечения жизнедеятельности организма человека. Последствия тогда будут уже более серьезными. Сложности также возникают при использовании различных устройств, несовместимых друг с другом, что затруд-

няет и сводит на нет процессы цифровизации. Для доступа к данным нужна общая единая платформа. Отсутствует законодательная база, остро стоит вопрос распределения ответственности. Следует отметить, что данная сфера, при всей своей полезности и иногда необходимости (когда расстояние является непреодолимым фактором), разрывает традиционные связи между пациентом и врачом и расширяет сферу применения информационной безопасности (так, необходимо дополнительно защищать каналы связи, по которым происходит общение, а также усиливать защиту цифровой конфиденциальной информации пациента и врача, такие как логин, e-mail, другие дополнительные сведения). В настоящее время технически доступно узнать о здоровье и физическом состоянии человека не только из медицинских сведений, составляющих врачебную тайну. Так, например, оператор сотовой связи знает об обращениях человека за медицинской помощью, и при необходимости по запросу от государственных органов данная информация может быть предоставлена. Скажем, в Китае права на сбор, обмен, использование, управление данными законодательно регулируются, но передаются как государственным, так и частным компаниям. Большие объемы данных становятся доступны широкому кругу исследователей, что, безусловно, способствует развитию современных технологий, но в ущерб приватности частных лиц. Кроме того, персональные данные, в том числе о состоянии здоровья или различных склонностях, сообщают о себе сами люди, делясь своими переживаниями в социальных сетях, собираются данные о посещении различных медицинских учреждений; покупки или поиск соответствующих товаров в интернет-магазинах, запросы о лекарственных препаратах или лечении недугов отслеживаются различными поисковыми системами. По международному законодательству каждый пользователь, регистрирующийся на сайте, имеет право изменить свои настройки приватности или требовать не-

4

<https://telemedicina.ru/news/video/telemeditsina-na-službe-zdorovya-jenschin> (дата обращения: 24.08.2020)

медленного удаления своих персональных данных. Закон о защите персональных данных запрещает использование персональных данных для каких-либо целей, кроме тех, на которые владелец этих данных конкретно согласился. Без разрешения со стороны пользователя строить профайлы, рассылать рекламу, анализировать покупки, передавать или продавать данные институтам, научным организациям нельзя. Кроме того, любой человек может запросить у компании, какие данные она на него держит, и если захочет, то потребовать, чтобы эти данные были уничтожены. За нарушение правил – штраф в размере до 4 % годового оборота компании. Однако, в нашей стране многие ли пользователи знают об этом и способны разобраться в настройках или запросить удаление своих персональных данных? Собранная персональная информация потенциально может быть использована при приеме на работу или оформлении страхования, в том числе медицинского.

Технологии мобильного здравоохранения – это новая отрасль, часто используемая не столько пациентами, сколько людьми, превентивно заботящимися о своем здоровье. Человек при помощи специальных программ может вести мониторинг своего здоровья, контролировать уровень различных показателей организма, он становится информированной, но независимой от врача автономной личностью, делающей свой самостоятельный выбор относительно своего здоровья, профилактики заболеваний, решения об обращении за медицинской помощью или самолечении. Человек, самостоятельно заботящийся о своем здоровье, ставит под сомнение необходимость наличия врача. Врач сейчас часто воспринимается как представитель сферы услуг, изменились и пациенты. Пациент хочет контролировать врача, иметь доступ к удобному и приятному лечению, и он имеет на это полное право. Поэтому намечается тенденция снятия ответственности за здоровье пациента, за принятые решения относительно методов лечения и

диагностики с института здравоохранения и передачи ответственности отдельному человеку.

По мнению гендиректора Ассоциации «Национальная база медицинских знаний (НБМЗ)» Б. Зингермана, в будущем ответственность за здоровье, менеджмент хронических состояний будет все больше возлагаться на пациента. Так что, возможно, скоро мы увидим появление термина «система поддержки принятия пациентских решений» (по аналогии с врачебными). И, разумеется, ее невозможно будет создать без цифровых помощников⁵. Использование информационно-коммуникативных технологий на современном этапе подразумевает не только признание важности результатов и самого процесса, но и решение возникающих вопросов и проблем с ориентацией на цели деятельности и людей, включенных в инновации. Как пишут ведущие специалисты персонализированной медицины в нашей стране, «суть обновления медицинской парадигмы будет заключаться в первую очередь в том, что существующая модель взаимодействия лечащего врача, медицинской сестры и пациента постепенно будет вытесняться моделью “медицинский советник – здоровый человек (родители здорового ребенка)”» (Персонализированная медицина..., 2017).

Происходит расширение полномочий пациентов в медицине, пациент становится полноправным партнером, пациентские организации могут влиять на направление научных исследований (например, сообщество Альцгеймера в Великобритании). Тем не менее, появление «самостоятельного, целеустремленного и “освобожденного” от ответственности врача пациента» (Белялетдинов, 2017: 151) имеет свои сложности. Прежде всего, это проблема риска. Сейчас врач ответственен за понимание всех нюансов, связанных с заболе-

⁵ <https://www.if24.ru/skoro-li-vrachi-nachnut-propisyvat-po-dlya-lecheniya/> (дата обращения 01.08.2020)

ванием пациента: осложнений, побочных эффектов, прогноза развития болезни, последствий игнорирования заболевания. Пациент в основном задумывается о заболевании, когда оно мешает его привычной жизнедеятельности. Патерналистская модель медицины вовлекает пациента в процесс диагностики и лечения лишь символическим участием, путем подписания информированного согласия. Однако сегодня происходит «партиципативный поворот» в медицине, связанный с массовым доступом к медицинским технологиям последнего поколения. «Среди них возможность заказывать генетические тесты онлайн, мониторинг уровня сахара с помощью смартфонов, заказ клинических исследований пациентами сообществами, объединяющими людей с редкими формами заболеваний, в том числе генетическими заболеваниями и инициация этими группами научных исследований» (Белялетдинов, 2017: 153).

Активный независимый пациент приобретает не только возможность участвовать в принятии решений относительно своего здоровья, но и бремя обязательств, при этом пациент не всегда готов оценить вынесенный диагноз, отчасти из-за отсутствия у него специальных знаний, и согласиться с решением, не соответствующим его ожиданиям; кроме того, существует возможность эксплуатации пациентов в ходе инициированных ими же самими исследований.

«Персонализация медицины ведет к тому, что определение стратегий выбора становится для пациентов проблемой» (Белялетдинов, 2017: 154-155). Люди должны принимать решения относительно своего здоровья с учетом своих индивидуальных особенностей, и для этого даже существует Исследовательский институт пациентоориентированного результата (Patient Centered Outcomes Research Institute). «В медицинской системе вводится новая модель “без доктора и пациента”, которая оставляет больного человека наедине с самим собой и математическими показателями медицинских аппаратов, так

что лечение производится исключительно на страх и риск самого больного, рассматриваемого не как сочетание индивидуальности и номера, но как “дивидуальный” кодовый материал, подлежащий контролю», считал Ж. Делез (Делез, 2016). Образ врача трансформируется в образ технического устройства, в котором врач является не распорядителем человеческих судеб, а техником, применяющим «научные правила к классам пациентов» и имеющим возможность списывать моральные ошибки на поломку оборудования и нарушения деятельности системы, считал И. Иллич (Иллич, 1976). Поэтому необходимо развитие этического и биоэтического мировоззрения как врачебного, так и пациентского сообщества, чтобы пациент не воспринимался как набор органов, а врач как инженер, работающий с аппаратами.

Далее рассмотрим использование технологий искусственного интеллекта, коррелирующее с проблемой доверия общества к роботам вообще. Не оспаривается полезность роботов, используемых в целях усовершенствования, замены человеческих органов или умений. Синтез нано-, био-, инфо-, когито-технологий представляет собой социальное благо: это и сокращение расходов, и развитие научных исследований, и расширение возможностей для людей, сокращение социального неравенства, в частности, в сфере здравоохранения.

Однако роботы в медицине затрагивают проблемы социального контакта, социального взаимодействия между пациентами и врачами. Например, национальная служба здравоохранения в Англии использует цифровые технологии, искусственный интеллект, позволяя людям участвовать в управлении своим здоровьем, заботясь о мерах профилактики, и ориентирована на индивидуальные потребности конкретного человека. Тенденции таковы, что большинство в обществе (более 70 %) опасается активного участия роботов в образовании и тех отраслях медицины, где существует социальный контакт, социальное взаимодействие между пациентом и вра-

чом, учеником и учителем, – возникает проблема доверия общества к роботам. Например, врач может объяснить пациенту, почему было принято то или иное решение, машина, робот объяснить этого не станет. Здесь видятся негативные моменты в разрыве традиционных связей: ошибки, допущенные искусственным интеллектом, могут привести как к потере доверия, так и к более серьезным последствиям. Однако в нашей стране наблюдается низкое доверие к врачам, к системе здравоохранения вообще, пациент более склонен доверять машине, а не человеку. Поэтому, как отмечает П.Д. Тищенко, сейчас возникает проблема технопатернализма. Если раньше пациент зависел от врача, то теперь, получается, от машины?

Использование технологий искусственного интеллекта прежде всего порождает проблему ответственности в новом звучании: кто несет ответственность, когда программа принимает решение на основе каких-либо первичных данных? Кто, например, несет ответственность за ДТП с участием автомобиля-беспилотника? Или в случае возникновения негативных последствий для человека, воспользовавшегося технологиями мобильного здравоохранения? Страховая компания, автовладелец, компания-производитель, сам человек? Илон Маск, например, предлагает относиться к авариям с участием беспилотников, как к остановке лифта, когда потерпевшие обвиняют в случившемся не производителей лифтов, а обслуживающую организацию... Как защититься от людей, которые могут в корыстных интересах вмешиваться в электронные системы?

Также нельзя обойти вниманием новую концепцию здравоохранения – 4П-медицину, характеризующую индивидуальным подходом к пациенту. В нашей стране модель 4П-медицины является одной из приоритетных. Своим возникновением она обязана многочисленным научным открытиям в сфере биоинформатики, транскриптомики, генетики и ряда других дисциплин.

Ее основополагающие принципы: персонализация, предикция, превентивность и партисипативность. Цель такой медицины – доклиническое выявление заболеваний; не лечение уже возникших болезней, а выделение факторов риска predisposedности пациента к тем или иным болезням и разработка комплекса профилактических мер. Многочисленные базы данных по молекулярной биологии, биохимии, структурам белков, а также хранилища первичных структур ДНК позволяют анализировать транскриптомные данные конкретного пациента. В таком случае не может не возникнуть опасений относительно надежности хранения данной информации, последствий ее разглашения и ответственности за это. Как отмечает Е.Г. Гребенщикова, «персонализация медицины – один из ключевых трендов развития глобального здравоохранения, с которым связываются перспективы перехода от реактивной модели к проактивной, предиктивной и превентивной» (Гребенщикова, 2015).

Один из аспектов этой проблематики, который уже стал предметом дискуссий биоэтиков и социологов медицины, связан с расширением ответственности пациента за здоровье и ее переносом с социальных институтов здравоохранения на индивида. Ряд авторов выражают опасения в связи с возможностью увеличить давление на пациентов, чтобы делать «правильные выборы» и соблюдать рекомендации врачей. Феномен, определенный А. Илличем как «медицинский империализм», может приобрести новые формы, в которых под лозунгом защиты интересов и здоровья пациентов окажутся интересы фарминдустрии и страховых компаний (Гребенщикова, 2015).

Рассмотрим специфику ответственности при использовании телемедицинских технологий. Телемедицинские технологии могут стать идеальным вариантом оказания медицинской помощи в период эпидемий, что подтвердилось весной 2020 года при пандемии COVID-19; во из-

бежание проблем при их использовании необходимо выработать нормативную базу, тогда телемедицина может стать полноценным инструментом, в том числе и в России. Существует две модели оказания телемедицинской помощи: во-первых, это дистанционное взаимодействие медицинских работников между собой, во-вторых, это дистанционное взаимодействие медицинского работника и пациента. Стоит отдельно заметить, что врач не имеет права ставить диагноз без личного присутствия пациента, а также не имеет юридических прав проводить консультацию вне лечебного учреждения, имеющего соответствующую лицензию на осуществление медицинской деятельности.

В первом варианте лечащий врач принимает решение проконсультироваться с другой медицинской организацией по вопросу лечения пациента, формирует направление, готовит личные данные о состоянии здоровья пациента. Если причинен вред здоровью последнего после соблюдения рекомендаций консультирующей стороны, ответственность все равно лежит на лечащем враче (следовательно, на лечащей организации) как принявшем и рекомендовавшем консультационные советы. Также и при втором варианте «консультирующая медицинская организация несет ответственность непосредственно перед пациентом, права которого как потребителя могут быть нарушены некачественной медицинской помощью с применением телемедицинских технологий (Морозов, Владзимирский и др., 2018).

Законодательно прорабатывается идея о том, что в случае оказания некачественной телемедицинской помощи по причинам, связанным с работой онлайн-платформы, следует выработать нормы, перераспределяющие ответственность, возлагающие ответственность на оператора. В отсутствие стандартов качества операционных услуг дистанционных медицинских консультаций договорные механизмы позволят защитить права и законные интересы медицинской организации. Кроме того, следует обратить

внимание, что при дистанционном контроле состояния здоровья (телемониторинге) часть ответственности должна ложиться и на пациента (законного представителя), который должен следовать инструкции по эксплуатации медицинских изделий и информационных систем, а также предоставлять точную и исчерпывающую информацию о состоянии своего здоровья. Но насколько соответствующее оборудование использует пациент, соблюдает ли правила хранения изделия, пользуется ли им по инструкции, проверить не представляется возможным...

К тому же в законе (Федеральный закон..., 2017) имеются коллизии. Так, скажем, чтобы оказать телемедицинскую помощь, нужно подписанное информированное добровольное согласие от пациента. Согласие должно быть подписано дистанционно, то есть электронной подписью, а это направление в России развито слабо, особенно в среде пожилых людей, наиболее часто нуждающихся в медицинской помощи. Как быть с рецептами на лекарства, которые нельзя распечатать или переслать по почте во избежание риска копирования рецептов? Существует Закон об ответственности пациента за свое здоровье «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» – какая ответственность лежит на гражданине за несоблюдение положений статьи? Документ двояко относится к вопросу об идентификации пациента. С одной стороны, пациент в некоторых случаях имеет право на анонимную консультацию, с другой же, чтобы ее получить, нужно зарегистрироваться на сайте, указав свои личные данные, а это явное противоречие⁶.

Человек в современном мире вынужден защищаться от негативных последствий осуществляемого ради него самого прогресса науки и техники. Всерьез обсуждаются идеи возложения ответственно-

⁶ Минздрав разработал порядок оказания телемедицинской помощи [Электронный ресурс] URL: <https://www.rbc.ru/society/12/10/2017/59dcad1a9a7947c11c2e2d02> (дата обращения: 07.07.2020).

сти на информационные системы, которые сегодня во все более растущем объеме принимают решения, и возникает тенденция утраты самого чувства ответственности, освобождения от нее. Таким образом, нам видится, что на фоне намечающихся тенденций снятия ответственности с института здравоохранения, за принятие решения относительно диагностики и методов своего лечения ответственен окажется только сам человек.

Литература

- Авдеенко, Т.В., Алетдинова, А.А. Цифровизация экономики на основе совершенствования экспертных систем управления знаниями // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Экономические науки. 2017. Т. 10. № 1. С. 7-18.
- Белялетдинов, Р.Р. «Освобождение» пациента: социогуманитарные особенности становления персонализированной медицины // Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ). Рабочие тетради по биоэтике: сб. науч. ст. под ред. П. Д. Тищенко. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2017. С. 148-156. [Электронный ресурс] URL: <https://iphrras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (дата обращения: 15.08.2020).
- Гребенщикова, Е.Г. Персонализация медицины и медиализация будущего // Философские проблемы биологии и медицины. Сб. статей. М.: Моск. гос. медико-стоматолог. университет им. А.И. Евдокимова, 2015. С. 75-77.
- Делез, Ж. Общество контроля postscriptum / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова // Опустошитель: электронный журнал, 2016. № 19. URL: <https://aitrus.info/node/754> (дата обращения: 15.08.2020).
- Ижевская, В.Л. Этические проблемы использования новых технологий пренатального скрининга // Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ). Рабочие тетради по биоэтике: сб. науч. ст. под ред. П. Д. Тищенко. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2017. С. 64-77. [Электронный ресурс] URL: <https://iphrras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (дата обращения: 24.08.2020).
- Иллич, И. Пределы медицины, или Медицинская Немезида / Пер. с англ. 1976 [Электронный ресурс] URL: <http://www.pubhealth.spb.ru/Illich/NemesisEpid.htm> (дата обращения: 15.08.2020).
- Морозов, С.П., Владзимирский, А.В., Варюшин, М.С., Аронов, А.В. Распределение ответственности за некачественное оказание медицинской помощи при использовании телемедицинских технологий // Журнал телемедицины и электронного здравоохранения: электронный журнал, 2018, № 1-2. URL: <http://jtelemed.ru/article/raspredelenie-otvetstvennosti-za-nekachestvennoe-okazanie-medicinskoj-pomoshhi-pri-ispolzova> (дата обращения: 07.07.2020).
- Попова, О.В. Проблема личности и индивидуальности в контексте развития персонализированной медицины // Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ). Рабочие тетради по биоэтике: сб. науч. ст. под ред. П. Д. Тищенко. М.: Изд-во Моск. гуманитарного университета, 2017. С. 45-52. [Электронный ресурс] URL: <https://iphrras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (дата обращения: 24.08.2020).
- Сидорова, Т.А. Этические следствия евгенических эффектов преимплантационной генетической диагностики эмбрионов // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 21: Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ): сб. науч. ст. под ред. П.Д. Тищенко. М.: Изд-во Моск. гуманитарного университета, 2015. С. 172-191.
- Персонализированная медицина как обновляемая модель национальной системы здравоохранения. Ч. 1: Стратегические аспекты инфраструктуры / Сучков, С.В., Абэ, Х., Антонова, Е.Н., Барах, П. и др. // Российский вестник перинатологии и педиатрии: электронный журнал, 2017. Т. 62. № 3. С. 10. URL: <https://iphrras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (дата обращения: 24.08.2020).
- Технонаука и социальная оценка техники (философско-методологический анализ): кол. монография / под ред. И.В. Черниковой. Томск.: Изд-во Том. ун-та, 2015. 168 с.
- Тищенко, П.Д. Персонализированная медицина, консьюмеризм и жизненные практики «заботы о себе» // Философско-антропологические основания персонализиро-

ванной медицины (междисциплинарный анализ). Рабочие тетради по биоэтике: сб. науч. ст. под ред. П. Д. Тищенко. М.: Изд-во Моск. гуманитарного университета, 2017. С. 26-44 [Электронный ресурс] URL: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (дата обращения: 24.08.2020).

Указ Президента Российской Федерации от 09.05.2017 г. № 203 «О Стратегии развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы» [Электронный ресурс] URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/41919> (дата обращения 01.08.2020).

Федеральный закон от 29 июля 2017 г. № 242-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ по вопросам применения информационных технологий в сфере охраны здоровья» [Электронный ресурс] URL:

http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_221184/ (дата обращения: 24.08.2020).

Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

Aletdinova, A.A., Bakaev, M.A. The economy of smart and AI-based education // *The Social Sciences*. 2016. Volume 11. Issue 21. Pp. 5151-5156. [Электронный ресурс] URL: <https://medwelljournals.com/abstract/?doi=sscienc.e.2016.5151.5156> (дата обращения: 24.08.2020).

Health inequalities and eHealth. Report of the eHealth Stakeholder Group. Auderghem: European Commission Directorate-General for Communications Networks, Content and Technology; 2014. [Электронный ресурс] URL: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/330370/9789289059985-rus.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 07.07.2020).

References

Aletdinova, A. A., Bakaev, M. A. (2016), "The economy of smart and AI-based education", *The Social Sciences*, 11, issue 21, 5151-5156.

Avdeenko, T. V., Aletdinova, A. A. (2017), "Digitalization of the economy based on improving expert knowledge management systems", *Nauchno-tehnicheskie vedomosti Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo politekhnicheskogo universiteta. Ekonomicheskie nauki* [Scientific and technical Bulletin of Saint Petersburg State Polytechnic University. Economics], 10 (1), 7-18 (in Russ.).

Belyaletdinov, R. R. (2017), "'Liberation' of the patient: socio-humanitarian features of the formation of personalized medicine", *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya personalizirovannoy meditsini (mezhdistsiplinarniy analiz). Rabochie tetradi po bioetike* [Philosophical and anthropological foundations of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics], in Tischenko, P. D. (ed.), Moscow state University for the Humanities publishing house, Moscow, Russia, 148-156 [Online], available at: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (Accessed 15 August 2020) (in Russ.).

Chernikova, I. V. (ed.) (2015) *Tekhnika i sotsial'naya otsenka tekhniki (filosofsko-metodologicheskii analiz)* [Technoscience and social assessment of technology (philosophical and methodological analysis)], Tomsk University Press, Tomsk (in Russ.).

Decree of the President of the Russian Federation No. 203 of 09.05.2017, "On the strategy for the development of the information society in the Russian Federation for 2017-2030" [Online], available at: <http://kremlin.ru/acts/bank/41919> (Accessed: 24 August 2020) (in Russ.).

Deleuze, G. (2016), "The Society of control postscriptum", *Opustoshitel'* [Ravager] [Electronic], 19, available at: <https://aitrus.info/node/754> (Accessed 15 August 2020) (in Russ.).

Federal law No. 242-FZ of July 29, 2017, "On amendments to certain legislative acts of the Russian Federation on the application of information technologies in the field of health protection" [Online], available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_221184/ (Accessed 24 August 2020) (in Russ.).

Grebenschikova, E. G. (2015), "Personalization of medicine and medicalization of the future", *Filosofskie problemi biologii i meditsini. Sbornik statey Moskovskogo gosudarstvennogo mediko-stomatologicheskogo universiteta* [Philosophical problems of biology and medicine. Collected papers], A. I. Yevdokimov Moscow State University of Medicine and Dentistry, Moscow, Russia, 75-77 (in Russ.).

Habermas, Yu. (2002), *Budushee chelovecheskoy prirody* [The Future of human nature], Translated by M. L. Hor'kov, Ves' Mir, Moscow, Russia (in Russ.).

Health inequalities and eHealth. Report of the eHealth Stakeholder Group. Auderghem: Eu-

ropean Commission Directorate-General for Communications Networks, Content and Technology (2014) [Online], available at: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/330370/9789289059985-rus.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Accessed 7 July 2020) (in Russ.).

Illich, I. (1976), *Predely meditsyny, ili Meditsinskaya Nemezida* [Limits of medicine, or Medical Nemesis] [Online], available at: <http://www.pubhealth.spb.ru/Illich/NemesisEpid.htm> (Accessed 15 August 2020) (in Russ.).

Izhevskaya, V. L. (2017), "Ethical problems of using new technologies of prenatal screening", *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya personalizirovannoy meditsiny (mezhdistsyplinarniy analiz). Rabochie tetradi po bioetike, sbornik nauchnykh stsey* [Philosophical and anthropological foundations of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics, collection of scientific articles], in Tishchenko, P. D. (ed.), Publishing House of Moscow Humanitarian University, Moscow, Russia, 64-77 [Online], available at: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (Accessed 15 August 2020) (in Russ.).

Morozov, S. P., Vladzimirsky, A. V., Varyushin, M. S. and Aronov, A. V. (2018), "Distribution of responsibility for low-quality medical care when using telemedicine technologies", *Zhurnal telemeditsyny i elektronnoy zdoravookhraneniya* [Journal of telemedicine and electronic health care], [Electronic], 2018, 1-2, available at: <http://jtelemed.ru/article/raspredelenie-otvetstvennosti-za-nekachestvennoe-okazanie-medicinskoj-pomoshhi-pri-ispolzovanii> (Accessed 24 August 2020) (in Russ.).

Popova, O. V. (2017), "The Problem of personality and individuality in the context of personalized medicine development" *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya personalizirovannoy meditsiny (mezhdistsyplinarniy analiz). Rabochie tetradi po bioetike, sbornik nauchnykh stsey* [Philosophical and anthropological foundations of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics, collection of scientific articles], in Tishchenko, P. D. (ed.), Publishing house of the Moscow humanitarian University, Moscow, Russia, 45-52 [Online], available at: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (Accessed: 24 August 2020) (in Russ.).

Sidorova, T. A. (2015), "Ethical consequences of eugenic effects of preimplantation ge-

netic diagnostics of embryos", *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya personalizirovannoy meditsiny (mezhdistsyplinarniy analiz). Rabochie tetradi po bioetike, sbornik nauchnykh stsey* [Philosophical and anthropological foundations of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics, collection of scientific articles], in Tishchenko, P. D. (ed.), Publishing House of Moscow Humanitarian University, Moscow, Russia, 172-191 (in Russ.).

Suchkov, S. V., Abe, Kh., Antonova, E. N., Barakh, P. and al. (2017), "Personalized medicine as an updated model of the national health system. Part 1: Strategic aspects of infrastructure", *Rossiyskiy vestnik perinatologii i pediatrii* [Russian Bulletin of Perinatology and Pediatrics], [Electronic], 62 (3), 10, available at: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (Accessed 24 August 2020) (in Russ.).

Tishchenko, P. D. (2017), "Personalized medicine, consumerism and life practices of 'self-care'", *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya personalizirovannoy meditsiny (mezhdistsyplinarniy analiz). Rabochie tetradi po bioetike, sbornik nauchnykh stsey* [Philosophical and anthropological foundations of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics, collection of scientific articles], in Tishchenko, P. D. (ed.), Publishing house of the Moscow humanitarian University, Moscow, Russia, 26-44 [Online], available at: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/rtb26.pdf> (Accessed: 24 August 2020) (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Черновицкая Юлия Вячеславовна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии естественных наук, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12, г. Москва, 109240, Россия; juchische@rambler.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Yuliya V. Chernovitskaya, PhD in Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia; juchische@rambler.ru

АРХИВ
ARCHIVE

УДК: 94(4+7)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-11

Даценко П. А.

Между федерацией и конфедерацией:
баварский проект германской конституции 1848 года¹

Государственный академический университет гуманитарных наук,
Мароновский пер., д. 26, г. Москва, 119049, Россия;
dacenko3322@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу проекта общегерманской конституции, разработанного королем Баварии Максимилианом II Иосифом в начальный период революции 1848 года. Автор предпринимает попытку проиллюстрировать на примере этого проекта вектор баварской политики в 1848 году, а также взгляды Максимилиана и его советника В. фон Дённигеса на историческую роль и миссию Баварии в объединении Германии. Основной идеей проекта, которая нашла выражение в предлагаемой структуре общегерманских органов, было объединение Германии на гибридных принципах, совмещавших федеративные и конфедеративные элементы при сохранении созданных в 1815 году основ. В то же время сквозным мотивом проекта было неформальное усиление Баварии как лидера всех второстепенных немецких княжеств и превращение ее в третью после Австрии и Пруссии крупнейшую силу в Германии. Особое внимание уделено стремлению Баварии усилить собственное положение в исполнительных органах будущего государства и влиянию этого стремления на отношение к предложенному проекту со стороны остальных немецких государств.

Ключевые слова: Бавария; конституция; Германский союз; Триас-политика; федерация; конфедерация; Максимилиан II; реформа

Для цитирования: Даценко П. А. Между федерацией и конфедерацией: баварский проект германской конституции 1848 года // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 102-110. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-11

¹ Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

P. A. Datsenko

**Between federation and confederation:
Bavarian project of German constitution in 1848**

State Academic University for Humanities, 26 Maronovskiy Ln., Moscow, 119049, Russia;
dacenko3322@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the draft of the German constitution, developed by King Maximilian II Joseph of Bavaria in the initial period of the 1848 revolution. With this project, the author attempts to illustrate the main direction of Bavarian politics in 1848, as well as the views of Maximilian and his advisor W. von Dönniges on the historical role and mission of Bavaria in the unification of Germany. The main idea of the project, which found expression in the proposed structure of all-German bodies, was the unification of Germany on hybrid principles that combined federative and confederative elements, while maintaining the foundations created in 1815. At the same time, the cross-cutting motive of the project was the informal strengthening of Bavaria as the leader of all secondary German principalities and turning it into the third largest power in Germany. Particular attention in this aspect is paid to the desire of Bavaria to strengthen its own position in the executive bodies of the future state and the influence of this desire on another German states' attitude to the proposed project.

Keywords: Bavaria; constitution; German confederation; Trias politics; federation; confederation; Maximilian II; reform

For citation: Datsenko P. A. (2020), "Between federation and confederation: Bavarian project of German constitution in 1848", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 102-110, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-11

Баварские проекты германской конституции периода революции 1848-49 гг. представляют интерес не только как элемент развернувшейся в эти годы дискуссии об объединении Германии, но и как важный источник для изучения эволюции политической мысли и политических доктрин второстепенных немецких государств – «Третьей Германии». Этот аспект в свою очередь позволяет выйти на более широкую проблему выбора между конфедеративным и федеративным путями развития Германии в XIX в¹. Бавария, будучи третьим по территории и по населению государством Германского союза после Австрии и Пруссии и имея собственные

европейские интересы благодаря династической связи с Греческим королевством, уже с 1815 г. была особенно активна в обсуждении вопросов, связанных с формой устройства Германии и местом Баварии в ней².

Революция в марте 1848 г. привела к отречению от престола короля Людвига I. Его наследник, Максимилиан II Иосиф, во внутренней политике не сильно отличаясь по убеждениям от отца, в то же время уделял гораздо больше внимания германскому вопросу и будущему положению Баварии (Möckl, 1988: 51; Gruner, 2000: 172). Взгляды нового короля формировались под влиянием его воспитателей и учителей, среди которых были А.Г.Л. Геерен и Ф.К. Дальман, но его актуальную полити-

¹ Из общих работ по этой теме см., например, (Rumpler, 1990; Langewiesche, 2008; Willoweit, 2019).

² Подробнее см.: (Körner, 2006).

ческую программу определял целый штат советников, главным из которых считается историк и дипломат Вильгельм фон Дённигес³. Концепция Дённигеса, практически ставшая парадигмой внешней политики Максимилиана, строилась на сохранении Германского союза и одновременно на сплочении вокруг Баварии всех германских государств (за исключением Пруссии и Австрии) и создании таким образом в Германии третьего центра силы, связанного с двумя другими конфедеративными отношениями⁴. Вкратце основная идея была сформулирована Дённигесом в тезисе, что «Бавария – это третье государство Германии [...] Бавария для южной Германии – то же, что Пруссия для северной» (цит. по: Franz, 1928: 449). Эта концепция, во-первых, актуализировала противопоставление друг другу севера и юга Германии, существовавшее еще с эпохи Реформации и Тридцатилетней войны. Во-вторых, она ставила вопрос о возвышении Баварии до уровня третьего германского лидера, выступающего в качестве покровителя большинства немецких князей. Хотя Дённигес не поддерживал идею объединить все средние и малые земли в отдельную федерацию внутри немецкой конфедерации (Doenniges, 1848: 8), подобный курс не противоречил его концепции системы германской безопасности, в которой миссия Баварии – «расширившись до Вогезов, возвести против Запада естественный бастион» (Franz, 1928: 449).

Другой важный аспект модели Дённигеса заключался в придании Баварии определенной специализации в будущем триумvirате, ее превращении в центр немецкой культуры и науки, в то время как экономическая, военная и внешнеполитическая компетенции должны были быть поделены между Австрией и Пруссией (Paul, 1988: 117).

С этой концепцией, однако, вступила в противоречие работа учрежденного бундестагом «Комитета 17-ти доверенных лиц», большинство членов которого поддерживали предложенный Ф.К. Дальманом пропрусский проект федеративной империи (Ростиславлева, 2008: 35-37). Ее централизованный характер и учреждение титула императора были решительно отвергнуты баварским правительством как «смертельный для князей и для народов, уничтожающий права отдельных правительств, лишаящий народы свободы и в лице центральной власти пытающийся создать убивающую всю внутреннюю жизнь силу» (цит. по: Doeberl, 1922: 32). Стремясь не допустить перехода к единому государству на основе этого неприемлемого для Баварии варианта, Максимилиан решил предложить на рассмотрение альтернативный план.

Этот план был утвержден королем 28 апреля 1848 года под названием «Баварский королевский проект немецкой всеобщей конституции вместе с королевскими замечаниями» (Roth, Merck, 1850: 385-422) и состоял из собственно текста конституции (под заголовком «Проект основ национальной немецкой конституции»), разъяснительной записки и некоторых дополнительных положений.

В первом разделе конституции («О целях немецкого союзного государства») (Roth, Merck, 1850: 385-389) излагались основные положения устройства предполагаемого государства. Среди них: создание общих органов власти (§ 3): законодательной (двухпалатный национальный парламент) и исполнительной (рейхстаг с Директорией во главе); взятые ими на себя гарантии соблюдения прав всех германских государств и граждан; создание Союзного суда (§ 9), общегерманских военного флота (§ 13) и армии (§ 4). Также подробно перечислялись правовые основы будущего государства, среди них: право на свободное перемещение немецких граждан, право петиций, публичных и устных судебных процессов, равенство всех со-

³ См.: (Franz, 1928).

⁴ Подробнее о баварской «Триас-политике» см.: (Paul, 1988; Weigand, 2019).

словий, право на тайну переписки, свобода прессы и др. (§ 15); и несколько раз упоминалась необходимость унифицировать правовую и экономическую базу во всех немецких государствах (§§ 7-8, 11, 13).

Статья 5 предусматривала отделение немецких территорий Австрийской империи от ненемецких (последние объявлялись «пока не включенными в союзное государство»), а также участие в общем представительстве датского и нидерландского монархов в качестве немецких князей. Статья 14 предполагала создание при исполнительном органе власти отдела по вопросам немецкой эмиграции.

Второй раздел («О формировании высших органов немецкого союзного государства, их государственной власти, правах и сфере полномочий») описывал концепцию устройства и полномочий проектирующихся союзных органов – Рейхстага, Директории и национального парламента. Рейхстагу как собранию уполномоченных от правительств всех государств Союза была посвящена лишь одна статья, перечислявшая его функции: координация связи между немецкими правительствами, их представительство на союзном уровне с правом принятия законов (§ 18).

Гораздо больше внимания в этом разделе было уделено Директории (§§ 6-27). Директория определяется в статье 21 как «выражение и представительство единства немецких князей и народов во внешних делах и представитель и покровитель согласия немецких общих интересов и правительств во внутренних делах». Согласно статье 27, Директория – невыборный орган, правительства входят в него либо на меняющейся основе, по определенному циклу (каждые шесть лет в нее входит по правительству из государств северной Германии, затем – южной, затем – восточной⁵), либо создается постоянная Директория, в которую войдут представители трех крупных германских государств.

⁵ Судя по всему, имелись в виду Австрия и Саксония. См.: (Rumpler, 1972: 72).

В этом случае предусматривался вариант с председательством в верхней палате парламента одного уполномоченного от всех трех членов Директории (§ 20).

Согласно статье 20, в функции Директории входило: назначение членов министерства и центральных учреждений из списка кандидатов от членов союза, назначение президентов иных исполнительных учреждений (в приложении «Принципы немецкой союзной конституции» среди учреждений выделены министерства военное, финансов и иностранных дел) (Roth, Merck, 1850: 420-421), привлечение к ответу и, если необходимо, военное усмирение члена союза, нарушившего союзные законы и осужденного союзным судом (§ 25), созыв, роспуск, открытие и закрытие сессий национального парламента, объявление выборов (§ 26).

Устройство и функции будущего общенационального парламента были зафиксированы в пяти статьях (§§ 30-31, 33-35). Наиболее четко были определены следующие его права: законодательная инициатива, право обсуждения и утверждения законопроектов, право принимать и рассматривать петиции граждан и правительств на нарушение союзных законов кем-либо из его членов, вотиrowание или отмена налогов (§ 34).

Принцип формирования парламента в этом проекте допускал как прямые выборы населением, так и не прямые – из числа депутатов немецких ландтагов, при этом нижняя палата должна была формироваться по первому принципу, верхняя – по второму (§ 30). Численность депутатов, посылаемых в нижнюю палату от каждого государства, устанавливалась, исходя из соотношения один депутат на 100 или 150 тысяч жителей (§ 31).

Еще одной частью проекта была пояснительная записка «Разъяснение к предложенным Баварией основам национальной немецкой союзной конституции» (Roth, Merck, 1850: 397-417). В ней проводился разбор проекта Ф.К. Дальмана и были сделаны выводы о невозможности при-

нения подобного плана как «уничтожающего народы и князей Германии» (Roth, Merck, 1850: 399). Далее обосновывалась необходимость директориального управления Германией, при котором «не только исключительно государство северной Германии или государство восточной Германии, но и также, по меньшей мере, одно государство юго-западной Германии будет участвовать в решении немецкого национального вопроса» (Roth, Merck, 1850: 405), и юго-западные государства будут иметь свое общее представительство в случае, если северные государства будут активнее сотрудничать с Пруссией (Roth, Merck, 1850: 405). Форма Директории была противопоставлена единоличной власти императора как наиболее выгодная форма представительства всех немецких народов против возможной деспотии верховной власти (Roth, Merck, 1850: 407-408).

Последней частью проекта являлся уже упоминавшийся ранее документ «Принципы немецкой союзной конституции». Он состоял из двух разделов. В первом декларировалась необходимость отказа от институтов императора и палаты князей, во втором, состоящем из десяти пунктов, перечислены уже описанные выше принципы устройства общегерманских органов власти.

Как видно из текста проекта, в будущем союзном государстве присутствовали очертания прежнего Германского союза. В нем допускалось участие Пруссии и Австрии (с оговоркой касательно ее ненемецких земель), и даже Голландии и Дании. Вместе с тем, в проекте очень осторожно – и это заметно по разъяснительной записке к нему – проводилась идея о необходимости достижения равноправия всех немецких государств в том, что касается законодательной инициативы и процедуры принятия законов. Среди основных постулатов и целей проекта можно выделить следующие:

- во-первых, стремление к установлению и усилению федеративного принципа Германского союза через создание феде-

ральных органов, то есть, к реализации тех реформ, которые были задуманы еще в 1815-20 гг.;

- во-вторых, желание избежать единогоначалия в Германии (как австрийского, так и прусского) через разделение властей между германскими государствами внутри общесоюзных органов в виде прежде всего Директории;

- в-третьих, сохранение незыблемости власти отдельных правительств на своих территориях. В пояснительной записке указывается, что «во избежание беспорядков, путаницы и анархии [...] необходимо добиться согласия по основным положениям будущей конституции [...] и обеспечить отдельным правительствам и народностям их необходимую жизнеспособность отдельно от органов центральной власти» (Roth, Merck, 1850: 398). Это же обоснование легло и в основу протеста Баварии против императорской власти: «С созданием всеохватывающего правительства самоуправление отдельных государств по причине императорской власти будет находиться в постоянной опасности уничтожения» (Roth, Merck, 1850: 419).

Основным нововведением баварского проекта стали предложения по изменению структуры центральной исполнительной власти, то есть создание Директории. Ей уделено больше всего внимания в проекте, и именно этот пункт стал причиной как недоверия к этому проекту со стороны других государств, так и неприятия самой Баварией иных принципов объединения Германии, которые уже в 1849 году воплотились во Франкфуртской конституции и в прусском проекте Й.М. фон Радовица.

Самым слабым и спорным моментом этого предложения был довольно размытый порядок формирования Директории, несколько раз уточнялось, что она может функционировать в виде лишь одного уполномоченного представителя (кандидатуру которого, правда, должны утвердить все члены Директории). Не было разъяснено, каким способом должны решаться вопросы об очередности председательства

в ней германских государств, введение не совсем четко определенной категории «государства восточной Германии» также не добавляло ясности. Возможно, слабая проработка этого механизма была вызвана тем, что Максимилиан рассчитывал на поддержку немецкими правительствами второго пути – постоянной Директории.

Другие государства «Третьей Германии» могли бы иметь влияние в рейхстаге, где у Баварии не предполагалось явного преимущества перед ними, однако решения рейхстага все равно осуществлялись через Директорию и ее чиновников⁶. Рейхстагу, таким образом, была передана, по сути, лишь функция обработки мнений различных министерств, на которые он практически не имел влияния⁷, так как уполномоченные от правительств действовали бы согласно собственным инструкциям.

Все эти механизмы фактически лишали основную массу немецких государств реальной власти и вынуждали их просто подчиняться Директории, управляемой тремя немецкими лидерами, которые к тому же имели право использования союзных войск для подавления тех, кто откажется исполнять союзные законы. Это могло бы быть оправдано как отражение объективного неравенства между малыми и средними государствами, но в данном случае речь шла уже об отмежевании Баварии от остальных германских королевств, с которыми у нее было куда меньше различий, чем с малыми государствами.

Несмотря на то, что в пояснительной записке имелось уточнение к статье 21, состоящее в том, что Директория – это представитель единой Германии во внешних делах, но внутри она «может быть

лишь покровителем единения наших интересов и прав, поскольку они еще сильно различаются между собой» (Roth, Merck, 1850: 416), это заверение, тем не менее, сопровождалось оговоркой, что «с другой стороны, Директория должна быть председателем гражданских органов, органов, объединяющих всю Германию [...] быть силой, которая примирит разные интересы немецких государств, не подавляя их» (Roth, Merck, 1850: 416).

Опасение косвенно лишить отдельные правительства их господства в своих землях до определенной степени нивелировало эффективность действий центральных органов, способных при такой схеме функционировать лишь при условии согласованной совместной политики. В случае отступления какого-либо из государств от этих интересов единственным способом функционирования центральных органов оставалась угроза военной интервенции союзной армии. Тезис о незыблемости интересов тем самым превращался в тезис о неизбежности для отдельных государств следовать в строго определенном русле.

Все эти проблемы немедленно отразились на оценке баварского проекта его потенциальными союзниками среди германских королей. В то время как саксонский премьер-министр Л. Фон дер Пфурдтен считал этот проект чрезмерной уступкой революционным требованиям (Rumpler, 1972: 72-73), короли Саксонии и Ганновера были насторожены в первую очередь идеей баварского возвышения (Haenchen, 1930: 243-244, 266, 314). Даже в самой Баварии эта инициатива не была поддержана правительством, часть которого (прежде всего, министр внутренних дел Г. фон Тон-Диттмер) была раздражена тем, что проект был разработан Максимилианом и Дёнигесом без участия кабинета, и даже приняла попытку помешать его распространению в печати (Doeberl, 1922: 41-42).

Последовавшее летом и осенью 1848 года обсуждение проекта германскими кабинетами так и не смогло преодолеть эти негативные впечатления. Тем не менее,

⁶ Так, в статье 18 указано, что министерство получает инструкции по законопроектам «от рейхстага и, соответственно, от Директории».

⁷ В статье 17 отмечено, что «все шефы и чиновники руководящих центральных министерств ответственны перед Директорией и национальным парламентом», но не перед рейхстагом.

неудачу этого проекта все же нельзя рассматривать как крах баварской политики. Уже в ходе переговоров с другими кабинетами правительство О. фон Брая-Штайнбурга (как и сменившего его с весны 1849 года Пффордтена) продемонстрировало, хотя и в определенных границах, довольно гибкую позицию в обсуждении альтернативных предложений (Doeberl, 1922: 213-214) и допускало модификации проекта, вплоть до отказа от исключительного статуса Баварии (Doeberl, 1922: 50). Готовность идти на подобные уступки говорит о том, что Максимилиан, хотя и оставался на протяжении своего правления убежденным приверженцем изложенных в этом проекте идей, но на практике рассматривал его больше как инструмент для поиска сотрудничества между германскими суверенами, нежели чем строгий план, даже при всей своей надежде на укрепление Баварии за счет лидерства в «Третьей Германии», которое оставалось важной частью баварской политики вплоть до 1871 года.

Литература

- Ростиславлева, Н.В. Нация и ценности гражданского общества: либерал Ф.К. Дальман во Франкфуртском парламенте (1848-1849 гг.) // Новый исторический вестник. 2008. № 18. С. 32-39.
- Doeberl, M., Bayern und Deutschland. Bd. 1. Bayern und die deutsche Frage in der Epoche des Frankfurter Parlaments. München-Berlin: Oldenbourg, 1922. 282 S.
- Doenniges, W. von., Die Deutsche Verfassungsfrage und die Deutschen Einzelstaaten. Ein Wort an die Nationalversammlung, die Fürsten und die Landstände deutscher Nation. Heft I. München: Christian Kaiser, 1848.
- Franz, E. Wilhelm von Doenniges und König Max II. in der Deutschen Frage. In: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte. 1929. Jg. 2. S. 445-476.
- Gruner, W.-D. Welches Deutschland soll es sein? Bayerns Weg von Frankfurt nach Frankfurt 1848-1850 in Mai G. hrsg. Die Erfurter Union und das Erfurter Unionsparlament 1850. Köln: Böhlau, 2000.
- Haenchen, K. hrsg. Revolutionsbriefe 1848. Ungedrucktes aus dem Nachlaß König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen. Leipzig: Koehler, 1930.
- Körner, H.-M. Geschichte des Königreichs Bayern. München: Beck, 2006. 214 S.
- Möckl, K. Königtum und Hof Maximilians II // König Maximilian II. von Bayern. 1848-1864. München: Rosenheimer, 1988. S. 41-53.
- Paul, I.U. Die bayerische Trias-Politik in der Regierungszeit König Maximilians II. Zu Vorgeschichte, Idee und Wirklichkeit // König Maximilian II. von Bayern. 1848-1864. München: Rosenheimer, 1988. S. 115-129.
- Reich, Nation, Föderation: Deutschland und Europa / Langewiesche, D., hrsg. München: Beck, 2008. 331 S.
- Roth, P., Merck, H., hrsg. Quellensammlung zum deutschen öffentlichen Recht seit 1848. Bd. 1. Erlangen: Palm und Enke, 1850. 554 S.
- Rumpler, H. Die deutsche Politik des Freiherrn von Beust 1848–1850. Zur Problematik mittelstaatlicher Reformpolitik im Zeitalter der Paulskirche. Wien: Böhlau, 1972. 367 S.
- Rumpler, H., hrsg. Deutscher Bund und deutsche Frage 1815-1866. Europäische Ordnung, deutsche Politik und gesellschaftlicher Wandel im Zeitalter der bürgerlich-nationalen Emanzipation. München: Oldenbourg, 1990. 316 S.
- Weigand, K. Königlich-bayerische Träume von einem Dritten Deutschland. In: Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik. Wien-Köln-Weimar, 2019. S. 297-311.
- Willoweit, D., hrsg. Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik. Köln: Böhlau, 2019. 443 S.

References

- Doeberl, M. (1922), *Bayern und Deutschland. Bd. 1. Bayern und die deutsche Frage in der Epoche des Frankfurter Parlaments* [Bavaria and Germany. Vol. 1. Bavaria and the German question in the times of the Frankfurt parliament], Oldenbourg, München-Berlin, Germany (in German).
- Doenniges, W. von (1848), *Die Deutsche Verfassungsfrage und die Deutschen Einzelstaaten. Ein Wort an die Nationalversammlung, die Fürsten und die Landstände deutscher Nation* [German constitutional question and the individual German states. A word at the National Assembly, the princes and the land councils of the German nation], Heft, I, Christian Kaiser, München, Germany (in German).
- Franz, E. (1929), "Wilhelm von Doenniges and the king Max II in the German question", *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* [Magazine for Bavarian national history], 2, 445-476 (in German).
- Gruner, W.-D. (2000), "Which Germany should it be? The Bavaria's way from Frankfurt to Frankfurt 1848-1850", in Mai G. hrsg. *Die Erfurter Union und das Erfurter Unionsparlament 1850*, Böhlau, Köln, Germany (in German).
- Haenchen, K. hrsg. (1930), *Revolutionsbriefe 1848. Ungedrucktes aus dem Nachlaß König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen* [Letters of the revolution 1848. Unpublished from the legacy of king Frederick William IV of Prussia], Koehler, Leipzig, Germany (in German).
- Körner, H.-M. (2006), *Geschichte des Königreichs Bayern* [History of the kingdom of Bavaria], Beck, München, Germany (in German).
- Langewiesche, D., hrsg. (2008), *Reich, Nation, Föderation: Deutschland und Europa* [Empire, nation, federation: Germany and Europe], Beck, München, Germany (in German).
- Möckl, K. (1988), "Royalty and the court of Maximilian II", *König Maximilian II. von Bayern. 1848-1864* [King Maximilian II of Bavaria. 1848-1864], Rosenheimer, München, 41-53 (in German).
- Paul, I. U. (1988), "The Bavarian Trias policy in the times of the King Maximilian II. To the back story, idea and reality", *König Maximilian II. von Bayern. 1848-1864* [King Maximilian II of Bavaria. 1848-1864], Rosenheimer, München, 115-129 (in German).
- Rostislavleva, N. V. (2008), "Nation and the values of liberal society: a liberal F.K. Dahlmann in the Frankfurt parliament (1848-1849)", *Novyj istoricheskiy vestnik*, 18, 32-39 (in Russ.).
- Roth, P., Merck, H. hrsg. (1950), *Quellensammlung zum deutschen öffentlichen Recht seit 1848* [The source book to the German public law since 1848], Bd. 1. Erlangen, Palm und Enke, Germany (in German).
- Rumpler, H. (1972), *Die deutsche Politik des Freiherrn von Beust 1848-1850. Zur Problematik mittelstaatlicher Reformpolitik im Zeitalter der Paulskirche* [The German policy of Baron von Beust from 1848 to 1850. To the problem of the reformatory politics of the middle states in the times of the Paulskirche], Böhlau, Wien, Germany (in German).
- Rumpler, H. hrsg. (1990), *Deutscher Bund und deutsche Frage 1815-1866. Europäische Ordnung, deutsche Politik und gesellschaftlicher Wandel im Zeitalter der bürgerlich-nationalen Emanzipation* [German confederation and the German question in 1815-1866. European order, German politics and social changes in times of civil and national emancipation], Oldenbourg, München, Germany (in German).
- Weigand, K. (2019), "Royal Bavarian dreams of a Third Germany", *Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik* [Federalism in Germany. To its varied history from an East Francia kingdom to the federal republic], Wien-Köln-Weimar, 297-311, Germany (in German).
- Willoweit, D., hrsg. (2019), *Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik* [Federalism in Germany. To its varied history from an

East Francia kingdom to the federal republic], Böhlau, Köln, Germany (in German).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Даценко Павел Александрович, кандидат исторических наук, преподаватель

исторического факультета, Государственный академический университет гуманитарных наук, Мароновский пер., д. 26, г. Москва, 119049, Россия; *dacenko3322@mail.ru*

ABOUT THE AUTHOR:

Pavel A. Datsenko, PhD in History, Lecturer at the Faculty of History, State Academic University for Humanities, 26 Maronovskiy Ln., Moscow, 119049, Russia; *dacenko3322@mail.ru*

MISCELLANEOUS:
СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
MISCELLANEOUS:
MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

УДК 930.1

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-12

Пенской В. В.

Шестьдесят лет спустя: о книге А.Ю. Прокопьева
«Тридцатилетняя война»

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы,
д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penskoy@bsu.edu.ru

Аннотация. Тридцатилетняя война 1618–1648 гг., один из крупнейших военных конфликтов раннего Нового времени, с давних пор привлекает к себе внимание историков. В западноевропейской историографии к настоящему времени сложилась мощная традиция изучения этого важного события европейской истории, которое принято считать поворотным моментом в истории континента. Вместе с тем, хотя в России традиция изучения Тридцатилетней войны насчитывает довольно давнюю историю, отечественные историки обращаются к ней весьма редко. Если в советское время вышло хотя бы несколько работ, посвященных этой теме, то постсоветский период развития отечественной историографии не может похвастаться и этим. Новая книга Санкт-Петербургского историка А.Ю. Прокопьева заполняет этот досадный пробел, представляя собой значительный шаг вперед по сравнению с предыдущими отечественными исследованиями на эту тему. В статье рассматривается структура рецензируемой работы, кратко характеризуется содержание, основные положения и выводы, полученные автором книги в процессе изучения проблемы.

Ключевые слова: раннее Новое время; Священная Римская империя; Тридцатилетняя война; Вестфальский мир

Для цитирования: Пенской В. В. Шестьдесят лет спустя: о книге А.Ю. Прокопьева «Тридцатилетняя война» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 111-127. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-11

V. V. Penskoy

Sixty years later: about the book by A. Y. Prokopiev “The Thirty Years’ War”

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia;
penskoy@bsu.edu.ru

Abstract. The Thirty Years' War of 1618-1648, one of the largest military conflicts of early modern times, has long attracted the attention of historians. By now, West-

ern European historiography has developed a strong tradition of studying this important event in European history, which is considered to be a turning point in the history of the continent. At the same time, although the tradition of studying The Thirty Years' War has a fairly long history in Russia, domestic historians turn to it very rarely. While there were at least a few works devoted to this topic in the Soviet period, the post-Soviet period of development of Russian historiography cannot boast of this. A new book by the St. Petersburg historian A.Yu. Prokopiev fills this unfortunate gap, representing a significant step forward compared to previous domestic studies on this topic. The article discusses the structure of the reviewed work, briefly describes the content, the main provisions and conclusions, obtained by the author of the book in the course of the study of the problem.

Keywords: Early Modern; Holy Roman Empire; Thirty Years' War; Peace of Westphalia

For citation: Penskoj V. V. (2020), "Sixty years later: about the book by A. Y. Prokopiev 'The Thirty Years' War'", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 111-127, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-12

В 1961 г. увидела свет небольшая (меньше двухсот страниц) книга-пособие для учителей под авторством В.М. Алексеева «Тридцатилетняя война» (Алексеев, 1961). На многие десятилетия она стала единственной более или менее доступной работой, из которой неискушенный отечественный читатель мог почерпнуть сведения о Тридцатилетней войне 1618–1648 гг. – грандиозном военном конфликте, втянувшем, прямо или косвенно, в свое русло едва ли не все сколько-нибудь значимые европейские государства. Внимательный читатель может вспомнить и более старую монографию О.Л. Вайнштейна «Россия и Тридцатилетняя война 1618–1648», вышедшую из печати в далеком 1947 г., и более свежую работу на ту же тему – «Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства» Б.Ф. Поршнева (Вайнштейн, 1947; Поршнев, 1976). Однако нетрудно заметить, что две последние работы затрагивают лишь один, и не самый важный, аспект этого конфликта. Так что, без преувеличения, на протяжении многих десятилетий интересующиеся историей Тридцатилетней войны могли рассчитывать лишь на знакомство с упомянутым выше популярным очерком

В.М. Алексеева, если не считать страниц, отведенных под описание отдельных военно-исторических сюжетов, связанных с войной 1618–1648 г., в неоднократно переиздававшихся классическом исследовании Г. Дельбрюка и в классической же «Истории военного искусства» Е.А. Разина (Дельбрюк, 1997; Разин, 1999).

За минувшие десятилетия история как наука и ее методология сделали огромный шаг вперед, и все названные выше работы (равно как и вышедшие в те годы отдельные статьи, затрагивавшие историю этой войны), безусловно, устарели. Сегодня они представляют по преимуществу лишь историографический интерес. Как результат, история Тридцатилетней войны 1618–1648 гг., как политическая, так и военная, в отечественной историографии остается практически *terra incognita*, особенно на фоне бесчисленной литературы об этой войне, которая с завидной регулярностью выходит на Западе.

Светлым пятном на этом в целом безрадостном фоне стало новое исследование Санкт-петербургского историка А.Ю. Прокопьева «Тридцатилетняя война» (Прокопьев, 2020), вышедшее в серии «Библиотека всемирной истории», издаваемой издательством «Наука» в Санкт-

Петербурге. Эту работу можно считать своего рода логическим продолжением и завершением предыдущей книги историка о Германии второй половины XVI – начала XVII в. (Прокопьев, 2008), а также соответствующих разделов во «Всемирной истории», изданной под эгидой Института всемирной истории РАН (Прокопьев, 2013). К этому списку можно добавить также большую статью автора «Тридцатилетняя война под взглядом политолога» (Прокопьев, 2018), представляющую собой рецензию на исследование немецкого историка и политолога Х. Мюнклера «Der Dreissigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648» (Munkler, 2017), вышедшее в Берлине в 2017 г. (в канун четырехсотлетия начала Тридцатилетней войны). Все вместе они позволяют составить более или менее полное представление об истории Тридцатилетней войны и тех основных тенденциях в ее изучении, которые сложились к настоящему времени в западной (по преимуществу немецкой) историографии.

Чем интересна эта работа помимо того, что она написана на тему, которой отечественная историография не уделяла должного внимания¹, и почему на нее стоит обратить внимание? Сам автор в кратком введении отметил, что «память [историческая. – В.П.] давно уже стала предметом исследовательских [если бы только исследовательских! – В.П.] споров», и в этом отношении «феномен “мемории” Тридцатилетней войны как раз дает прекрасный материал для анатомии представлений о давно ушедшем прошлом», ибо «каждое новое поколение, каждая новая эпоха пытались смоделировать свое видение событий». Само собой, нынешняя эпоха не могла не попытаться сделать это, поскольку «новые подходы в самой исторической науке, рождение и успехи исторической антропологии, “атомизация” струк-

турного метода, опыт междисциплинарных штудий резко расширили горизонты [исторических исследований – В.П.]...» (Прокопьев, 2020: 5, 6). Именно такой попыткой осмысления опыта этого грандиозного конфликта, потрясшего четыре столетия назад Европу, с учетом перемен, которые произошли в исторической науке за минувшие со времени выхода в свет популярного очерка В.М. Алексеева десятилетия, и интересна эта книга. Но обо всем по порядку.

Прежде всего отметим, что «Тридцатилетняя война» – книга не столько и не только собственно о войне, хотя, конечно, автор уделяет немало внимания ходу самих военных действий на каждом ее этапе. Делает это он аккуратно и осторожно, не вдаваясь глубоко в подробности и не впадая в «заклепочничество», но рисуя широкими мазками без преувеличения величественное батальное полотно. Забегая вперед, скажем, что описание Тридцатилетней войны в изложении А.Ю. Прокопьева в точности соответствует той характеристике, которую дал историк Дж. Линн войнам раннего Нового времени – «война как процесс», когда собственно боевые действия отнюдь не мешали дипломатам поддерживать контакты и вести тайные или явные переговоры. Вообще говоря, война у автора рецензируемой книги скорее выступает своего рода фоном, декорациями, а на передний план выступают сложные и запутанные отношения внутри имперской политической элиты и между участниками конфликта – как с германской стороны, так и со стороны тех держав, которые оказались вовлечены в эту многолетнюю драму. В этом плане «Тридцатилетняя война» представляет наибольший интерес – в конце концов, отыскать сведения о военной составляющей истории Тридцатилетней войны в век интернета не проблема, в то время как политическая ее составляющая известна у нас не в пример хуже и к тому же еще и изрядно мифологизирована и идеологизирована в прежние времена.

¹ Если не считать отдельных статей и разделов в коллективных монографиях, последняя по времени серьезная публикация вышла пять лет назад (Кризис, 2015; рецензия: Митрофанов, 2016).

Начинается «Тридцатилетняя война» несколько необычно и непривычно: автор книги в первой ее главе подвергает исследованию происхождение самого названия этого конфликта и приходит к парадоксальному, на первый взгляд, выводу: «Тридцатилетняя война», по мнению исследователя, является термином, порожденным не столько дипломатами, политиками и историками, сколько писателями и публицистами той эпохи, оказавшимися под сильнейшим влиянием античной классики. Их усилиями «Тридцатилетняя война» постепенно вытеснила более распространенные на первых порах обозначения «Немецкая война» и «Люторова война» (почему именно эти два названия были в ходу вскоре после завершения конфликта, в общем-то, понятно – и в территориальном, и в «национальном», и в религиозном смыслах эта война так или иначе вращалась вокруг проблем внутренней жизни Священной Римской империи германской нации (далее – Империи)). В общем, «окончательной формулой [определением конфликта. – В.П.] мы [...] обязаны гуманистической трактовке писателей, оказавшихся под влиянием “тацианства”», – подводит итог главы А.Ю. Прокопьев (Прокопьев, 2020: 11). Именно они «изобрели» термин «война» и «привязали» к нему определенные хронологические рамки. Здесь уместным было бы сделать небольшое отступление от темы – нечто подобное случилось и с «Ливонской войной» 1558–1583 гг. Для русских книжников – современников той войны – ее не было. Как писал А.И. Филюшкин, «для российских современников этих событий никакой Ливонской войны нет», ибо «в ранних летописях XVI–XVII вв. рассказ о событиях 1558–1563 годов не преподносится как единая кампания за прорыв к Балтийскому морю и завоевание Прибалтики», но есть «перечень походов и международных переговоров, не имеющий подчеркнутых хронологических рамок или этапов» (Филюшкин, 2010: 12). Можно сделать вывод, что «Ливонская война» была «сконструиро-

рована» позднейшими историками, которые и дали ей название, и определили ее временные рамки.

Вторая глава «Тридцатилетней войны», существенно превышающая по объему первую, посвящена не менее любопытной проблеме – эволюции восприятия Тридцатилетней войны в сознании западноевропейского общества. В этой эволюции, указывает А.Ю. Прокопьев, можно выделить ряд основных этапов. Первый охватывает промежуток времени с середины XVII до конца XVIII в., когда интерес к Тридцатилетней войне носил «исключительно слабый, фрагментарный характер». В итоге, продолжает он, «между датой подписания Вестфальского мира и, условно говоря, выходом в свет “Истории Тридцатилетней войны” Фридриха Шиллера (1791–1793) попадают лишь единичные трактаты, посвященные войне как целому событию» (Прокопьев, 2020: 12). В тех же сочинениях, в которых поднималась тема войны, Вестфальский мир как восстановление старого порядка и стабильности противопоставлялся тяготам войны, сопоставлялись «величие мира, гарантировавшего согласие и право, и ужас войны, грозившей растоптать общественные ценности...» (Прокопьев, 2020: 13). Ситуация меняется с появлением «Истории Тридцатилетней войны» Ф. Шиллера, который попытался, и не без успеха, задать тон в освещении этого конфликта. «Поразительно, но схема изложения, набросанная Шиллером, оставалась почти неизменной вплоть до XX в.», – отмечает А.Ю. Прокопьев (Прокопьев, 2020: 14).

Новый, «национальный» этап в освещении истории войны начинается в эпоху наполеоновских войн и пробуждения германского национального чувства, что подчеркивает автор «Тридцатилетней войны»: «Отторгая республиканские идеи Французской революции, немецкая общественность и властная элита оказались тем не менее восприимчивы к мифу “нации” и “национального государства”, порожденного революцией» (Прокопьев, 2020: 14-

15). Здесь стоит отметить, что А.Ю. Прокопьев – «немецкоориентированный» исследователь: он смотрит на эту войну через «немецкие очки», задействуя историографическую традицию описания Тридцатилетней войны, сложившуюся в других странах, прямо или косвенно участвовавших в ней, в существенно меньшей степени. С одной стороны, это оправданно, ибо война велась преимущественно на немецкой земле и в значительной степени руками самих немцев и на их средства, и кому как не немецким историкам должно принадлежать первое слово в исследованиях истории «Немецкой войны». С другой же стороны, такой подход ставит исследователя в определенную зависимость от результатов, полученных германскими специалистами, и лишает его преимуществ позиции «вненаходимости».

Возвращаясь к характеристике немецкой историографии XIX – начала XX в., которую дает А.Ю. Прокопьев, отметим, что автор выделяет в ней две традиции: «великогерманскую», которую условно можно назвать «австро-католической», и «малогерманскую», «прусско-протестантскую». Первая школа исходила из того, что Тридцатилетняя война стала неудачной попыткой ускорить процесс объединения Германии под скипетром императора, и неудача эта была обусловлена эгоизмом и партикуляризмом имперских протестантских князей. Вторая же традиция, напротив, подчеркивала, что борьба шла «во имя свободы сословий, национальной консолидации против Рима и слабеющей короны Габсбургов», и будущее было не за Габсбургами, а за новой силой – той же Пруссией. Но и та, и другая традиции сходились в том, что Тридцатилетняя война стала трагедией для германского народа и германской государственности и заложила основы французской гегемонии в Европе – «на немецкой крови и немецком пепелище» (Прокопьев, 2020: 15, 16). Нетрудно заметить, что изучение истории Тридцатилетней войны уже тогда попало в зависимость от политической борьбы и

политической конъюнктуры, продолжив традицию, заложенную еще протестантской и католической публицистикой XVII в.

Эта зависимость от расстановки политических сил исследований, связанных прямо или косвенно с историей Тридцатилетней войны, прослеживается и дальше, в межвоенное и в особенности в послевоенное время. «Политика не ушла из истории, сама история очередным разом приспосабливается к политике», – пишет А.Ю. Прокопьев и далее отмечает, что после 1945 г., в изменившихся политических условиях, на повестку дня встала задача создания политической системы, которая закрепила бы итоги Второй мировой войны и способствовала созданию единой Европы. Этот политический настрой сказался и на развитии историографии Тридцатилетней войны, которая вышла за узконемецкие рамки и чем дальше, тем больше рассматривается в общеевропейском контексте. При этом изучение истории этого конфликта не осталось в стороне от модных методологических веяний. «С конца 70-х гг. центр тяжести исследований все больше смещался в сторону отдельных социальных групп и институтов власти», – отмечает автор «Тридцатилетней войны». Развивая свой тезис дальше, он подчеркивает, что результатом такого смещения фокуса внимания исследователей «стала “реабилитация” самой Старой Империи как сложной системы, развивавшейся по всем правилам сословного общества, которые не могут быть адекватно истолкованы простым наложением критериев государственности XIX в.» (Прокопьев, 2020: 21).

Последнее замечание представляется нам чрезвычайно важным, ибо снова ставит вопрос о допустимости применения подходов, характерных для ницшеанской «критической» истории, внутри которой человек, по словам немецкого философа, «привлекает прошлое на суд истории, выносит ему приговор», причем «не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как

некая темная, влекущая ненасытно и страстно сама себя ищущая сила». Как результат, «ее приговоры всегда немилостивы, всегда пристрастны, ибо они никогда не проистекают из чистого источника познания» (Ницше, 1990: 178). Между тем, как показывает автор «Тридцатилетней войны», попытка реабилитировать Империю, увидеть в ней живой и развивающийся организм, способный реагировать на внешние перемены и, изменяясь, приспосабливаться к меняющемуся миру и продолжать жить дальше, не нашла должной поддержки. Эта перспектива оказалась заслонена другими, более «модными». «На рубеже веков свершился замечательный переворот», — пишет А.Ю. Прокопьев, — «если одной своей стороной споры замкнулись глобальными концептами, то другой — “провалились” вниз и оказались на этажах антропологических опытов» (Прокопьев, 2020: 23).

В итоге образ Тридцатилетней войны все более и более размывается, теряется перед лицом, с одной стороны, глобальных обобщений, а с другой стороны, мельчающих и дробящихся частных, из-за которых не видно целого. «Корректным признается лишь общеевропейский взгляд, — отмечает исследователь, — глобальный охват или, по крайней мере, констатация широты охвата: первая “асимметричная война”, противостояние свободы и тирании, толерантности и нетерпимости. Вплоть до ярлыка “первой мировой войны”» (Прокопьев, 2020: 25). Впрочем, на протяжении развития исторической науки такое уже случалось, и не раз, так что можно ожидать, что в будущем маятник вновь качнется в сторону более или менее традиционного описания истории Тридцатилетней войны — конечно же, с учетом наработок последних десятилетий. Но пока маятник не начал свое движение, мы продолжим анализировать работу А.Ю. Прокопьева.

Третья глава «Тридцатилетней войны», «Новые войны по старым правилам», посвящена характеристике войн раннего

Нового времени, подготавливавших наступление Тридцатилетней войны как своего рола их апогея, как политического, социального и культурного феномена. «К началу XVII в. в Европе отчетливо вырисовывались четыре переплетенные друг с другом большие зоны напряженности», — пишет А.Ю. Прокопьев (Прокопьев, 2020: 26), и первой из них был конфликт между французскими Валуа и династией Габсбургов, представители которой занимали троны Испанской Империи. Другой конфликт развернулся на северо-западе Европы, где Испания пыталась подчинить себе мятежные Нидерланды, и этой войне, начавшейся еще в 60-х гг. XVI в., не было видно конца. На северо-востоке Европы, на Балтике, завязался тугой узел противоречий из-за наследства «больного человека Европы», Ливонской конфедерации. Наконец, на юго-востоке Европы с перерывами продолжалась борьба двух империй, Священной Римской и Османской. Мы бы добавили к этому еще и противостояние между миром ислама и христианским миром на Средиземном море и его берегах — борьбу, изматывавшую обе стороны (и именно благодаря тому, что внимание Испании все время отвлекалось на это противостояние, взбунтовавшимся Соединенным провинциям удалось в конце концов отстоять свою независимость от Мадрида).

В этих войнах не только выковывалась новая тактика и стратегия, связанная с «пороховой революцией» (о которой упоминает и автор «Тридцатилетней войны», особо не углубляясь в споры вокруг этого феномена европейской военной истории раннего Нового времени, — и это, на наш взгляд, правильно, ибо один только анализ историографии проблемы займет немало страниц) — эти вопросы издавна являются предметом пристального изучения историков и «в погонах», и «в штатском». Но стоит обратить особое внимание на ту трактовку причин войн этой эпохи, которую дает А.Ю. Прокопьев. Он, в частности, отмечает, что «причины конфликта формировались традиционной средой,

нормативами и правовыми представлениями, восходившими еще к Средневековью». Отсюда проистекает и конечная цель войны, которая, по мнению исследователя, состояла в том, чтобы восстановить старый добрый порядок, нарушенный статус и репутацию включившихся в конфликт «чинов». Следствием этого стремления к реставрации старины стала, отмечал автор, «небывалая для современного мира длительность споров, их подчас крайне рванный ритм, комбинация активных и пассивных фаз, замораживание или забвение на определенных этапах и новое возгорание на последующих» (Прокопьев, 2020: 29, 30).

Тезис этот представляется небезынтересным и заслуживающим дальнейшей разработки, хотя, по нашему мнению, он все равно дает довольно одностороннее объяснение «рваному» ритму войн эпохи раннего модерна. Безусловно, ментальные установки оказывали серьезное воздействие на мотивы действий участников конфликта, но не меньшее влияние имели и сугубо материальные факторы (на что, кстати, указывает сам А.Ю. Прокопьев, анализируя ход военных действий в 1618–1648 гг.) – хотя бы степень наполнения государственной казны. Знаменитая фраза «*Pecunia nervus belli*»² именно в эту эпоху, как никогда прежде, отражала главную проблему, удовлетворительно решить которую не мог никто из участников отмеченных выше конфликтов. «*Point d'argent, point de Suisse*»³, нет и возможности продолжать войну и добиваться восстановления поправленной справедливости и «старины», а значит, противоборствующие стороны волей-неволей вынуждены были пойти на снижение уровня военной активности до тех пор, пока не будут сысканы пресловутые «ресуния». Процесс этот порой превращался для раннемодерных монархов Европы (да и не только для них) в весьма замысловатый «квест» еще и потому, что, с одной стороны, упомянутая «пороховая

революция» способствовала резкому скачку военных расходов, а с другой стороны, способы наполнения королевской казны оставались прежними, средневековыми. Такие «ножницы» в конечном итоге в незначительной степени поспособствовали тому, что война в «долгий XVI век» (Тридцатилетняя война как раз приходится на его завершающую фазу) обретает тот самый характерный «рванный» ритм и превращается в «процесс» (Lynn, 2002: 33), растягивающийся порой на десятилетия (как в 1618–1648 гг.).

Стоит также отметить и другой, не менее интересный тезис автора «Тридцатилетней войны». Он отмечает в своей работе, что «Тридцатилетняя война началась в момент, когда ведущие монархи Европы вложили клинки в ножны и общество, казалось, вкушало плоды мира и благоденствия», так что «как бы ни хотелось сторонникам глобализации связать воедино трагедию 1618 г. с конфликтными зонами в других уголках Европы, прямые связи провести здесь едва ли удастся» (Прокопьев, 2020: 34). Действительно, после убийств Генриха IV Франция погрузилась в пучину внутривосточного кризиса, и ей явно стало не до войны с Империей, так называемая Долгая война с турками закончилась в 1606 г., а в 1609 г. как будто подошел к концу и конфликт между Голландией и Испанией. Оставалась Восточная Европа, но ее проблемы меньше всего волновали императора и имперских князей (как показал опыт Ливонской войны 1558–1561 гг.), и уж тем более королей Испании, Франции и Англии. Все ведет к тому, что причины Тридцатилетней войны нужно искать прежде всего внутри самой Империи, и именно об этом А.Ю. Прокопьев и рассуждает в четвертой главе своего исследования.

Характеризуя внутреннее устройство Империи и ее статус среди других государств Европы накануне конфликта, А.Ю. Прокопьев подчеркивает их сложность и неоднозначность. С одной стороны, Империя к началу XVII в. представля-

² «Деньги – нерв войны». – Прим. ред.

³ «Нет денег, нет швейцарцев». – Прим. ред.

ла собой «громоздкую лестницу иерархий», корни которой уходили в Средневековые, в ленное право. В этой сословно-иерархической системе ведущую роль играли собственно император и князья – курфюрсты прежде всего, хотя и обычные князья (точнее, княжеские фамилии), как отмечает исследователь, добились от верховной власти молчаливого признания своих прав и привилегий (и как тут не вспомнить концепцию «composite state», которую предложили Х. Кенигсбергер и Дж. Эллиотт! (Elliott, 1992; Koenigsberger, 1978)). Этот хрупкий баланс интересов верховной власти с одной стороны и княжеских фамилий с другой определял стабильность внутри Империи, и попытка нарушения его одной из сторон неизбежно вела к конфликту. Почему? Потому, пишет далее историк, что «права сословий, высшей и низшей знати считались не дарованными милостью короны, но унаследованными от добродетельных предков», и потому они «являлись прирожденной собственностью обладателя», собственностью, которую было нельзя ни отнять, ни изменить по чьему бы то ни было произволу. Более того, продолжает А.Ю. Прокопьев, император считался защитником и покровителем всей совокупности прав и свобод своих подданных, которые были готовы верно служить ему при условии, что монарх будет исполнять свои обязанности должным образом (Прокопьев, 2020: 39). Это замечание представляется нам важным, поскольку многие конфликты той эпохи были связаны именно со столкновением интересов короны и ее подданных, причем последние были убеждены в том, что раз корона нарушает их древние «вольности», то они вправе силой отстаивать свой интерес. Примером тому могут служить конфликт Нидерландов с Испанией и «Великий мятеж» в Англии, разгоревшийся тогда, когда Тридцатилетняя война постепенно шла на убыль.

Не менее важным было и другое обстоятельство, также связанное с ленным правом. А.Ю. Прокопьев указывает на то,

что на периферии Империи находились территории, «ленные права на которые (со стороны императора – В.П.) переплетались и конкурировали с аналогичными со стороны соседних монархов». Такое переплетение интересов неизбежно создавало почву для вмешательства во внутриимперские проблемы монархов соседних государств (Прокопьев, 2020: 37-38) и сыграло, в конечном итоге, немаловажную роль в разрастании масштаба Тридцатилетней войны и ее затягивании.

Помимо двух этих факторов, которые в ряду других стали причинами, приведшими к началу войны 1618–1648 гг., А.Ю. Прокопьев выделяет также и религиозный: «Противостояние между протестантами и католиками неизбежно затронуло и парализовало вертикаль большого организма» (Прокопьев, 2020: 39), сделав недействующими традиционные механизмы урегулирования внутриимперских противоречий. Попытка разрешить противоречия, осуществленная в 1555 г. в Аугсбурге, оказалась, как показывает автор «Тридцатилетней войны», незавершенной, ибо в ходе долгих и сложных переговоров компромисс был достигнут, но без учета третьей конфессии, кальвинистской. Именно это обстоятельство возымело свои трагические последствия спустя несколько столетий, когда сменилось поколение политиков, создавших Аугсбургский религиозный компромисс, а на территории Империи де-факто образовалось несколько религиозных «анклавов». Рисуя картину нарастающих противоречий внутри Империи, обусловленных неурегулированностью религиозных проблем, исследователь обращает внимание на любопытное обстоятельство: взамен переставших функционировать должным образом формализованных, легализованных традицией и правом имперских властных структур и институтов накануне войны происходит самоорганизация будущих участников конфликта – протестанты образуют Евангелическую унию, а католики – Католическую лигу, своеобразные государства в государ-

стве, с собственной кассой и войском. При этом, указывает А.Ю. Прокопьев, с самого начала руководители обоих союзов активно стали искать поддержки за рубежом, среди единомышленников.

На эти проблемы наложились и распри внутри семейства Габсбургов, которые расшатали и без того хрупкие устои порядка и стабильности в Империи. В итоге сложилась ситуация, которую можно образно назвать «идеальным штормом», сделавшим войну практически неизбежной. В этом отношении мы не согласимся с автором, который исходит из того, что, имперские «чины» в массе своей не стремились оставить худой мир ради доброй ссоры, несмотря на нарастающий вал проблем (Прокопьев, 2020: 56-57). Здесь в пору вспомнить знаменитое высказывание Барбары Такман: «Войны никто не хотел, война была неизбежна». Несколько десятилетий мира притупили чувство опасности и у имперской элиты, и у имперских «чинов»; война уже не казалась столь страшным и опасным, обоюдоострым инструментом, особенно для молодого поколения, вступившего в жизнь после Аугсбургского религиозного компромисса (поиск лигерами и униатами союзников за пределами Империи косвенно подтверждает это предположение). Таким образом, неустойчивая политическая ситуация внутри Империи была готова обрушиться от малейшего толчка, тем более что традиционные имперские институты разрешения кризисов и противоречий перестали функционировать.

Завершает эту главу А.Ю. Прокопьев следующим тезисом: названия основных этапов Тридцатилетней войны («чешский», «датский», «шведский» и «франко-шведский») отражают реалии войны, показывая тех основных врагов, с которыми приходилось иметь дело императору на каждом из этапов. «Историография последних столетий радикально исказила этот взгляд – сегодня названия этапов призваны лишь увековечить европейский характер самой войны» (Прокопьев, 2020:

59). Тем самым автор «Тридцатилетней войны» еще раз подчеркнул свою принципиальную позицию – для него война 1618–1648 гг. прежде всего внутриимперский конфликт, в котором приняли участие другие державы, преследовавшие свой интерес.

Пятая глава «Тридцатилетней войны», «От Праги до Регенсбурга: 1618–1630 гг.», касается событий начальной фазы Тридцатилетней войны, ее чешского и датского этапов. Касаясь майских событий в Праге 1618 г., автор подчеркивает, что поначалу они не воспринимались как начало войны. «Для Вены то был незаконный бунт», – отмечает он, – «бунт нуждается в укрощении, но он не порожден конфликтом между равными сюзеренами». Для чешских же сословий дефенестрация и последующие шаги организаторов этого действия были не чем иным как «желанием восстановить поправленную справедливость, законные права сословий», так что «император и король пока еще не виделись публичными тиранами» (Прокопьев, 2020: 67). И дальше исследователь выдвигает любопытный тезис: «вполне возможно, что ход борьбы не принял бы размеров общеимперской трагедии, если бы мятежники сумели быстро навязать свою волю династии или, напротив, Габсбурги смогли бы надежно заблокировать Прагу и подавить движение» (Прокопьев, 2020: 71). По всему выходит, что чешский кризис возник неожиданно, обе стороны не были готовы к дальнейшим решительным шагам, не имея в своем распоряжении необходимых для решительных действий людских и, главное, финансовых ресурсов.

На последующих страницах этой главы А.Ю. Прокопьев подробно описывает, как логика политического противостояния, вызванная действиями пражских оппозиционеров, постепенно вела к дальнейшей эскалации конфликта и его перерастанию из локального, чешского, в общеимперский с одновременным разворачиванием полномасштабных военных операций, перевес в которых оказался на сто-

роне императора и его союзников. Однако, как показывает автор «Тридцатилетней войны», эта победа очень скоро оказалась пирровой – «побежденные не чувствовали себя проигравшими», пишет он, ибо «они проиграли лишь кампанию, но их веру в справедливость дела сломить было нельзя». Как результат, война не только продолжилась, но и продолжила вовлекать в свою пучину новых участников. С окончанием «чешского» (или «богемского») эпизода войны пришел черед «датского», рассказывая о котором, историк касается и личности знаменитого имперского военачальника Валленштейна. Характеризуя его, А.Ю. Прокопьев снова подчеркивает, что «природа же его (датского периода войны. – В.П.), как и прежде, коренилась в нерешенных проблемах Германии и Империи, и именовать его “европейской войной” столь же несправедливо, как и возлагать на Данию роль главного участника [...] Немецкий театр оставался главным, равно как решающим было и противостояние имперских протестантских сил имперским католическим» (Прокопьев, 2020: 129).

Подводя итоги начальному периоду войны, историк отмечает, что, разгромив чешских диссидентов, «корона (династия Габсбургов. – В.П.) отважилась не только на демонтаж последних прибежищ радикальной оппозиции, но и на взлом всего предшествовавшего баланса сил на уровне элиты». Успешные действия армии Валленштейна, армии императорской, не лигистской, подвели точку в двусмысленной ситуации, которая образовалась с переходом инициативы в борьбе с радикалами к католической Лиге. «Имперская армия явно доминировала над силами Лиги», а значит, «“двоевластия” с Лигой более не существовало» (Прокопьев, 2020: 131).

Но действительно ли император стремился к тому, чтобы добиться установления режима абсолютной власти в Империи, в чем его обвиняли протестанты и следовавшие за ними «младогерманские» историки? На этот вопрос автор «Тридца-

тилетней войны» дает четкий и недвусмысленный ответ: действия императора были продиктованы стремлением «реализовать основные властные полномочия во имя авторитета и реальной силы короны» (Прокопьев, 2020: 133), то есть, по сути, император всего лишь попытался наполнить реальным содержанием те полномочия, которые полагались ему по неписаной имперской «конституции» – собрать воедино власть, как это сделали, к примеру, московские государи Иван III, его сын и его внук (Пресняков, 1918). Куда могла быть направлена эта власть – об этом можно спорить, но вот то, что протестанты, в особенности князья, были изрядно напуганы и озлоблены чрезмерным, по их мнению, усилением короны и тем курсом, который был взят Веней на восстановление не только духа, но и буквы Аугсбургского компромисса, не подлежит сомнению. Следовательно, делает вывод А.Ю. Прокопьев, и с этим трудно не согласиться, продолжение боевых действий становилось неизбежным, равно как и сохранение прежнего «немецко-имперского» характера войны, изменить который не смогло ни вмешательство Дании, ни грядущее вступление в войну Швеции.

В шестой главе, «От Регенсбурга до Праги: 1630–1635 гг.», автор «Тридцатилетней войны» подробно анализирует развитие событий в ходе «шведского» этапа конфликта. Здесь он снова подчеркивает, что, хотя этот период войны и носит название «шведского», однако вмешательство Густава Адольфа не имело бы такого успеха и таких последствий, если бы не поддержка и готовность продолжить борьбу за погрязшие «вольности» со стороны имперских «чинов» – «почва для продолжения трагедии уже была подготовлена собственно имперской конъюнктурой» (Прокопьев, 2020: 135). И кровопролитие, учиненное в эти годы войсками враждующих сторон, по мнению автора работы, ничего не изменило в природе конфликта – он продолжал оставаться прежде всего и в первую очередь «имперско-немецким».

Впрочем, подводя итоги этого этапа войны, он все же отметил, что «внешние силы» (подразумевая под ними прежде всего Швецию и Францию) «уже настолько глубоко вторглись в имперскую систему, что гарантировать без них достигнутый мир не представлялось возможным», тем более что предпринятая в мае 1635 г. в Праге попытка урегулировать внутриимперские противоречия оставила за бортом кальвинистов, и последние были готовы принять любую помощь извне (Прокопьев, 2020: 198).

Седьмая глава книги, «Консолидация и кризис пражской системы: 1635–1641 гг.», посвящена событиям первого этапа заключительного, франко-шведского, периода Тридцатилетней войны. В описании боевых действий в эти годы, которое дает А.Ю. Прокопьев, подчеркнем фактор, на который редко обращают внимание, точнее, на его воздействие на ход войны. Речь идет о логистике, снабжении действующей армии провиантом, фуражом и, конечно же, деньгами. Последствия затянувшегося более чем на полтора десятилетия конфликта давали о себе знать: содержать большие армии становилось все труднее всем участникам войны, и оттого боевые действия приобретали все более и более нерешительный характер, затягиваясь на неопределенное время (при этом громкие победы никуда не исчезли). И перспектив скорейшего замирения внутри Империи на горизонте не предвиделось, ибо противоречия, вызвавшие конфликт, так и не были урегулированы.

Однако мало-помалу перевес все же оказался на стороне антиимперской коалиции. В восьмой главе А.Ю. Прокопьев показывает, как стремление Габсбургов добиться во что бы то ни стало победы и тем самым ускорить заключение мира на их условиях привело лишь к серии обидных неудач, обусловленных не в последнюю очередь острым дефицитом талантливых военачальников в имперских войсках и постепенным истощением ресурсов, прежде всего финансовых. Сама Империя была

основательно разорена войной и не могла дать нужных средств, а финансовая помощь Мадрида Вене постепенно иссякала. Как результат, достигнутый в Праге компромисс стал рушиться. Здесь А.Ю. Прокопьев снова подчеркивает свою позицию: хотя война все более интернационализировалась, тем не менее, «условием и ее хода, и ее окончания оставались прежде всего внутригерманские проблемы» и «способность имперской элиты договориться оставалась решающим аспектом» (Прокопьев, 2020: 233).

Девятая глава, «Долгий путь к миру», начинается с любопытного вступления. Отметив, что общее разорение и опустошение Империи в результате войны и сопряженных с ней бедствий стало общим местом в исторических сочинениях, посвященных Тридцатилетней войне, А.Ю. Прокопьев подчеркивает, что страдания эти коснулись не только простонародья, но и «имперские сословия и прежде всего высшая знать все больше теряли в своей репутации: страшное опустошение наследственных земель и повседневные лишения влекли за собой удар по самым видимым составляющим статуса». «Под ударом оказались вековые ценности», – продолжает далее историк, – поступиться которыми нельзя, «и конечной, самой желанной целью стал не поиск нового решения, а лишь реставрация старого порядка: условий, возвращавших сословную идентичность» (Прокопьев, 2020: 238, 239). Автор снова погружает читателя в антропологический аспект истории Тридцатилетней войны, что выгодно отличает его работу от предыдущих исследований на эту тему, выходивших в нашей стране. Отметим любопытный момент: здесь (впрочем, как и в других местах повествования) напрашивается аналогия с русской Смутой, закончившейся тогда, когда началась Смута немецкая.

Также обратим внимание на интересную деталь, касающуюся собственно военных действий на заключительном этапе Тридцатилетней войны, которую замечает

А.Ю. Прокопьев. Характеризуя военное противостояние в эти последние годы конфликта, историк отмечает изменение их характера. «Новый этап борьбы [...] можно вообще считать характерным для последних военных лет: теперь сражения ведутся меньшими по размеру армиями – по причине все растущей нехватки денег и невозможности нормального продовольственного снабжения», – пишет он. «Ни в одной крупной битве друг с другом отныне не мерялись силами более 30000 человек в совокупности» (и это при том, что в начале войны армии насчитывали много больше – тот же Валленштейн сумел собрать в свою первую каденцию имперским генералиссимусом почти сто-тысячную армию). Как результат, «операции становятся мелкими, быстрыми и частыми, генеральных встреч стараются избегать, равно как блокады крупных городов» (Прокопьев, 2020: 242). Впрочем, стоит ли этому удивляться? Ставка на генеральное сражение уже не раз подводила и имперцев, и их противников – даже победа могла обойтись слишком дорого, не говоря уже о поражении. Длительная осада также стоила недешево и могла привести к тому же генеральному сражению, которое теперь, в изменившихся к худшему условиях, становилось невыгодным. В общем, переход к «малой» войне и войне на истощение стал неизбежен, а это неминуемо вело к затягиванию боевых действий, ибо быстро завершить войну комариными укусами было проблематично, если противник был готов терпеть лишения и дальше, полагая, что мир может оказаться хуже войны.

Дорога к миру, которая оказалась долгой и сложной, описывается А.Ю. Прокопьевым в десятой главе «Тридцатилетней войны». И растянулась эта дорога на шесть лет: хотя мирный конгресс должен был собраться еще весной 1642 г., реальный прорыв произошел спустя три года; по мнению автора «Тридцатилетней войны», не в последнюю очередь после того, как серия серьезных военных неудач 1644–1645 гг. не оставила перед

императором другого выхода, кроме как искать спасения того, что еще оставалось у него в руках, в мирных переговорах практически на любых условиях. Обращает на себя внимание любопытный пассаж исследователя, касающийся особенностей переговорного процесса. «Мир собирались заключить страны, принадлежащие к кругу единой европейской цивилизации», – пишет он и отмечает далее, что «при всех конфессиональных различиях и всей крайней нетерпимости, явленной в войне и даже позже, мы должны понимать: расколотая в религиозном отношении Европа не переставала существовать как единая модель, формировавшая относительно общее социокультурное пространство». Более того, «Реформация и Контрреформация удивительным образом не только разъединяли, но и сближали», ибо «принадлежность к сообществу христианских держав лежала в основе всех теоретико-правовых конструкций». Наконец, подводит итог этому рассуждению А.Ю. Прокопьев, «не следует забывать: договаривались элиты, почти сплошь представленные знатью», представители которой смотрели на мир практически одними глазами (Прокопьев, 2020: 268).

Не менее любопытными представляются наблюдения автора книги, касающиеся мотивации участников мирных переговоров. Он пишет, что «мир не мог породить принципиально новой модели, он мог лишь вернуть к балансу репутаций и чести», поскольку «однажды созданный волей Всевышнего миропорядок не мог измениться за счет упразднения его элементов», это было бы абсурдом с точки зрения тогдашних политиков и дипломатов – «Бог не может противоречить сам себе» (Прокопьев, 2020: 271). Принимая во внимание уровень религиозной экзальтации того времени, когда еще не угас полностью религиозный пыл, вызванный Реформацией и последовавшей за нею Контрреформацией, этому вряд ли стоит удивляться. Если разговор в конечном итоге сводился так или иначе к восстановлению прежнего миропорядка и удовлетворению поправной

чести и достоинства с выплатой соответствующих компенсаций, территориальных, финансовых и иных, то нетрудно было предугадать и сам ход переговоров, и его особенности – достижение договоренностей, способных удовлетворить всех участников обещало быть непростым и многотрудным, тем более что в рамках «войны как процесса» боевые действия продолжались и, по словам А.Ю. Прокопьева, «баланс оставался все еще зыбким: успехи и неудачи на фронтах могли существенно влиять на исправления, казалось бы, согласованных статей (будущего договора)...» (Прокопьев, 2020: 275).

Собственно говоря, именно так и получилось под самый занавес войны, о чем автор «Тридцатилетней войны» и рассказывает в конце этой главы. Он опровергает мнение, что конец войны обе враждующие стороны встретили совершенно истощенными, и от того ситуация сложилась патовая. Нет, утверждает А.Ю. Прокопьев, «превосходство коалиции [антиимперской. – В.П.] было подавляющим, причем не только численным и материальным, особенно финансовым [благодаря Франции. – В.П.], но и моральным: шведы настолько часто выходили из схваток победителями, что перспектива встречи с ними уже сеяла неуверенность у императорских и баварских генералов». Не говоря уже о том, что они контролировали ключевые города и области в Германии и угрожали самой Вене, так что «даже если бы весть о мире не прекратила бойню осенью 1648 г., шведы и французы могли повторить ее следующей весной, причем за счет неприятельских территорий» (Прокопьев, 2020: 287). В этой ситуации императору и его советникам не оставалось ничего иного, как идти на все новые и новые уступки с целью ускорить заключение мира, и если в конечном итоге не оказалось потеряно все, кроме чести, то только благодаря усилиям главного переговорщика с имперской стороны графа М. Траутсмандорфа (о роли которого и его тактике на переговорах подробно рассказывает автор) и его помощников.

Последняя, одиннадцатая глава «Тридцатилетней войны» посвящена анализу итогов войны. Автор исследования подошел к этому вопросу комплексно, рассмотрев результаты растянувшегося на три десятка лет конфликта с разных сторон. Исследователь вновь выдвигает тезис, который в корне отличается от устоявшейся точки зрения. Согласно последней, Вестфальский мир открыл новую страницу в международных отношениях и вообще стал чуть ли не началом новой эры в политике и пр. Однако А.Ю. Прокопьев утверждает обратное: задав вопрос: «Во имя чего подданные императора воевали тридцать лет?», он дает на него парадоксальный, на первый взгляд, ответ: «Война, начавшаяся в 1618 г., вернулась к 1648 г. к своей исходной точке» (Прокопьев, 2020: 295).

Это утверждение как будто противоречит известному высказыванию Б. Лиддел Гарта, который в своей классической «Стратегии непрямых действий» писал, что «Цель войны – добиться лучшего, хотя бы только с вашей точки зрения, состояния мира после войны» (Лиддел Гарт, 1999: 386). Однако не будем торопиться, поскольку, как показывает автор «Тридцатилетней войны», на самом деле противоречия нет: хотя, на первый взгляд, Вестфальский мир и стал «реставрацией» Аугсбургского религиозного компромисса, но не совсем. В исправленной и дополненной «редакции» 1648 г. прежний «биполярный» католическо-протестантский мир был дополнен третьим «полюсом», кальвинистским. В этом отношении Вестфальский мир действительно стал «лучше» (в особенности с точки зрения кальвинистов, приложивших, кстати, немалые усилия для того, чтобы Тридцатилетняя война стала реальностью и именно как 30-летняя).

Рассматривает в последней главе своей книги А.Ю. Прокопьев и дискуссионный вопрос о последствиях войны для населения и экономики Империи. В своих оценках людских потерь он осторожен, подчеркнув, что распределение их по регионам и землям Империи весьма и весьма

неравномерно – одни, как, например, Померания или Вюртемберг, пострадали очень сильно, другие, подобно северной Вестфалии, существенно меньше. «Впрочем, – подытоживает автор исследования, – здесь нет ничего удивительного: самые опустошительные бедствия всегда оставляют место для оазисов благополучия» (Прокопьев, 2020: 297).

Интересен анализ состояния имперской экономики и тенденций ее послевоенного развития, сделанный автором. «Долгая война не привела к революционному слову или резким переменам», – пишет он, напротив, «она лишь усилила или притормозила процессы, обозначившиеся в ее канун». Связано это было, по его мнению (и с этим трудно не согласиться), с тем, что «тяжесть войны и огромные потери исключали порыв к поиску новых форм хозяйственной жизни», для чего был необходим «длительный созидательный отдых – под покровом реставрации старого закона» (Прокопьев, 2020: 300). Любопытно, что автор проводит параллель между Россией после Смуты начала XVII в. и Германией после 1648 г. – Империя, равно как и Россия, после тяжелейшего испытания «не могла испытывать тяги к переменам, реформаторскому подвижничеству элит и интеллектуальному кипению» (Прокопьев, 2020: 300).

Отдельный раздел в одиннадцатой главе посвящен изменениям в военном деле, которые произошли в 1618–1648 гг. Автор указывает на важную переменную в военной экономике – наметившийся переход к массовому производству оружия и амуниции: «Впервые в Европе мы наблюдаем рождение – правда, на короткое время – громадных комплексов производства военной продукции» (Прокопьев, 2020: 301). Нельзя также не отметить и критический подход автора к характеристике тактических новаций времен Тридцатилетней войны и той роли, которую сыграл, согласно традиции, во внедрении новых приемов ведения войны король Швеции Густав Адольф (Прокопьев, 2020: 301-302,

303-304, 305-306). Впрочем, как уже было отмечено выше, А.Ю. Прокопьев предпочел и здесь не вдаваться в глубокий анализ военных новшеств 1618–1648 гг., оставив это тем историкам, которые занимаются подобными проблемами более профессионально.

Отдельно А.Ю. Прокопьев касается также того влияния, которое оказала Тридцатилетняя война на развитие немецкой культуры – в равной степени литературы, музыки и в особенности гравюры и живописи, а также формированию образа войны в коллективной памяти имперского общества в послевоенные годы.

Подводя общий итог своим наблюдениям над историей Тридцатилетней войны, в «Заключении» к своей книге историк отмечал, что, во-первых, виновниками войны были прежде всего люди, «ответственные за принятие решений», а если быть более точным, то «логика их поступков, вытекавшая из мировоззрения и ценностных категорий». При этом автор книги четко и недвусмысленно придерживается той точки зрения, согласно которой не имеет смысла искать в истории Тридцатилетней войны параллелей с современным миром. Эта война, пишет А.Ю. Прокопьев, не была ни «религиозной», ни «политической» ни тем более «экономической», и «ее совершенно невозможно разложить на составляющие причины и тем более, как иногда пишут, на противоположные полюса», ибо и в начале конфликта, и в конце его и человек, и общество практически не изменились в своей ментальной основе и смотрели на мир под одним и тем же углом зрения (Прокопьев, 2020: 326). Вполне естественным выглядит при таком подходе и общий вывод автора относительно характера Вестфальского мира: вопреки общепринятому мнению А.Ю. Прокопьев утверждает, что он не породил нового права и, следовательно, не может считаться полноценной предтечей новой эпохи в международных отношениях. В этом отношении историк присоединяется к многочисленным отечественным критикам

традиционной трактовки Вестфальского мира (см.: Куприянов, 2019a; Куприянов 2019b; Фархутдинов, 2019).

Во-вторых, еще раз подчеркивает автор, «Тридцатилетняя война была прежде всего имперско-немецкой войной», и «вмешательство иноземных держав, особенно сильное после 1635 г., едва ли могло состояться со столь трагическим размахом, не будь давних болезней самого немецкого общества» (Прокопьев, 2020: 323). Оставаясь верным заданному в самом начале книги тезису, А.Ю. Прокопьев подчеркивает, что, хотя Тридцатилетняя война четко делится на четыре фазы, тем не менее, эти фазы «не накладываются на классическое деление» конфликта на чешский, датский, шведский и франко-шведский ее периоды. Несмотря на интернационализацию войны и активное вмешательство в ее ход соседних держав, в особенности во второй ее половине, «внешний фактор, вмешательство извне лишь оттеняют здесь внутреннюю логику развития» (Прокопьев, 2020: 325). От себя же мы добавим, что в этом отношении снова можно провести параллель Смуты имперской со Смутой русской – обе они выросли из противоречий, вызревших на родной почве, а внешнее вмешательство лишь усугубило внутреннюю проблему и затянуло их разрешение. И еще один вывод автора обращает на себя внимание: А.Ю. Прокопьев отмечает, что впечатления от колоссальных потрясений, которые германское общество испытало в годы Тридцатилетней войны, наложили неизгладимый отпечаток на коллективную память немцев: «Больше в Германии внутренних смут, подобных тридцатилетней, не повторится». Соседям Германии, той же Франции или России, предстоит пройти через подобные испытания в будущем, однако Германию второй такой катаклизм минует (Прокопьев, 2020: 327–328).

Подведем общий итог. Исследование А.Ю. Прокопьева, написанное легким и доступным языком, представляет собой новое слово в отечественной традиции изучения Тридцатилетней войны и вместе

с тем серьезный шаг вперед, разительно отличаясь в лучшую сторону от прежних работ новизной подхода и неординарностью полученных выводов. Автора книги можно покритиковать за преимущественное использование наработок немецкой историографии в ущерб той же англосаксонской историографии, однако этот недостаток можно понять, если учитывать его позицию относительно характера конфликта. Отдельные досадные опечатки отнюдь не портят положительного впечатления от книги, которую можно смело рекомендовать всем, кто интересуется не только историей Священной Римской империи, но и историей европейского раннего Нового времени. Без преувеличения, ни одно новое исследование по истории Тридцатилетней войны, которое выйдет в будущем в России, без учета работы А.Ю. Прокопьева не может считаться полноценным.

Литература

Алексеев, В.М. Тридцатилетняя война. Л.: Гос. учебно-педагог. изд-во Министерства просвещения РСФСР, Ленингр. отделение, 1961. 183 с.

Вайнштейн, О.Л. Россия и Тридцатилетняя война 1618-1648: Очерки из истории внешней политики Моск. государства в первой половине 17-го в. М.: Госполитиздат; Л.: Тип. «Печ. Двор», 1947. 216 с.

Дельбрюк, Г. История военного искусства в рамках политической истории. Т. IV. Новое время. СПб.: Наука, Ювента, 1997. 367 с.

Кризис и трагедия континента. Тридцатилетняя война (1618-1648) в событиях и коллективной памяти Европы / науч. ред., сост. Ю. Е. Ивонин, Л. И. Ивоина. М.: Транслит, 2015. 564 с.

Куприянов, А.В. «Вестфальский миф» и «Вестфальский суверенитет» // Анализ и прогноз. Журнал ИМЭМО РАН. 2019. № 4. С. 11-23.

Куприянов, А.В. «Вестфальский миф»: история и критика // Анализ и прогноз. Журнал ИМЭМО РАН. 2019. № 3. С. 37-50.

Лиддел Гарт, Б. Стратегия не прямых действий // Лиддел Гарт, Б. Энциклопедия военного искусства. М.; СПб.: АСТ – Terra Fantastica, 1999. С. 21-410.

Митрофанов, В.П. Рец. на кн.: Кризис и трагедия континента. Тридцатилетняя война (1618–1648) в событиях и коллективной памяти Европы. / науч. ред., сост. Ю. Е. Ивонин, Л. И. Ивонина. М.: Транс-Лит, 2015. 564 с. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2016. № 1 (37). С. 147-150.

Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 158-230.

Поршнев, Б.Ф. Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства. М.: Наука, 1976. 435 с.

Пресняков, А.Е. Образование Великорусского государства. Очерки по истории XIII–XV столетий. Петроград: Тип. «Я. Башмаков и К^о», 1918. 458 с.

Прокопьев, А.Ю. Германия в эпоху религиозного раскола. 1555-1648. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008. 483 с.

Прокопьев, А.Ю. Кризис и война. Итоги 1648 года // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время. М.: Наука, 2013. С. 604-608.

Прокопьев, А.Ю. Тридцатилетняя война. СПб.: Наука, 2020. 385 с.

Прокопьев, Ю.А. Тридцатилетняя война под взглядом политолога // Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. 2018. Вып. 4 (1). С. 139-168.

Разин, Е.А. История военного искусства XVI–XVII вв. СПб.: ООО «Полигон», 1999. 736 с.

Фархутдинов, И.З. Доктрина о Вестфальской мирной системе: мифы и реалии // Евразийский юридический журнал. 2019. № 6 (133). С. 21-31.

Филюшкин, А.И. Ливонская война или Балтийские войны? К вопросу о периодизации Ливонской войны // Балтийский вопрос в конце XV–XVI вв. Сб. науч. ст. М.: Квадрига, 2010. С. 80-94.

Elliott, J.H. A Europe of Composite Monarchies // Past & Present. 1992. № 137. The Cultural and Political Construction of Europe. P. 48-71.

Koenigsberger, H.G. Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe Dominium Regale or Dominium Politicum et Regale // Theory and Society. 1978. Vol. 5 (2). P. 191-217.

Lynn, J. The French Wars 1667-1714. The Sun King at War. Oxford: Osprey Publishing Ltd, 2002. 96 p.

Munkler, H. Der Dreissigjahrige Krieg. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618–1648. Berlin: Rowohlt, 2017. 978 p.

References

Alekseev, V. M. (1961), *Tridtsatiletnyaya voyna* [The Thirty Years' War], Gos. uchebno-pedagogicheskoe izdatelstvo Ministerstva prosveshheniya RSFSR, Leningradskoe otделение, Leningrad, Russia (in Russ.).

Del'bryuk, G. (1997), *Istoriya voennogo iskusstva v ramkakh politicheskoy istorii, T. IV* [History of military art in the framework of political history, Vol. 1], Novoe vremya, Nauka, Yuvanta, St.-Petersbourg, Russia (in Russ.).

Elliott, J. H. (1992), "A Europe of Composite Monarchies", *Past & Present. The Cultural and Political Construction of Europe*, 137, 48-71.

Farkhutdinov, I. Z. (2019), "The Doctrine of the Westphalian Peace System: Myths and Realities", *Eurasian Law Journal*, 6 (133), 21-31 (in Russ.).

Filyushkin, A. I. (2010), "Livonian War or Baltic Wars? On the question of the periodization of The Livonian War", *Baltiyskiy vopros v kontse XV–XVI vekov. Sbornik nauchnykh statey* [Baltic question at the end of the 15th–16th centuries. Collection of scientific articles], Kvadriga, Moscow, Russia, 80-94 (in Russ.).

Koenigsberger, H. G. (1978), "Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe Dominium Regale or Dominium Politicum et Regale", *Theory and Society*, 5 (2), 191-217.

Krizis i tragediya kontinenta. Tridtsatiletnyaya voyna (1618-1648) v soby'tiyakh i kollektivnoj pamyati Evropy [The crisis and tragedy of the continent. The Thirty Years' War (1618-1648) in the events and collective memory of Europe] (2015), TransLit., Moscow, Russia (in Russ.).

Kupriyanov, A. V. (2019), "'Westphalian myth' and 'Westphalian sovereignty'", *Analysis and Forecasting. IMEMO Journal*, 4, 11-23 (in Russ.).

Kupriyanov, A. V. (2019), "'Westphalian myth': history and criticism", *Analysis and Forecasting. IMEMO Journal*, 3, 37-50 (in Russ.).

Liddel Gart, B. (1999), "Strategy of indirect actions", *Entsiklopediya voennogo iskusstva* [Encyclopedia of military art], AST–Terra Fantastica, Moscow-Leningrad, Russia, 21-410 (in Russ.).

Lynn, J. (2002), *The French Wars 1667-1714. The Sun King at War*, Osprey Publishing LTD, Oxford, Great Britain.

Mitrofanov, V. P. (2016), "The crisis and tragedy of the continent. The Thirty Years' War (1618-1648) in the events and collective memory of Europe, in Ivonin, Yu. E., Ivonina, L. I. (ed.) (2015), TransLit, Moscow, Russia", *University proceedings. Volga region. Humanities*, 1 (37), 147-150 (in Russ.).

Munkler, H. (2017), *Der Dreissigjahrige Krieg. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648*, Rowohlt, Berlin, Germany (in German).

Nicshe, F. (1990), "About the benefits and harms of history for life", in Nicshe, F. *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1* [Nietzsche, F. Works in two volumes. Vol. 1], Mysl', Moscow, Russia, 158-230 (in Russ.).

Porshnev, B. F. (1976), *Tridtsatiletnyaya vojna i vstuplenie v nee Shvetsii i Moskovskogo gosudarstva* [The Thirty Years' War and the entry of Sweden and the Moscow State into it], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Presnyakov, A. E. (1918), *Obrazovanie Velikoruskogo gosudarstva. Ocherki po istorii XIII-XV stoletiy* [Formation of the Great Russian state. Essays on the history of the XIII-XV centuries], Tipografiya Ya. Bashmakova i Ko., Petrograd, Russia (in Russ.).

Prokopiev, A. Yu. (2008), *Germaniya v epokhu religioznogo raskola. 1555-1648* [Germany in the era of religious schism. 1555-1648], Publishing House of St.-Petersburg University, St.-Petersbourg, Russia (in Russ.).

Prokopiev, A. Yu. (2013), "Crisis and war. Results of 1648", *Vsemirnaya istoriya. T. 3. Mir v rannee Novoe vremya* [World History. V. 3. The world in Early Modern], Nauka, Moscow, Russia, 604-608 (in Russ.).

Prokopiev, A. Yu. (2020), *Tridtsatiletnyaya vojna* [The Thirty Years' War], Nauka, St.-Petersbourg, Russia (in Russ.).

Prokopiev, A. Yu. (2018), "The Thirty Years' War as viewed by a political scientist", *Proslogion: Problemy sotsialnoy istorii i kultury Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni* [Proslogion: Problems of Social History and Culture of the Middle Ages and Early Modern Times], 4 (1), 139-168 (in Russ.).

Razin, E. A. (1999), *Istoriya voennogo iskusstva XVI-XVII vekov* [History of the military art of the 16th – 17th centuries], Poligon, St.-Petersbourg, Russia (in Russ.).

Vainshtein, O. L. (1947), *Rossiia i Tridtsatiletnyaya vojna 1618-1648: Ocherki iz istorii vneshney politiki Moskovskogo gosudarstva v pervoy polovine 17-go veka* [Russia and the Thirty Years' War of 1618-1648: Essays from the History of Foreign Policy Moscow State in the first half of the 17th century], Gospolitizdat, Pechatniy dvor, Moscow-Leningrad, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Пенской Виталий Викторович, доктор исторических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического института, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penskoy@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vitaliy V. Pensky, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Theory and History of State and Law, Law Institute, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015; Russia; penskoy@bsu.edu.ru

УДК 27-9

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-13

Мирошкин М. В. | **Уклад жизни в Римской империи I в. по Р. Х.**
(опыт герменевтики новозаветных свидетельств)

Белгородская православная духовная семинария (с миссионерской направленностью),
Белгородский просп., д. 75, г. Белгород, 308009, Россия; *paradocs57@gmail.com*

Аннотация. В статье на фоне исторических данных рассматриваются некоторые аспекты новозаветного текста, сопоставление которых позволяет раскрыть уклад повседневной жизни в Римской империи I века. Уточняются характеристики населения наиболее крупных городов империи и систем их жизнеобеспечения в общем культурно-историческом контексте жизни древних римлян. Особое внимание уделяется религиозным началам, организующим римскую повседневность. Показывается, что новозаветный текст содержит в себе только косвенные данные о численности населения и градостроительстве древнего Рима; данные о возможностях передвижения по империи не раскрываются в новозаветных свидетельствах в полной мере. Обосновывается, что в тексте Нового Завета запечатлено, главным образом, христианско-иудейское религиозное противостояние, образующее своего рода вертикаль повседневного жизненного уклада; при этом спорадически отмечается синкретико-политеистическая религиозность населения Римской империи.

Ключевые слова: Римская империя; древний Рим; первый век; уклад жизни; религиозная жизнь; религия; культура; Новый Завет

Для цитирования: Мирошкин М. В. Уклад жизни в Римской империи I в. по Р. Х. (опыт герменевтики новозаветных свидетельств) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 128-136. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-13

M. V. Miroshkin | **The way of life in the Roman Empire in the first century A.D.**
(an experience of hermeneutics of the New Testament testimonies)

Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation),
75 Belgorodsky Ave., Belgorod, 308000, Russia; *paradocs57@gmail.com*

Abstract. The article examines some aspects of the New Testament text against the background of historical data, the comparison of which makes it possible to reveal the way of everyday life in the Roman Empire of the 1st century. The characteristics of the population of the largest cities of the Empire and their life support systems are specified in the general cultural and historical context of the life of the ancient Romans. Particular attention is paid to the religious principles that organize Roman everyday life. It is shown that the New Testament text contains only indirect data on the population and urban planning of ancient Rome; data on the possibilities of

movement around the empire are not fully disclosed in the New Testament testimonies. It is substantiated that the text of the New Testament mainly captures the Christian-Jewish religious confrontation, which forms a kind of a vertical of the daily life pattern; at the same time, syncretic-polytheistic religiosity of the population of the Roman Empire is sporadically noted.

Key words: Roman empire; ancient Rome; first century; way of life; religious life; religion; culture; New Testament

For citation: Miroshkin M. V. (2020), "The way of life in the Roman Empire in the first century A.D. (an experience of hermeneutics of the New Testament testimonies)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 128-136, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-13

Современный человек, читая текст Нового Завета, не всегда располагает важным для этого историко-антропологическим контекстом – представлением о смысловых приоритетах повседневной жизни непосредственных участников описываемых событий. Исследование и герменевтическая реконструкция этого контекста образует, как представляется, существенное условие понимания библейских текстов – в том числе и тех, которые сильнее всего обращены к непосредственному опыту жизни исторических современников, слушавших и слышавших евангельские притчи и метафоры, дававших первые живые читательские отклики на апостольские послания и т.д.

Общее демографическое условие, определявшее уклад жизни Римской империи, – численность народов, ее населявших. Прямых указаний о численности населения Римской империи текст Нового Завета не содержит, однако в нем есть иное – косвенные данные символического характера, показывающие, собственно, историческую перспективу демографической повседневности. Прежде всего, это повествование о чуде умножения хлебов: «а евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей» (Мф. 14:21) и «а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей» (Мф.

15:38). Довольно легко умножить эти цифры, для того чтобы получить ориентировочное число свидетелей чуда; труднее понять, сколько иудеев из окрестностей не присутствовало при этих чудесах; еще труднее оценить численность не иудейского населения. Но здесь, судя по всему, мы имеем дело с спецификой обратной перспективы демографического видения: присутствовало столько и таким образом, что приведенное количество присутствующих следует считать значительным.

В книге Деяний святых апостолов последовательно говорится о том, что в один день в результате проповеди апостолов уверовало около трех тысяч (Деян. 2:41). В последующие дни «Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2:47). Затем в Деяниях 4:4 читаем, что в результате очередной проповеди уверовало сразу около пяти тысяч человек, а позже «верующих же более и более присоединялось к Господу» (Деян. 5:5; ср. Деян. 6:7). После этого следует побиение камнями архидиакона Стефана и великое гонение на христиан в Иерусалиме (см. Деян. 8:1). Из всего этого повествования можно сделать вывод о том, что до момента гонений в Иерусалиме было более десяти тысяч уверовавших, и такое великое число с легкостью было изгнано из города. Можно предполагать,

что не уверовавших иудеев в Иерусалиме было на порядок больше, то есть общая численность населения могла легко превосходить сто тысяч человек.

По результатам переписи 14 года н.э. в Римской империи насчитывалось 4937 тысяч граждан при общей численности населения 40-56 млн. человек, проживавших на территории площадью 3,339 млн. кв. км. В европейской части Римской империи проживало около 18-31 млн., в азиатской около 16-19,5 млн., африканской около 5-11,5 млн. человек (Рим Древний).

В исследовательской литературе имеются существенные разногласия по количеству рабского населения империи; сбалансированная точка зрения обоснована, как представляется, немецким историком Ю. Белохом (Белох, 2009: 35-36). Население Рима на рубеже н.э. оценивается в 800-1200 тыс. человек (Рим Древний). В Дамаске только иудеев жило не менее 30-40 тыс. (Иларион, 2017: 42). Столь большая численность населения, сосредоточенного в городах, с одной стороны, позволяла осуществлять серьезные строительные проекты, а с другой, требовала соответствующих инженерных решений для обеспечения нормальных условий жизнедеятельности.

Главной особенностью, отличающей древние города от современных, было то, что они имели внешние стены, а это диктовало необходимость компактного обустройства внутри города. В Риме на сравнительно небольшой площади проживало около миллиона человек; столь высокая плотность населения могла быть обеспечена только многоэтажным строительством. О существовании многоэтажных зданий есть упоминание в тексте Нового Завета: «Во время продолжительной беседы Павловой один юноша, именем Евтих, сидевший на окне, погрузился в глубокий сон и, пошатнувшись, сонный, упал вниз с третьего

жилья...» (Деян. 20:9). Надо отметить, что действие происходило в Троаде; город имел давнюю историю, но в I веке не выделялся из ряда других городов каким-то особым положением. Из этого можно сделать вывод, что многоэтажное строительство в I веке в Римской империи было весьма распространено.

Есть исторические данные, что в середине IV века в Риме насчитывалось до 1790 особняков площадью по несколько сотен квадратных метров (Коуэл, 2006: 19). Но основная масса населения проживала в инсулах – это многоэтажные каменные жилые дома с квартирами и комнатами, сдаваемыми внаем. Многоэтажных домов в Риме насчитывалось до 46 600, они имели четыре или пять этажей. Конечно, инсулы отличались не только этажностью. Некоторые имели весьма роскошную отделку, большие квартиры и бани на первых этажах. Стены других инсул не имели отделки, их комнаты были небольшими. Как правило, на нижних этажах строили более дорогие квартиры, а верхние этажи занимали бедняки. Популярным было плетение стеновых перегородок из веток, а поскольку квартиры отапливались открытым огнем, а также приборами, напоминающими самовары, то не редко случались пожары. По этой причине жителей инсул обязывали иметь в квартире запас воды. За нарушение этого требования предписывались телесные наказания. После сильнейшего пожара 64 г. Нерон ужесточил строительные нормы, и ситуация с жильем в Риме несколько улучшилась. Цена на жильё в Риме была такова, что самая неприглядная темная комнатка стоила столько, сколько и ином месте стоил небольшой дом с садом (Сергеенко, 1964: 60-89). Одна фундаментальных основ жизни человека и тем более существования крупного города – централизованное водоснабжение. Витрувий описывает технологию создания водопроводов и необходимый для

этого инструмент – древний гидроуровень (Витрувий, 2006: 188-190).

Центральным архитектурным комплексом Нового Завета является Второй Храм, но в тексте нет указаний на масштабность строения, лишь два места в Евангелии рассказывают об архитектуре, а именно, что храм строился 46 лет и был богато украшен (см. Ин. 2:20, Лк. 21:5); еще одно место вскользь упоминает о том, что упавшая башня побила восемнадцать человек (см. Лк. 13:4).

Деяния 20:13-17 повествуют о части третьего миссионерского путешествия апостола Павла. Из этого фрагмента видно, что морское и сухопутное сообщение в описанной части империи было развито достаточно хорошо, и апостол имел возможность перемещаться параллельно со спутниками по суше и по морю, в зависимости от своих нужд. В Римской империи была развитая система логистики. Густонаселенные районы империи получали зерно из Египта. Для его перевозки было организовано регулярное морское сообщение. Среднее водоизмещение торговых судов составляло 150 тонн, но известны корабли с гораздо большим водоизмещением. Личный корабль Птолемея IV Филопатора (222-205 г. до н.э.) был 120 метров в длину, 25 метров в высоту и имел семь башен. Экипаж корабля доходил до 7000 человек (из них 4000 были гребцы) (<https://ru.wikipedia.org/wiki/Тессераконтера>). Суда такого класса имели роскошную отделку, по сути, это были плавучие царские резиденции.

Римская империя занимала огромную территорию, и для повышения мобильности войск через основные города была устроена сеть мощеных камнем дорог. Дороги строились не только в военных целях, но и для обеспечения курьерской и почтовой связи. Дороги в Римской империи были продолжением улиц столицы, именно отсюда и берет свое

начало пословица «все дороги ведут в Рим». Греческие мощеные дороги упоминаются уже у Гомера, а это IX-VIII век до н.э., но дороги на территории Эллады (в доимперский период) развивались плохо. Однако уже ко II в. до н.э. люди начинают путешествовать далеко и часто. Конечно, туристический мотив набирает вес только после того, как античные государства стабилизировали свои отношения, и путешествия стали безопасными (Винничук, 1988: 60). Деяния 8:27-39 повествуют о евнухе из Эфиопии, прибывшем в Иерусалим для поклонения – это было путешествие длиной около 2500 км.

«Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить» (Деян. 17:18) с апостолом Павлом «и, взяв его, привели в ареопаг» (Деян. 17:19). В этом отрывке отражен следующий аспект культурной жизни Афин – присутствие в городе какого-то числа философов разных течений, обладавших определенными властными полномочиями, поскольку оборот речи «взяв его» говорит о принуждении к действию. Проповедь в ареопаге дает некий плод – какое-то число уверовавших (см. Деян. 17:34). Однако ап. Павел, несмотря на это, покидает Афины и идет в Коринф, причем в повествовании о дальнейших странствиях ап. Павла нет указаний на то, что он в дальнейшем проповедовал в Афинах. Профессор А.П. Лопухин увидел в этом свидетельство в пользу того, что апостол кроме насмешек (см. Деян. 17:32) получил в ареопаге и запрет на дальнейшую проповедь в границах города (Лопухин, 1896: 427-436).

Множество изящных статуй было воздвигнуто в честь языческих божеств, среди них статуя Зевса в Олимпии (435 г. до н.э.) и Колосс Родосский (280 г. до н.э.) – примеры достижений древних греков в искусстве скульптуры, вошедшие в число «чудес света». От вида множества

языческих статуй возмущался дух пришедшего в Афины апостола Павла (см. Деян. 17:16). Среди «чудес света» числится и виденное ап. Павлом святилище Артемиды Эфесской (560 г. до н.э.). Римское общество было крайне религиозным. Рим имел собственный пантеон божеств, в который гармонично влился греческий пантеон. Кроме того, римская религиозная система впитывала в себя культы и верования покоренных народов, при этом считалось, что мощь империи возрастает с включением в пантеон новых божеств. Одним из проявлений римской религии было обожествление не персонифицированных существ. Как божества почитались некоторые «действия», например, судьба или спасение от смерти, также существовали культы мужества, справедливости, снисходительности, почета и даже щедрости к согражданам.

Римляне верили в «рок», «справедливость», «судьбу» и т. п. Пример религиозности такого рода мы встречаем с ап. Павлом на острове Мелит: «Иноплеменники, когда увидели висящую на руке его змею, говорили друг другу: верно этот человек – убийца, когда его, спасшегося от моря, суд [Божий] не оставляет жить» (Деян. 28:4). Авторы синодального перевода, поместив слово «Божий» в квадратные скобки, оставили неоднозначную текстовую конструкцию. У читающего может сложиться впечатление, что жители Мальты были иудейскими прозелитами, в то время как в греческом тексте «на месте "суд Божий" стоит греческое слово "η Δίκη", которое представляет собой имя богини возмездия» (Харин, 2019: 239-240).

Другой пример религиозности жителей Римской империи мы видим, когда в Листре, во время первого миссионерского путешествия, за совершенное чудо исцеления народ сразу же провозгласил ап. Павла и Варнаву богами (Деян. 14:10-13). А реакция Филиппийцев

на изгнание прорицательного духа из служанки была столь бурной, что от расправы апостолов не уберег даже статус римских граждан (см. Деян. 16:16-23). Здесь в греческом тексте написано «ἐχούσαν πνεῦμα Πύθωνος». Буквальный перевод будет «имеющая дух Пифона». Такой перевод отсылает нас к греческому культу пифийских оракулов. По древнегреческому преданию, змей Пифон охранял вход в святилище, но был убит Аполлоном. С тех пор святилище стало принадлежать Аполлону, при этом служение жриц-пифий, изрекавших «пророчества», продолжилось.

Еще одну иллюстрацию религиозной жизни римлян видим на примере Коринфа. Каждые два года коринфяне устраивали посвященные Посейдону Истмийские игры (Щукарёв, web). Этот портовый город процветал благодаря торговле, в нем не умолкал шум роскошной безнравственной жизни, процветала религиозная и обычная проституция. В Коринфе царил полнейший упадок нравов. Богатые граждане и нищие рабы равно тонули в поощряемом культом Афродиты разврате. В посвященном ей храме более тысячи жриц предавались разврату в «честь» своей богини. Такое положение дел нашло отражение в первом послании Коринфянам: «Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние, и притом такое блудодеяние, какого не слышно даже у язычников» (1 Кор. 5:1), при этом участники молодой общины «возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать» (1 Кор. 5:2) и ап. Павел в своем послании спешит излечить эту язву коринфской общины.

Однако такое положение дел нельзя назвать типичным для всей империи, скорее это были культурные особенности конкретной местности, по-другому обстояли дела в местах, где преобладало иудейское влияние.

В целом отношение к иудеям и иудаизму в языческом римском обществе

было терпимым, и по причине общей веротерпимости, и в силу увлечения римского общества восточными культами, в число которых входил иудаизм. Вера иудеев вызывала проявления интереса, непонимания, а также раздражения. Последнее обуславливалось двумя ключевыми факторами – иудеи отрицали вольное поведение, а главное, они были монотеистами, что в отдельных случаях трактовалось даже как проявление атеизма. Сам атеизм при этом понимался как отрицание или не почитание божеств римского пантеона и вообще любых божеств, кроме единого Бога. О терпимом отношении к евреям говорит и тот факт, что в самом Риме на правом берегу Тибра существовал еврейский квартал. В результате изгнания иудеев из Рима состоялась встреча ап. Павла с Акилой и Прискиллой (см. Деян. 18:1-2).

В Древнем Риме существовало сословное деление и огромный разрыв между разными слоями населения. Апостол Павел был римским гражданином. Этот статус давал существенные преимущества, и, пожалуй, важнейшим из них был запрет на телесные наказания без суда (см. Деян. 22:25). Народ, не имевший привилегированного положения, мог наказываться без разбирательства дела, без суда. Подобным образом, несмотря на свой статус, однажды пострадали и апостолы – по доносу, из-за народного гнева (Деян. 16:19-23). Не было одинаковым и положение римских граждан. Деление на патрициев и плебеев имеет свою историю борьбы плебеев за участие во власти.

Ниже римских граждан были разного рода переселенцы и отпущенные на волю рабы, которые не могли иметь недвижимость, участвовать в государственных делах и имели некоторые другие ограничения, но самое важное, что у них было, – это личная свобода. Рабы составляли порядка трети всего населения Римской империи. Они были самым

беззащитным слоем общества. Ими свободно торговали, морили голодом и заставляли работать ударами кнутов (Мейер, 1899). В послании Филимону 1:10-19 находим отражение духовного роста некогда беглого раба Онисима. После обращения последнего, ап. Павел просит Филимона принять своего бывшего раба «уже не как раба, но выше раба – брата возлюбленного, особенно мне, а тем более тебе, и по плоти, и в Господе» (Фил. 1:16).

Одежду в Римской империи делали из льна, шелка и овечьей шерсти. Мастера были достаточно искусными и могли делать изысканную одежду. Туники и тоги драпировались многочисленными складками. Основная верхняя одежда мужчины, тога «была отличительным признаком гражданина; ввиду этого во времена империи изгнанникам запрещали ее надевать; точно так же иностранец не смел облекаться в тогу. С другой стороны, подвергался порицанию и гражданин, который вздумал бы нарядиться в иностранное платье» (Гиро, 1995: 178). Когда после изгнания прорицательного духа в Филиппах народ восстал на ап. Павла и Силу, а «воеводы, сорвав с них одежды, велели бить их палками» (Деян. 16:22), то в первую очередь апостолы были лишены отличительного признака римского гражданства – своих одежд, а потом уже к апостолам были предприняты карательные меры. Бедняки носили самую простую одежду. Она представляла собой полотно, свернутое по середине и сшитое по швам с прорезями для рук и головы. Не каждый бедняк имел сменную одежду, а потому иногда работали нагишом.

Евангелие говорит о двух ежедневных трапезах: «когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих...» (Лк. 14:12), трапеза могла быть праздничной: «приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться!» (Лк. 15:23), так же как брачный пир в Кане Галилейской (см. Ин. 2:1-11). В то же

время рядовая трапеза была простой; об Иоанне Крестителе говорится, что он ел «акриды и дикий мед» (Мф. 3:4), апостолы после чудесного лова рыб увидели «разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб» (Ин. 21:5), пять тысяч человек, слушавших проповедь Иисуса Христа, подкрепили свои силы хлебом и рыбой (см. Мф. 14:19).

«Молоко и мед» (Исх. 3:8, Втор. 26:15) – самые древние продукты рациона питания человека. Кроме них земля приносит злаки, бобовые (прежде всего чечевицу), а также финики, инжир, гранаты, маслины, дыни, виноград и специи. Фарисеи давали «десятину с мяты, аниса и тмина» (Мф. 23:23). Соль добывали у Мёртвого моря. Галилейское и Средиземное моря в обилии приносили рыбу. Разумеется, ели и мясо. Такова основа рациона питания тех времен. Об употреблении в пищу идоложертвенного говорит ап. Павел в восьмой главе первого послания Коринфянам, но там не раскрывается бытовой аспект проблемы, например, в армейских формированиях постоянно закалывали множество животных для еды, а по античным представлениям заколоть животное без посвящения его тому или иному божеству было невозможно (Джарман, 2012: 73-76).

Современные экзегеты, толкуя слова Священного Писания «хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6:11), обычно говорят о духовной стороне вопроса, но во время земной жизни Иисуса Христа и святых апостолов гораздо более очевидным было буквальное понимание этого прошения. И дело было не только в трудностях земледельцев по выращиванию и сбору урожая. Сам процесс приготовления хлеба был крайне трудоемким. Бедняки смалывали зерно в муку с помощью ручной мельницы. Жернова делали из камня, а ценность самих каменных жерновов в Ветхом Завете описывается заповедью: «никто не должен

брать в залог верхнего и нижнего жернова, ибо таковой берет в залог душу» (Втор. 24:6). Для того чтобы испечь простых хлебных лепешек, хозяйка должна была встать задолго до рассвета. Царь Соломон так описывает хорошую жену: «она встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и урочное служанкам своим» (Прит. 31:15). За один час смалывания муки ручной мельницей можно было получить около 800 грамм муки. Для обеспечения небольшой семьи требовалось каждый день два-три часа молоть муку. Этот нелегкий труд выполняли женщины. Печи для выпечки хлеба, как правило, находились во внутренних дворах, а основным топливом для них служил навоз (Вамош, 2011: 26-27). Так же много труда требовало изготовление вина и оливкового масла, которое употреблялось не только в пищу, но и для заправки светильников, а также для косметических целей: «головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги» (Лк. 7:46). Сама трапеза у разных слоев населения была очень разной, материальная пропасть между богатыми и бедными появилась уже в последние годы республики (Винничук, 1988: 261). Важную роль в обеспечении бытовых условий играли географическое положение и климатические особенности, существенно различавшиеся в занимавшей огромную территорию империи.

Таким образом, из сопоставления исторических и новозаветных источников об укладе жизни в Римской империи можно сделать ряд выводов. Новозаветные тексты содержат в себе лишь косвенные данные, характеризующие численность населения и градостроительные аспекты жизни. Приводимые в Деяниях святых апостолов данные о путешествиях ап. Павла определенно показывают возможность беспрепятственных перемещений по территории Римской империи и существование отлаженных маршрутов, хотя не раскрывают подробностей

логистических связей между разными частями империи. Римское общество было достаточно религиозным, римский политеизм вбирал в себя верования других народов; иудеи же, хотя и не вписывались в канву римской религии, но в целом мирно сосуществовали с язычниками. В тексте Нового Завета отражено в основном христианско-иудейское религиозное противостояние. Верования языческой части населения империи отражены в значительно меньшей степени, а порой даже несколько искажены переводом. Поэтому без дополнительного изучения культуры древнего Рима многие аспекты новозаветных текстов трудно понять в полной мере.

Литература

Белох, Ю. Греческая история: в 2 т. Т. 1. Кончая софистическим движением и Пелопоннесской войной / пер с нем. М.О. Гершензона; 3-е изд. / под ред. и со вступ. ст. Ю.И. Семенова. М: Гос. публ. ист. б-ка России, 2009. 510 с.

Вамош, М.Ф. Кухня Библейских времен. От Райского сада до Тайной вечери. М.: Российское Библейское Общество, 2011. 104 с.

Винничук, Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / пер. с польск. В. К. Ронина. М.: Высшая школа, 1988. 496 с.

Витрувий. Десять книг об архитектуре / пер.: Петровский Ф.А.; ред.: Габричевский А.Г. М.: Архитектура-С, 2006 (1936). 327 с.

Гиро, П. Частная и общественная жизнь римлян. СПб: Алетейя, 1995. 592 с.

Джарман, О.А. Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 56-118.

Иларион (Алфеев), митр. Апостол Павел: биография. М.: Познание, 2017. 591 с.

Коуэл, Ф. Древний Рим. Быт, религия, культура. М.: Центрполиграф, 2006. 254 с.

Лопухин, А.П. Св. Апостол Павел в центрах классического мира // Христианское чтение. 1896. № 11-12. С. 417-443.

Мейер, Э. Рабство в древнем мире /пер. с нем. А. В. Вихерского. М.: Книжное дело, 1899. 58 с.

Рим Древний / А.В. Коптев, Ю.А. Шичалин, В.О. Никишин [и др.] // Большая российская энциклопедия онлайн [Электронный ресурс] URL: https://bigenc.ru/world_history/text/3509580 (дата обращения: 22.09.2020)

Сергеенко, М.Е. Жизнь древнего Рима. М.; Л.: Наука, 1964. 336 с.

Харин, Д.П. Древнегреческие боги судьбы на страницах книги Деяний апостолов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. Вып. 2. С. 235-242.

Щукарёв, А.Н. Истмийские игры // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Истмийские_игры (дата обращения 28.09.2020)

References

Beloch, K. J. (2009), *Grecheskaya istoriya: v 2 t. T. 1. Konchaya sofisticheskim dvizheniyem i Peloponnesskoy voynoy* [Greek history: in 2 volumes. V. 1. Ending the Sophistic Movement and the Peloponnesian War], Publishing House of the State Public Historical Library of Russia, Moscow, Russia (in Russ.).

Cowell, F. R. (2006) *Life in Ancient Rome*, transl. by O. Sidorova, Tsentrpoligraf, Moscow, Russia (in Russ.).

Dzharman, O. A. (2012), "The Cult of the Emperor in Ancient Rome and Italy in the Inter-Testament and Early Christian Era", *Christian Reading*, 2, 56-118, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Giro, P. (1995), *Chastnaya i obshchestvennaya zhizn' rimlyan* [Private and public life of the Romans], Aleteyya, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Hilarion (Alfeyev), Met. (2017), *Apostle Paul: a biography*, Poznaniye, Moscow, Russia (in Russ.).

Kharin, D. P. (2019), "Ancient Greek gods of fate in the pages of the book of Acts of the Apostles", *Review the Russian Christian Academy for the humanities*, 20 (2), 235-242. Russia (in Russ.).

Koptev, A. V., Shichalin, Yu. A., Nikishin, V. O. et. al. "Ancient Rome" in: *Big Russian Encyclopedia* [Online], URL: https://bigenc.ru/world_history/text/3509580 (Accessed 22 September 2020), (in Russ.).

Lopukhin, A. P. (1896), "St. Paul the Apostle in the centers of the classical world", *Christian Reading*, 11-12, 417-443, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Meyer, E. (1899), *Rabstvo v drevnem mire* [Slavery in Antiquity], transl. from German by A. V. Vikhersky, Knizhnoye delo, Moscow, Russia (in Russ.).

Sergeenko, M. E. (1964), *Zhizn' drevnego Rima* [Ancient Rome life], Nauka, Moscow-Leningrad, Russia (in Russ.).

Shchukarev, A. N. "Isthmian Games" in: *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron* [Online] URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Истмийские_игры (Accessed 28 September, 2020), (in Russ.).

Vamosh, M. F. (2011), *Kukhnya Bibleyskikh vremen. Ot Rayskogo sada do Taynoy vecheri*. [Bible Times Kitchen. From the Garden of Eden to the Last Supper], Russian Bible Society, Moscow, Russia (in Russ.).

Vinnichuk, L. (1988), *Lyudi, nray i obychai Drevney Gretsii i Rima* [People, manners and customs of Ancient Greece and Rome], transl. from Polish V. K. Ronin, Vysshaya Shkola,

Moscow, Russia (in Russ.).

Vitruvius (2006), (1936), *De architectura*, Arkhitektura-S, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Мирошкин Михаил Владимирович, студент магистратуры Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью), Белгородский пр-т, д. 75, г. Белгород, 308009, Россия; paradocs57@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Mikhail V. Miroshkin, Master's Degree Student, Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation), 75 Belgorodsky Ave., Belgorod, 308000, Russia; paradocs57@gmail.com