



www.volsu.ru



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.18>

UDC 1(100)(091)“0”
LBC 87.3(0)44

Submitted: 06.07.2020
Accepted: 24.08.2021

THE CONCEPTS OF JUSTICE AND PIETY
IN THE BYZANTINE POLITICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF THE 4th CENTURY

Evgeniy V. Karchagin

Volgograd State Technical University, Volgograd, Russian Federation

Svetlana B. Tokareva

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Dmitriy R. Yavorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. *Introduction.* The article analyzes the transformations of the concept of justice in early Byzantine thought. The purpose of the article is to test the hypothesis that the semantic shifts in the meaning of the concept of justice in the philosophical and theological literature were due to political processes and events. *Methods.* The article analyzes the political philosophical and political theological texts of the fourth century: “Oration in Honor of Constantine on the Thirtieth Anniversary of His Reign” by Eusebius of Caesarea; “Panegyric in Honour of Constantius” and “The Heroic Deeds of Constantius” by emperor Julian (“The Apostate”); “On Kingship” by Synesius of Cyrene. In the course of the analysis, the methodological tools of the history of concepts were used. *Analysis.* The analysis revealed a conflict between the concepts of “justice” and “piety”. It was found that the analyzed texts violate the ancient political and philosophical correlation of these concepts in which piety is considered as a form of justice. In the texts of Eusebius of Caesarea, piety is presented as a particular virtue without any connection with justice. Moreover, the frequency of using the concept of “piety” in the sense of the ruler’s virtue significantly exceeds the frequency of using the concept of “justice” in the sense of political virtue. In the texts of the Emperor Justinian, the discursive status of “justice” is restored. However, in the political philosophy of Synesius of Cyrene, the correlation of the concepts of “justice” and “piety” prescribed by Eusebius of Caesarea is fixed. *Results.* These processes is due to the influence of religious discourse on political one which is quite understandable in the works of theologians, on the one hand, and the crisis of polis and republican political technologies and discourses in the situation of increasing complexity of administrative tasks faced by the Roman emperors of the 4th century, on the other hand which subsequently led to the formation of a specific Byzantine “taxi” – a socio-cultural order. In this regard, the texts of Emperor Julian can be considered as an unsuccessful attempt to restore the previous discourse, an attempt to restore justice to a dominant place among the virtues of the ruler. The failure of this attempt is attested from the texts of Synesius of Cyrene. All the above allows us to conclude that a new Christian-imperial political discourse is being generated in the corpus of philosophical and theological texts in which the concept of justice is given a relatively modest place.

Key words: justice, piety, history of concepts, the Byzantine Empire, the Byzantine emperor, Eusebius of Caesarea, Julian the Apostate, Synesius of Cyrene.

Citation. Karchagin E.V., Tokareva S.B., Yavorskiy D.R. The Concepts of Justice and Piety in the Byzantine Political and Philosophical Thought of the 4th Century. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2021, vol. 26, no. 6, pp. 224-235. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.18>

ПОНЯТИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ И БЛАГОЧЕСТИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ IV ВЕКА

Евгений Владимирович Карчагин

Волгоградский государственный технический университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Светлана Борисовна Токарева

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена анализу смысловых трансформаций понятия справедливости в ранневизантийской мысли. Цель исследования – проверка гипотезы, объясняющей семантические сдвиги в значении понятия справедливости в философской и теологической литературе политическими процессами и событиями. *Методы.* В рамках анализа политико-философских и политико-богословских текстов IV в. («Слово царю Константину по случаю тридцатилетия его царствования» Евсевия, епископа Кесарийского; «Похвальная речь Констанцию» и «О деяниях самодержца и о царстве» императора Юлиана Отступника; «О царстве» Синезия Киренского) использовался методологический инструментарий истории понятий. *Анализ.* В ходе анализа была выявлена коллизия понятий «справедливость» и «благочестие». Обнаружено, что в анализируемых текстах нарушается свойственное античной политико-философской традиции соотношение этих понятий, при котором благочестие рассматривается как форма проявления справедливости. В текстах Евсевия Кесарийского благочестие предстает как особая добродетель, не связанная со справедливостью. При этом частотность употребления понятия «благочестие» в значении добродетели правителя значительно превосходит частотность употребления понятия «справедливость» в значении политической добродетели. В трудах императора Юстиниана дискурсивный статус «справедливости» восстанавливается. Однако в политической философии Синезия Киренского закрепляется соотношение понятий справедливости и благочестия, прописанное Евсевием Кесарийским. *Результаты.* Выявленные семантические сдвиги в значении понятия справедливости объясняются, с одной стороны, влиянием религиозного дискурса на политический, вполне оправданным в трудах богословов, с другой – кризисом полисных и республиканских политических технологий и дискурсов в ситуации усложнения управленческих задач, стоявших перед римскими императорами IV столетия, что впоследствии привело к формированию специфического византийского «таксиса» – социокультурного порядка. В связи с этим тексты императора Юлиана можно рассматривать как неудачную попытку реставрации прежнего дискурса, попытку вернуть справедливости главенствующее место среди добродетелей правителя. О неудачности этой попытки свидетельствуют тексты Синезия Киренского. Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что в корпусе философско-богословских текстов генерируется новый христианско-имперский политический дискурс, в котором понятию справедливости отведено сравнительно скромное место. *Вклад авторов.* Е.В. Карчагин разработал концепцию статьи, осуществил ее общую научную редакцию, проанализировал трактат «О царстве» Синезия Киренского и соотношение добродетелей справедливости и благочестия применительно к византийским императорам V–VII вв. С.Б. Токарева проанализировала формирование древнегреческой интеллектуальной традиции осмысления справедливости и тексты императора Юлиана («Отступника»). Д.Р. Яворский проанализировал эллинистический период осмысления справедливости и тексты Евсевия, епископа Кесарийского.

Ключевые слова: справедливость, благочестие, история понятий, Византийская империя, византийский император, Евсевий Кесарийский, Юлиан Отступник, Синезий Киренский.

Цитирование. Карчагин Е. В., Токарева С. Б., Яворский Д. Р. Понятия справедливости и благочестия в византийской политико-философской мысли IV века // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2021. – Т. 26, № 6. – С. 224–235. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.18>

Введение. Ранневизантийские философские и теологические тексты IV–VII вв. свидетельствуют о существенных изменениях лексических значений и общепризнанных словоупотреблений понятия «справедливость» (δικαιοσύνη) [5]. В «языческой» неоплатонической литературе интерес к справедливости заметно снижается, она мыслится теперь укорененной не в высших онтологических сферах Единого и Ума, а в Душе, что, вероятно, было вызвано оттеснением «языческого» неоплатонизма от политической практики вследствие христианизации политической и интеллектуальной элиты империи. В христианской литературе, в свою очередь, происходила трансформация семантических значений понятия δικαιοσύνη, которые все больше отклонялись от широкого понимания справедливости как общеэтической и политической добродетели и сводились к «праведности», понимаемой как должное отношение к Богу. В связи с этим справедливость как политическая добродетель ушла в тень, однако не исчезла с интеллектуального горизонта эпохи. Для объяснения указанных изменений, коренящихся в политическом контексте периода, требуется перейти от онтологии и теологии к политической философии.

Византийская политическая рефлексия императорской власти и императорских добродетелей уже неоднократно привлекала внимание исследователей. По мнению Ж. Дагрона, проблема «царя-священника» [14, р. 3], или «священнического царствования» [14, р. 5], есть «политическая апория» и «одна из фундаментальных проблем человечества» [14, р. 318]. В качестве персонификации этого образа предстает фигура Мельхиседека (чье имя дословно означает «мой царь – справедливость»), который «правит в Салеме (“мире”), обычно отождествляемом с Иерусалимом, и называется священником истинного Бога Израиля, но при этом не принадлежит к богоизбранному народу» [14, р. 173]. Филон Александрийский усматривал в Мельхиседеке «аллегорично *basileus dikaios* (“справедливого царя”), ведомого *orthos logos* (“правильным словом”), чье вечное священство было не функцией, а качеством, внутренне присущим его справедливости» (цит. по: [14, р. 175]). Дагрон также упоминает византийский афоризм с античными корнями: «Каждый справедливый царь имеет сан священника» [14, р. 304].

Э. Калделлис, не соглашаясь с Дагроном в том, что правитель в Византии есть всецело «религиозная фигура», аргументирует свою позицию указанием на характер церемонии коронации, утверждающей василевса как «разновидность высшего гражданского служащего» [22, р. 61]. Исследователь указывает на ограниченность редукции справедливости к религиозному благочестию и утверждает значимость политической составляющей справедливости, вытекающую из взгляда на Византию как на «комплексную политическую культуру, в которой накладывались различные идеологические системы: одна римская, республиканская и светская, а другая позднеримская, метафизическая и в конечном счете христианская, и они занимали различные места в политической сфере» [22, р. XII]. С его точки зрения, не следует анализировать византийскую политику исключительно или в основном через религию, так как в ней присутствует более значимая римская республиканская традиция. Византийцы «верили, что император был назначен Богом править и что они сами имели право низложить его без всякого нечестия» [22, р. 182].

В классическом двухтомнике Ф. Дворника, содержащем анализ эллинистических корней византийской политической мысли, показано неоднозначное отношение христиан к римскому эллинизму: отрицая приверженность римского государственного строя «языческому монотеизму», заключавшемуся в признании Зевса верховным правителем и утверждавшему «божественность» власти императора, христианские авторы вместе с тем положительно оценивают стремление стоиков подкрепить свою политическую теорию высокими моральными принципами и солидарны с ними в том, что подражать Богу должны все люди, а в особенности правители [16, р. 556–557]. Детали этой обширной дискуссии заслуживают специального исследования. Мы же видим цель данного исследования в том, чтобы уточнить, как изменились место и трактовка понятия справедливости в общественно-политическом дискурсе ранневизантийской эпохи.

Методы. В поисках ответа на этот вопрос мы обратились к ранневизантийской политической мысли IV в., поскольку именно в это столетие происходили главные идеологи-

ческие изменения, связанные с христианизацией имперского политического дискурса. Учитывая, что в фокусе политической жизни той эпохи были, прежде всего, добродетели императорской власти, мы отобрали для анализа следующие тексты: «Слово царю Константину по случаю тридцатилетия его царствования» Евсевия, епископа Кесарийского; «Похвальную речь Констанцию» и «О деяниях самодержца и о царстве» императора Юлиана («Отступника»); «О царстве» Синезия Киренского. Знакомство с этими текстами и с трактовкой справедливости в них обнаруживает не только общую коллизию между справедливостью и благочестием (εὐσέβεια), но и частные коллизии между разными дискурсами справедливости¹.

Для работы с этими источниками использовались как общенаучные методы работы с текстовым материалом, так и специфические приемы истории идей и понятий [6]. Исследование проходило в три этапа: сначала был осуществлен поиск мест в источниках, где встречается слово δικαιοσύνη (использовалась база TLG – *Tesaurus Linguae Graecae*), затем реконструировалось смысловое наполнение этой лексемы в обнаруженных фрагментах и, наконец, формировалась концептуальная модель, объясняющая семантические сдвиги в значении понятия справедливости.

Анализ. Исследование понятий справедливости и благочестия применительно к фигуре императора требует небольшого экскурса в древнегреческую интеллектуальную традицию, продолжением которой выступает общественно-политическая мысль ранней Византии.

В архаический период развития древнегреческой культуры, когда еще только намечалось размежевание человеческой и космической справедливости, слабо персонифицированная богиня «правды» Дикэ воспринималась как сила, уравнивающая всех – родовитых и безродных, сильных и слабых – перед лицом неотвратимой судьбы. Попытки ранних греческих философов рационализировать слепые силы судьбы и показать их разумную логику не были ориентированы на поиски критериев для различения справедливости как принципа межчеловеческих отношений, с одной стороны, и благочестия как отдания справедливости высшим силам – с другой. В этом

отношении показательным утверждением Анаксимандра о том, что все вещи «платят за свою несправедливость» [15, S. 89], совмещающее этический и натурфилософский смыслы.

Более глубокая и последовательная рационализация понятий благочестия и справедливости была осуществлена в классической греческой философии. Платон связывает эти понятия не только по смыслу, но и аналитически, утверждая их тождество: «Справедливость благочестива, благочестие справедливо. <...> Справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость как ничто другое бывает подобна благочестию, а благочестие – справедливости» [10, с. 441]. Совпадение божественного и справедливого принимается в качестве исходного допущения, на котором строятся последующие оценки человека: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых» [10, с. 168]; «В силу этого, кто из нас рассудителен, тот и любезен богу, ибо подобен ему, а кто нерассудителен, тот ему не подобен и, наоборот, отличен от него и несправедлив» [10, с. 169].

В трактате псевдо-Аристотеля «О добродетелях и пороках» благочестие рассматривается как обязанность перед богами, духовными силами, отечеством, родителями. При этом признается безусловная связь между благочестием и справедливостью: благочестие полагается либо как часть справедливости, либо как ее следствие [9, с. 233]. В самом деле, если справедливость – это способность или искусство распределения согласно достоинству и «отдача взятого в долг» [10, с. 83], то человек, не осознающий того, что он своей жизнью, своими способностями и своим благополучием обязан богам, отечеству и предкам, просто несправедлив. При этом важно, что боги, отечество, родители и предки выведены из отношений обмена, подразумевающих справедливость как «отдачу взятого в долг». Это означает, что их доля не подлежит пересмотру в сторону понижения, в то время как справедливость, регулирующая отношения между согражданами, может потребовать не только предоставления благ, но и их лишения. Таким образом, области применения

справедливости (в узком смысле слова) и благочестия четко разграничены.

В эллинистический период в греческой политической мысли утверждается образ царя как правителя, находящегося в особых отношениях со сверхъестественными силами, а значит священной фигуры, к которой не вполне приложимы мерки человеческой добродетели. В результате наложения на этот образ республиканских принципов Рима статус византийского императора (от лат. *imperator* – военачальник, по-гречески – αὐτοκράτωρ) соединяет в себе две традиции в качестве равноценных источников. Первая традиция ведет свое начало из Римской империи, где император – это «должностное лицо, избираемое сенатом и армией» [17, р. 58] и где отсутствует узаконенная практика наследования власти, поскольку последняя следует из «закона империи». Под влиянием этой традиции византийские императоры избираются, невзирая на то что их власть имеет божественный источник: «Божественное происхождение власти понимается в том смысле, что Бог вдохновляет народ, что народ – это инструмент Бога в вопросе об избранности носителя власти; политическая власть опосредованно исходит от Бога, но непосредственно – от граждан государства» [8, с. 48]. Это прослеживается и в поздневизантийский период, когда высказываются и проникают в официальные законодательные своды идеи, близкие к новоевропейской концепции общественного договора [8, с. 40–42].

Альтернативная традиция восходит к эллинистической эпохе, где император (автократор) был божественной фигурой и представлял собой «воплощенный закон». В позднеримский период это эллинистическое представление о монархии послужило основой понимания мирских царств по образу божественного (христианского) царствования [17, р. 58].

В эпоху формирования ортодоксального тринитарного и христологического учения фигура императора особенно привлекает внимание христианских богословов в связи с тем, что, устанавливая границы ортодоксии, Церковь остро нуждалась в поддержке государства для продвижения религиозной политики. Обращение к личности и деяниям императора имеет целью продемонстрировать близость

позиций Церкви и государства. Получает распространение практика заключения политических союзов даже с императорами-язычниками, лояльность которых к Церкви нередко доходит до принятия антиязыческих (а позднее антиеретических) законов.

Утверждение Церкви в качестве нового игрока на интеллектуальном и политическом поле Восточной Римской империи повлекло за собой переосмысление понятий справедливости и благочестия в политической мысли. В этом плане особенно интересен IV в., когда в столкновении между остатками полисных и республиканских традиций и имперскими новациями рождался новый порядок «христианской империи».

Изменение статуса справедливости в ряду политически значимых добродетелей в ранневизантийской мысли демонстрируют тексты церковного деятеля, писателя, историка и богослова Евсевия Кесарийского (Памфила) (между 258 и 265 – 339/340). В «Слове царю Константину по случаю тридцатилетия его царствования» он выделяет в качестве главной заслуги императора Константина создание условий для победы Церкви. При этом ученый подчеркивает, что император поступил так, поскольку действовал в согласии с волей Бога [2, с. 346]. Для Евсевия Константин – пример правильного отношения правителя с Вышним Царем. Утверждая, что Бог уже вел Римскую империю к сближению с Церковью, он широко пользуется христианским дискурсом о мистическом соответствии истории Империи божественному промыслу. Богослов также упоминает, что основатель Церкви Христос и основатель империи Октавиан Август жили в одно время. Он буквально настаивает на аналогии между всевластием Бога и единовластием Константина, упразднившего тетрархию. Евсевий вообще видит альтернативу монархической власти только в анархии или полиархии («многовластии»), которые приводят к социальному хаосу взаимной вражды местных властей: «Закон царского права именно тот, который подчиняет всех единому владычеству. Монархия превосходит все формы правления, многоначалие (πολυαρχία) же, составленное из членов равного достоинства, скорее есть анархия и мятеж. Посему-то, один Бог (не два, не три, не более, ибо, многобожие есть тоже без-

божие), один Царь, одно Его Слово и один царский закон, выражаемый не речениями и буквами, не в письменах и на таблицах, истребляемых продолжительностью времени, но живое и ипостасное Слово Бога, предписывающее волю Отца всем, которые покорны Ему и следуют за Ним» [2, с. 353–354]. Все это выводит на первый план среди качеств правителя религиозное благочестие.

Справедливость как добродетель оказывается целиком зависимой от последнего и приобретает черты сугубо божественного качества. Бог – «родитель справедливости» (γεννήτωρ μὲν αὐτῆς δικαιοσύνης) [18, S. 202] и «лицо справедливости» (δικαιοσύνης ἐνεῖδε πρόσωπον) [18, S. 202]. От него у греков и варваров – «семена разумности и справедливости» (φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης σπέρματα) [18, S. 203]. Василевс как Друг Божий «от общения с этой справедливостью справедлив» [18, S. 203], поскольку он одержал победу над страстями, воплощает в себе добродетели и, познав источник истинного блага, отражает свет божественной идеи [2, с. 360]. Знание Бога «облекает свою душу истинно царскими украшениями: воздержанием и правдой (δικαιοσύνη. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*), благочестием и прочими добродетелями» [2, с. 362]. Жизнь в Небесном Царстве озарена Солнцем правды, мудрости, справедливости (δικαιοσύνη. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*), и этим светилом – Богом-Словом – озарены души, воспитанные благочестием [2, с. 372].

При этом нельзя сказать, что Евсевий не понимал или умалял значимость справедливости для политической мысли. Будучи представителем интеллектуальной элиты и высокообразованным мыслителем, он был прекрасно знаком с описаниями несправедливости как порока у античных моралистов. Известна была Евсевию и пифагорейская интерпретация числовой символики справедливости, о чем свидетельствует обращение к символике тридцатки в речи, приуроченной к тридцатилетию правления Константина. В отношении триады в ней говорится: «Триада указала на справедливость, ибо привела к понятию о равенстве, потому что в ней начало, середина и конец – равны» [2, с. 369–370].

Однако на первый план Евсевий преднамеренно выводит благочестие; об этом свиде-

тельствует его собственное указание на то, что целью похвальной речи являются «боголюбивые добродетели и богоугодные деяния» императора, направленные на Бога, а не на людей, тогда как политические качества правителя, включая справедливость, отнесены к «второстепенным совершенствам» [2, с. 344]. Только единжды (в главе девятой «Слова царю Константину») Евсевий упоминает о «социальной» справедливости императора, однако в этом случае речь идет об оценке (весьма пристрастной) жестких мер Константина в отношении бывших гонителей христианства, а не о политической деонтологии [2, с. 386], ибо Константин не руководствовался добродетелью справедливости, когда подвергал гонениям гонителей, а действовал по обстоятельствам. Произошедшее, таким образом, стало выражением справедливости Бога, а не императора.

Таким образом, Евсевий считает основной задачей императора вовсе не должное распределение заслуг и тягот между людьми по достоинству (что и является справедливостью), а стяжание благочестия и несение света веры: «Спаситель всех, как до сотворения мира (κοσμοῦμενος) появившееся Слово, уверяет разумное и спасительное себя подвластными себе тварям и через то делает их тварями разумными и выдающими царство Отца, а друг Его (то есть император Константин. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*), как бы истолкователь Бога-Слова, призывает к познанию Всеблагого весь человеческий род, взывая к слуху всех и громкогласно возвещая жителям земли законы благочестия и истины» [2, с. 350]. Константин заслуживает похвалы, поскольку правильно понимает свою миссию и «как добрый пастырь, не возлагает на жертвенник знаменитых гекатомб из перворожденных агнцев, но пасомых им словесных овец приводит к познанию Бога и благочестию души» [2, с. 351]. При этом благочестие христианского императора отличается от языческого благочестия: «Он не оскверняет царских чертогов, по примеру древних, кровью и возлияниями, курением, огнем и жертвенным всеожжением животных, для умиловливания земных демонов, но приносит жертву возлюбленную и благоприятную, то есть, посвящает самому Всецарю царскую свою душу и преданный Богу ум, ибо такая только угодна Ему жертва, такой только,

чуждой огня и крови, совершаемой с чистыми помыслами души жертвой, василевс наш научился чествовать Его» [2, с. 351].

Метафорические образы, через которые раскрываются сущность и назначение благочестия, свидетельствуют о высокой степени дифференцированности концепта. Наряду с уподоблением благочестия светильнику, распространяющему лучи [2, с. 387], «броне» [2, с. 382] и «оружию» [2, с. 438], которыми император защищается, Евсевий привносит в его трактовку дополнительный эстетический контекст, называя благочестие (наряду с воздержанием, правдой и прочими добродетелями) «истинно царским украшением» [2, с. 360] и говоря, что император (как и священники) благочестием «украшается» [2, с. 366].

Несмотря на то что политическим идеалом ученого было правление христианского императора, которое могло бы обеспечить свободу вероисповедания для церкви, в реальности императоры-нехристиане не были столь уж злонамеренны и несправедливы по отношению к единоверцам Евсевия. В начальный период сближения христианства с императорской властью нередко были примеры, когда языческие императоры (например, Аврелиан), вмешиваясь в противостояние христианской ортодоксии и ереси, принимали решения в пользу христиан [7, с. 14], поскольку, независимо от личных религиозных взглядов, осознавали консолидирующую роль распространения единого богопочитания на территории империи. Тесное взаимодействие между государством и Церковью было выгодно обеим сторонам, так что даже после IV в., когда христианство стало привилегированной религией, от императора не требовалось ни строгого следования ортодоксии, ни знания богословских тонкостей, ни тем более доктринального фанатизма. Достаточно было того, что императорская власть оказывала помощь Церкви в принятии организационно-управленческих решений против ересиархов. Процесс интеграции религиозных и политических институтов происходил естественным образом, так что изменение конфессионального курса императоров не привело к радикальной смене типа взаимодействия императорской и церковной власти. Интересно, что религиозная политика христианских императоров в отношении еретиков

была не более репрессивной, чем политика их языческих предшественников, так что существует «больше сходства, чем различий между языческими императорами II и III вв. и их христианскими преемниками» [7, с. 26].

В ситуации идеологической неопределенности империи, где продолжали соседствовать традиционные и новые религии [19], справедливость сохраняла статус востребованной политической добродетели. Это видно на примере корпуса текстов, оставленных императором Юлианом (331–363), предпринявшим попытку провести религиозную реформу, направленную на реставрацию культа традиционных богов и лишение христианства привилегированного статуса. Эта реформа требовала глубокого осмысления соотношения справедливости и благочестия и соответствующей герменевтической работы с текстами.

Проанализируем интерпретацию этих понятий с опорой на два текста из Юлианова корпуса: «Похвальная речь самодержцу Констанцию» (Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνσταντίου) и «О деяниях самодержца и о царстве» (Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας). Здесь важны два момента: во-первых, признание Юлианом водительства человека богом; во-вторых, заимствование (в силу полученного образования) от греков интеллектуализма и морализма в рассуждениях о добродетелях. Юлиан разграничивает естественную справедливость и более развитые ее формы, к которым он относит справедливость как плод воспитания [4, с. 26] и связанные друг с другом справедливость и благочестие как принадлежность божественной души [4, с. 88] (где «благочестие – дитя справедливости» [4, с. 88]).

О естественной (природной) справедливости Юлиан невысокого мнения, поскольку она слишком зависима от человеческой природы и легко нарушается под влиянием как чрезмерного гнева, так и чрезмерной мягкости [4, с. 111]. В качестве же плода воспитания справедливость имеет большую устойчивость за счет соединения с другими добродетелями – доблестью, храбростью, благоразумием, рассудительностью [4, с. 98]. Аналогичным образом и несправедливость порицается как позорная наряду с подкрепляющими ее пороками (удовольствиями, роскошью, распущенностью, наглостью, беззаконием, стяжатель-

ством) [4, с. 104, 108]. Воспитание справедливости чрезвычайно важно, поскольку ее недостаток является причиной мятежей и раздоров в обществе [4, с. 108]. Справедливость рядоположена с правосудием и является основой закона: «...ведь закон – сын справедливости» [4, с. 109].

Таким образом, если в сочинениях Евсевия мы находим попытку воспеть фигуру императора прежде всего как благочестивого правителя, то для Юлиана справедливость по своему значению превосходит благочестие. Так, можно зафиксировать сосуществование в одну эпоху разных этических моделей, что свидетельствует о вариативности и нелинейности смысловой трансформации понятий благочестия и справедливости.

Тема воспитания добродетелей в душе правителя была продолжена Синезием Киренским (370–413) в сочинении «*Περὶ βασιλείας, εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀρκάδιον*» («О царской власти»), написанном во время визита в Константинополь (397–400) и обращенном к императору Аркадию. Синезий делает акцент на благочестии (εὐσέβεια) как основе рассуждения о добродетелях правителя: «Благочестие прежде всего пусть будет составлять прочное основание, на котором статуя будет стоять твердо и непоколебимо, так как при нем никакая сильная буря не может ее потрясти... государь первый из всех при божьей помощи должен научиться управлять самим собою, должен устроить монархию в своей душе» [12, с. 342]. Благочестие здесь понимается как добродетель душевного самоконтроля, полученная от Бога.

Однако религиозное основание оказывается в рассуждении Синезия не единственным. Большую роль играют и античные этические категории. В частности, благоразумие (φρόνησις, точнее – рассудительность) позволяет не впадать правителю в крайности и избегать недостатков в управлении. Синезий задает двойной ориентир (γυμνάσιον) для правителя: на одном полюсе – добродетельная императорская власть, на другом – тирания как ее противоположность. «Тот, кто соединяет свои интересы с благом подданных, кто готов страдать, чтобы оградить их от страданий, кто подвергается за них опасности, лишь бы только они жили в мире и безопасности, кто бодрствует днем и ночью, чтобы им не было причинено

никакого вреда, тот – пастух для овец, государь для людей. Но кто пользуется властью неумеренно, употребляет ее на удовольствия и забавы, думая, что она должна служить к удовлетворению всех его страстей, кто считает выгодным начальствовать над многими, если они служат его прихотям, кто, коротко говоря, хочет не стадо кормить, но самому от стада кормиться, того я назову мясником для скота, того я назову тираном, если он начальствует над разумными людьми. Вот тебе единственная возможная норма царственного поведения» [12, с. 340]. Тирания при этом образует противоположный (отрицательный с точки зрения оценки) полюс хорошей власти (подобно, например, расточительности и щедрости). Здесь Синезий воспроизводит принципы этического учения Аристотеля. «Не страшись никакого другого порока для царской добродетели, кроме тирании, и различай (эти понятия. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*)... император свои склонности подчиняет законам, а для тирана его склонности служат законом» [12, с. 340]. Тем самым император должен в обязательном порядке следовать законам и не нарушать их.

Помимо рассудительности и этических ориентиров правитель должен брать пример с божественных совершенств и качеств. «Кто почтителен к Богу, тот будет также расположен к людям и будет являть себя им таким, каким сам познает Царя (то есть Бога. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*). ...Признаком государя мы считаем его благодеяния, благотворительность в раздаче благ и милостей и другие присущие также и Богу качества» [12, с. 355]. Благочестивый правитель, по Синезию, правильно служит Богу и находится с ним в общении посредством таинств. В результате, научившись у Бога добродетели и совершенствам, он становится справедливым государем. «Основное же заключается в том, что, как раздаватель благ, он должен быть неутомимым в выполнении этого, так же как неутомимо солнце, изливающее лучи на животных и растения. Оно делает это без всякого труда, так как содержит в своей сущности свет и источник света. Итак, внедряясь естественно во все проявления жизни, пусть (государь. – *Е. К., С. Т., Д. Я.*) сам управляет всем, куда только взор его проникает» [12, с. 355]. Отметим, что глаголом «управляет» в данном фрагменте переведен глагол κοσμίσει,

то есть «упорядочивать», «космизировать», а «настроение души» (βασιλικῆς τῆς ψυχῆς κόσμος) буквально означает «порядок-космос царской души». Так, император венчает своей «божественной солнечной» фигурой хорошо организованный иерархический миропорядок. В этом смысле справедливость становится подчиненной добродетелью, поскольку именно благочестие императора приводит к истинному Богу и дает возможность Ему подражать и осуществлять справедливое управление своим народом по аналогии с Богом. В свою очередь государственные чиновники как соправители должны подражать благочестию императора и сами должны быть справедливыми.

В последующие столетия такой основывающийся на христианском благочестии порядок продолжал закрепляться. Как писал И.П. Медведев, Византия как особый социокультурный порядок, особый «таксис», представляла собой единство трех составляющих: «эллинизма как духовной преемственности с культурой античной Греции, романизма как системы государственно-правовых и политических доктрин и христианства как сложного комплекса верований, идущих с Востока» [8, с. 22]. В рамках этого порядка окончательно оформились и закрепились смыслы, определяющие фигуру императора. Заложенная еще Константином тенденция абсолютизировать императорскую власть, «сделать царство земное как бы подобием царства небесного» [1, с. 20], нашла свою окончательную «официальную» реализацию в правление императора Ираклия. В 629 г. Ираклий принял новый титул – πῶτος ἐν Χριστῷ βασιλεύς (буквально «верный во Христе василевс»). Это событие стало результатом совмещения двух тенденций. Первая имеет истоком эллинистическую традицию, согласно которой царская власть (воплощенная для грекоязычных византийцев в фигуре персидского царя) обретается путем завоевания, свержения в результате военно-политической победы ее носителя и присвоения победителем титула царя и «повелителя ойкумены» [11]. Вторая тенденция явилась итогом глубокой христианизации Византийской империи, введения веры во Христа в официальную титулатуру, благодаря которому религиозные феномены получили политическую «прописку» и закрепились в политико-правовом поле.

Император обязан сам быть благочестивым человеком и руководствоваться благочестивыми законами в своей деятельности, а также обязан обеспечивать справедливость и благочестие во вверенных ему границах. Так, молитвы при инаугурации императора в византийском Евхологии содержат отсылку и к справедливости («правде»), и к благочестию как признаку богоугодного правления: «...тебе молимся, Владыка всяческих, сохрани его под твоей защитой, укрепи его царство, удостой его всегда творить угодное тебе, да в дни его возрастет правда и обилие мира, дабы в мире его проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» [3, с. 196]. У. Тредголд отмечает, что, в отличие от римского общества, в христианской империи проявление терпимости к плохому правлению было возможно при условии личной порядочности императора. Сила общественного мнения выступала, с одной стороны, гарантом недопущения к власти тиранов и нечестивцев, с другой – служила ограждением от посягательств для самой власти [24, р. 135–136]. С течением времени идея о том, что характер правления и личные качества императора выступают индикаторами Божией милости или гнева, все более укреплялась в общественном сознании. Важным ее следствием было допущение критики и даже свержения императорской власти в случае, если император вел неподобающий образ жизни: «Связь между Небесами и императорской должностью была золотой нитью, которая связывала подданных императора в верности ему, и эта нить могла быть ослаблена или даже порвана. Концептуальный дрейф начался в царствование Юстиниана и стал более заметным при его преемниках, когда народ все больше обращал свое внимание на верность Деве Марии и святым как своим истинным защитникам, которые не разделяли ошибочности императоров» [17, р. 65]. Наконец, в «Исагоге» Фотия (Титул 2 «О василевсе») окончательно фиксируется, что император «должен отличаться приверженностью православию, благочестием и другими христианскими добродетелями (параграф 5)» (цит. по: [8, с. 62]). Из этого, в частности, следует, что благочестие в Византии входит во взаимодействие с понятием ортодоксии. При этом ортодоксия

императора имела не столько религиозный смысл, сколько политический. «Борьба с ересями и еретиками, казалось бы, дело церкви, велась в Византии всегда императорскими войсками и императорским судом» [8, с. 75]. Власть императора при этом не была абсолютной, и решающее значение имело представление о взаимоотношениях правителя с высшими силами, а состояние дел в государстве оказывалось следствием не столько качества решений правителя (хотя и это принимается в расчет), сколько того, насколько правитель угоден Богу, а значит, насколько он благочестив. В случае императорского неблагочестия оправдано неподчинение. Федорит Кирский в толковании на известный стих из Послания к Римлянам (Рим.13:1) утверждает: «Иерей ли кто, или архиерей, или давший обет иноческой жизни, да покоряется тем, кому вверено начальство, если только, как очевидно, согласно сие с благочестием. Ибо противление заповедям Божиим не позволяет покоряться начальствующим» [13, с. 160].

Результаты. Анализ выбранных текстов показал, что в византийской политико-философской мысли IV в. н. э. справедливость в качестве политической добродетели вытеснялась благочестием как религиозной добродетелью, определяющей политические решения в пользу одной из противоборствующих сторон. Это хорошо видно при сравнении трудов Евсевия Кесарийского с текстами дохристианской политической мысли. В связи с этим император Юлиан предстает как инициатор неудавшегося реставрационного проекта, призванного вернуть справедливости ее политическое звучание. Текстом, закрепившим окончательное вытеснение справедливости с главенствующего места в политико-идеологическом поле, является речь «О царстве» Синезия Киренского. В то же время греческая культура продолжала оказывать существенное влияние на интеллектуальную атмосферу Византии, а потому классические политические добродетели, систематизированные еще Платоном и Аристотелем, сохраняли свою актуальность для политического и этического дискурсов. Однако их последующее переосмысление в религиозном ключе привело к тому, что в эпоху правления Юстиниана и Ираклия (VI–VII вв.) в иерархии добродетелей императора как центральной фигу-

ры византийского социокультурного порядка (таксиса) окончательно закрепляется приоритет благочестия над справедливостью.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Выбранные тексты мы цитируем в основном (кроме нескольких фрагментов из Евсевия Кесарийского, которые приводятся в нашем переводе) по доступным изданиям на русском языке. При этом все цитируемые фрагменты были сверены с греческими оригиналами в следующих изданиях: [18; 20; 21; 23].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Диль, Ш. История византийской империи / Ш. Диль. – М.: Гос. изд-во иностр. лит., 1948. – 160 с.
2. Евсевий Памфил. Слово царю Константину по случаю тридцатилетия его царствования / Евсевий Памфил // Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб.: Тип. К. Фишера, 1850. – С. 343–442.
3. Евхологий Барберини гр. 336 / изд., предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; ред. рус. пер. Е. Велковской, М. Живовой. – Омск: Голованов, 2011. – 512 с.
4. Император Юлиан. Полное собрание творений / Император Юлиан; пер. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Квадривиум, 2016. – 1083 с.
5. Карчагин, Е. В. Понятие справедливости в истории ранневизантийской мысли (IV–VII вв.) / Е. В. Карчагин, С. Б. Токарева, Д. Р. Яворский // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2017. – Т. 22, № 5. – С. 214–226. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2017.5.20>.
6. Козеллек, Р. Социальная история и история понятий / Р. Козеллек // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейя, 2006. – С. 33–53.
7. Лёр, В. Изменчивый образ инакомыслия: ересь в раннехристианский период / В. Лёр // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия 2, История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – Вып. 4 (59). – С. 9–27.
8. Медведев, И. П. Правовая культура Византийской Империи / И. П. Медведев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 576 с.
9. О добродетелях и пороках / пер., коммент. и предисл. Е. В. Карчагина и Д. Р. Яворского // «Никомахова этика» в истории европейской мысли.

Альманах / под ред. О. Э. Душина, К. А. Шморaga. – СПб. ; Псков : Псков. гос. ун-т, 2017. – С. 227–237.

10. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. – М. : Мысль, 1990–1994. – Т. 1. – 1990. – 860 с. ; Т. 3. – 1994. – 654 с. ; Т. 4. – 1994. – 830 с.

11. Попов, И. Н. Ираклий / И. Н. Попов, П. В. Кузенков // Православная энциклопедия. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/673855.html> (дата обращения: 10.05.2020). – Загл. с экрана.

12. Синезий Киренский. О царстве / Синезий Киренский ; пер. М. В. Левченко // Византийский временник. – 1953. – Т. 6 (31). – С. 327–357.

13. Феодорит Кирский, блаж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла / Феодорит Кирский, блаж. – М. : Сиб. Благовонница, 2013. – 650 с.

14. Dagron, G. Emperor and Priest : The Imperial Office in Byzantium / G. Dagron. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 326 p.

15. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1 / hrsg. von H. Diels, W. Kranz. – Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. – 504 S.

16. Dvornik, F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy : Origins and Background / F. Dvornik. – Washington : Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966. – 975 p.

17. Evans, J. A. S. The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power / J. A. S. Evans. – L. ; N. Y. : Routledge, 2000. – 360 p.

18. Eusebius. De laudibus Constantini // Eusebius Werke. Bd. 1 / hrsg. von I. A. Heikel. – Leipzig : Hinrichs, 1902. – S. 195–259.

19. Hamphries, M. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250–450 CE / M. Hamphries // A Companion to Religion in Late Antiquity / ed. by J. Loessel, N. J. Baker-Brian. – Hoboken : Wiley Blackwell, 2018. – P. 61–80.

20. Julien (L'Empereur). Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνσταντῖνον // L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. T. 1, 1^{re} partie. Discours de Julien César / texte établi et traduit par J. Bidez. – Paris : Les Belles Lettres, 1932. – P. 10–68.

21. Julien (L'Empereur). Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας // L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. T. 1. 1^{re} partie. Discours de Julien César / texte établi et trad. par J. Bidez. – Paris : Les Belles Lettres, 1932. – P. 116–180.

22. Kaldellis, A. The Byzantine Republic: People and Power in New Rome / A. Kaldellis. – Cambridge ; L. : Harvard University Press, 2015. – XVI, 290 p.

23. Synesius Cyrenensis. Oratio de regno // Synesii Cyrenensis hymni et opuscula / ed. N. Terzaghi. – Rome : Polygraphica, 1944. – P. 5–62.

24. Treadgold, W. A History of the Byzantine State and Society / W. Treadgold. – Stanford : Stanford University Press, 1997. – XXIII, 1020 p.

REFERENCES

1. Diehl Ch. *Istoriya vizantiyskoy imperii* [History of the Byzantine Empire]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo inostrannoy literatury, 1948. 160 p.

2. Evseviy Pamfil. Slovo tsaryu Konstantinu po sluchayu tridtsatiletiya ego tsarstvovaniya [Eusebius of Caesarea. Oration in Honor of the Tsar Constantine on the Thirtieth Anniversary of His Reign]. *Sochineniya Evseviya Pamfila, perevedennyye s grecheskogo pri Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [Works of Eusebius of Caesarea Translated from Greek at the Saint Petersburg Theological Academy]. Saint Petersburg, Tipografiya K. Fishera, 1850, pp. 343–442.

3. Velkovskaya E., Parenti S., eds. *Evkhologiy Barberini gr. 336* [The Barberini Euchologion Gr. 336]. Omsk, Golovanov Publ., 2011. 512 p.

4. *Imperator Yulian. Polnoe sobranie tvoreniy* [Emperor Julian. Complete Works]. Saint Petersburg, Kvadrivium Publ., 2016. 1083 p.

5. Karchagin E.V., Tokareva S.B., Yavorskiy D.R. Ponyatie spravedlivosti v istorii rannevizantiyskoy mysli (IV–VII vv.) [The Concept of Justice in the History of the Early Byzantine Thought (4th–7th Centuries)]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4, Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2017, vol. 22, no. 5, pp. 214–226. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2017.5.20>.

6. Kozellek R. Social'naya istoriya i istoriya ponjatij [Social History and History of Concepts]. *Istoricheskie ponjatija i politicheskie idei v Rossii XVI–XX veka* [Historical Concepts and Political Ideas in Russia in the 16th–20th Centuries]. Saint Petersburg, Aletejja Publ., 2006, pp. 33–53.

7. Ler V. Izmenchivyy obraz inakomyслиya: eres v rannekhristsianskiy period [The Changing Image of Dissent: Heresy in the Early Christian Period]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [St. Tikhon's University Review. History. Russian Church History], 2014, iss. 4 (59), pp. 9–27.

8. Medvedev I.P. *Pravovaya kultura Vizantiyskoy imperii* [Legal Culture of the Byzantine Empire]. Saint Petersburg, Aletejja Publ., 2001. 576 p.

9. O dobrodetelyakh i porokakh [About Virtues and Vices]. Dushin O.E., Shmoraga K.A., eds. «*Nikomahova etika*» v istorii evropeyskoy mysli. *Almanakh* [“Nicomachean Ethics” in the History of European Thought. Almanac]. Saint Petersburg, Pskov, Pskovskiy gosudarstvennyy universitet, 2017, pp. 227–237.

10. Platon. *Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Plato. Works. In 4 Vols.]. Moscow, Mysl Publ., 1990–1994. Vol. 1, 1990. 860 p.; vol. 3, 1994. 654 p.; vol. 4, 1994. 830 p.

11. Popov I.N., Kuzenkov P.V. Iraklii [Heraclius]. *Pravoslavnaya enthiklopediya* [The Orthodox

Encyclopedia]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/673855.html> (accessed 10 May 2020).

12. Sineziy Kirenskiy. O tsarstve [Synesius of Cyrene. On Kingship]. *Vizantiiskii vremennik* [Byzantina Chronika], 1953, vol. 6 (31), pp. 327-357.

13. Feodorit Kirskiy, blazh. *Tolkovanie na chetyrnadtsat Poslaniy svyatogo apostola Pavla* [Theodoret of Cyrhus. Interpretation on the Fourteen Epistles of the Holy Apostle Paul]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2013. 650 p.

14. Dagron G. *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. 326 p.

15. Diels H., Kranz W., hrsg. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1*. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. 504 S.

16. Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966. 975 p.

17. Evans J.A.S. *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*. London, New York, Routledge, 2000. 360 p.

18. Eusebius. De laudibus Constantini. Heikel I.A., hrsg. *Eusebius Werke. Bd. 1*. Leipzig, Hinrichs, 1902, S. 195-259.

19. Hamphries M. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250–450 CE. Loessel J., Baker-Brian N.J., eds. *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Hoboken, Wiley Blackwell, 2018, pp. 61-80.

20. Julien (L'Empereur). Enkómion eis tón aytokrátora Konstántion. Bidez J., ed. *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Vol. 1. Pt. 1. Discours de Julien César*. Paris, Les Belles Lettres, 1932, pp. 10-68.

21. Julien (L'Empereur). Perí tón toú aytokrátoros práxeon i perí vaseleías. Bidez J., ed. *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Vol. 1. Pt. 1. Discours de Julien César*. Paris, Les Belles Lettres, 1932, pp. 116-180.

22. Kaldellis A. *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*. Cambridge, London, Harvard University Press, 2015. XVI, 290 p.

23. Synesius Cyrenensis. Oratio de regno. Terzaghi N., ed. *Synesii Cyrenensis hymni et opuscula*. Rome, Polygraphica, 1944, pp. 5-62.

24. Treadgold W. *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1997. XXIII, 1020 p.

Information About the Authors

Evgeniy V. Karchagin, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy, Sociology and Psychology, Volgograd State Technical University, Academicheskaya St, 1, 400074 Volgograd, Russian Federation, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>

Svetlana B. Tokareva, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, svet-tok2008@yandex.ru, tokareva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4274-6444>

Dmitriy R. Yavorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Professor, Department of Philosophy, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, yavorsky@vistcom.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0465-0361>

Информация об авторах

Евгений Владимирович Карчагин, доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и психологии, Волгоградский государственный технический университет, ул. Академическая, 1, 400074 г. Волгоград, Российская Федерация, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>

Светлана Борисовна Токарева, доктор философских наук, заведующая кафедрой философии, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, svet-tok2008@yandex.ru, tokareva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4274-6444>

Дмитрий Ромуальдович Яворский, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, yavorsky@vistcom.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0465-0361>