

УДК 140.8/316.012

ГАБИТУС ЛЕГАЛЬНОЙ ЛЕВОЙ ОППОЗИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Козырев М. С.

Аннотация: Цель статьи – установить особенности габитуса легальной левой оппозиции в современной России. Методологическим основанием выступает положение, согласно которому социальному положению соответствуют определенные точки зрения, тип мышления, габитус. В качестве метода сбора информации выступает одна из разновидностей анализа документов – тематический анализ. По результатам исследования была дана следующая характеристика габитуса легальной левой оппозиции современной России. Окружающий социальный мир воспринимается как поле борьбы за приватизированные правящей элитой ресурсы. Причем эта борьба в настоящем проецируется на прошлое, а также на сферу международных отношений. Несмотря на интенсивное социальное взаимодействие мир этих групп узок и ограничивается контактами между элитарными и контрэлитарными группами. Население в большинстве своем воспринимается как объект политики, в субъектности ему отказывают. Объективные факторы социальных трансформаций и стихийные общественные явления игнорируются либо ищутся их инициаторы, связанные с теми или иными группами влияния. Как следствие, многие социально-экономические и политические проблемы сводятся к проблемам управления (некомпетентности руководства государства) и этики (морально-нравственному вырождению руководства). Легальная левая оппозиция консервативна. Она заняла свою социальную нишу, лишь претендуя на её расширение. Революционные метаморфозы не входят в её реальные цели. Это, в свою очередь, приводит к отказу от аналитического мышления. Ведь нет необходимости конструировать новую социальную реальность. Подобная деформация мышления делает оппозицию неспособной разглядеть нарождающиеся общественные тренды, а также использовать их в целях захвата и удержания власти. Лево-патриотическая контрэлита является более «государственной», чем правящая элита. Такая позиция, а также безоговорочная поддержка целостности России является следствием того, что имеющийся в распоряжении политический ресурс возможно максимизировать и в идеале монополизировать только при условии существования единого, и независимого от неинституализированного и нелегитимного вмешательства государства.

Ключевые слова: идеология, анализ документов, легальная левая оппозиция, габитус

Введение

Особенность идеологии, как источника информации, в том, что она представляет собой не только обоснование интересов, деятельности и целей тех или иных социальных групп, но, зачастую, образное метафорическое представление действительности [4].

Естественный язык неспособен передать все нюансы социальной реальности. Поэтому одна из функций идеологии это символическое моделирование действительности. Если учесть этот момент, то идеолог является нам не сколько в виде ловкого манипулятора сознания, а столько художника, чье образное мышление поможет нарисовать «дорожную карту» и не дать заблудиться в постоянно усложняющемся социальном мире.

Однако, эта «дорожная карта» вряд ли представляет собой объективное, пусть даже фигуральное и образное, описание сложившегося положения дел. Социальная действительность неизбежно накладывает отпечаток на наше мышление. Более того, определенному социальному положению соответствуют определенные точки зрения, способы мышления, методы наблюдения, аспекты [13, с. 220]. Это фундаментальное свойство общественного бытия, без которого вряд ли была бы возможна адаптация личности к социальной среде в частности и её функционирование вообще. Человеческое сознание социально субъективно, как бы нам этого не хотелось.

В итоге исследователь сталкивается с любопытным противоречием. С одной стороны – идеология может быть ценным источником информации, которым грех не воспользоваться в таком качестве. С другой – эта информация явно искаженная, субъективная, да еще выраженная метафорически. Разрешить это противоречие можно, если встать на позиции своего рода дешифратора, используя научно обоснованные методики интерпретации. Проблема лишь в научном качестве последней.

Дополнительным доводом в пользу выбора идеологии как источника информации будет её непринужденность. В том смысле, что у идеологов есть возможность высказаться самостоятельно и на свое усмотрение по тем вопросам, которые они сочтут актуальными и важными без какого-либо явного или латентного принуждения. Интервьюер или анкета не давят на человека, пытаясь выяснить его, возможно, несуществующее мнение.

Данный подход как нельзя оказывается кстати для изучения относительно замкнутой социальной группы – легальной левой контрэлиты. В силу своего положения, особенностей деятельности и взаимодействия с иными общественными группами контрэлита оказывается трудно доступной для исследователя, использующего стандартизированные научные методы сбора эмпирической информации (например, анкетирование и интервью).

Попытка дать исчерпывающую характеристику социальных черт этой группы вряд ли посильная задача для относительно небольшой статьи, поэтому изучению подвергнется только одна из её составляющих – габитус, под которым понимается схемы восприятия, мышления и поведения [21]. Он формируется спонтанно и обусловлен социальными условиями человека. Находящийся под влиянием прошлого опыта габитус постоянно порождает новый опыт, который затем его трансформирует. Соответственно, метаморфозы габитуса определяются социальной траекторией агента [23, р. 101–102], теми социальными статусами, которые он меняет в течение своей жизни.

Методология и методы.

Методологической основой статьи являются научные изыскания ряда ученых, среди которых следует выделить, например, Карла Манхейма и Пьера Бурдьё. Согласно

выводам первого из них, определенному социальному положению соответствуют определенные точки зрения и тип мышления (тотальная идеология) [14]. Схожая интенция обнаруживается у Пьера Бурдьё. По его мнению, в идеологических системах воспроизводится в неузнаваемом виде структура поля социальных классов [1, с. 93, с. 186]. Как было сказано выше, основной загвоздкой будет релевантная интерпретация идеологического материала. С этой целью будет применен классический анализ документов, направленный на выявление смысла (в том числе неявного) текста. Узким местом этого метода является слабая формализованность и, как следствие, зависимость от квалификации исследователя, нивелировать которое помогут «точные критерии», разработанные Манхеймом [13], и критерии истинности интерпретации текста, определенные философами постмодернизма [2; 5; 22]. К первой категории относятся значение применяемых понятий, структура категориального аппарата, господствующие модели мышления, феномен контрпонятия, ступень или уровень абстракции социальной группы, предпосланная онтология. Ко второй – право текста на буквальный смысл, необходимость учета социально-исторического контекста создания текста и его внутреннюю согласованность.

Тематическая организованность идеологических текстов делает логичным использование одной из разновидностей анализа документов - тематический анализ. Структурирование текста в этом случае будет следующим: образ Россия в мире, прошлое и будущее страны, а также оценка настоящего положения дел, в том числе характеристика различных социальных групп или населения России в целом.

В качестве источника информации выступают материалы политических партий КПРФ и «Справедливая Россия», размещенных на официальных сайтах таковых, либо статьи и иные работы их лидеров.

Результаты и обсуждение

Россия в публикациях представителей КПРФ позиционируется как уникальная цивилизация, которая в полной мере не принадлежит ни Западу, ни Востоку [8, с. 63–63, 77]. Причем и тот, и другой агрессивен по отношению к русской цивилизации [8, с. 63].

Обращает на себя внимание частое использование лидером коммунистической партии при характеристике политической картины мира и места в ней России терминов, несвойственных классическому марксизму¹. Яркой иллюстрацией может служить следующая цитата:

«С одной стороны – СССР и его союзники, представлявшие с точки зрения геополитики континентальную силу. С другой стороны – США и их союзники, представлявшие силу главным образом морскую. Противостояние между этими полюсами и определило характер новой геополитической эпохи» [8, с. 26]

Сказанное позволяет сделать вывод, что, во-первых, представители КПРФ и те, чьи интересы они защищают, не связаны экономическими и иными отношениями, которые бы оказывали существенное влияние на их социальное положение, с зарубежными странами; во-вторых, возможно, демонстрируемый партией идеологический синтез говорит о её попытках привлечь в свои ряды как можно больше сторонников.

¹ В книге Зюганова «Коммунисты – 21» термин «геополитика» и производные от него слова упоминаются 31 раз.

Аналогичная характеристика России как уникального государства со своей самобытной национальной культурой можно увидеть в текстах партии «Справедливая Россия». Однозначного причисления страны к европейской ойкумене не обнаружено [15].

Запад представляется скорее как недруг, навязывающий вредный для интересов России новый мировой порядок. Он же является источником либерализма, реализация посылов которого неадекватна специфике нашей страны [15; 17; 18; 19].

Наиболее предпочтительным видится модель многополярного мира, в котором у России есть свое достойное место [15; 19].

Подобное дает основания предполагать, что левая легальная оппозиция не связана с руководством и собственниками крупных экспортноориентированных предприятий. Центр ее внимания внутри страны. Запад или Восток не являются для них явно референтными.

Россия в истории (в историческом прошлом).

Основное внимание в публикациях Зюганова Г.А. приковано к советской эпохе и периоду непосредственно предшествующему Великой октябрьской социалистической революции 1917 года. Вкратце его интерпретацию новейшей истории можно представить следующим образом.

Отмечается, что Советский Союз является продолжателем «естественной» геополитической традиции Российской Империи [8, с. 26–28]. Но отсутствие должной реакции царского, а затем Временного Правительства на острый социально-экономический и политический кризис начала двадцатого века привело к власти партию большевиков, которая смогла решить все насущные проблемы того времени.

Партия ВКП(б) оценивается двояко: с одной стороны, в ней присутствовало русофобское радикальное крыло, пренебрегающее тысячелетней традицией российской государственности, а с другой – здоровые национал-патриотические силы. Ярким представителем последний, по мнению Зюганова Г.А., является И.В. Сталин, который рисуется исключительно положительно [7; 8, с. 9–26].

Однако полностью уничтожить русофобскую часть ВКП(б), которая в конце двадцатого века инициировала демонтаж СССР, ему не удалось [8, с. 28–29].

Последней отчаянной, но плохо организованной попыткой патриотической части коммунистической партии спасти Советский Союз было создание в 1991 году Государственного комитета по чрезвычайному положению (ГКЧП), закончившееся провалом. Помимо слабой организованности, причиной поражения патриотического крыла был отказ от опоры на народ [8, с. 38–41].

Любопытным фактом является постоянное и неперемнное указание на отказ от точного повторения опыта сталинской эпохи в частности и советского периода вообще [8, с. 12–14].

В описанной интерпретации новейшей отечественной истории обращает на себя внимание то, что последняя, в основном, предстает в виде постоянной борьбы двух внутриэлитарных (внутрипартийных) групп, первая из которых является воплощением деструктивных сил, «компрадорского либерализма» и русофобии, вторая – «здоровых сил партии» и патриотизма. Такое прочтение прошлого можно объяснить особенностями

политического положения КПРФ, основной маркер которого – это постоянное противостояние правящей элите.

Исторические отсылки в публикациях представителей партии «Справедливая Россия» также концентрируются на советской эпохе и времени непосредственно предшествующие революции октября 1917 года. Правление Николая II и Временного Правительства оценивается негативно [17].

Отношение к советской власти не столь однозначно, как у КПРФ. С одной стороны имеет место признание её заслуг [15, 19], в частности индустриализация, успешная борьба с неграмотностью, создание бесплатной системы образования и здравоохранения, победа над фашизмом, покорение космоса [17].

С другой – нередко встречается негативная оценка с указанием «врожденных» недугов [15, 17], которые и послужили причиной её краха [17].

Крайне любопытным является обозначение со стороны Миронова С.М. факторов истории.

Первый – это «воля народа» [17].

Второй – «идейность», «духовность», кризис которых приводит к трагичным социальным метаморфозам [17].

Третий – действия (бездействия) элиты (контрэлиты) [17].

«Не нашлось, увы, в тогдашней партийной и государственной верхушке человека, подобного упомянутому выше китайскому Дэн Сяопину, который смог осознать, что и в квазисоциалистическую модель можно вдохнуть жизнь, если по-умному, очень последовательно и дозированно внедрять рыночные элементы» [17].

Стихийные социальные и экономические явления как факторы истории признаются, но право на последнее слово им не предоставляется [17].

Всё это приводит к выводу, что «Справедливая Россия», также как и КПРФ, находится в состоянии постоянной конкуренции за ресурсы с правящей элитой. Именно это обстоятельство накладывает отпечаток на мышление и восприятие истории представителей партии. Однако партия, в отличие от коммунистов, стремится монополизировать право на разработку (или возглавить этот процесс) государственной идеологии [17].

Смещение аналитического фокуса с классовых интересов на морально-нравственные качества элит говорит о желании поменяться местами с последней при отказе от существенных изменений общественно-экономической формации. Новая элита, конечно, в этом случае должна оказаться мудрее, честнее, справедливее прежней.

Будущее России в публикациях представителей КПРФ, прежде всего, связывается с сильной, устойчивой и независимой государственностью, которая является, по их мнению, традиционной и должна сочетать элементы как централизма, так и федерализма [8, с. 63].

«Эта идеология, которой привержена наша партия, зиждется на убеждении, что только солидарность общества, базирующаяся на названных ценностях, может обеспечить стране выход из кризиса, обеспечить развитие, процветание и сохранение государственной независимости в сегодняшних сложнейших условиях» [7].

Предлагаемая модель российской государственности должна опираться на использование опыта Советского Союза с его самодостаточной экономикой, при этом необходимо отринуть *«базовые идеологические установки «либерального рынка»* [8, с. 100]. Выход из «системного тупика» видится в реализации программы действий, разработанной КПРФ, в основе которой *«национализация сырьевых и других ведущих отраслей экономики»* [8, с. 80; 10] (*«возвращение важнейших отраслей экономики под контроль государства»* [7]), *«создание централизованного органа управления народным хозяйством — по типу Госплана»* [10], *«возрождение отечественной науки и культуры посредством масштабного их финансирования»* [7], восстановление *«нравственных основ и моральных принципов, на которые должны опираться и общество, и власть»* [7], *«развитие конкурентоспособных малых предприятий по производству товаров для населения»* [7] и так далее. Безусловно, что выход из кризиса и процветание страны возможно только при условии прихода к власти левого правительства, возглавляемого КПРФ [8, с. 139–140; 10].

Акцентирование внимания на сильной и независимой государственности говорит о значимости имеющегося в ее распоряжении политического ресурса. Последний, а точнее поддержка избирателей, позволяет партии получать места в парламентах страны. Слабая государственная власть, которой приходится постоянно согласовывать свои решения с различного рода неправительственными организациями и группами интересов, не устраивает Коммунистическую партию. А там, где законы не исполняются, а решение чуть ли не всех социальных проблем зависит исключительно от органов исполнительной власти и связанных с ними групп влияния, поддержка избирателей лишена всякого смысла. Поэтому стремлением максимизировать и в каком-то смысле монополизировать политический ресурс следует объяснить этатистскую риторику Зюганова Г.А. Видимо, причина постоянного внимания к социальной справедливости, социальному неравенству, социальному обеспечению лежит в той же плоскости.

Будущее по мнению «Справедливой России» видится в социалистической формации, к которой должны прийти исключительно реформистским путем. Революционный подход категорически отвергается [15].

«Но хочу повторить вновь и вновь: все это возможно только при реализации мирным, ненасильственным путем, демократическими, парламентскими методами. Повторять ошибки 1917 года, о которых достаточно много сказано в данной работе, недопустимо. Лимит революций Россия уже исчерпала» [17].

Это, а также компромиссные интонации в текстах, выдает незаинтересованность партии в серьезной конфронтации с верхушкой правящей элиты. Видимо, нынешнее социальное структурирование в целом устраивает «Справедливую Россию». Проблема только в смене части элит [15].

Более того, Миронов С.М. активно ратует за сохранение в будущем существующего политического режима с его многопартийностью [17].

На основе сказанного можно предположить, что «Справедливая Россия» стремится к расширению своей оппозиционной ниши, к увеличению своего участия в деятель-

ности не только законодательной, но и судебной, и исполнительной власти. При этом покидать эту нишу она не намерена.

Существующая ныне в России общественно-экономическая формация охарактеризована КППРФ как криминально-олигархический капитализм. Государство в этом случае используется для защиты интересов финансовой и чиновничьей элиты [6; 7; 10].

Причем, по мнению Зюганова, те, кто инициировал демонтаж Советского Союза, реформаторы 90-х и нынешняя политическая элита являются представителями одной социальной группы. Политический курс и мировоззренческие модели у них тождественные [9; 8, с. 51].

Помимо указанного, упоминаются обслуживающий высших чиновников и олигархию персонал, «аналитики», политологи и правительственные экономисты [7; 8].

Характеризует политическую элиту лидер КППРФ в большинстве своем отрицательно. Однако обоснование этому двояко. С одной стороны, указывается, что причиной бедственного положения большинства населения России является классовый эгоизм власти предрержащих, которые удовлетворяют исключительно свои собственные классовые интересы, а чаяния народа им чужды [11].

«На поверку оказывается, что те, кто управляет Россией, столкнувшись с необходимостью отвечать на сложные исторические вызовы и социальные запросы общества, натываются на непреодолимый барьер собственных клановых интересов» [10].

С другой стороны, прорехи в государственном регулировании объясняются низкими морально-деловыми качествами чиновничьей элиты: некомпетентность [8, с. 47, 54, 61, 91, 93, 101; 10], цинизм [10], неспособность адекватно оценить обстановку и отказ от восприятия здравых советов [11], утрата государственного мышления и забвение вековых традиций верхних эшелонов российской власти [8, с. 28, 229].

Соотношение таких оценок позволяет выявить противоречие, свойственное идеологии КППРФ. Преобладание в целях государственного управления узкогрупповых интересов элиты и игнорирование ими чаяний народных масс можно объяснить моральным вырождением первых. Такая трактовка хоть и является утрированием, но может иметь реальное основание. Однако в этом случае не ясно, каким образом некомпетентные, неспособные адекватно оценивать обстановку, утратившие государственное мышление и не слушающих здравых советов и проч. лица смогли стать руководителями государства и крупных частных корпораций, при этом оставаясь в таком статусе на протяжении трех десятилетий?

Усиливает выявленное противоречие тот факт, что Зюганов подспудно отмечает успешное манипулирование общественным мнением элитарными группами, по крайней мере, в течение предшествующих десятилетий [8, с. 19, 45, 48, 103].

В этом случае возникают схожие вопросы. Каким образом некомпетентность и неспособность адекватно оценивать обстановку может сочетаться с умением искусно манипулировать сознанием десятков миллионов людей? Каким образом эти десятки миллионов не смогли обнаружить ни манипуляции, ни некомпетентности тех, кто претендовал на выборные должности в государственном аппарате? Единственный ответ на эти вопросы,

который не выпадает из логики публикаций партии может быть в том, что сами избиратели куда более некомпетентны и неадекватны чем те, кого они избирали. Но тогда не ясно, почему левая оппозиция во главе с КПРФ, которая, по всей видимости, сплошь и рядом состоит из прозорливых профессионалов, не смогла прийти к власти в обществе с таким низким качеством человеческого капитала на всех уровнях социальной иерархии? Почему Зюганов Г.А. далеко не всегда соотносит цели и результаты государственной политики с классовым интересом власти предрежащих, что было бы вполне закономерно для марксизма?

Подобный перенос (в том числе латентный) причин бедственного положения большинства населения России из социально-экономической сферы в область психологии и этики заставляет предположить, что и представители КПРФ не заинтересованы в революции, т.е. в существенной трансформации социальной структуры современной России. В действительности партия ратует только за более широкую ротацию политической элиты, а предложенные ею мероприятия по совершенствованию государственного управления не являются антагонистичными по отношению к существующему в России общественному строю. В частности, требование национализации ряда отраслей промышленности явно не тождественно тезису марксизма о необходимости обобществления средств производства в целях изничтожения пороков капитализма.

При характеристике большинства населения лидером КПРФ отмечается немалый творческий потенциал [8, с. 77]. Однако указывается, как было описано выше, что общественное сознание российского народа было подвергнуто массивной пропаганде, воздействие которой только в последние годы теряет свою эффективность вследствие когнитивного сопротивления реципиентов [8, с. 93, 103].

Результатом как манипулирования сознанием, так и социально-экономических реформ стали растерянность, разочарования, отсутствие достойных идейно-нравственных идеалов у российских граждан. По каким-то причинам сами граждане достойные идеалы сформировать или выбрать не смогли [8, с. 57, 76, 88–89; 10].

Сказанное выше демонстрирует то, что население России в глазах лидеров КПРФ, в основном, выступает в качестве объекта политических действий. Хотя такое качество не является абсолютным и упрекнуть Зюганова в латентном социальном расизме нельзя. Для последнего нет достаточных оснований.

Скорее всего, подобная оценка есть следствие действия двух факторов.

Во-первых, принадлежность руководителей КПРФ к политической элите, пусть даже оппозиционной. Их собственный социальный опыт не знает другого политического взаимодействия, кроме межэлитарного. Массовые действия (митинги, демонстрации и т.д.), как правило, организуются какими-либо общественными объединениями и поэтому стихийными названным быть не могут. Спонтанная политическая активность ими не учитывается и не рассматривается как детерминанта, способная изменить расстановку сил в публичной политике. Возможно, гражданские протесты последних лет несколько изменили взгляды Зюганова, который стал заявлять о «медленном пробуждении и прозрении» народа.

Во-вторых, отсутствие значимых властных и экономических ресурсов в распоряжении партии позволяет ей уповать лишь на поддержку населения (прежде всего во время выборов). Поэтому лидеры КПрФ не свободны в своих высказываниях и не могут себе позволить приписывать населению дефицит самоорганизации и взаимного доверия. В противном случае, уменьшение политического ресурса неизбежно.

Помимо указанного, следует отметить, что в работах Зюганова Г.А. отсутствуют примеры успешной артикуляции и агрегирования интересов каких-либо конкретных социальных групп или их легальной защиты (посредством обращений в органы судебной или исполнительной власти, а также организации публичных мероприятий), которые осуществлены при активном участии коммунистической партии.

По всей видимости, защита конкретных интересов конкретных социальных групп является для КПрФ второстепенной. Возможно, отсутствие необходимых экономических и иных ресурсов накладывает объективное ограничение на деятельность такого рода.

Правящая элита партией «Справедливая Россия» представляется как непрофессиональная, нелегитимная, безнравственная, неадекватная, непатриотичная и антинациональная, которая заботится только о своем шкурном интересе [19] и с равнодушием относится к стенаниям народа [17].

Акцентирование внимания на морально-нравственных качествах правящей элиты, низкий уровень которых, по мнению Миронова С.М., и является причиной удовлетворения классовых интересов власти предрержащих в ущерб интересам остальной части населения, лишней раз подтверждает, что партия «Справедливая Россия» к смене общественно-экономической формации не стремится. Следовательно, те, чьи интересы она представляет, занимают относительно высокие позиции в социальной структуре современной России. Их укрепление является главной заботой партии.

К народу отношение противоречивое.

Россияне патриотичны [19], терпеливы, сознательны [15], демократичны, активны и талантливы [16].

При этом в публикациях представителей партии «Справедливая Россия» имеются обвинения россиян в пассивности [15], разобщенности и малограмотности [16], а также чинопочитании [15].

Помимо явных упреков в пассивности, неспособности к самоорганизации и объединению, раболепии перед властью звучат и скрытые обвинения народа, пример которых приведен ниже.

«Была бы у государства четкая идеология, была бы и ясность, что и как надо делать. Ну, а пока суть да дело, в сознание наших сограждан продолжают внедряться чуждые идеалы, чуждая мораль, чуждые поведенческие мотивы и стереотипы» [19].

Из данного отрывка становится ясно, что наши сограждане не способны сопротивляться внедрению в сознание чуждых идеалов, стереотипов и т.д.

Возможно, это противоречие объяснимо тем, что электорат далеко не всегда оправдывает надежды партии относительно поддержки ее кандидатов на выборах. Не исключено также, что население воспринимается исключительно как объект политического

воздействия при почти полном отсутствии точек пересечения социальных миров представителей партии «Справедливая Россия» и их избирателей.

Социальная изолированность партии и пребывание только в политическом поле, в котором населению не предоставляется иных ролей кроме электоральной (причем выбор должен быть сделан из не ими выдвинутых кандидатов), создают предпосылки для своего рода демонизации россиян. К тому же установка на сохранение существующей общественно-экономической формации не может не привести к переносу причин негативных социальных явлений в психологическую плоскость (т.е. виноваты плохая элита или/и пассивный народ).

Помимо двух элитарных групп («чиновники» и «олигархи»), а также околоэлитарных «экспертов» в публикациях Коммунистической партии Российской Федерации встречается упоминание «либеральной» оппозиции и связанного с ней среднего класса [8, с. 102; 10].

Либеральная оппозиция, по мнению КПРФ, представляет собой контрэлиту, так или иначе оставшуюся ныне не у дел и жаждущую вернуть свои прежние позиции [8, с. 101–102; 10].

В целом, в работах Зюганова не акцентируется внимание на каких-либо определенных социальных группах (кроме элитарных и контрэлитарных). Проблемы рабочих, крестьян (фермеров), интеллигенции, педагогических работников и работников здравоохранения и др. рассматриваются обще, не детально, в контексте общероссийских, общегосударственных процессов. К примеру, рабочие упоминаются при описании дефицита квалифицированных рабочих кадров (слесарей, токарей и т.д.), с помощью которого критикуется правящий класс, ничего не предпринимающий для возрождения отечественной промышленности [3].

В публикациях представителей политической партии «Справедливая Россия» можно встретить упоминание как элитарных групп (олигархи и высшие чиновники), так и иных социальных групп, таких как чиновники (бюрократия), предприниматели (бизнесмены), эксперты, интеллигенция, средний класс и т.д.

Олигархи описываются исключительно негативно [15; 18; 20], которые часто упоминается одновременно с бюрократией (чиновниками), обвиняющиеся в алчности и коррупционности [15; 17; 20].

В отличие от крупного бизнеса остальное предпринимательское сообщество оценивается не столь однозначно негативно и, помимо прочего, указывается на необходимость оказывать государственную поддержку бизнесу. Особенно малому и среднему [18].

Видимо, представители партии не связаны тесными социальными контактами с крупным бизнесом (при этом ему противостоят), а средний и малый их интересует только в качестве потенциального электората. Эта же причина приводит к упоминанию среднего класса и интеллигенции в позитивном смысле [15; 18; 19].

Для представителей политической партии «Справедливая Россия» характерна обобщенность, абстрактность при описании среднего и малого предпринимательства, интеллигенции, среднего класса. Попыток устойчивой артикуляции актуальных для этих групп

проблем не обнаружено. В противоположность этому, рабочие и крестьяне упоминаются только в привязке какому-то знаменательному случаю.

Скорее всего, это говорит о том, что партии малоинтересны отдельные социальные группы, так как электоральная стратегия первой состоит в увеличении количества поддерживающих её избирателей вне зависимости от их социальной принадлежности. Это типичная линия поведения для профессиональных политиков в условиях представительной демократии.

Выводы

Представители партий КПРФ и «Справедливая Россия» занимают схожие социальные позиции профессиональных политиков, адаптированных к сложившейся в современной России системе общественных отношений. Соответственно, габитусы (модели поведения, типы мышления и восприятия) у этих групп также схожи, особенности которых состоят в следующем.

1. Окружающий социальный мир для данных групп воспринимается как поле борьбы за приватизированные правящей элитой ресурсы. Причем эта борьба в настоящем проецируется на прошлое, а также на сферу международных отношений. Наиболее ярко это выражено у КПРФ.

2. Несмотря на интенсивное социальное взаимодействие мир этих групп узок и ограничивается контактами между элитарными и контрэлитарными группами. Говоря избитыми фразами, страшно далеки они от народа и имеют весьма поверхностное представление о повседневности большинства населения, которое к тому же втискивается в русло политической борьбы.

3. Население в большинстве своем воспринимается как объект политики, в субъектности ему отказывают. Объективные факторы социальных трансформаций и стихийные общественные явления игнорируются либо ищутся их инициаторы, связанные с теми или иными группами влияния. Как следствие, многие социально-экономические и политические проблемы сводятся к проблемам управления (некомпетентности руководства государства) и этики (морально-нравственному вырождению руководства).

4. Легальная левая оппозиция консервативна. Она заняла свою социальную нишу, лишь претендуя на её расширение. Революционные метаморфозы не входят в её реальные цели. Это, в свою очередь, приводит к отказу от аналитического мышления. Ведь нет необходимости конструировать новую социальную реальность. Подобная деформация мышления делает оппозицию неспособной разглядеть нарождающиеся общественные тренды, а также использовать их в целях захвата и удержания власти.

5. Лево-патриотическая контрэлита является более «государственной», чем правящая элита. Такая позиция, а также безоговорочная поддержка целостности России является следствием того, что имеющийся в распоряжении политический ресурс возможно максимизировать и в идеале монополизировать только при условии существования единого, и независимого от неинституализированного и нелегитимного вмешательства государства.

Список литературы

1. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
3. Зюганов Г. Отчет о проделанном развале // Правда. №40 (29670) 19. 20 апреля 2011 год. URL: <https://kprf.ru/pravda/issues/2011/40/article-34574/> (дата обращения: 28.06.2023)
4. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
5. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
6. Зюганов Г.А. Безопасность государства под угрозой! // Экономические стратегии. 2011. Т.13. № 3 (89). С. 6-15.
7. Зюганов Г.А. Идеология предателей // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. 2016. № 2 (29). С. 132-140.
8. Зюганов Г.А. Коммунисты – 21. М.: Алгоритм, 2012.
9. Зюганов Г.А. Необходимы перемены ради спасения страны // Правда. 2012.01.12. URL: https://kprf.ru/party_live/101233.html (дата обращения: 28.06.2023).
10. Зюганов Г.А. Правда и ложь в зеркале кризиса // Правда. 06.02.2009. URL: https://kprf.ru/rus_soc/63522.html (дата обращения: 28.06.2023).
11. Зюганов Г.А. Развитие страны - выход из кризиса // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. 2016. № 1 (28). С. 117-123.
12. КПРФ сделает все возможное для спасения российской науки и образования! (Интервью Г. А. Зюганова) // Правда 23.03.2012. URL: <https://kprf.ru/dep/89361.html> (дата обращения: 28.06.2023).
13. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.:Юрист,1994.
14. Манхейм К. Идеология и утопия. М.: ИНИОН, 1992.
15. Миронов С.М. В интересах народа. Москва: Ключ-С, 2011. URL: <http://31.44.80.183/files/pf55/048368.pdf> (дата обращения: 28.06.2023).
16. Миронов С.М. В трудное время вместе с народом: избранные статьи, выступления, интервью председателя политической партии Справедливая Россия, (2015). Москва: Ключ-С, 2016. URL: <http://31.44.80.183/files/pf59/075839.pdf> (дата обращения: 27.07.2023)
17. Миронов С.М. От февраля к октябрю 1917-го: уроки и выводы. Москва: Ключ-С, 2017. URL: <http://31.44.80.183/files/pf60/082022.pdf> (дата обращения: 28.06.2023).
18. Миронов С.М. Только вперед: избранные статьи, выступления, интервью Председателя Политической партии СПРАВЕДЛИВАЯ РОССИЯ (2013). Москва: Ключ-С, 2014. URL: <http://31.44.80.183/files/pf56/059364.pdf> (дата обращения: 28.06.2023).
19. Миронов С.М. Социальная стратегия партии: проверено жизнью: избранные

- статьи, выступления, интервью Председателя Политической партии Справедливая Россия. Москва: Ключ-С, 2017. URL: <http://31.44.80.183/files/pf60/081717.pdf> (дата обращения: 28.06.2023).
20. Миронов. С.М. Экономика несправедливости. Москва : Ключ-С, 2015. URL: <http://31.44.80.183/files/pf59/072198.pdf> (дата обращения: 28.06.2023).
21. Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
22. Эко У. От древа к лабиринту: исторические исследования знака и интерпретации. Перевод О. А. Поповой-Пле. Москва: Академический проект, 2016.
23. Bourdieu P. Le Sens pratique. Paris: Ed. de Minuit, 1980.

Сведения об авторе

Козырев Максим Сергеевич – кандидат философских наук, доцент, г. Москва, Академия управления МВД России, доцент кафедры; г. Москва, Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, Россия, доцент кафедры.

E-mail: max-han@yandex.ru

Kozyrev M. S.

THE HABITUS OF THE LEGAL LEFT OPPOSITION IN MODERN RUSSIA

Abstract: *The purpose of the article is to establish the features of the habitus of the legal left opposition in modern Russia. The methodological basis is the position according to which certain points of view, type of thinking, habitus correspond to the social position. The method of collecting information is one of the varieties of document analysis – thematic analysis. According to the results of the study, the following characteristic of the habitus of the legal left opposition of modern Russia was given. The surrounding social world is perceived as a field of struggle for the resources privatized by the ruling elite. Moreover, this struggle in the present is projected on the past, as well as on the sphere of international relations. Despite the intense social interaction, the world of these groups is narrow and limited to contacts between elite and counter-elite groups. The majority of the population is perceived as an object of politics, they are denied subjectivity. Objective factors of social transformations and spontaneous social phenomena are ignored or their initiators associated with certain groups of influence are being sought. As a consequence, many socio-economic and political problems are reduced to problems of governance (incompetence of the state leadership) and ethics (moral degeneration of leadership). The legal left opposition is conservative. She occupied her social niche, only claiming to expand it. Revolutionary metamorphoses are not included in its real goals. This, in turn, leads to the rejection of analytical thinking. After all, there is no need to construct a new social reality. Such a deformation of thinking makes the opposition unable to discern emerging social trends, as well as use them to seize and retain power. The left-patriotic counter-elite is more «state» than*

the ruling elite. Such a position, as well as unconditional support for the integrity of Russia, is a consequence of the fact that the available political resource can be maximized and, ideally, monopolized only if there is a single, and independent of non-institutionalized and illegitimate interference of the state.

Keywords: *ideology, document analysis, legal left opposition, habitus*

References

1. Burd'e P. Sociologiya social'nogo prostranstva [Sociology of social space]. M.: Institut eksperimental'noj sociologii; SPb.: Aletejya, 2007.
2. Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo [Relevance of the beautiful]. M.: Iskusstvo, 1991.
3. Gennadij Zyuganov: Otchet o prodelannom razvale [Report on the completed collapse] // Pravda. №40 (29670) 19. 20 aprelya 2011 god. AVAILABLE AT: <https://kprf.ru/pravda/issues/2011/40/article-34574/> (accessed 28 June 2023)
4. Girc K. Interpretaciya kul'tur [Interpretation of cultures] / Per. s angl. M.: «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya» (ROSSPEN), 2004.
5. Derrida ZH. O grammatologii [About grammatology]. M.: Ad Marginem, 2000.
6. Zyuganov G.A. Bezopasnost' gosudarstva pod ugrozoi! [The security of the state is under threat!] // Ekonomicheskie strategii. 2011. T.13. № 3 (89). pp. 6-15.
7. Zyuganov G.A. Ideologiya predatelej [Ideology of traitors] // Bereginya. 777. Sova: Obshchestvo. Politika. Ekonomika. 2016. № 2 (29). pp. 132-140.
8. Zyuganov G.A. Kommunisty – 21 [Communists – 21]. M.: Algoritm, 2012.
9. Zyuganov G.A. Neobhodimy peremeny radi spaseniya strany [Changes are needed to save the country] // Pravda. 2012.01.12. AVAILABLE AT: https://kprf.ru/party_live/101233.html (accessed 28 June 2023).
10. Zyuganov G.A. Pravda i lozh' v zerkale krizisa [Truth and lies in the mirror of the crisis] // Pravda. 06.02.2009. AVAILABLE AT: https://kprf.ru/rus_soc/63522.html (accessed 28 June 2023).
11. Zyuganov G.A. Razvitie strany - vyhod iz krizisa [The development of the country - a way out of the crisis] // Bereginya. 777. Sova: Obshchestvo. Politika. Ekonomika. 2016. № 1 (28). pp. 117-123.
12. KPRF sdelat vse vozmozhnoe dlya spaseniya rossijskoj nauki i obrazovaniya! (Interv'yu G. A. Zyuganova) [The Communist Party will do everything possible to save Russian science and education! (Interview with G. A. Zyuganov)] // Pravda 23.03.2012. AVAILABLE AT: <https://kprf.ru/dep/89361.html> (accessed 28 June 2023).
13. Manhejm K. Diagnost nashego vremeni [Diagnosis of our time]. M.: YUrist, 1994.
14. Manhejm K. Ideologiya i utopiya [Ideology and utopia]. M.: INION, 1992.
15. Mironov S.M. V interesah naroda [In the interests of the people]. Moskva: Klyuch-S, 2011. AVAILABLE AT: <http://31.44.80.183/files/pf55/048368.pdf> (accessed 28 June 2023).

16. Mironov S.M. V trudnoe vremya vmeste s narodom: izbrannye stat'i, vystupleniya, interv'yu predsedatelya politicheskoy partii Spravedlivaya Rossiya, (2015) [In difficult times together with the people: selected articles, speeches, interviews of the chairman of the Just Russia political party]. Moskva: Klyuch-S, 2016. AVAILABLE AT: <http://31.44.80.183/files/pf59/075839.pdf> (accessed 27 July 2023)
17. Mironov S.M. Ot fevralya k oktyabryu 1917-go: uroki i vyvody [From February to October 1917: lessons and conclusions]. Moskva: Klyuch-S, 2017. AVAILABLE AT: <http://31.44.80.183/files/pf60/082022.pdf> (accessed 28 July 2023).
18. Mironov S.M. Tol'ko vpered: izbrannye stat'i, vystupleniya, interv'yu Predsedatelya Politicheskoy partii SPRAVEDLIVAYA ROSSIYA (2013) [Only forward: selected articles, speeches, interviews of the Chairman of the JUST RUSSIA Political Party]. Moskva: Klyuch-S, 2014. Available at: <http://31.44.80.183/files/pf56/059364.pdf> (accessed 28 June 2023).
19. Mironov S.M. Social'naya strategiya partii: provereno zhizn'yu: izbrannye stat'i, vystupleniya, interv'yu Predsedatelya Politicheskoy partii Spravedlivaya Rossiya [The social strategy of the party: tested by life: selected articles, speeches, interviews of the Chairman of the Just Russia Political Party]. Moskva: Klyuch-S, 2017. Available at: <http://31.44.80.183/files/pf60/081717.pdf> (accessed 28 June 2023).
20. Mironov. S.M. Ekonomika nespravedlivosti [The Economics of Injustice]. Moskva: Klyuch-S, 2015. Available at: <http://31.44.80.183/files/pf59/072198.pdf> (accessed 28 June 2023).
21. Socioanaliz P'era Burd'e. Al'manah Rossijsko-francuzskogo centra sociologii i filosofii Instituta sociologii Rossijskoj Akademii nauk [Socioanalysis of Pierre Bourdieu. Almanac of the Russian-French Center for Sociology and Philosophy of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences]. M.: Institut eksperimental'noj sociologii; SPb.: Aletejya, 2001.
22. Eko U. Ot dreva k labirintu: istoricheskie issledovaniya znaka i interpretacii [From the tree to the labyrinth: historical studies of the sign and interpretation]. Perevod O. A. Popovoj-Ple. Moskva: Akademicheskij proekt, 2016.
23. Bourdieu P. Le Sens pratique. Paris: Ed. de Minuit, 1980.

Kozyrev Maxim Sergeevich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Moscow, Academy of Management of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Associate Professor of the Department.

E-mail: max-han@yandex.ru

УДК 101:141.412

В ПРОДОЛЖЕНИЕ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА «ФИНАЛИСТСКОГО АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА»: ДВА ЛИКА ВЕЧНОСТИ

Бернацкий В. О., Макухин П. Г.

Аннотация: В статье получили развитие две «смысловые линии» из наших предыдущих работ. Первая, воплощающаяся в критическом подходе к широко обсуждаемому уже почти полвека в научной среде «антропному принципу» (далее АП), наиболее полно зафиксирована в [6]. Вторая, состоящая в обладающем определённой новизной философском толковании времени, соответственно, в [13]. На их «пересечении» нами проводится экспликация парадоксальности т. н. «финалистского» АП (далее ФАП), сформулированного в категорическом суждении, вынесенном в эпиграф к этой статье. Из него Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлер выводят ту модель творения Вселенной «Богом точки Омега», в рамках которой обозначенное создание «раздваивается», будучи отнесённым как к прошлому, так и к будущему. В свете этого мы заключаем, что, во-первых, «на пороге» вечности как «бесконечной длительности» обесмысливаются любые научные данные, в т.ч. и те, на которых делает акцент АП. Во-вторых, инстанция, не причастная вечности как пребыванию вне временного потока не может трактоваться в качестве Бога христианства, что обесмысливает попытки Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлера стать частью традиции естественной теологии. Но в то же время мы выделяем позитивное содержание ФАП, которое может быть конструктивно зафиксировано в контексте излагаемой нами диалектики че-ловеческой жизни между Бытием и Действительностью как интерпретированного человеком Бытия и практически используемого людьми для своей же практики жизни его (Бытия) вечности в безграничностях «вещей» и «свойств».

Ключевые слова: время и вечность, хронопарадокс, бытие и действительность, эсхатологический антропный принцип, философия и богословие.

«Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков? Было разве время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было?» [1, с. 291].
Аврелий Августин «Исповедь»

«Разумная обработка информации должна появиться во Вселенной, и, появившись, она никогда не исчезнет» [41, р. 23].
Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлер «Антропный космологический принцип»

Мы не случайно в качестве эпиграфа привели высказывание о времени, поскольку без последнего невозможен разговор о вечности. Но настоящая статья инспирирована

нашим чувством неудовлетворённости тем критическим анализом «финалистского» (называемого также «эсхатологическим») АП, который мы представили в ряде публикаций ([4], [6, с. 107–115], [7, с. 43–45]). Соответственно, в этой работе попытаемся придать нашей критике ФАП относительную целостность. Но для этого – как это не покажется парадоксальным – необходимо, во-первых, защитить этот вариант от известной критики, принадлежащей американскому философствующему историку науки Дж. Хоргана, автору нашумевшей (если не сказать – эпатирующей) книги «Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки» (1996 г.). Во-вторых же, эксплицировать позитивную, на наш взгляд, составляющую содержания эсхатологического АП.

Начнём с указания на то, что австрало-английский физик и видный популяризатор науки Д. Бейкер в качестве «кредо» АП как такового (т. е. безотносительно к его «разветвлению» на вариации) приводит слова именно английского астрофизика Д. Д. Барроу и американского космолога и математика Ф. Дж. Типлера: «...наблюдаемые значения всех физических и космологических величин не являются равновероятными, они ограничены требованием, чтобы существовали места, в которых могла бы развиваться основанная на углероде жизнь, а... вселенная была бы достаточно стара для того, чтобы эта жизнь в ней уже развилась» [3, с. 201]. Они прозвучали в фундаментальной работе «Антропный космический принцип» (1986 г.), которая многими современными авторами называется одной из важнейших для мировой науки вех в деле осмысления одноимённой идеи. (Мы не нашли полного варианта её перевода на русский язык, поэтому будем цитировать в своём переводе по этому англоязычному изданию).

Во Введении к интересующей нас работе говорится, что она «выросла» из собранной авторами «коллекции» естественнонаучных фактов, фиксирующих «ряд загадочных совпадений между числовыми значениями фундаментальных констант природы. Кажется, что возможность нашего собственного существования ненадежно (*precariously*) зависит от этих совпадений» [41, р. xii]. При этом они оговариваются, что речь об обеспечении эволюции «таких углеродных организмов, как мы» [41, р. xii], что, казалось, не может не вызывать вопроса: а возможны ли иные формы жизни? Если да, то, как это согласуется со словами о «совпадениях»? Если же нет, то почему? Тем более что Предисловие к рассматриваемому труду видный американский физик Д. А. Уилер начинает со слов «“Представить себе вселенную, в течении вечности безжизненную?” “Конечно, нет”, – мог бы ответить философ древности, презрительно отмахнувшись от вопроса» [37, р. vii]. Соглашаясь с этими гипотетическим мыслителем, современный учёный добавляет: «Дело не только в том, что человек приспособлен ко Вселенной, но и в том, что последняя приспособлена к человеку» [42, р. vii]. В последнем серьёзно сомневаемся, возразив пока что кратко: не та логика. Ведь нельзя не спросить: именно к человеку как «углеродному организму», либо же к любому гипотетическому разумному существу? Наше рассмотрение разработанной Д. А. Уилером версии АП, а именно «принципа (со)участия» (см. [5]), позволяет заключить, что для этого физика совершенно неважен субстрат – углеродный ли, гипотетический кремниевый ли, и т. д. – «наблюдателя»=участника в деле «создания реальности» [37, с. 545]. А у нас возникает по этому утверждению вопрос: не о Действительности

ли фактически говорит А. Уилер? И ответим – да, поскольку «второй» глобальной реальности, равной Бытию, не может быть по определению, а вот создаваемая человеком Действительность, включающая используемую, вовлеченную в нашу жизнь реальность – есть.

Но «вернём слово» Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлеру: «Если бы можно было каким-то образом утверждать, что все альтернативные “миры”, в которых фундаментальные константы немного отличаться от наших собственных, не могли бы возникнуть, то результат был бы быть версией “Аргумента Замысла”, удивительно похожей на предложенный Пейли» [41, р. 289]. Этот пассаж фиксирует дихотомию, которую и сегодня воспроизводят многие участники дискуссий вокруг АП; например, у английского и голландского научных журналистов М. Чауна и Г. Шиллинга читаем: либо имеет место «множество вселенных, каждая со своими законами, и мы оказались в одной, хорошо приспособленной для жизни» [40, с. 239], либо же Господь «тонко настроил законы физики» под наше существование» [40, с. 239]. Не соглашаясь с этим «или-или» (собственно, предлагаемый нами вариант решения проблемы АП, равно как и многие другие, не укладываются в «прокрустово ложе» этой альтернативы), в то же время солидаризуемся с высокой оценкой значения – для понимания современных дебатов по поводу АП – «аргумента замысла», предложенного английским философом, богословом и священником У. Пейли (Пэйли). Проявлением этого довода – согласно пронизательному замечанию К. Р. Поппера – стала господствовавшая в Новое и отчасти Новейшее время (вплоть до второй трети XX столетия) метафора природы как «больших и идеально точных часов» [34, с. 180]. Отсюда У. Пейли заключал: таковая присущая часовому механизму «разумная целесообразность, согласованность различных частей натолкнет вас на мысль о том, что у часов есть создатель» [цит. по: 24]. Эту мысль расценим в качестве важной вехи на пути развития традиции т. н. «естественной теологии», основывающейся на данных, полученных «“естественным” разумом, опирающимся на “естественный” опыт» [23, с. 42]. История этой традиции и сопутствующие ей проблемы с терминологией рассмотрены нами в [6, с. 70–115]; [10]; [25]; здесь же отметим, что если всех остальных авторов, обсуждающих АП, можно достаточно однозначно классифицировать на сторонников и противников указанной традиции, то прокламированная нами выше нетривиальность позиции Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлера состоит именно в отсутствии таковой однозначности.

Само название работы второго из этих авторов – «Физика бессмертия. Новейшая космология, Бог и воскресение из мертвых» (1994 г.) – весьма «говорящее». И её содержание, казалось бы, не оставляет сомнений в том, что перед нами «камень» в стену растущего и по сей день «здания» естественно-богословской трактовки научных открытий. Выдвигая весьма спорный, на наш взгляд, тезис о том, что сегодня «редко можно найти книги, провозглашающие объединение науки и религии» [36], Ф. Дж. Типлер так пытается исправить ситуацию: «теология является частью физики», поскольку представители последней «могут своими вычислениями показать существование Бога, и вероятность воскресения из мертвых к вечной жизни при помощи тех же методов, какими они вычисляют свойства электрона» [36]. Принципиально важно заметить, что таковая

убежденность стала результатом двадцатилетних занятий наукой, убедившей «законченного атеиста» в том, что «центральные утверждения иудео-христианской теологии – правда» [36]. И более того, указанные догматы «прямо следуют из законов физики как мы теперь их понимаем» [36]. (Последняя оговорка, как будет показано далее, делает всю эту теоретическую конструкцию открытой для принципиальной критики). Все эти рассуждения расценивались американским физиком как дальнейшее развитие идей, изложенных в их совместной работе.

Рассмотренного, казалось бы, достаточно для того, чтобы причислить как минимум Ф. Дж. Типлера (с Д. Д. Барроу ситуация сложнее, поскольку в их коллективной книге Бог «замаскирован» в «образе» «Точки Омега», что будет рассмотрено далее) к числу видных естествоиспытателей и математиков – сторонников «естественного богословия», в ряду с Й. Г. Барбуром, Г. М. Идлисом, Д. Полкинхорном, Д. Трефилом, Ф. Хойлом, Г. Ф. Шефером и др.

Однако есть серьёзные основания для сомнений в том, позволят ли священнослужителям «центральные утверждения» христианства – апологию коих прокламировал Ф. Дж. Типлер – «принять помощь» от этого космолога и его соавтора. Чтобы эксплицитировать то, что можно назвать «камнем (точнее, камнями) преткновения», отправимся от следующего парадокса. На первый взгляд, сама (приведённая в аннотации нашей статьи) формулировка ФАП предполагает вечность Вселенной. Это подтверждается рядом пассажей, например: «общее количество обрабатываемой информации должно быть бесконечным, потому что только если существует бесконечное количество обдуманых мыслей в будущем, то можно утверждать, что разумная жизнь существует “вечно”» [41, р. 660]. Здесь мы сталкиваемся с проблемой трактовки информации – последняя вовсе не сводится Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлером к результатам мыследеятельности: «всё, что делают разумные существа, а не только их мышление, очевидным образом является формой обработки информации» [41, р. 660]. (Заметим: прежде «обработки информации» следует процесс её «создания», а можно ли утверждать, что «всё, что создают разумные существа», суть информация?).

Вселенная – согласно Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлеру – появившись из точки сингулярности, в ней же и исчезнет: «“голые сингулярности” (“naked singularity”) прекращают развитие пространства-времени по Коши. ... Единственное логичное предположение, которое можно сделать, состоит в следующем: никакого пространства-времени не существует за горизонтом Коши, что означает, что полное испарение черной дыры полностью уничтожит Вселенную. Такая возможность обсуждалась Пенроузом» [41, р. 674]. (Для понимания заключённого в этих словах пессимизма в отношении перспектив нашей Метагалактики приведём определение, во-первых, «голой сингулярности»: «внутри черной дыры Райсснера-Нордстрёма находится времениподобная сингулярность, скрытая двумя горизонтами событий. Если же горизонтов нет, то такая времениподобная сингулярность называется голой ... В какой-то степени это граница нашего мира» [33, с. 251]. Во-вторых же, понятия «горизонт Коши», введённого английскими философствующими учёными Р. Пенроузом и С. Хокингом на основе разработок их французского коллеги О. Л. Коши:

«поверхность, являющаяся границей области причинной предсказуемости физ[ических] явлений в будущем по нач[альным] данным... заданным на нек[ото]рой пространственно-подобной трёхмерной поверхности» [29, с. 482–483]).

Соответственно, какая же может быть «обработка информации» за указанной границей? Казалось бы, ситуацию может спасти «разумная жизнь»: если она «действует в космических масштабах до того, как какие-либо черные дыры приближаются к взрывному состоянию, то могла бы вмешаться, чтобы удержать черные дыры от взрыва путем сброса материи в черную дыру... Таким образом, в конечном итоге жизнь существует для того, чтобы предотвратить саморазрушение Вселенной!» [41, р. 674]. В этом случае Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлера оказались бы близки к русскому космизму.

Однако же интересующие нас космологи делают иной мысленный ход, так высказываясь в отношении такового «предотвращения саморазрушения Вселенной»: «Мы не хотим защищать эту возможность, но упоминаем её, чтобы показать, что можно представить, что разумная жизнь может играть важную глобальную роль во Вселенной» [41, р. 675]. Эта роль максимально проявится «в тот момент, когда Точка Омега будет достигнута, жизнь получит контроль над всеми силами и материей» [41, р. 677]. Здесь очевиден вопрос: обретя указанный «контроль», отчего же разумные существа (в отношении которых кстати спросить: обязательно ли подобные нам?) не предотвратят гибель Вселенной как своего «ареала обитания»? Ключ к ответу на оба этих вопрошания – идея «Точки Омега», точнее, её трактовка Д. Барроу и Ф. Дж. Типлером: «католический мистик Тейяр ... отождествил точку Омега с христианским Богом (или, скорее, с Христом, который в католической доктрине Троицы рассматривается как проявление Бога в физической Вселенной). Но Тейяр утверждает, что в этой книге (речь о «Феномене человека» – В. Б. и П. М) он пишет как учёный ... Одним из ключевых свойств Точки Омега является то, что она, в противоположность фатализму второго закона термодинамики, как его понимали физики начала XX в., должна позволить человечеству наконец-то избежать Тепловой Смерти Вселенной» [41, р. 201].

В «Физике бессмертия...» естественно-богословский акцент выражен ещё более явно: «“Точка Омега” – это прекрасная, чисто физическая конструкция и можно было бы не называть её “Богом”» [36], что де Ф. Дж. Типлеру и советовали атеистически настроенные «друзья-физики». Однако же «в пику» им американский учёный характеризует «Теорию Точки Омега» как «проверяемую физическую теорию вездесущего всеведущего всемогущего Бога, который однажды в далеком будущем воскресит каждого из нас к вечной жизни в мире, который в основном сходен с иудео-христианскими Небесами» [36]. В целях демонстрации такового «сходства» цитируемый автор, утверждая, что «Бог Точки Омега» «определенно является Богом, Который существует в основном в конце времени» [28], апеллирует к швейцарскому и немецкому богословам Х. Кюнгу и Э. Блоху, полагавшими, будто стих 14 главы 3 Книги Исхода должен переводиться с иврита как «Я буду тем, чем я буду» [36]. Упомянувшийся в начале статьи Д. Хорган пишет, что во время интервью Ф. Дж. Типлер, процитировав такой «истинный» перевод библейского стиха, «победоносно» заявил, что перед нами де аргумент в пользу следующего: «... библейскому Богу удалось создать Вселенную, беседовать со своими пророками и так

далее, хотя он существовал только в будущем» [39, с. 417]). Нам представляется, что несмотря на всю парадоксальность этой фразы, Д. Хорган весьма точно воспроизвёл слова Ф. Дж. Типлера, поскольку в «Физике бессмертия...» последний писал, что Бог появляется «в конце времени» именно благодаря гибели мира: «парадоксально, но вселенная должна закончиться финальной сингулярностью в конечное собственное время для того, чтобы жизнь выжила в бесконечном субъективном времени» [36]. Автор «Конца науки...», в свою очередь, поинтересовался у своего интервьюируемого соотечественника, не употреблял ли тот «когда-нибудь ЛСД или другие галлюциногены» [39, с. 413].

И здесь необходимо указать, что в процитированной книге можно найти два аспекта обозначенного «конца»: во-первых, на основе анализа дискуссий ведущих современных учёных Дж. Хорган сделал вывод, что все необходимые и организационно возможные научные (здесь важно его пояснение: «под «наукой» я имею в виду не прикладную науку, а науку в самом чистом виде, ... порыв понять Вселенную и наше место в ней» [39, с. 13]) открытия уже сделаны, и в скором будущем фундаментальная наука заменится технологией, применяющей их в утилитарных целях. Во-вторых, что важнее для поднятой нами проблемы – Дж. Хорган констатирует трансформацию многих дисциплинарных областей в науку «спекулятивного, постэмпирического типа, которую я называю иронической» [39, с. 15]. Ярким примером этого в цитируемой книге называется современная космология. Видный отечественный философ науки Е. А. Мамчур отмечает, что на Западе цитируемая работа «была встречена большей частью учёных с неодобрением» [27, с. 104], что заставило Дж. Хоргана в 2006 году, комментируя на страницах журнала «Discover» (по просьбе редакции последнего, что говорит о сохраняющемся интересе научной общественности к этой проблеме) свои идеи десятилетней давности, «смягчить» часть ранее выдвинутых аргументов, а от некоторых даже отказаться [27, с. 104].

Заочно отвечая Дж. Хоргану касательно первого из двух аспектов, укажем и на разделение истины на «абсолютную» и «относительную»; и на классификацию наук на фундаментальные и прикладные; и на факт того, что за прошедшие с момента выхода рассматриваемой книги почти три десятилетия «великие научные открытия» всё же имели место. Что же касается второго аспекта, то мы отчасти согласны с этим историком науки, но с таким уточнением: «постэмпирическая наука» это и есть наука (в получившей широкое распространение терминологии В. С. Стёпина) – неклассическая и постнеклассическая. Эти два этапа развития научной рациональности в XX в., объединяемые понятием «современная наука», как раз характеризуются проблематичным, неоднозначным взаимодействием эмпирического и теоретического уровней (что кратко можно обозначить как «теоретическая нагруженность эксперимента»). Ярким примером этого – в чём мы согласны с Дж. Хорганом – является именно космология, в связи с чём важно отметить, что специфика её научного статуса отмечается и другими современными философами, в том числе и отечественными. Например, В. В. Казютинский отмечает, что в современной космологической проблематике граница между наукой и метафизикой «окажется как бы скользящей» [20, с. 206]. С. Н. Жаров и Н. А. Мещерякова схожим образом утверждают, что именно развитие космологии «сдвигает классически понятые границы между физи-

кой и метафизикой, что свидетельствует о смысловом переплетении физического и метафизического в космологическом дискурсе» [19, с. 125].

Примеры можно приводить и ещё, но и этого достаточно для того, чтобы в отношении изучения мегамира повторить наши слова, сказанные в отношении изучения микромира: последний процесс чреват парадоксальными результатами, связанными главным образом с тем, что многие наблюдаемые из макромира «свойства объектов микромира противоречат здравому смыслу учёного, сложившемуся в результате деятельности в рамках макромира. Соответственно, в случае эксперимента, открывающего свойства природы на уровне последнего, учёный с большой вероятностью при помощи своего жизненного опыта (можно сказать, интуитивно), отличит открывшуюся картину, отражающую реальность, от картины, явившейся результатом ошибки эксперимента. При проведении же эксперимента, открывающего природные свойства на уровне микромира, таковая «подсказка» со стороны интуиции практически отсутствует» [9, с. 88–89]. Это повышает роль философской рефлексии над данными естествознания вообще и космологии в частности. Всё рассмотренное в этом смысловом блоке показывает неконструктивность даже гипотетических попыток объяснения обозначенных парадоксов путём апелляции к фармакологии, как это имело место со стороны Дж. Хоргана. Таковая апелляция, на наш взгляд, стоит в одном ряду с, например, попыткой А. Д. Власова (манифестирующего себя в качестве философа, см., в частности, его статью «Моя жизнь как философа» [14]) провести аналогию между стилем изложения в гегелевской «Науке логики» и ... стилем душевнобольного художника [15, с. 41].

Предложив доводы, хотя бы отчасти нейтрализующие хоргановскую критику «ФАП», предложим на суд научной общественности свою, начав с краткого изложения ранее опубликованных аргументов. Во-первых, поскольку рассматриваемая теоретическая модель хотя бы формально принадлежит к естественной теологии, адресуем ей те, которые сформулированы нами в отношении последней традиции в целом. Их подробное раскрытие см. в [10; 25]; здесь же резюмируем, что Бог в авраамических религиях является Первопринципом, и попытки обосновать – апеллируя к АП – его существование в качестве всемогущей инстанции парадоксальным образом приводят к тезису о его слабости.

Во-вторых, богословские трактовки АП игнорируют один из важнейших принципов научного прогресса: на каждом этапе последнего выдвигаются и оспариваются альтернативные гипотезы. В связи с чем мы не можем согласиться с предостережением популярного современного российского философа А. Г. Дугина против «слепого странствования» «в лабиринтах догадок и гипотез вместо солнечной уверенности, даруемой Верой» [18, с. 248]. Эта ортодоксия являет собою отход от норм рациональности даже религиозной философии, которая не может не погружаться в «лабиринты догадок», причём не имея «солнечной уверенности», что обнаруженные мыслительные ходы не будут оценены богословами в качестве еретических.

Во-третьих, в противоположность Ф. Дж. Типлеру и Дж. Барроу, провозглашающим получение человечеством будущего «функций Бога», мы считаем уместным повторить:

«...увы, на Бытие мы воздействовать не можем», поскольку между ним и человечеством как субъектом познания находится «создаваемая нами и постоянно модифицируемая нами же Действительность» [4, с. 368].

В-четвёртых – подходя к главному в этой статье – повторно отметим, что ФАП для объяснения обозначенных в начале статьи «загадочных совпадений» апеллирует к «вечности» как конечной инстанции, ведь «новая» цивилизация *Homo sapiens*, появившаяся в «новой» Вселенной, создаст «новую» «точку Омега», «зациклив» тем самым гибель и возникновение человечества. Однако же «на пороге вечности» «становятся бессмысленными какие-либо научные данные, всякая конкретика, описывающая движение/изменение любых материальных объектов» [6, с. 115].

Чтобы показать, почему идея «вечности» является «ключом» к решению центральной проблемы настоящей статьи, укажем, что – в-пятых – Ф. Дж. Типлер, заявляя о себе как приверженце ортодоксального христианства, выдвигает прямо противоречащие ему тезисы. Что не составляло бы проблему, объяви этот физик себя приверженцем, например, эклектического оккультно-религиозного течения «New Age» («Новая эра»). В контексте последнего не вызвали бы вопросов следующие пассажи из работы Ф. Дж. Типлера («человеческая душа не что иное, как особая программа, исполняемая вычислительной машиной, называемой мозгом» [36]) и их совместной с Д. Д. Барроу: («каждая мысль и действия любой возможной формы жизни, в конечном счете, ограничены физическими законами, управляющими обработкой информации» [41, р. 660]). Однако же в контексте авраамических религий эти слова не могут не вызвать следующий вопрос: «Как может сочетаться внимание к тонкостям христианского богословия и игнорирование того очевидного обстоятельства, что, с точки зрения ...[указанной теологии], сколь угодно совершенный компьютер не может быть “образом и подобием Бога”?» [6, с. 114]. Повторив это наше вопрошание, добавим к нему: получается, любовь как атрибут «души» (при всём многообразии трактовок последней) – «лишь химия»? И более того, даже если абстрагироваться от (естественно) богословской проблематики, то рассматриваемая в этом абзаце интерпретация человеческого сознания всё равно делает ФАП противоречивым принципом. Ведь, напомним, книга «Антропный космический принцип» начинается с рассуждений о «поразительных совпадениях» значений фундаментальных постоянных природы, позволивших появиться и эволюционировать «углеродным организмам», необходимым Вселенной для «разумной обработки информации». Но если субъектами таковой «обработки» могут быть даже ЭВМ, то каковы же основания утверждать, что «свет клином сошёлся» именно на «углеродной жизни»?

Но главное противоречие Ф. Дж. Типлера и Д. Д. Барроу «утверждениям иудео-христианского богословия», остававшееся вне и нашего, и, насколько нам известно, чьего бы то ни было внимания, состоит в следующем: они игнорируют то обстоятельство, что в христианстве атрибутом Бога является вечность в следующем значении: «всецелая собранность, неизменность и полнота бытия и жизни» [30, с. 390] (другими словами, речь о пребывании «в состоянии всецелой бытийной собранности, вне становления, изменения, возникновения и рассеяния, в неизменности настоящего» [30, с. 390]). Этот смысл

термина «вечность» в «Новой философской энциклопедии» отличается (добавим: видным знатоком этого вопроса, Д. В. Никулиным) от следующего: «нескончаемая длительность» [30, с. 390] (мы всегда при этом вопрошаем: длительность чего?). В работе «Пространство и время в метафизике XVII в.» процитированный философ отмечает, что в указанный (в названии книги) период начинается отказ от свойственного античности и средневековью «анализа проблемы (времени – В. Б. и П. М.) с точки зрения вечности как единомоментной внепоследовательной собранности» [31, с. 216].

В связи с этим большую эвристическую ценность для нас будет иметь такое понятие, как «олам». Известный современный отечественный богослов протоиерей Геннадий (Фаст) в «Толковании на книгу Экклезиаст» пишет, что этим древнееврейским словом обозначался не только как «мир» («вселенная», «космос»), но и (что главное для нас) «вечность» [16]. Причём перед нами «не просто бесконечная длительность времени (хроноса), это вечность, ... (как – В. Б. и П. М.) некая Божественная сущность» [16].

Конечно же, эту интенцию необходимо подтвердить наследием непосредственно «отцов церкви». (Конечно, логика историко-философского процесса требует начать с античной философии, достижения которой использовались христианскими мыслителями; но по причине ограниченности объёма настоящей статьи ограничимся указанием на то, что различные смыслы, вкладывавшиеся греческими мыслителями в понятие «вечность», рассмотрены нами в [11; 12]). Начнём с центральной фигуры патристики, Августина Аврелия. В посвященной различаю времени (*tempus*) и вечности (*aeternitas*) одиннадцатой книге своей знаменитой «Исповеди» (397–398 г.) он даёт ставший хрестоматийным ответ на вопрос «что делал Бог до того, как создал небо и землю?» [1, с. 289]. Называя Бога «Творцом всего творения», римский философ и богослов категорично заявляет: «до создания неба и земли Бог ничего не делал» [1, с. 291], поскольку сами координаты «до», «после» и «во время» возникли только вместе со временем. Апофеозом этих рассуждений в процитированной работе являются вынесенные в эпиграф настоящей статьи слова о создании («учреждении») времени Богом, пребывающим в вечности.

От виднейшего представителя патристики перейдём к центральному схоласту. Фома Аквинский в «Сумме теологии» моделирует дискуссию с теми, кто даёт положительный ответ на вопрос «Всегда ли существовал универсум сотворенного?». Им «ангельский доктор» отвечает, что «Бог предшествует миру предшествованием продолжительности» [38, с. 36], уточняя, что само слово «предшествование» здесь подразумевает не «предшествование во времени», а «предшествование вечности» [38, с. 36].

Но всё рассмотренное может породить у читателя вопрос: что заставляет авторов уже не первую статью (полностью или частично) посвящать ФАП? Ответим так: при всём нашем критическом отношении к эвристическому потенциалу «классического» естественного богословия, в его рамках и религия, и наука остаются сами собою. Что отнесём к позитиву. (К негативу же, резюмируем – то, что при помощи регулярно изменяющихся данных последней пытаются обосновать вечные и неизменные догматы первой). А вот в рамках «эсхатологического АП» наука, по сути, перестаёт быть наукой (поскольку, повторим, «на пороге» вечности, понимаемой как «бесконечная длитель-

ность», любые научные данные – в т.ч. и те, на которых делает акцент АП – просто-напросто обесмысливаются). Такая же радикальная трансформация происходит и с религией (в данном случае христианской): ведь инстанция, имеющая начало во времени, и, соответственно, не являющаяся его «Творцом и Устроителем», ни в коей мере не может рассматриваться в качестве Бога ав-раамических религий.

И здесь нас не должно ввести в заблуждение то обстоятельство, что Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлер возводят предложенный ими хронопарадокс к концепту «точка Омега» П. Тейяра де Шардена, идеи которого в результате острых дискуссий вошли в корпус католической философии [32, с. 236]. Ведь этот французский философ, палеонтолог и священник в «Феномене человека» вёл речь о парадоксе возникновения «сознательного полюса мира», т.е. коллективного сознания человечества: «в Омеге суммируется и собирается в своем совершенстве и в своей целостности большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом» [35, с. 374]. (Другими словами, указанная «точка» «станет результатом скачкообразного перехода ноосферы в такое состояние, когда её единство будет совершенным» [17, с. 24]). Именно так понимаемую «точку Омега» П. Тейяр де Шарден сравнивает с последним членом числового ряда, который парадоксальным образом находится вне замыкаемого им ряда: «недостаточно сказать, что ... (совокупный разум рода человеческого – П. М.) возникает из подъёма сознаний, следует добавить, что вместе с этим возникновением он уже возник» [35, с. 385]. А Д. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлер этот временной парадокс, повторим, «прикладывают» к самому Божеству, с чем иезуит П. Тейяр де Шарден никогда бы не согласился. Равно как и приверженец традиционных религий как таковых.

Поэтому применительно к ФАП уместны слова такого философа науки, как С. Г. Кара-Мурза: «Именно смешение ... разных форм сознания (например, научного с религиозным) ведёт к мракобесию, к подрыву обоих способов видения мира» [22, с. 27]. Добавим: при том, что процитированный автор ни в коей мере не рассматривает указанные типы мышления в качестве антагонистических (см., например, лекцию «Научное и религиозное знание» в «Кризисном обществоведении» [21, с. 95–111]), но непримирим к их «смешению», взаимному «расшатыванию». К сожалению, примеры этого мы и видим в постсоветской культуре не только в «жёлтой прессе» и соответствующих передачах на ТВ, но и в «святой святых» академической философской науки: «Вопросах философии». Ограничимся двумя высказываниями со страниц последних, принадлежащими философствующим «естественникам», врачу Н. М. Амосову и физики В. В. Митюгову. Первый из них заявлял: «Бог – материя. Нельзя отказываться от Бога (даже если его нет) ... К сожалению, «материальность» Бога, пусть самая условная, служит основанием для мистики, приносящей обществу только вред» [2, с. 68]. Не уйти от вопросов: во-первых, почему же заявляется, что эта позиция (по сути, разновидность пантеизма) «общественно вредна»? Получается, столь же «вредны» и идеи, например, Б. Спинозы, Д. Толанда и др.? И как можно «отказываться» от такового Бога, как можно заявлять, что «его=материи нет»? Во-вторых: получается, «нематериальность» Бога не будет «служить основанием для мистики»?!

Второй в таких словах формулировал «основной постулат постплатоновской философии естествознания, вытекающей из последних событий в науке» [28, с. 64]: «Дух первичен, а материя не существует вовсе. Только вот без участия двух других начал Дух обречён остаться нераскрытым, невоплощённым ... Здесь у нас начинается теология» [28, с. 64]. Возразим: «здесь начинается» не богословие, а «мракобесие» в том смысле этого термина, в котором его выше употребил С. Г. Кара Мурза. Ведь очевиден вопрос к В. В. Митюгову: по отношению к чему же «Дух первичен», если «материя не существует вовсе»? И какие «два другие начала» возможны?

Всё рассмотренное даёт нам основание отнести ФКП к тем концепциям, которые препятствуют конструктивному решению проблемы антропного принципа. И в то же время мы положительно оцениваем очевидное желание. Д. Барроу и Ф. Дж. Типлера найти «виновника» обозначенных в начале статьи «загадочных совпадений» в самом человечестве, которое-де в «точке Омега» создаст мир именно с такими фундаментальными постоянными. Но мы внесём пару уточнений: не сам мир, а его картину, и не в далёком будущем, а с первых шагов познания.

Список литературы

1. Августин А. Исповедь. – М.: Издательство «Ренессанс», СП – ИВО Сид, 1991. – 488 с.
2. Амосов Н. М. Мое мировоззрение // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 50-74.
3. Бейкер Д. Физика. 50 идей, о которых нужно знать. – М.: Фантом Пресс, 2014. – 208 с.
4. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Антропный космологический принцип и эсхатология // Динамика систем, механизмов и машин. – 2016. – № 3. – С. 364-369.
5. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Антропный космологический принцип как проблема единства философии и физики // Современные исследования социальных проблем. – 2016. – № 3-3 (27). – С. 62-71.
6. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Антропный космологический принцип как проблема философии и естествознания : монография. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2022. – 256 с.
7. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Антропный космологический принцип: проблема разграничения бытия и действительности // «Вопросы современной науки»: коллект. науч. монография / под ред. Н. Р. Красовской. – М.: Изд. Интернаука, 2016. – С. 39-58.
8. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Действительность как методологическая основа решения парадокса времени // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2017. – № 5-6. – С. 61-65.
9. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Картезианский театр Х. Эверетта в свете диалектики бытия и действительности // Россия и мировые тенденции развития :

- материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Омск, 14-21 мая 2022 г.) – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2023. – С. 81-92.
10. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. О непродуктивности толкования антропного принципа в теологическом русле // Омские социально-гуманитарные чтения – 2016. Материалы IX международной научно-практической конференции (Омск, 19-21 апреля 2016 года). – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2016. – С. 149-156.
 11. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. О предвосхищении диалектики бытия и действительности в античных размышлениях о природе времени: досократики // Россия и мировые тенденции развития: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Омск, 13-15 мая 2019 г.). – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2019. – С. 8-15.
 12. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. О предвосхищении диалектики бытия и действительности в античных размышлениях о природе времени: классики // Россия и мировые тенденции развития: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Омск, 13-15 мая 2019 г.). – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2019. – С. 16-23.
 13. Бернацкий В. О., Макухин П. Г. Проблема измерения замедления времени как фундаментального свойства «действительности» // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2022. – № 1. – С. 4-15.
 14. Власов А. Д. Моя жизнь как философа // Власов А. Д. Словарь по философии Гегеля: В 2 т. Т. 2. Наука логики. – М.: Заря, 2000. – С. 663-674.
 15. Власов А. Д. Словарь по философии Гегеля: В 2 т. Т. 2. Наука логики // Власов А. Д. Словарь по философии Гегеля: В 2 т. Т. 2. Наука логики. – М.: Заря, 2000. – С. 5-590.
 16. Геннадий Фаст. Толкование на книгу Экклезиаст // Азбука веры. Православная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/20287-Толкование-на-книгу-Экклезиаст.pdf> (Дата обращения: 07.08.2023).
 17. Гутнер Г. Б. Тейяр де Шарден Пьер // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. 2-е изд. – М.: Мысль, 2010. – С. 23-24.
 18. Дугин А. Г. Проект «Евразия». – М.: Эксмо, Яуза, 2004. – 512 с.
 19. Жаров С. Н., Мещерякова Н. А. Современная космология: у истоков новой рациональности // Современная космология: философские горизонты под ред. В. В. Казютинского. – М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 125-153.
 20. Казютинский В. В. Эйнштейн и становление неклассической космологии // Эйнштейн и перспективы развития науки / Отв. ред. Е. А. Мамчур. – М.: «Репро-никс», 2007. – С. 201-212.
 21. Кара-Мурза С. Г. Кризисное обществоведение. Часть первая. Курс лекций. – М.: Научный эксперт, 2011. – 464 с.
 22. Кара-Мурза С. Г. Потерянный разум. – М.: Эксмо, 2005. – 311 с.
 23. Кимелев Ю. А. Теология философская // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. – 2-е изд. – М.: Мысль, 2010. – С. 41-42.

24. Майоров Д. «Естественная теология» Уильяма Пэйли и научно-философская полемика вокруг «аргумента дизайна». [Электронный ресурс] // БОГОСЛОВ.RU Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3781940.html> (дата обращения: 29.07.2023).
25. Макухин П. Г. Естественная теология: попытка плодотворного диалога науки и религии или их «смешение», взаимное «расшатывание»? [Электронный ресурс] // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2016. – № 4 (апрель). URL: <http://e-koncept.ru/2016/16083.htm>. (дата обращения: 29.07.2023).
26. Макухин П. Г. Проблема противоречия (замысла и результата) интерпретации закономерностей, фиксируемых понятием «антропный космологический принцип», в русле естественной теологии [Электронный ресурс] // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2016. – № 5 (май). URL: <http://e-koncept.ru/2016/16097.htm>. (дата обращения: 29.07.2023).
27. Мамчур Е. А. Является ли современная космология «иронической наукой»? // Современная космология: философские горизонты / Под ред. В. В. Казютинского. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 104-125.
28. Митюгов В. В. Познание и вера // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 54-65.
29. Молодцов С. В. Коши горизонт // Физическая энциклопедия: В 5 т. Т. 2. – М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1990. – С. 482-483.
30. Никулин Д. В. Вечность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. – 2 е изд. – М.: Мысль, 2010. – С. 390-392.
31. Никулин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в. – Новосибирск: Наука : Сиб. изд. фирма, 1993. – 258 с.
32. Овсиенко Ф. Г. Католицизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. – 2-е изд. – М.: Мысль, 2010. – С. 235-236.
33. Парновский С. Л. Как работает Вселенная: Введение в современную космологию. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 277 с.
34. Поппер К. Р. Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 176-194.
35. Тейяр де Шарден П. Феномен человека // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 133-430.
36. Типлер Ф. Дж. Физика бессмертия. Новейшая космология, Бог и воскресение из мертвых [Электронный ресурс] // «Академия Тринитаризма», М., Эл № 77-6567, публ.16733, 06.08.2011. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/00171104.htm> (дата обращения: 29.07.2023).
37. Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. – М.: Мир, 1982. – С. 535-558.
38. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. – Киев: Эльга: Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.
39. Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки.

- СПб.: Амфора, 2001. – 479 с.
40. Чаун М., Шиллинг Г. Твиты о Вселенной: Микроблоги о макро-проблемах. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. – 320 с.
41. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle // Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: CLARENDON PRESS; New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1986. – P. xi-682 .
42. Wheeler J. A. Foreword // Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: CLARENDON PRESS; New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1986. – P. Vii-ix.

Сведения об авторах

Бернацкий Владилен Осипович – доктор философских наук, профессор кафедры «История, философия и социальные коммуникации» ОмГТУ.

E-mail: Bernatskiy33@rambler.ru

Макухин Пётр Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры «История, философия и социальные коммуникации» ОмГТУ.

E-mail: petr_makuhin@mail.ru

Bernatsky V. O., Makuhin P. G.

IN THE CONTINUE OF THE CRITICAL ANALYSIS OF THE «FINALIST ANTHROPIC PRINCIPLE»: THE TWO FACES OF ETERNITY

Abstract: *The article received two «sense lines» from our previous works. The first one, which arises in a critical approach to the «anthropic application» (hereinafter referred to as AP), which has been widely discussed in the scientific community for almost half a century, is most fully recorded in [6]. The second, consisting in the presence of insufficient novelty of the philosophical interpretation of time, respectively, in [13]. At their «intersection» we encounter an explication of the paradoxical nature of the so-called. «finalist» AP (hereinafter FAP), drawn up in a categorical judgment, made in the epigraph to this article. From it, D. D. Barrow and F. J. Tipler deduce that model of the creation of the Universe by the «God of the Omega Point», within which the designated creation «splits», being related both to the past and to the future. In the light of this, we conclude that, firstly, «on the threshold» of eternity as «infinite duration» any scientific data, incl. and those on which the AP focuses. Secondly, an instance that does not participate in eternity as being outside the temporal stream cannot be interpreted as the God of Christianity, which makes senseless attempts by D. D. Barrow and F. J. Tipler to become part of the tradition of natural theology.*

Keywords: *time and eternity, chronoparadox, being and reality, eschatological anthropic*

principle, philosophy and theology.

References

1. Avgustin A. Ispoved'. – M.: Izdatel'stvo «Renessans», SP – IVO SiD, 1991. – 488 s.
2. Amosov N. M. Moe mirovozzrenie // Voprosy filosofii. – 1992. – № 6. – S. 50-74.
3. Bejker D. Fizika. 50 idej, o kotoryh nuzhno znat'. – M.: Fantom Press, 2014. – 208 s.
4. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Antropnyj kosmologicheskij princip i eskhatologiya // Dinamika sistem, mekhanizmov i mashin. – 2016. – № 3. – S. 364-369.
5. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Antropnyj kosmologicheskij princip kak problema edinstva filosofii i fiziki // Sovremennye issledovaniya social'nyh problem. – 2016. – № 3-3 (27). – S. 62-71.
6. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Antropnyj kosmologicheskij princip kak problema filosofii i estestvoznaniya : monografiya. – Omsk: Izd-vo OmGTU, 2022. – 256 s.
7. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Antropnyj kosmologicheskij princip: problema razgranicheniya bytiya i dejstvitel'nosti // «Voprosy sovremennoj nauki»: kollekt. nauch. monografiya / pod red. N. R. Krasovskoj. – M.: Izd. Internauka, 2016. – S. 39-58.
8. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Dejstvitel'nost' kak metodologicheskaya osnova resheniya paradoksa vremeni // Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: Poznanie. – 2017. – № 5-6. – S. 61-65.
9. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Kartezijskij teatr H. Everetta v svete dialektiki bytiya i dejstvitel'nosti // Rossiya i mirovye tendencii razvitiya : materialy Vseros. nauch.-prakt. konf. s mezhdunar. uchastiem (Omsk, 14-21 maya 2022 g.) – Omsk: Izd-vo OmGTU, 2023. – S. 81-92.
10. Bernackij V. O., Makuhin P. G. O neproduktivnosti tolkovaniya antropnogo principa v teologicheskom rusle // Omskie social'no-gumanitarnye chteniya - 2016. Materialy IX mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii (Omsk, 19-21 aprelya 2016 goda). – Omsk: Izd-vo OmGTU, 2016. – S. 149-156.
11. Bernackij V. O., Makuhin P. G. O predvoskhishchenii dialektiki bytiya i dejstvitel'nosti v antichnyh razmyshleniyah o prirode vremeni: dosokratiki // Rossiya i mirovye tendencii razvitiya: materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Omsk, 13-15 maya 2019 g.). – Omsk: Izd-vo OmGTU, 2019. – S. 8-15.
12. Bernackij V. O., Makuhin P. G. O predvoskhishchenii dialektiki bytiya i dejstvitel'nosti v antichnyh razmyshleniyah o prirode vremeni: klassiki // Rossiya i mirovye tendencii razvitiya: materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Omsk, 13-15 maya 2019 g.). – Omsk: Izd-vo OmGTU, 2019. – S. 16-23.
13. Bernackij V. O., Makuhin P. G. Problema izmereniya zamedleniya vremeni kak fundamental'nogo svojstva «dejstvitel'nosti» // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Filosofiya. Politologiya. Kul'turologiya. – 2022. – № 1. – S. 4-15.

14. Vlasov A. D. Moya zhizn' kak filosofa // Vlasov A. D. Slovar' po filosofii Gegelya: V 2 t. T. 2. Nauka logiki. – M.: Zarya, 2000. – S. 663-674.
15. Vlasov A. D. Slovar' po filosofii Gegelya: V 2 t. T. 2. Nauka logiki // Vlasov A. D. Slovar' po filosofii Gegelya: V 2 t. T. 2. Nauka logiki. – M.: Zarya, 2000. – S. 5-590.
16. Gennadij Fast. Tolkovanie na knigu Ekkleziast // Azbuka very. Pravoslavnaya biblioteka. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/20287-Tolkovanie-na-knigu-Ekkleziast.pdf> (Data obrashcheniya: 07.08.2023).
17. Gutner G. B. Tejyar de SHarden P'er // Novaya filosofskaya enciklopediya: V 4 t. T. 4. 2-e izd. – M.: Mysl', 2010. – S. 23-24.
18. Dugin A. G. Proekt «Evraziya». – M.: Eksmo, YAuzza, 2004. – 512 s.
19. ZHarov S. N., Meshcheryakova N. A. Sovremennaya kosmologiya: u istokov novoj racional'nosti // Sovremennaya kosmologiya: filosofskie gorizonty pod red. V. V. Kazyutinskogo. – M.: Kanon+ : ROOI «Reabilitaciya», 2011. – S. 125-153.
20. Kazyutinskij V. V. Ejnshtejn i stanovlenie neklassicheskoj kosmologii // Ejnshtejn i perspektivy razvitiya nauki / Otv. red. E. A. Mamchur. – M.: «Reproniks», 2007. – S. 201-212.
21. Kara-Murza S. G. Krizisnoe obshchestvovedenie. CHast' pervaya. Kurs lekcij. – M.: Nauchnyj ekspert, 2011. – 464 s.
22. Kara-Murza S. G. Poteryannyj razum. – M.: Eksmo, 2005. – 311 s.
23. Kimelev YU. A. Teologiya filosofskaya // Novaya filosofskaya enciklopediya: V 4 t. T. 4. – 2 -e izd. – M.: Mysl', 2010. – S. 41-42.
24. Majorov D. «Estestvennaya teologiya» Uil'yama Pejli i nauchno-filosofskaya polemika vokrug «argumenta dizajna». [Elektronnyj resurs] // BOGOSLOV.RU Nauchnyj bogoslovskij portal. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3781940.html> (data obrashcheniya: 29.07.2023).
25. Makuhin P. G. Estestvennaya teologiya: popytka plodotvornogo dialoga nauki i religii ili ih «smeshenie», vzaimnoe «rasshatyvaniye»? [Elektronnyj resurs] // Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal «Koncept». – 2016. – № 4 (aprel'). – S. 15-166. – URL: <http://e-koncept.ru/2016/16083.htm>. (data obrashcheniya: 29.07.2023).
26. Makuhin P. G. Problema protivorechiya (zamysla i rezul'tata) interpretacii zakonomernostej, fiksiruemyh ponyatiem «antropnyj kosmologicheskij princip», v rusle estestvennoj teologii [Elektronnyj resurs] // Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal «Koncept». – 2016. – № 5 (maj). URL: <http://e-koncept.ru/2016/16097.htm>. (data obrashcheniya: 29.07.2023).
27. Mamchur E. A. YAvlyaetsya li sovremennaya kosmologiya «ironicheskoy naukoj»? // Sovremennaya kosmologiya: filosofskie gorizonty / Pod red. V. V. Kazyutinskogo. – M.: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya», 2011. – S. 104-125.
28. Mityugov V. V. Poznanie i vera // Voprosy filosofii. – 1996. – № 6. – S. 54-65.
29. Molodcov S. V. Koshi gorizont // Fizicheskaya enciklopediya: V 5 t. T. 2. – M.: Nauchnoe izdatel'stvo «Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya», 1990. – S. 482-483.
30. Nikulin D. V. Vechnost' // Novaya filosofskaya enciklopediya: V 4 t. T. 1. – 2 e izd. –

- М.: Mysl', 2010. – S. 390-392.
31. Nikulin D. V. Prostranstvo i vremya v metafizike XVII v. – Novosibirsk: Nauka : Sib. izd. firma, 1993. – 258 s.
 32. Ovsienko F. G. Katolicizm // Novaya filosofskaya enciklopediya: V 4 t. T. 2. – 2-e izd. – М.: Mysl', 2010. – S. 235-236.
 33. Parnovskij S. L. Kak rabotaet Vselennaya: Vvedenie v sovremennuyu kosmologiyu. – М.: Al'pina non-fikshn, 2018. – 277 s.
 34. Popper K. R. Mir predispolozhennostej: dva novyh vzglyada na prichinnost' // Evolyucionnaya epistemologiya i logika social'nyh nauk: Karl Popper i ego kritiki. – М.: Editorial URSS, 2000. – S. 176-194.
 35. Tejyar de SHarden P. Fenomen cheloveka // Tejyar de SHarden P. Fenomen cheloveka: Sbornik ocherkov i esse. – М.: ООО «Izdatel'stvo ACT», 2002. – S. 133-430.
 36. Tipler F. Dzh. Fizika bessmertiya. Novejshaya kosmologiya, Bog i voskresenie iz mertvyh [Elektronnyj resurs]. // «Akademiya Trinitarizma», М., El № 77-6567, publ.16733, 06.08.2011. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/00171104.htm> (data obrashcheniya: 29.07.2023).
 37. Uiler Dzh. Kvant i Vselennaya // Astrofizika, kvanty i teoriya odnositel'nosti. – М.: Mir, 1982. – S. 535-558.
 38. Foma Akvinskij. Summa teologii. CHast' 1. Voprosy 1-43. – Kiev: El'ga: Nika-Centr; М.: El'kor-MK, 2002. – 560 s.
 39. Horgan Dzh. Konec nauki: Vzglyad na ogranichennost' znaniya na zakate Veka Nauki. – SPb.: Amfora, 2001. – 479 s.
 40. CHaun M., SHilling G. Tvity o Vselennoj: Mikroblogi o makroproblemah. – М.: BINOM. Laboratoriya znaniy, 2014. – 320 s.
 41. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle // Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: CLARENDON PRESS; New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1986. – P. xi-682 .
 42. Wheeler J. A. Foreword // Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: CLARENDON PRESS; New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1986. – P. Vii-ix .

Bernatsky Vladilen Osipovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History, Philosophy and Social Communications at OmSTU.

E-mail: Bernatskiy33@rambler.ru

Makukhin Pyotr Gennadievich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of History, Philosophy and Social Communications at OmSTU.

E-mail: petr_makuhin@mail.ru

УДК 001.81:519.68:681.32

ИСКУССТВЕННАЯ ЖИЗНЬ

Маргарет А. Боден

Перевод с английского Н. В. Зудилиной¹

Аннотация: Цель исследований в области искусственной жизни (И-жизни) может пониматься двумя способами: 1) как использование артефактов для изучения жизни или «жизни, какой она могла бы быть»; 2) как создание новых живых существ искусственным образом. Ключевыми являются вопросы о том, требует ли жизнь материального воплощения, и является ли различие живого и неживого всего лишь количественным, а не качественным, то есть вопросом степени. С позиции материализма, центральная характеристика живого – это самоорганизация, которая сопровождается эмергенцией новых свойств. Важным для эволюционистов является вопрос о том, как взаимодействуют самоорганизация и естественный отбор, создавая биологический порядок. Исследования в области И-жизни могут быть сосредоточены на теории или на реализации. Реализация может быть двух типов: 1) симуляции И-жизни (различной степени абстрактности или идеализации); 2) физические роботы. С философской точки зрения A-Life и III тесно связаны, потому что III – это подобласть И-Жизни. Однако разработки в A-Life и AI основаны на разной методологии: на восходящей (а не нисходящей) обработке, локальном (а не глобальном) контроле, простых (а не сложных) правилах, эмерджентном (а не запрограммированном) поведении, на объяснениях в терминах эмерджентности (а не функциональной декомпозиции), в терминах тесно связанных динамических систем, описываемых траекториями в фазовом пространстве и дифференциальными уравнениями (а не вычислениями над репрезентациями), на избегании детального, «объективного» моделирования мира, типичного для классического (символического) III.

Ключевые слова: искусственная жизнь (И-жизнь), жизнь, живое, самоорганизация, эмерджентность, эволюция, компьютерное моделирование, симуляция И-жизни, робот, искусственный интеллект (III).

В области исследований искусственной жизни (И-жизни)² используются информационные понятия и компьютерное моделирование для изучения жизни в целом и жизни на Земле в частности. Эти исследования направлены на объяснение заслуживающих особого внимания проявлений жизни, от происхождения биохимического метаболизма до коэволюции поведенческих стратегий, а также абстрактных свойств жизни как таковой («жизнь, какой она могла бы быть»).

Таким образом, эти исследования являются одной из форм математической биоло-

1 Перевод выполнен по изданию: Boden, M. A. Artificial Life / Margaret A. Boden // The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences // Eds. Robert A. Wilson and Frank C. Keil. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 1999. P. 37–39.

2 Англ. Artificial Life (сокр. A-Life) – искусственная жизнь (сокр. И-жизнь).

гии, хотя и весьма междисциплинарного типа. Исследовательские темы И-жизни, помимо их наличия в биологии, и особенно в этологии и эволюционной теории, изучаются также (например) в области искусственного интеллекта, вычислительной психологии, математике, физике, биохимии, иммунологии, экономике, философии и антропологии.

Понятие И-жизни было введено Кристофером Лэнгтоном в 1986 году (Langton 1986 и 1989). Этим концептом Лэнгтон наводит на мысль (намеренно), что цель исследований в области И-жизни – это создание новых живых существ. Однако не все учёные в области И-жизни придерживаются этой цели. Еще меньше тех, кто верит, что это возможно сделать без обеспечения какого-либо физического тела и обмена веществ. Соответственно, некоторые из тех, кто работает в области И-жизни, отдают предпочтение менее провокационным с философской точки зрения понятиям, таким как «адаптивные системы» или «аниматы» (физические роботы или симуляции роботов, основанные на животных) (Meyer и Wilson 1991).

Притязание на то, что даже виртуальные создания в киберпространстве могут быть подлинно живыми, называется «сильной И-жизнью», по аналогии с «сильным ИИ»³. Большинство исследователей в области И-жизни отвергает это утверждение (но см. Langton 1989 и Ray 1994). Или, скорее, большинство отвергает точку зрения, что такие создания могут быть живыми в том же смысле, что и биологические организмы, но допускают, что они являются или могут являться живыми в меньшей степени⁴. Требуется ли материальное воплощение или нет, и является ли она вопросом степени или нет – это вопросы философски спорные. Например, сторонники *аутопоэзиса* (непрерывного самопродуцирования автономного существа) отвечают «Да» на первый вопрос и «Нет» на второй (Maturana и Varela 1980). Другие также отвечают на первый вопрос «Да», но по другим причинам (Harnad 1994). Однако на эти философские вопросы не обязательно давать однозначные ответы для того, чтобы исследования в области И-жизни развивались, или для того, чтобы эти вопросы проливали свет в науке. Использование артефактов для изучения жизни, даже «жизни, какой она могла бы быть», – это не то же самое, что стремление создать живой экземпляр искусственным образом.

Теоретическим фокусом исследований в области И-жизни является центральная характеристика живого: самоорганизация. Она предполагает спонтанное возникнове-

3 Разделение ИИ на «слабый» и «сильный» восходит к тесту Тьюринга и к его критике Джоном Сёрлом в мысленном эксперименте «Китайская комната». Согласно Тьюрингу, если при анонимном общении человек не сможет распознать, что ответы на его вопросы даёт не человек, а ИИ, то такой ИИ можно считать мыслящим, понимающим, то есть «сильным» ИИ. Джон Сёрл опроверг гипотезу «сильного ИИ», показав в своём мысленном эксперименте, что имитация осмысленного поведения на уровне синтаксиса («слабый ИИ») не означает понимания на уровне семантики («сильный ИИ»). Возможно, полезно также задуматься о том, уместно ли вообще называть «интеллектом» те машинные процессы, которые мы создаём (прим. моё. – Н.З.)

4 Можно ли быть живым в *большей или меньшей степени*? Иными словами, является ли различие живого и неживого всего лишь количественным? Или живое *принципиально* отлично от неживого, то есть отлично по своему качеству? Это одна из главных дилемм в области исследований И-жизни (прим. моё. – Н.З.).

ние⁵, и поддержание, порядка из некоего источника, который упорядочен в меньшей степени. (Нижележащий уровень может, хотя и не обязательно, содержать случайный «шум»). Самоорганизация – это не просто поверхностные изменения, а фундаментальное структурное развитие. Это развитие является спонтанным, или автономным⁶. То есть оно является результатом внутреннего характера системы (часто во взаимодействии с окружающей средой), а не навязывается ей какой-то внешней силой или создателем замысла.

В самоорганизующихся системах свойства более высокого уровня возникают в результате взаимодействия более простых. В живых организмах к соответствующим взаимодействиям относятся химическая диффузия, восприятие и коммуникация, а также процессы изменчивости и естественного отбора. Одна из ключевых проблем заключается в том, каким образом самоорганизация и естественный отбор взаимодействуют, создавая со временем биологический порядок. Некоторые разработки в области И-жизни наталкивают на мысль, что хотя самоорганизация порождает фундаментальный порядок, естественный отбор (следующий за изменчивостью) отсеивает те формы, которые менее всего приспособлены к (менее всего соответствуют) рассматриваемой среде (Kauffman 1993).

Свойства более высокого уровня в живых организмах весьма разнообразны. К ним относятся универсальные характеристики жизни (например, автономия и эволюция); различные образы жизни (например, паразитизм и симбиоз); определенные типы поведения (например, образование стаи (стада), охота или бегство); широко распространенные процессы развития (например, дифференцировка клеток); и физическая морфология (например, паттерны ветвления у растений и анатомия органов чувств или механизмов управления у животных).

Исследования в области И-жизни охватывают все эти биологические явления на всех этих уровнях. Симуляции И-жизни различаются по степени абстрактности или идеализации. Посредством некоторых моделируются особенности поведения или мор-

5 Англ. *emergence*. Было бы более точным перевести слово “*emergence*” как «эмергенция», однако общепринятым является перевод «эмерджентность» (англ. *emergentness*), то есть «качество или состояние бытия эмерджентным» (по словарю Мерриам Вебстера). Таким образом, *эмергенция* – это процесс внезапного (для наблюдателя) возникновения новых свойств системы на её высших иерархических уровнях, такой, что из законов, по которым действуют нижележащие уровни, невозможно вывести законы, по которым действуют вышележащие уровни. *Эмерджентность* – это характеристика новых свойств, внезапно возникающих в системе, нижележащие уровни которой не содержат в себе каких-либо свойств или функций, которые давали бы основания ожидать появления этих новых свойств. Эмерджентизм – это одна из разновидностей современного материализма, поскольку априори подразумевается, что нижележащее материальное предшествует и порождает вышележащее духовно-ментальное. Например, сознание истолковывается как эмерджентное свойство мозга, а жизнь – как эмерджентное свойство физических и химических процессов (прим. моё. – Н.З.).

6 Слова «спонтанный» и «автономный» используются здесь автором как синонимы. Однако несмотря на их несомненную взаимосвязь, значения этих слов всё же различны: спонтанность есть незапланированность, тогда как автономность – самодетерминированность (прим. моё. – Н.З.).

фологии отдельных живых существ, тогда как с помощью других изучаются весьма общие вопросы, например, как различные скорости мутаций влияют на коэволюцию (Ray 1992). Они также различаются по способу моделирования: некоторые работы в области И-жизни концентрируются на программах, отображающих своих созданий (если таковые имеются) только в виде изображений на устройстве визуального отображения⁷, тогда как другие создают (и/или развивают⁸) физических роботов. Широкий спектр исследований в области И-жизни отражен в журналах *Искусственная жизнь*⁹ и *Адаптивное поведение*¹⁰, а также в материалах одноименных международных (в том числе европейских) конференций. Краткие обзоры можно найти в Langton 1989 и Boden (1996, введение). См. популярные версии введений в Emmeche (1994) и Levy (1992).

Исследования в области И-жизни тесно связаны с когнитивной наукой (более того, они являются её частью) в отношении ее истории, методологии и философии.

Исторически, пионерами в исследованиях И-жизни (примерно в середине двадцатого века) стали основатели искусственного интеллекта: Алан Тьюринг и Джон фон Нейман. Они оба разработали теоретические объяснения самоорганизации, показав, как простые положенные в основание процессы могут порождать сложные системы, задействующие эмерджентный порядок. Тьюринг (1952) показал, что взаимодействующие градиенты химической диффузии могут создавать структуры более высокого уровня (в том числе периодические) из изначально гомогенного слоя. Фон Нейман, еще до открытия ДНК или генетического кода, определил абстрактные требования для самовоспроизведения (Burks 1966). Он даже дал определение универсального репликатора: клеточный автомат (КА), способный копировать любую систему, включая и саму себя. КА – это вычислительное «пространство», состоящее из множества дискретных ячеек; каждая ячейка может находиться в одном из нескольких состояний и изменяет (или сохраняет) свое состояние в соответствии с определенными – обычно локальными – правилами. Фон Нейман также отметил, что ошибки копирования могут способствовать эволюции¹¹. Эта идея позже привела к развитию эволюционных вычислений (эволюци-

7 Англ. *VDU (visual display unit)* – устройство визуального отображения информации, например, монитор или электронное табло.

8 Англ. *evolve* – развивать, развиваться в ходе эволюции, эволюционировать. Данный глагол, от которого произведено существительное *evolution*, использован намеренно, чтобы указать на возможную аналогию между разработкой роботов и эволюцией живых существ (прим. моё. – Н.З.).

9 Англ. “Artificial Life”.

10 Англ. “Adaptive Behavior”.

11 Идея о том, что ошибки копирования могут способствовать эволюции, является весьма спорной, особенно если мы применяем ее к живому, в общепринятом смысле этого слова. Во-первых, как отмечают Дж.М. Ходжсон и Т. Кнудсен, можно выделить два типа ошибок: 1) ошибка чтения входных сигналов и 2) ошибка копирования. Если ошибка чтения входных сигналов приводит к потере порядка, но не к потере приспособленности, то ошибка копирования приводит как к потере порядка, так и к потере приспособленности (См. Hodgson G. M., Knudsen T. *Generative Replication and the Evolution of Complexity* / Geoffrey M. Hodgson, Thorbjørn Knudsen // *Journal of Economic Behavior & Organization*. Volume 75, Issue 1, July 2010, P. 9). Рассмотрим теперь этот второй, наиболее разрушительный для живого вид ошибки. С одной стороны, природа всегда действует по прин-

онное программирование, стратегии эволюции, генетические алгоритмы и т.д.).

Даже в относительно простых КА (некоторый) порядок более высокого уровня может возникнуть только после многих итераций соответствующих правил нижележащего уровня. Для таких случаев требуются высокопроизводительные вычисления. Следовательно, возможность подробно изучить идеи Тьюринга и фон Неймана в отношении И-жизни представилась только спустя долгое время после их смерти. По общему признанию, КА изучались коллегой фон Неймана Артуром Бёрксом (Burks 1970) и его учеником Джоном Холландом, которые стали первопроходцами в области генетических алгоритмов, вскоре после того, как были определены КА (Holland 1975); и впоследствии ими заинтересовалось еще больше исследователей – Джон Конвей (Gardner 1970), Стив Вольфрам (1983 и 1986), Стюарт Кауфман (1969 и 1971), Лэнгтон (1984) и другие. Но эти исследования раннего периода были сосредоточены на теории, а не на реализации. Более того, они не были известны большинству исследователей в сфере когнитивистики. Исследования в области И-жизни стали заметным явлением в начале 1990-х годов, во многом благодаря инициативе Лэнгтона по организации первого семинара по И-жизни (в Лос-Аламосе) в 1987 году.

Методологически, исследования в области И-жизни, так же как вычислительная психология и исследования искусственного интеллекта, в особенности коннекционизм, ситуационная робототехника и генетические алгоритмы (эволюционное программирование), полагаются на компьютерное моделирование. Эти три подхода к исследованию ИИ можно применить к виртуальным или физическим системам. Например, некоторыми роботами, созданными на основе исследований в области И-жизни, управляют эволюционировавшие нейросети, чьи (вначале случайные) соединения обуславливают «рефлекторные» реакции на определенные сигналы окружающей среды (см., например, Cliff, Harvey, и Husbands 1993).

Методология исследований в области И-жизни во многом отличается от классического (символического) ИИ. Она основана на восходящей (а не нисходящей) обработке,

ципу наименьшего действия (*сокр. ПНД*). Одним из тех, кто размышлял об этом, был Г.В. Лейбниц, который понимал ПНД как универсальный принцип экономии *Vis Viva* (в пер. с лат. *живая сила*, или жизненная сила), поскольку *Total Vis Viva* сохраняется. Говоря простыми словами, в природе всегда реализуется тот путь, который позволяет достичь максимального эффекта с наименьшими затратами. С другой стороны, в природе на всех уровнях биологической организации существует т.н. «избыточность» (англ. *redundancy*), которая имеет критически важное значение для нормального функционирования всего живого. Однако эта кажущаяся избыточность не отменяет ПНД. Например, существует генная избыточность (англ. *gene redundancy*), то есть наличие в геноме организма многих копий какого-либо гена в хромосоме, выполняющих одну и ту же функцию. Если принять во внимание универсальность ПНД, это означает, что потенциальный вред от ошибок при копировании информации в ДНК превосходит затраты на «избыточное» копирование этой информации. И поскольку «избыточного» копирования *достаточно* для предотвращения возможных нежелательных (вплоть до смерти организма или популяции) последствий ошибок копирования, оно, тем самым, оказывается избыточным, следовательно, не противоречащим ПНД. Таким образом (возвращаясь к утверждению фон Неймана), эволюции способствуют не ошибки копирования, а наличие эффективных способов их недопущения (прим. моё. – Н.З.).

локальном (а не глобальном) контроле, простых (а не сложных) правилах и эмерджентном (а не запрограммированном) поведении. Часто её применяют при попытках моделирования эволюционирующих или коэволюционирующих популяций, насчитывающих многие тысячи особей. Обычно с её помощью пытаются создать модель целого существа, а не какой-то изолированный модуль, такой как видение или решение проблем (см., например, Beer 1990). Она притязает на то, что в ней избегают методов, связанных с репрезентацией знаний и планированием, которые играют решающую роль в классическом ИИ (Brooks 1991). Поведение роботов, разработанных на основе исследований в области И-жизни, является результатом автоматической реакции на непредвиденные обстоятельства окружающей среды, а не результатом запрограммированных последовательностей или внутренних планов. Каждый ответ обычно задействует только одну часть тела (например, третью ногу справа), но их взаимодействие порождает «целостное» поведение: робот поднимается по ступеньке или придерживается стены.

С философской точки зрения И-жизнь и ИИ тесно связаны. И действительно, если интеллект может возникнуть только у живых существ, то ИИ, с принципиальной точки зрения, является подобластью И-жизни. Тем не менее, некоторые философские предположения, типичные для классического ИИ, подвергаются сомнению и даже отвергаются большинством из тех, кто работает в области И-жизни. Все перечисленные ниже философские проблемы обсуждаются в Boden 1996, особенно в главах Бедо, Бодена, Кларка, Годфри-Смита, Хендрикса-Янсена, Лэнгтона, Патти, Собера и Уиллера; см. также Clark 1997.

Подобно тому, как исследования в области ИИ выявляют проблематичное понятие интеллекта, исследования в области И-жизни выводят на первый план концепт жизни, – для которого не существует общепринятого определения. В этих исследованиях также поднимаются вопросы «симуляции против реализации», аналогичные тем, которые касаются сильного ИИ. К проблемам в области исследований И-жизни, которые также имеют отношение к адекватности функционализма как философии ИИ и когнитивной науке, относится роль воплощения и/или встроенности в окружающую среду¹² в обосновании познания и интенциональности.

В области исследований И-жизни в целом отдают предпочтение объяснениям в терминах эмерджентности¹³, тогда как в области исследований ИИ склонны отдавать предпочтение объяснению посредством функциональной декомпозиции. Более того, многие исследователи в области И-жизни ищут объяснения в терминах тесно связанных динамических систем, описываемых траекториями в фазовом пространстве и дифференциальными уравнениями, а не вычислениями над репрезентациями. Хотя в области И-жизни действительно избегают детального, «объективного» моделирования мира, типичного для классического ИИ, вопрос о том, удастся ли полностью избежать внутренних репрезентаций, остается дискуссионным. Также спорным является вопрос о том, сможет ли «автономия» встроенных в окружающую среду систем И-жизни воспроизвести иерархический порядок и саморефлексивность, присущие некоторым человеческим

12 Англ. environmental embeddedness.

13 Англ. emergence. См. прим. 5.

действиям (и частично моделируемым классическим ИИ). Многие философы И-жизни обосновывают свой отказ от репрезентаций посредством критики широко трактуемых картезианских исходных допущений, типичных для классического и, в большинстве случаев, коннекционистского понимания ИИ. Вместо этого они опираются на философские идеи, почерпнутые из континентальной философии или феноменологии, иногда используя концепцию аутопоэзиса.

Помимо теоретического интереса, разработки в области И-жизни получают применение во многих технологиях. К ним относятся эволюционные вычисления для решения коммерческих проблем, встроенные в окружающую среду роботы, для практического использования, компьютерная анимация для фильмов и компьютерных игр. Компьютерная среда «Создания»¹⁴, например, использует методы И-жизни для развития¹⁵ отдельных существ, способных взаимодействовать и учиться от своего «мира» и «обучения» от пользователя-человека.

References

1. Beer, R. D. (1990). *Intelligence as Adaptive Behavior: An Experiment in Computational Neuroethology*. New York: Academic Press.
2. Boden, M. A., Ed. (1996). *The Philosophy of Artificial Life*. Oxford: Oxford University Press.
3. Brooks, R. A. (1991). Intelligence without representation. *Artificial Intelligence* 47: 139-159.
4. Burks, A. W. (1966). *Theory of Self-Reproducing Automata*. Urbana: University of Illinois Press.
5. Burks, A. W. (1970). *Essays on Cellular Automata*. Urbana: University of Illinois Press.
6. Clark, A. J. (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.
7. Cliff, D., I. Harvey, and P. Husbands. (1993). Explorations in evolutionary robotics. *Adaptive Behavior* 2: 71–108.
8. Emmeche, C. (1994). *The Garden in the Machine: The Emerging Science of Artificial Life*. Princeton: Princeton University Press.
9. Gardner, M. (1970). The fantastic combinations of John Conway's new solitaire game "Life." *Scientific American* 223(4): 120– 123.
10. Harnad, S. (1994). Levels of functional equivalence in reverse bioengineering. *Artificial life* 1: 293–301.
11. Holland, J. H. (1975). *Adaptation in Natural and Artificial Systems*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
12. Kauffman, S. A. (1969). Metabolic stability and epigenesis in randomly connected

14 Англ. "Creatures".

15 Англ. to evolve (досл. развить). См. прим. 8.

- nets. *Journal of Theoretical Biology* 22: 437–467.
13. Kauffman, S. A. (1971). Cellular homeostasis, epigenesis, and replication in randomly aggregated macro-molecular systems. *Journal of Cybernetics* 1: 71–96.
 14. Kauffman, S. A. (1992). *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
 15. Langton, C. G. (1984). Self-reproduction in cellular automata. *Physica D* 10: 135–144.
 16. Langton, C. G. (1986). Studying artificial life with cellular automata. *Physica D* 22: 1120–1149.
 17. Langton, C. G. (1989). Artificial life. In C. G. Langton, Ed., *Artificial Life: The Proceedings of an Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems* (held September 1987). Redwood City, CA: Addison-Wesley, pp. 1–47. (Reprinted, with revisions, in M. A. Boden, Ed., *The Philosophy of Artificial Life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 39–94.)
 18. Levy, S. (1992). *Artificial Life: The Quest for a New Creation*. New York: Pantheon.
 19. Maturana, H. R., and F. J. Varela. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. London: Reidel.
 20. Meyer, J.-A., and S. W. Wilson, Eds. (1991). *From Animals to Animats: Proceedings of the First International Conference on Simulation of Adaptive Behavior*. Cambridge, MA: MIT Press.
 21. Ray, T. S. (1992). An approach to the synthesis of life. In C. G. Langton, C. Taylor, J. D. Farmer, and S. Rasmussen, Eds., *Artificial Life II*. Redwood City, CA: Addison-Wesley, pp. 371–408. (Reprinted in M. A. Boden, Ed., *The Philosophy of Artificial Life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 111–145.)
 22. Ray, T. S. (1994). An evolutionary approach to synthetic biology: Zen and the art of creating life. *Artificial Life* 1: 179–210.
 23. Turing, A. M. (1952). The chemical basis of morphogenesis. *Philosophical Transactions of the Royal Society: B* 237: 37–72.
 24. Wolfram, S. (1983). Statistical mechanics of cellular automata. *Review of Modern Physics* 55: 601–644.
 25. Wolfram, S. (1986). *Theory and Applications of Cellular Automata*. Singapore: World Scientific.

Сведения об авторе

Маргарет А. Боден – профессор-исследователь когнитивных наук в Университете Сассекса в Брайтоне, где она участвовала в разработке первой в мире академической программы в области когнитивных наук.

E-mail: M.A.Boden@sussex.ac.uk

Сведения о переводчике:

Надежда В. Зудилина – кандидат философских наук, доцент кафедры философии,

Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского.

E-mail: nadiya.zudilina@gmail.com

Margaret A. Boden

ARTIFICIAL LIFE

transl. from English by Nadezhda V. Zudilina

***Abstract:** The aim of research in Artificial Life (A-Life) can be understood in two ways: 1) as the use of artifacts to study life or “life as it could be”; 2) as the creation of new living things artificially. The key questions are whether life does require material embodiment, and whether the difference between living and nonliving things is only quantitative and not qualitative, that is a matter of degree. From the position of materialism, the central characteristic of living things is self-organization, which is accompanied by the emergence of new properties. An important question for evolutionists is how self-organization and natural selection interact to produce biological order. Research in A-Life can be focused on theory or on implementation. The implementation can be of two types: 1) A-Life simulations (of varying degrees of abstractness or idealization; 2) physical robots. Philosophically, A-Life and AI are closely related, because AI is a subarea of A-Life. However, developments in A-Life and AI rely on different methodology: on bottom-up (not top-down) processing, local (not global) control, simple (not complex) rules, emergent (not preprogrammed) behavior, explanations in terms of emergence (not functional decomposition), in terms of closely coupled dynamical systems, described by phase-space trajectories and differential equations (rather than computation over representations), on avoiding the detailed, “objective” world-modeling typical of classical (symbolic) AI.*

***Keywords:** Artificial Life (A-Life), life, living thing, self-organization, emergence, evolution, computer modeling, A-Life simulation, robot, Artificial Intelligence (AI).*

Margaret A. Boden is Research Professor of Cognitive Science at the University of Sussex at Brighton, where she helped develop the world’s first academic program in cognitive science.

E-mail: M.A.Boden@sussex.ac.uk

Nadezhda V. Zudilina is Associated Professor, Candidate of Sciences in Philosophy at V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

E-mail: nadiya.zudilina@gmail.com

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 008

ЗАБВЕНИЕ КАК ФОРМА СТРАДАНИЯ АРТЕФАКТОВ

Статья I

Смирнова А. А., Леонов И. В., Кириллов И. В.

Аннотация: Представленная двухчастная статья продолжает цикл тематических публикаций, которые посвящены особенностям психоэмоционального восприятия и переживания реальности памятников историко-культурного наследия. Одной из граней указанной многоаспектной и сложной проблематики является тема «страдания», проектируемая на реальность памятника. В настоящей статье рассматривается такая специфическая форма «страдания» артефактов как забвение и заброшенность, – которая может проявляться как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Раскрыты ценностно-смысловые аспекты, а также внешние маркеры заброшенности. Фиксируется зависимость восприятия заброшенности артефактов от историко-контекстуальных обстоятельств. Наряду с указанными выше вариативными свойствами переживания заброшенности отмечаются инвариантные, архетипические основы её восприятия, – в том числе связанные со стремлением человека «оживлять» артефакт, наделять его субъектностью и соответствующим образом взаимодействовать с ним. Выявляются выразительные группы объектов, заброшенность которых воспринимается субъектом наиболее остро. Уделено внимание специфике проявления феномена заброшенности в рамках традиционных и инновационных культур. В контексте феномена заброшенности рассмотрены две группы объектов: объекты религиозного культа и различные человеческие захоронения. Статья содержит ряд примеров, иллюстрирующих данный феномен (в том числе примеры, которые относятся к художественной культуре).

Ключевые слова: артефакт, «смысловая аура», «страдающие» артефакты, забвение, заброшенность, «место памяти», историко-культурное наследие, сакральные артефакты.

Особую подгруппу «страдающих» артефактов представляют «брошенные» и преданные забвению памятники. В мировой культуре широко представлены образы заброшенных домов, замков и усадеб, храмов, кладбищ и иных артефактов и локаций. Указанные образы имеют высокую степень психоэмоционального воздействия, пробуждая чувство грусти и сожаления относительно состояния того или иного объекта, – а порой способствуя возникновению романтических или ностальгических переживаний и формированию соответствующего ореола вокруг памятника. В ситуациях крайней заброшенности артефакт может буквально «увядать», подобно неполитому цветку.

В первую очередь восприятие артефакта как заброшенного основано на ощуще-

нии, что таковой недополучает то внимание, которого заслуживает. Как следствие, в зависимости от степени «недополученности внимания» растёт его страдание. Реальность того или иного объекта в сознании человека подразумевает определённые практики взаимодействия с ним, – включая поддержание его внешнего состояния и обращение к нему с некоторой регулярностью. В случае если эти параметры радикально изменяются и появляются маркеры недополученного внимания и снижения частоты обращения, то можно говорить о возникновении ситуации брошенности и забвения.

«Заброшенный дом.
Кустарник колючий, но редкий.
Грущу о былом:
«Ах, где вы – любезные предки?»
Из каменных трещин торчат
проросшие мхи, как полипы.
Дуплистые липы
над домом шумят.
И лист за листом,
тоскуя о неге вчерашней,
кружится под тусклым окном
разрушенной башни. <...>
Старинная мебель в пыли,
да люстры в чехлах, да гардины...
И вдаль отойдешь... А вдали –
равнины, равнины.»
(А. Белый, «Заброшенный дом») [1, с. 51–52].

На психоментальном уровне восприятия заброшенности речь идёт о проявлении ряда архетипов, – включая стремление человека «оживлять» артефакт, полагать его субъектом и соответствующим образом взаимодействовать с ним. Мир «оживших» вещей может быть весьма многообразен, – включая большой спектр практик ухода и «общения» с ними и переживания их состояний в сложных играх воображения. Когда заброшенным оказывается то, что устойчиво считается «живым» и нуждающимся в попечении, это может восприниматься весьма болезненно. В таком ракурсе артефакт может предстать как «страдающий от одиночества», «скучающий», «недолюбленный». Интересными в данном контексте представляются рассуждения Н.Н. Суворова: «Каждая созданная вещь хранит память о своём существовании и нуждается в реальной или воображаемой реконструкции своего особенного бытия. Даже забытая и потерянная вещь способна к воскресению из «чулана забытых вещей»» [2, с. 63] – и в дальнейшем может выполнять свойственные для неё либо новые функции.

В рамках рассматриваемого вопроса представляет интерес то, что в коммуникативном пространстве культуры достаточно высока доля общения с предметами, явлениями природы, вымышленными персонажами, – которых человек в своём воображении наделяет субъектностью. Кроме того, особую группу акторов коммуникации представляют

живые существа и растения, наделять которых субъектностью человек также весьма склонен. Помимо этого, отдельного упоминания заслуживает способность человека общаться в своём воображении с умершими людьми (а порой и с умершими животными). Таким образом, коммуникативное поле, в которое погружён человек и которое он моделирует, оказывается гораздо шире, нежели пространство непосредственного общения между людьми, – и вещь в нём играют не последнюю роль.

Сфера «общения» с предметным миром достаточно многообразна и воплощается в различных практиках. Указанное свойство взаимодействия с предметами обнаруживает себя на самых разных уровнях «общения» с ними. Ребёнок, который «общается» с игрушкой, принципиально не отличается от воина, который разговаривает со своим мечом.

В указанном ракурсе можно упомянуть практики взаимодействия с вещами, связанные с фетишизмом и анимизмом. Отметим, что в некоторых случаях (особенно ярко это проявляется у представителей традиционных, доиндустриальных культур) речь может идти буквально о «срастании», самоидентификации человека с отдельными предметами, – а также о возникновении особых практик общения с артефактами, с которыми человек тесно связан. Люди, склонные взаимодействовать с объектами в контексте указанных выше архетипов, могут особенно остро переживать заброшенность и предание забвению дорогих для них вещей, буквально ощущая, что они бросили, предали живое существо или у них ампутировали некий орган, отрезали кусок живой плоти.

Наличие либо отсутствие ощущения, что объект заброшен, связано со многими аспектами. Оно может возникать как в отношении вещей, выведенных из поля актуального взаимодействия с человеком, так и применительно к артефактам, находящимся в этом поле. С одной стороны, если предметы окончательно утратили своё функциональное предназначение, то они, как правило, не воспринимаются как «оставленные». Вещи «исчерпанные», полностью выведенные из повседневного обихода, могут «сбрасываться» культурой достаточно спокойно (к примеру, в современных культурах таковыми могут являться элементы конской упряжи, телеги и т.п.). Представления о заброшенности подобных артефактов могут возникать как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. С другой стороны, чувство заброшенности может возникать и в отношении артефактов, которые ещё находятся в поле актуального взаимодействия с человеком. Например, часто подобные ощущения формируются применительно к музыкальным инструментам, которые не используются по назначению, – в силу того, что музыкантом может ощущаться существенную психоэмоциональную связь с инструментом.

Можно также вспомнить хрестоматийное некрасовское стихотворение «Несжатая полоса», в котором повествуется о заброшенном хлебном поле, – что воспринимается в контексте аксиологии российской культуры как история чрезвычайная. Больной, обессиливший крестьянин не смог убрать урожай, и необработанное, невостребованное поле является знаком большой беды:

«Поздняя осень. Грачи улетели,
Лес обнажился, поля опустели,
Только не сжата полоска одна...

Грустную думу наводит она.
Кажется, шепчут колосья друг другу:
«Скучно нам слушать осеннюю выюгу,
Скучно склоняться до самой земли,
Тучные зерна купая в пыли!
Нас, что ни ночь, разоряют станицы
Всякой пролётной прожорливой птицы,
Заяц нас топчет, и буря нас бьет...
Где же наш пахарь? чего еще ждёт?» [3, с. 135].

Продолжая анализ бытования феномена заброшенности в культуре, отметим некоторые закономерности. В частности, специфика проявления феномена забвения зависит от того, в каких культурах он получает выражение – традиционных или инновационных. Для традиционных культур характерна относительная стабильность вещественного мира и историко-культурной памяти; статичность и слабая изменчивость образа жизни во многом определяет их «внеисторический» характер. Вещественный мир традиционных культур характеризуется тем, что большая его часть находится в актуализированном состоянии. Многие вещи в таких культурах используются достаточно долго, вплоть до полного исчерпания своего ресурса, – и, как правило, морально не устаревают. Соответственно, обветшавшая и исчерпавшая себя в ходе эксплуатации вещь, выведенная из повседневного обихода, заброшенной в большинстве случаев не считается. В свою очередь, годная к использованию, но выведенная из оборота вещь может восприниматься в рамках подобных культур как «отвергнутая» и заброшенная. В этом плане показательны, что старые, но пригодные вещи за счёт своего возраста набирают особый авторитет, связанный с их «опытом», качеством и надёжностью. Старое, но годное в рамках домодерновых культур как правило воспринимается положительно, а потому не подлежит списанию и не «забрасывается».

Иная ситуация наблюдается в культурах инновационного типа. Для подобных культур характерна направленность на масштабное и быстрое обновление, – что подкрепляется особым, невиданным ранее отношением ко всевозможным новациям как к актуальным, желанным, правильным. Термин «новое» в рамках рассматриваемых культур приобретает положительные коннотации (отметим, что для европейских традиционных культур было свойственно весьма сдержанное и даже настороженное отношение к новому: «Обновление понималось как реставрация, прогресс — как возвращение к прошлому, ибо только от века существующее могло иметь моральную силу и непререкаемый авторитет. Так было не только в области права, но буквально во всех сферах общественной жизни: в производственных распорядках и в богослужении, в философии и в семейных обычаях. <...> Идеальное состояние видели в прошлом — и стремились его возродить или к нему возвратиться. Нестандартизированное поведение, тяга к новшествам, к реформам несвойственны этому обществу» [4, с. 166]). В рамках модернизирующихся культур существенно расширяется объём и номенклатура артефактов, – что, помимо прочего, приводит к тому, что они стремительно «отсеиваются» («Увеличивающийся

объем инноваций закономерно влечёт за собой увеличение устаревших и нефункциональных элементов культурного целого» [5, с. 82]). В инновационных культурах растёт фактор потребления, подразумевающий регулярные и частые «сбросы» вещей, – что легитимизируется рекламой и модой, а также иными составляющими масс-культуры [6, с. 203–204]. В таком контексте к вещам, выводимым из регулярного обихода, формируется устойчивое отношение как к старым, «отжившим» и неактуальным, – даже если в действительности их ресурс не исчерпан. «Смысл вещей заменяется снятой полезностью – безликим рабством. Использованная вещь способна утратить значение и исчезнуть из культурного пространства, войти во множество «ненужных» и «забытых» вещей в царстве помойки» [2, с. 63].

Показательно высказывание В.А. Подороги, который описывал современные американские практики взаимодействия с игрушками. На День благодарения опустошаются детские магазины, поскольку существует обыкновение регулярно обновлять игрушки. «Старые игрушки, уже изрядно «поднадоевшие», сбрасываются могущественными родителями в подвал, а вместо них покупаются новые, более «лучшие» и более «необходимые», потому что «новые»» [7, с. 111]. Такая практика, как отмечает исследователь, может привести к тому, что ребёнок лишится любимой игрушки, которая выполняет в его жизни важнейшие функции. «Игрушка – посредник, и она не просто оживлена, т.е. уже не просто вещь, но и нечто большее. Повседневное взаимодействие с ребёнком переводит её в иной статус, она получает место ближайшего друга и помощника. Только тогда я понял, что происходит, и почему в США так много триллеров, посвящённых мести брошенных игрушек, «преданных» и «одичавших», вставших на путь преступления, неожиданно приобретших навыки маньяков-садистов. Брошенная игрушка – это вещь, которая способна мстить» [7, с. 111].

В модернизируемых культурах люди зачастую превращаются в «новых кочевников», оторванных от корней и мира уникальных вещей. В подобных культурах многие составляющие стремительно отвергаются по причине их «ненужности», морального устаревания. В таком контексте проявление феномена заброшенности в культуре в некоторой степени ослабевает, – как в отношении объектов, находящихся в повседневном обиходе, так и применительно к выведенным за его пределы артефактам.

Отметим также, что и в традиционных культурах, и в культурах инновационного типа глубинные ментальные структуры человека могут сопротивляться отказу от вещей, их «сбросам». Данное сопротивление может принимать различные формы – как общественно приемлемые и даже поощряемые, свидетельствующее о рачительности, хозяйственности, так и патологические (вспомним гоголевского Плюшкина). Порой нежелание выбрасывать вещь происходит не только по причине бедности и скупости, но и из-за жалости к ней, нежелания предать её забвению. Эффект захламлённых чердаков, сараев, балконов, антресолей характерен для различных стран, – что показывает универсальность многих архетипических оснований восприятия вещей и практик взаимодействия с ними.

Отдельного рассмотрения заслуживают сакральные объекты – артефакты, которые нуждаются в повышенном внимании и относительно которых существуют особые

практики взаимодействия, выраженные, в частности, в регулярном обращении к ним и в совершении определённых ритуалов. К таковым объектам относятся, например, артефакты, имеющие отношение к религиозному культу, могилы, наиболее значимые монументы и т.д. Природа подобного рода артефактов в некоторой степени позволяет их соотнести с «местами памяти» (в интерпретации П. Нора). Обладая высокой степенью «гравитации», которая притягивает множество смыслов и воспоминаний, данные «места» становятся средоточиями значимой информации, – «по ленте Мёбиуса они вращаются вокруг самих себя» [8, с. 41]. Данная информация сохраняется и поддерживается за счёт упомянутых выше практик взаимодействия с памятниками. Понижение внимания эти артефакты «воспринимают» особенно болезненно.

Жизнь каждого человека, группы лиц, социума, как правило, сопровождается обращениями к сакральным артефактам, объективированным «памятным местам». На уровне национальных и этнических культур данные артефакты выступают в качестве точек материальной кристаллизации коллективного опыта, участвующих в формировании каркаса, «внутри которого и происходит индивидуализация конкретных воспоминаний субъекта, нарастающих на своеобразный «скелет», матрицу памяти» [5, с. 88–89]. Актуализация, поддержание, «подпитка» «мест памяти» обеспечивается в значительной степени за счёт коммеморативных практик, без которых соответствующим «местам» может угрожать забвение.

Сакральные артефакты нуждаются в постоянном и повышенном внимании. Указанное свойство распространяется как на традиционные, так и на модернизированные культуры. Тем не менее, в культурах инновационного типа динамика архитектурных преобразований «памятных мест» носит более выраженный характер. Причина данного явления кроется в относительно частых проявлениях историко-культурной переходности и кризисах, характерных для модернизируемых культур. Одним из свойств переходности являются значительные «сдвиги» в сфере коллективной памяти, которые снимают с повестки дня и уводят в сферу забвения некоторые памятные места и актуализируют другие (включая их материализованные проявления). Как следствие, в контексте частых переконфигураций «мест памяти» растёт параметр забвения.

Спектр артефактов, которые могут подвергаться забвению, весьма многообразен. Тем не менее, в указанном многообразии можно обозначить несколько наиболее показательных групп объектов, заброшенность которых воспринимается наиболее остро: *объекты религиозного культа; разного рода человеческие захоронения; покинутые деревни; опустевшие усадьбы; заброшенные города и отдельные городские локации и сооружения; преданные забвению памятники* (включая монументальные произведения искусства). Разумеется, предложенный перечень не является исчерпывающим, однако представленные группы артефактов ярко репрезентуют заявленную проблематику.

Показательными в данном случае являются *культовые и религиозные сооружения, сакральные места, по каким-либо причинам оставленные человеком*: «Для памятника культуры, как и для литературного текста, нет ничего хуже «безответности», что часто случается, когда где-нибудь древняя деревенская церковь, молча и безвестно, гибнет

от человеческого небрежения» [9, с. 207]. История содержит немало подобного рода примеров, однако особенно большие масштабы данное явление приобрело на фоне модернизационных процессов, которые во многих странах значительно влияли на мировоззрение и в частности сопровождалась секуляризацией массового сознания. На фоне указанных перемен культовые сооружения претерпевали разнообразные изменения: подвергались уничтожению, неорганическим образом трансформировались их физические формы, нередко указанные сооружения перепрофилировали под светские нужды; в том числе указанные артефакты *подвергались забвению*. Заброшенные культовые сооружения можно найти буквально во всех странах, которые принято относить к западным либо вестернизированным, в том числе и в России.

Достойна упоминания заброшенная Знаменская церковь (1797 г., построена предположительно знаменитым архитектором Н.А. Львовым) в ныне не существующем подмосковном с. Тёплое близ г. Клин (Московская обл.). В настоящее время этот значительный памятник русского зодчества, который имеет статус памятника истории и культуры федерального значения, полуразрушен и пребывает в забвении. Назовём также собор Николы Гостунского (с. Николо-Гостунь Белёвского р-на Тульской обл.) – древнейшую тульскую церковь, история которой насчитывает не менее четырёх веков. Собор также является памятником федерального значения – и тоже находится в запустении. Ещё один пример – Троицкая церковь (1821–31 гг.) в с. Андрианово Тосненского р-на Ленинградской обл.; входит в состав усадьбы Строгановых, также причисленной к памятникам федерального значения. Названная церковь – редкий для русской православной архитектуры образец неоготики – полуразрушена и явно недополучает внимания. Примечательна и Казанская церковь (построена в 1809 г., находится в с. Смольково Барышского р-на Ульяновской обл.), тоже необычная с точки зрения своих архитектурных форм – представляет собой храм-ротонду без колокольни. К сожалению, и эта церковь может быть причислена к заброшенным.

Помимо православных церквей, находятся в запустении и культовые сооружения других конфессий. Назовём, к примеру, руинированную Белую кирху в д. Молосковицы Волосовского р-на Ленинградской обл. (старейшая кирха Ингерманландии, была построена в 1632 г.; имеет статус объекта культурного наследия федерального значения).

Весьма ярким примером также являются многочисленные затопленные храмы и колокольни, образующие целый ряд возвышающихся над водой башен, куполов, крестов и руин. Среди подобных памятников можно назвать построенную на рубеже XVIII и XIX вв. церковь Рождества Христова в ныне не существующем с. Крохино (Белозерский р-н Вологодской обл.); собор в Потоси (Венесуэла, построен в 1808–38 гг.); возведённый в 1850 г. храм Св. Николая в македонском селе Маврово; храм святого Розария в Шеттихалли (Индия, штат Карнатака, 1860 г. постройки); романскую часовню 1357 г. постройки на озере Резен (Северная Италия) и многие другие.

Проблематика заброшенных храмов и иных культовых сооружений, вызывающая глубокие переживания у творческой интеллигенции разных стран и широкой публики, получила яркое освещение в самых разных направлениях художественной культуры:

«Деревянные церкви Руси,
Перекошены древние стены.
Подойди и о многом спроси, –
В этих срубах есть сердце и вены.
Заколочено накрест окно,
Молчаливо убого убранство.
Но зато старым стенам дано
Мерить душу с простым постоянством» [10, с. 13].

Представляет интерес рефлексия М. Пруста на данную тематику: «Когда я говорил о смерти соборов, я боялся, как бы Франция не превратилась в этакий песчаный берег, где выброшенные морем гигантские резные раковины, лишённые наполнявшей их некогда жизни, уже не смогут донести даже до приложенного к ним уха неясный шум былого» [11, с. 140].

Одним из наиболее значимых памятных мест в подавляющем большинстве культур являются *кладбища и иные захоронения*. Трепетное отношение к указанным местам свойственно человечеству с древнейших времён, – о чём свидетельствуют многие археологические находки. Войдя в архетипические структуры сознания, практики посещения мест захоронений сохраняют свой высокий статус на протяжении многих тысячелетий, включая современный этап. Указанное отношение проявляется в контексте разных культур и форм сознания. Ценностно-смысловое пространство захоронений включает как практики общения с потусторонним миром и ушедшими (в рамках мифологических и религиозных форм сознания), так и восприятие данных мест как средоточий значимых воспоминаний, особых центров «светского сакрального». Примечательны в данном контексте рассуждения Ф. Арьеса (который ссылаясь на философа-позитивиста П. Лафита и интерпретировал его слова): «Пьер Лаффитт, опубликовал свои «Общие соображения по поводу парижских кладбищ», где утверждал, что кладбище «является одним из основополагающих институтов всякого общества». Ведь любое общество складывается из усилий многих поколений, связанных между собой, и не может отказаться от своего прошлого. А «кладбище есть выражение прошлого» [12, с. 440]. Вспомним также пушкинские строчки про «любовь к отеческим гробам».

Несмотря на доминанту того или иного смыслового аспекта, места захоронений неизменно обладают огромным «магнетизмом памяти». Поэтому посещение захоронений и уход за ними является способом сохранения памяти (можно сказать, что происходит «запоминание через действия»). Ухоженная могила сохраняет память – в отличие от заросшей. То, что захоронение устойчиво поддерживается в надлежащем, ухоженном состоянии, также выступает маркером значимости и живости памяти через сохранение места её гравитации. Коммеморативные ритуалы преимущественно носят регулярный характер; указанное правило справедливо и для практик посещения захоронений и ухода за ними. Особенно красноречиво в данном ракурсе отношение к военным захоронениям, обладающим особым статусом в культуре; существуют специальные международные правовые акты и межгосударственные договорённости, регулирующие сферу

военных захоронений [13; 14].

Ухоженность мест захоронений особым образом маркируется. Причём практики ухода за могилами не обязательно должны быть дорогостоящими и обременительными. Порой достаточно того, чтобы трава была скошена и на могильном памятнике лежали полевые цветы. Это будет явно и зримо свидетельствовать о том, что память жива, а те, кто должен её сохранять, заботятся о соответствующем «месте». В разных культурах на национальном, сословном, корпоративном, городском, семейном и иных уровнях формируются и бытуют различные практики ухода за захоронениями. Примечательно, что данные практики носят симптоматичный характер, способны иллюстрировать особое отношение социума к тем или иным аспектам истории и культуры. Указанные практики могут быть весьма устойчивы, но могут и изменяться с течением времени, – что способно повлечь за собой как усиление, «напряжение» памяти, так и забвение. Как отмечает М. Хальбвакс, забывание или искажение некоторых воспоминаний объясняются тем, что в разные периоды истории «рамки памяти» меняются: «В зависимости от времени и обстоятельств общество по-разному представляет себе прошлое; оно видоизменяет свои конвенции» [15, с. 325]. Отметим, что позиция М. Хальбвакса неоспорима, однако абсолютизировать её не следует, – поскольку существуют такие аксиологические «эпицентры памяти», ревизия которых недопустима. Показательна в данном случае судьба Вечных огней на современной Украине. Вечные огни, которые в рамках советской культуры и многих национальных культур постсоветского пространства устойчиво сопутствовали воинским захоронениям и военным мемориалам, после 2014 г. во многих украинских городах были потушены, – что являлось знаком радикальных социокультурных преобразований и было весьма болезненно воспринято частью украинского общества. Примечательно, что весной 2022 г., после начала специальной военной операции и вступления российских войск на территорию Запорожской и Херсонской обл., Вечные огни в нескольких городах были снова зажжены [см., например: 16; 17].

Итак, коммеморативные практики призваны, помимо прочего, противостоять забвению. Тем не менее, забвение является неотъемлемым спутником человеческой памяти. Бытие памяти во времени предполагает не только насыщение памяти информацией, но и её отсев, забвение, перегруппировку отдельных фрагментов. «Забывание в данном смысле играет роль своеобразного клапана, призванного не допустить информационной перегрузки системы, является средством её обновления» [18, с. 11]. Человек не может удерживать в памяти абсолютно всё, что происходило в прошлом, и уделять всем событиям минувшего равноценное внимание. Тем не менее, он способен расставлять акценты и не давать определённым событиям прошлого забываться, – при помощи соответствующих практик. Ритуализация данных практик, «табуирование отдельных мнемонических практик является необходимым условием существования общества как единого целого. Забвение прошлого, предков, вырывает человека из своей среды, создаёт феномен «Ивана, не помнящего родства», «перекати-поля», самодостаточного, замкнутого на самом себе индивида в полном смысле этого слова» [18, с. 22].

Подытоживая первую часть статьи, отметим, что рассматриваемая проблематика является многоаспектной, сложной и носит ярко выраженный культурообусловленный характер, рождается в рамках взаимодействия с материально-предметным миром и обусловлена особенностями психоментального переживания человеком «реальности вещей». Примечательно, что в отношении к заброшенным объектам наряду с вариативными особенностями (обусловленными спецификой конкретных культур) обнаруживаются и инвариантные, архетипические свойства человека. Анализ изучаемого материала показывает, что такая форма страдания как «заброшенность» весьма ярко проявляется в отношении определённых объектов и их групп. Рассмотрение заявленных групп брошенных и преданных забвению артефактов, а также теоретических аспектов данной проблематики будет продолжено в следующей статье.

Список литературы

1. Белый А. Заброшенный дом // Белый А. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы / Сост., предисл. В.М. Пискунова; Коммент. С.И. Пискуновой, В.М. Пискунова. Москва: Республика, 1994. С. 51–52.
2. Суворов Н.Н. Аура вещи в утверждении культурного пространства // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2018. № 3 (36). С. 62–67.
3. Некрасов Н.А. Несжатая полоса // Некрасов Н.А. Полное собрание сочинений в 15 т. Т. 1: Стихотворения 1838 – 1855 гг. Ленинград: Наука, 1981. С. 135–136.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Наука, 1972.
5. Клейтман А.Ю. Забвение как культурный феномен и темпоральность субъекта // Фундаментальные проблемы культурологии: Сб. ст. по материалам конгресса. Т. 6: Культурное наследие: От прошлого к будущему / Отв. ред. Д.Л. Спивак. Москва; Санкт-Петербург: Новый хронограф: Эйдос, 2009. С. 79–91.
6. Суворов Н.Н., Леонов И.В., Прокуденкова О.В. Новизна культуры или культура новизны. Санкт-Петербург: СПбГИК, 2021.
7. Подорога В.А. Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии. Москва: Грюндриссе, 2016.
8. Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; пер. с фр. Д.Р. Хапаевой. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, 1999. С. 16–148.
9. Суворов Н.Н. Воображаемое как феномен культуры. Санкт-Петербург: СПбГИК, 2018.
10. Шаганов А.А. Владимирская Русь // Шаганов А.А. От Волги до Енисея. Стихи и песни. Москва: Эксмо, 2006. С. 13–14.
11. Пруст М. Памяти убитых церквей / Пер. с фр. И.И. Кузнецовой. Москва: Согласие, 1999.
12. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. В.К. Ронина, общ. ред. С.В. Обо-

- ленской. Москва: Прогресс – Прогресс-Академия, 1992.
13. Соклаков А.Ю. Международное гуманитарное право: из истории правовой регламентации статуса воинских захоронений за пределами Отечества // Наука. Общество. Оборона. 2019. Т. 7. № 4. URL: <https://www.noo-journal.ru/vak/2019-4-21/article-0208/> (дата обращения: 26.04.2023).
 14. Межправительственные соглашения о воинских захоронениях // Министерство обороны Российской Федерации. URL: <https://mil.ru/commemoration/foreign/agreements.htm> (дата обращения: 26.04.2023).
 15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. Москва: Новое издательство, 2007.
 16. На мемориале в Мелитополе зажгли вечный огонь // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20220330/melitopol-1780933591.html> (дата обращения: 26.04.2023).
 17. В Бердянске зажгли Вечный огонь, потушенный при Украине // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20221031/ogon-1828082440.html> (дата обращения: 26.04.2023).
 18. Клейтман А.Ю., Щеглова Л.В. Модусы забвения в онтологии культуры. Волгоград: Волгоградский филиал РАНХиГС, 2012.

Сведения об авторах

Смирнова Алла Александровна – доктор исторических наук, профессор, проректор по учебной и воспитательной работе, заведующая кафедрой теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, г. Санкт-Петербург.

E-mail: allasmir@mail.ru

Леонов Иван Владимирович – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, г. Санкт-Петербург.

E-mail: ivaleon@mail.ru

Кириллов Игорь Викторович – магистрант кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, г. Санкт-Петербург.

E-mail: os84@yandex.ru

Smirnova A. A., Leonov I. V., Kirillov I. V.

OBLIVION AS A FORM OF ARTIFACT SUFFERING. ARTICLE I

***Abstract:** The presented two-part article continues the cycle of thematic publications that are devoted to the peculiarities of psycho-emotional perception and experience of the reality of historical and cultural heritage monuments. One of the facets of this multidimensional and complex problem is the theme of «suffering» projected on the reality of the monument. This*

article examines such a specific form of «suffering» of artifacts as oblivion and abandonment, which can manifest itself both on an individual and on a collective level. Value-semantic aspects, as well as external markers of abandonment are revealed. The dependence of the perception of the abandonment of artifacts on historical and contextual circumstances is fixed. Along with the above-mentioned variable properties of the experience of abandonment, invariant, archetypal foundations of its perception are noted, including those related to the human desire to «revive» the artifact, endow it with subjectivity and interact with it accordingly. Expressive groups of objects are identified, the abandonment of which is perceived by the subject most acutely. Attention is paid to the specifics of the phenomenon of abandonment within the framework of traditional and innovative cultures. In the context of the phenomenon of abandonment, two groups of objects are considered: objects of religious worship and various human burials. The article contains a number of examples illustrating this phenomenon (including examples that relate to artistic culture).

Keywords: *artifact, «semantic aura», «suffering» artifacts, oblivion, abandonment, «place of memory», historical and cultural heritage, sacred artifacts.*

References

1. Belyj A. Zabroshennyj dom [Abandoned house] // Belyj A. Sobranie sochinenij. Stihotvoreniya i poemy [Collected works. Poesy and poems] / Sost., predisl. V.M. Piskunova; Komment. S.I. Piskunovoj, V.M. Piskunova. Moskva: Respublika, 1994. P. 51–52.
2. Suvorov N.N. Aura veshchi v utverzhdenii kul'turnogo prostranstva [The aura of a thing in the affirmation of cultural space] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury [Bulletin of the St. Petersburg State Institute of Culture]. 2018. № 3 (36). P. 62–67.
3. Nekrasov N.A. Neszhataya polosa [Unharvested field stripe] // Nekrasov N.A. Polnoe sobranie sochinenij v 15 t. [Complete works in 15 vol.] T. 1: Stihotvoreniya 1838 – 1855 gg. Leningrad: Nauka, 1981. P. 135–136.
4. Gurevich A.Ya. Kategorii srednevekovoj kul'tury [Categories of medieval culture]. Moskva: Nauka, 1972.
5. Klejtmán A.Yu. Zabvenie kak kul'turnyj fenomen i temporal'nost' sub'ekta [Oblivion as a cultural phenomenon and the temporality of the subject] // Fundamental'nye problemy kul'turologii: Sb. st. po materialam kongressa. T. 6: Kul'turnoe nasledie: Ot proshlogo k budushchemu [Fundamental problems of culturology: A collection of articles based on the materials of the Congress. Vol. 6: Cultural Heritage: From the past to the future] / Otv. red. D.L. Spivak. Moskva; Sankt-Peterburg: Novyj hronograf: Ejdos, 2009. P. 79–91.
6. Suvorov N.N., Leonov I.V., Prokudenkova O.V. Novizna kul'tury ili kul'tura novizny [Novelty of culture or culture of novelty]. Sankt-Peterburg: SPbGIK, 2021.
7. Podoroga V.A. Vopros o veshchi. Opyty po analiticheskoj antropologii [A question

- about a thing. Experiments in analytical anthropology]. Moskva: Gryundrisse, 2016.
8. Nora P. Mezhdru pamyat'yu i istoriej. Problematika mest pamyati [Between memory and history. Problems of memory locations] // Franciya-pamyat' [France-memory] / P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Pyuimezh, M. Vinok; per. s fr. D.R. Hapaevoj. Sankt-Peterburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo gos. un-ta, 1999. P. 16–148.
 9. Suvorov N.N. Voobrazhaemoe kak fenomen kul'tury [The imaginary as a cultural phenomenon]. Sankt-Peterburg: SPbGIK, 2018.
 10. Shaganov A.A. Vladimirskaya Rus' [Vladimir Rus] // Shaganov A.A. Ot Volgi do Eniseya. Stihi i pesni [From the Volga to the Yenisei. Poems and songs]. Moskva: Eksmo, 2006. P. 13–14.
 11. Prust M. Pamyati ubityh cerkvej [In memory of the murdered churches] / Per. s fr. I.I. Kuznecovoj. Moskva: Soglasie, 1999.
 12. Ar'es F. Chelovek pered licom smerti [A man facing death] / Per. V.K. Ronina, obshch. red. S.V. Obolenskoj. Moskva: Progress – Progress-Akademiya, 1992.
 13. Soklakov A.Yu. Mezhdunarodnoe gumanitarnoe pravo: iz istorii pravovoj reglamentacii statusa voinskih zahoronenij za predelami Otechestva [International humanitarian law: from the history of legal regulation of the status of military graves outside the Fatherland] // Nauka. Obshchestvo. Oborona [Science. Society. Defense]. 2019. T. 7. № 4. URL: <https://www.noo-journal.ru/vak/2019-4-21/article-0208/> (data obrashcheniya: 26.04.2023).
 14. Mezhpriatel'stvennye soglasheniya o voinskih zahoroneniayah [Intergovernmental agreements on military graves] // Ministerstvo oborony Rossijskoj Federacii [Ministry of Defense of the Russian Federation]. URL: <https://mil.ru/commemoration/foreign/agreements.htm> (data obrashcheniya: 26.04.2023).
 15. Hal'bvaks M. Social'nye ramki pamyati [The social framework of memory] / Per. s fr. i vstup. stat'ya S.N. Zenkina. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2007.
 16. Na memoriale v Melitopole zazhgli vechnyj ogon' [The eternal flame was lit at the memorial in Melitopol] // RIA Novosti [RIA News]. URL: <https://ria.ru/20220330/melitopol-1780933591.html> (data obrashcheniya: 26.04.2023).
 17. V Berdyanske zazhgli Vechnyj ogon', potushennyj pri Ukraine [The eternal flame, extinguished under Ukraine, was lit in Berdyansk] // RIA Novosti [RIA News]. URL: <https://ria.ru/20221031/ogon-1828082440.html> (data obrashcheniya: 26.04.2023).
 18. Klejtmann A.YU., SHCHeglova L.V. Modusy zabveniya v ontologii kul'tury [Modes of oblivion in the ontology of culture]. Volgograd: Volgogradskij filial RANHiGS, 2012.

Smirnova Alla Aleksandrovna – doctor of Historical Sciences, professor, vice-rector for educational and educative work, head of the Department of Theory and History of Culture of the St. Petersburg State Institute of Culture, St. Petersburg.

E-mail: allasmir@mail.ru

Leonov Ivan Vladimirovich – doctor of Culturology, docent, professor of the Department of theory and history of culture of St. Petersburg State Institute of Culture, St. Petersburg.

E-mail: ivaleon@mail.ru

Kirillov Igor Viktorovich – master’s student of the Department of theory and history of culture of St. Petersburg State Institute of Culture (direction «cultural studies»), St. Petersburg.

E-mail: os84@yandex.ru

УДК 738.1

БАЛЕТНАЯ ТЕМАТИКА В РОССИЙСКОМ СОВЕТСКОМ ФАРФОРЕ

Лукьяненко Е. В.

Аннотация: балет и фарфор в России имеют давнюю культурно-художественную традицию. В их обоюдном диалоге родились множество шедевров декоративно-прикладного искусства. Статья рассматривает формирование и закрепление темы балета в изделиях из фарфора, в том числе и в контексте использования декоративно-прикладного искусства как инструмента воспитания гражданского общества в рамках культурной политики, проводимой Советским Союзом. Так, отправной точкой является расширение экспорта русской культуры и искусства в Европу, которая стала возможной благодаря успеху «Русских сезонов» Дягилева. Вторым этапом в становлении и закреплении тематической повестки стал перенос образов героев императорского балета уже на советский фарфор. Третий этап – появление в малой скульптурной пластике артистов, воспитанных советской балетной школой. Этому обстоятельству способствовали значительные, сравнимые с «Сезонами» Дягилева, успехи балетных трупп как на отечественных, так и на зарубежных сценах. Продолжением третьего этапа стала позднесоветская эпоха, открывшая новые творческие возможности и перспективы для художников. Также в работе затронута тема влияния творчества мастеров по фарфору на зарубежное декоративно-прикладное искусство.

Ключевые слова: фарфор, скульптура, Русский балет, Советский балет, балет в фарфоре, Русские сезоны.

Тема балета значима в российском обществе. Особое место ей отведено в декоративно-прикладном искусстве (ДПИ), а именно в фарфоре. В настоящее время балетное искусство является объектом внимания многих исследователей русского фарфора, однако рассмотрение фарфоровых изделий в качестве инструмента идеологического воздействия не является векторобразующим.

Помимо того, что фарфоровые балерины часто занимали почетное место на музейных стеллажах и в частных коллекциях, они являлись предметом интерьера довольно широких слоев советского общества. Объект данного исследования – советский и российский фарфор, а предмет – артефакты, которые так или иначе стали зеркалом российского балета, отразив в себе самые яркие страницы его истории.

Цель статьи – реконструировать хронологию воплощения балетной тематики в российском советском фарфоре с учётом её идеологической функции. В работе ставилась задача ответить на следующие вопросы:

- что способствовало появлению и закреплению этой тематики в фарфоровой промышленности?

- что позволило балету пережить культурные преобразования Октябрьской революции 1917 года и появиться в фарфоре уже советской России?

- какова роль декоративно-прикладной отрасли в воспитании и формировании культурного сознания граждан?

- какое влияние оказало творчество российских мастеров по фарфору на зарубежное ДПИ?

С разных ракурсов данная тематика уже раскрывалась в трудах Е.С. Хмельницкой, Н.В. Сиповской, О.С. Сапанжа, Н.А. Баландиной, Н.С. Онегина, Т.А. Воропаевой. Немаловажную роль при изучении темы сыграли артефакты, находящиеся в коллекциях ФГБУК «Государственный Эрмитаж», отдела ФГБУК «Государственный Эрмитаж» – «Музей императорского фарфорового завода», а также тематические литература и периодические издания. Классический метод анализа и исторический подход, примененный в ходе исследования, позволил достичь поставленной цели.

Впервые фигуры балерин, выполненные в фарфоре, появились в России в начале XX века. Их появление неразрывно связано с успехом «Русских сезонов», организованных российским театральным и художественным деятелем С.П. Дягилевым на ведущих европейских сценах.

Говоря об этом явлении, невозможно не раскрыть общекультурную картину, сложившуюся накануне XX века. Во всем мире назрел «культурно-художественный бум», заключавшийся в возрастании интенсивности творческого процесса в самых разнообразных видах искусства. Одними из значимых феноменов для России, наряду с революционными произведениями художников-авангардистов, стала очередная волна русского балета в Европе. Хотя «балетные волны» начались еще со второй половины XIX века, но к началу нового столетия русский балет, нарабатывая личный опыт и вобрав в себя все лучшее из зарубежного, был близок к пику своего совершенства. Именно поэтому он сумел завоевать внимание иностранного зрителя и прославил русскую культуру.

Однако, как писал российский художественный критик Я.А. Тугендхольд, до появления «Сезонов» русское искусство в глазах Запада представлялось весьма ограничено, а именно «варварской сочностью» славянской музыки, произведениями Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, а также картинами Г.И. Семирадского и В.В. Верещагина. Европейцы были убеждены в аскетичности и скудности русской культуры [1]. Однако 16 октября 1906 году в Париже все эти стереотипы были разрушены. Под руководством С.П. Дягилева в столичном выставочном центре «Гран Пале» открылась выставка «Два века русской живописи и скульптуры», где были собраны лучшие произведения российских мастеров и художников. Выставка произвела фурор во французском обществе, а местная газета «Ле Фигаро» посвятила большую статью с хвалебными отзывами об этом событии. Было положено начало русской культурно-художественной экспансии в европейское общество. Однако ситуация осложнялась тем, что все лучшее уже было продемонстрировано в первый год, и следующая выставка лишь повторила бы уже прошедшую. Перед Дягилевым встала задача закрепиться на западном культурном «плацдарме».

Из всего многообразия представленной русской культуры, одним из главных пред-

метов восхищения европейцев стал именно балет. Для западного зрителя показалось привлекательно странным, что исконно европейский вид сценического искусства – танец, которым, казалось бы, трудно удивить западного зрителя, сумел произвести на них же самих столь яркое впечатление. Этому эмоциональному всплеску способствовало и то, что к началу XX века классический балет вызывал мало интереса в Европе и считался довольно архаичным. К примеру, в Париже во второй половине XIX века балет воспринимался едва ли не как просто шоу с участием красивых девушек, а балетные сцены можно было увидеть лишь в контексте действий оперы и как дополнение к общему представлению. Также снижение интереса к балету во французском обществе связано с общенациональной депрессией, вызванной поражением во Франко-прусской войне 1870–1871 годов. Лондон же и вовсе переместил балет с оперных театров на эстрадные сцены.

В то же время русский балет, который, будучи и так на высоком качественном уровне, долгие годы впитывал все лучшее из мирового опыта. Он был популярен в кругах привилегированных слоев общества и обладал покровительством императора. Имея западные корни, балет успешно впитал в себя черты русского национального танца, костюма и славянского характера, выражавшегося в искренности движений и эмоций танцоров [1].

Вследствие этого в 1909 году на открытии очередных «Русских сезонов» сердца европейцев были покорены красотой и качеством российских постановок. Ведущие артисты Петербурга, такие как Т.П. Карсавина, М.М. Фокин, В.Ф. Нижинский, И.В. Рубинштейн, В.А. Каралли и другие, в одночасье стали кумирами европейского зрителя. Особое место среди артистов занимала балерина А.П. Павлова. Британская газета «Пэлл Мэлл газетт» посвятила Павловой большую статью, где окрестила ее выступление как «сенсацию века» [2].

Как правило, все популярные культурно-массовые события сопровождаются выпуском тематической сувенирной продукции. Значительный успех Дягилева в совокупности с высокой популярностью артистов позволил организовать выпуск такой продукции из драгоценного по тем временам материала – фарфора. Вопрос о производстве и выпуске решался на уровне Императора. В 1913 году Кабинет его Императорского Величества по предложению инженера-технолога Императорского Фарфорового завода Н.Н. Канчалова обратился к скульптору С.Н. Судьбинину с просьбой разработать проект скульптуры балерины, который будет воплощен художниками петербургского фарфорового предприятия. В качестве специалиста Судьбинин был выбран не случайно: у него были тесные связи с Дягилевым, он находился в то время в Европе и имел возможность воочию наблюдать работу всех артистов.

Немаловажным является то, что автор непосредственно находился в так называемой «целевой среде» потенциальных покупателей сувенирной продукции, имел возможность точнее подмечать их пожелания и отражать в своих проектах. Эти обстоятельства давали большое преимущество для мастера по сравнению с тем, если бы он создавал свои произведения в Петербурге на основе только лишь личных воспоминаний и впечатлений. Чтобы не лишать себя этого творческого преимущества, работы по выполнению государственного заказа Судьбинин осуществлял в Лондоне в течение 1913 года.

Учитывая популярность Павловой среди западноевропейской публики, автор выбрал именно ее образ в качестве прототипа для создания фарфоровой скульптуры. В одном из своих отчетов скульптор писал: «Смею уверить Ваше превосходительство, что один Лондон в один день раскупит 500 экземпляров. Популярность Павловой здесь громадная, а после ряда статей в лондонских журналах о том, что ее фигура будет выполнена на Императорском фарфоровом заводе, здесь только и ждут появления этой работы в свет» [3]. Не имея возможности лично прибыть на завод для консультирования мастеров и художников по особенностям выпуска статуэток, Судьбинин в итоге выслал формы для отливания скульптур и подробное описание порядка их окраски в Петербург. Так были исполнены и предложены к производству модели статуэток балерины в партиях «Лебедь», «Вакханалия» и «Жизель» [2].

Воплощенной мастерами фарфорового завода в Петербурге и запущенной в массовое производство стала именно «Жизель». Статуэтка представляла собой сцену из первого акта балета, где танцовщица предстала в образе крестьянской дочери Жизель во время гадания на ромашке. Осложняло задачу по созданию скульптуры то, что автору необходимо было передать конкретную эмоцию балерины. Будучи на сцене, Павлова передавала всю эмоциональную гамму переживаний через движения. Обладающий невероятным талантом Судьбинин смог увидеть это и чрезвычайно точно отразить динамику в статичной форме. В итоге мир едва ли не впервые увидел образ конкретного человека, российской балерины Анны Павловой, который был воплощен в фарфоровой пластике, а коллекция шедевров российской фарфоровой промышленности пополнилась еще одним произведением [3].

После этого Судьбининым были выполнены бюсты Павловой в образе «умирающего лебедя» композиции «Лебедь» и во время исполнения роли в балете «Вакханалия». Европейское общество высоко оценило все его работы. Эта высокая оценка заключалась и в том факте, что на Судьбинина вышла администрация Севрской фарфоровой мануфактуры, предложив работу в стенах предприятия. Подписав контракт, Судьбинин стал первым и единственным российским скульптором, работавшим на прославленной Севрской мануфактуре [2]. Также Судьбининым была воплощена и еще одна обаятельная балерина Т.П. Карсавина, которая не меньше Павловой полюбилась европейскому зрителю [4]. За основу взят образ артистки в балете «Сильфида».

В целом, на первоначальном этапе становления темы балета в фарфоре продукция представляла собой малую пластику, имеющую декоративное назначение, и производилась под патронажем государства. Ожидания относительно ликвидности статуэток оправдались. «Сувенирная» продукция из фарфора возымела большой успех как среди западных ценителей прекрасного, так и в российском обществе. Обуславливалось это тем, что все балерины выполнялись неразрывно со своим образом, подарившим им известность и полюбившимся публике.

Следующим этапом развития тематики в фарфоре стал послереволюционный период. Красота и невероятная популярность выпущенных в царской России изделий позволили прочно закрепиться теме балета в декоративно-прикладном искусстве. Это дало

ей возможность пережить «культурно-художественные бури» революции 1917 года и возродиться в фарфоре уже новой Советской России. Однако на данном этапе советский балет еще не родил своих собственных героев, поэтому художники завода в основном продолжили рефлексировать успехи Дягилева.

Хотя все искусство и культура этого периода были подчинены единой задаче – воспитанию советского человека, но производство «империалистического балетного фарфора» имело целью не только лишь просветительскую деятельность в обществе. Продавая продукцию в другие страны, государство зачастую решало экономические задачи: высшей и первосортная продукция ведущих фарфоровых предприятий Советского Союза стала одним из первых экспортируемых за рубеж товаров и, как следствие, источником получения иностранной валюты. Так молодая Советская республика могла рассчитывать на возможность приобретения за инвалюту разнообразных иностранных товаров, оказавшихся такими необходимыми на заре становления социализма [5]. При этом знаковых балетных постановок по сравнению с театральными было не так много, и каждая балерина была узнаваема и обожаема публикой в неразрывной связи со своим персонажем. Чтобы повысить популярность и увеличить продажи экспортируемой фарфоровой продукции, скульпторы продолжили традицию исполнения балерин в конкретных образах.

Так личность уже всемирно известной Карсавиной вновь появилась в трудах мастеров уже не Императорского, а Государственного Фарфорового завода (ГФЗ), работавшего с 1918 года под руководством Народного комиссариата просвещения и под особым вниманием его главы А.В. Луначарского. В 1923 году скульптор Д.И. Иванов запечатлел в фарфоре образ балерины во время исполнения ей роли Зобеиды в балете М.М. Фокина на музыку композитора Н.А. Римского-Корсакова «Шехерезада». Основными источниками для создания образа служили фотографии, сделанные во время выступления артистов. Сохранившиеся эскизы костюмов участниц и участников «Русских сезонов», выполненные художником Л.С. Бакстом, позволили мастеру с точностью воплотить сценический образ. Героиня одета в иранский национальный костюм периода XVIII–XIX веков [6]. Образ насыщен восточным колоритом: изящная синяя чалма на голове расписана позолоченными узорами, а аналогичные синие вставки по всему костюму в форме восточных узоров создают романтическую атмосферу «Тысячи и одной ночи».

Неспроста Иванов уделил такое внимание деталям костюма, который сыграл далеко не последнюю роль в успехе сценического образа. В одной из своих статей, посвященных «Русским сезонам», Тугендхольд писал, что костюмы, нарисованные Бакстом, являются настоящими шедеврами. Однако среди этих работ он особенно выделял восточный костюм Зобеиды «с ее длинными, цепкими и страшными шароварами, символизирующими ее жестокое, как жало пчелы, сладострастие...» [7]. После премьеры постановки вся мода Парижа переориентировалась в сторону Востока, резко подскочил спрос на восточные украшения. Французы скупали тематические костюмы, стремясь быть похожими на героев балета. Все декоративно-прикладное искусство запестрело яркими узорами и орнаментами [8]. Россия вновь подарила европейцам ощущение персидско-арабской романтики, в очеред-

ной раз выполнив свою важную роль моста между западной и восточной культурами.

Появился и еще один образ Карсавиной – образ Жар-птицы – героини одноименного балета, премьеры которого состоялась в Национальной опере Парижа еще в 1910 году. Этот образ дополнял сценический костюм, который также был создан по эскизам Бакста. Статуэтку в 1920 году исполнил скульптор ГФЗ Иванов. Изначально она задумывалась как парная, и для полной композиции автор создал фарфоровую фигуру балетмейстера М.М. Фокина (который по совместительству выступал и как танцовщик) в роли Ивана-царевича. Статуэтка «Жар-птицы» была популярна наравне с «Зобеидой» и выпускалась на заводе ежемесячно в течение долгого периода. Ее популярность обуславливалась отличием яркого и пышного образа Жар-птицы от типичного образа балерины. Этого и добивался Фокин, найдя в костюмах Бакста корреляцию со своими устремлениями [8]. Данная особенность неизбежно отразилась и в фарфоре, сделав статуэтку привлекательной глазу, яркой и выделяющейся среди остальных.

Обращая особое внимание на позу и детали костюма персонажей, автор ставил себе цель максимально передать дух и атмосферу прошлых триумфов российских трупп, что, в свою очередь, способствовало сохранению популярности тематической фарфоровой продукции. Ситуация осложнялась тем, что в отличие от Судьбинина, Иванов уже не имел возможности воочию наблюдать выступление артистов, а его помощниками выступали лишь эскизы, записи и фотографии.

Вместе с тем расширялся каталог форм продукции. Среди них стоит выделить работы знаменитого скульптора ГФЗ Н.Я. Данько. Одним из ее произведений стала ручка от зонтика с изображением Одалиски. Фарфоровая одалиска, прислужница в гареме, является героиней «Тысячи и одной ночи». Она изображена вытянутой в полный рост, а ее нижняя часть туловища плавно переходит в технологическое отверстие для основания зонтика. По задумке автора – обладатель такого зонтика должен держать его за «тело прислужницы», которое и является своеобразной ручкой. Национальный костюм и яркие цвета изделия передают атмосферу востока. Еще одна «Одалиска» была исполнена как парфюмерный флакон и представляла собой полноценную статуэтку, голова которой выполняла функцию крышки. Также от руки мастера родился корпус для настольных часов «День и ночь». Композиция представляет собой воплощение образов из балета М. Петипа на музыку Л. Минкуса «Ночь и День».

Подводя итог послереволюционному периоду, можно сказать, что основой сюжетов «фарфорово-балетной» пластики этого времени были произведения, созданные по мотивам еще императорского балета, но уже мастерами Советской России. Сохранению темы балета в послереволюционном ДПИ способствовала и экономическая выгода, которая заключалась в получении государством валютной выручки от продаж фарфора за рубежом. Однако воспитательная функция производимых изделий явно не прослеживалась в силу их малотиражности, а также потому, что значительная их часть поставлялась за рубеж и бытовала на территории иностранных государств.

Толчком же третьей волне темы балета в фарфоре послужил триумф советского Большого Театра во время первых зарубежных гастролей, прошедших в Лондоне в 1956 году.

После Великой Отечественной войны Европа вновь увидела сияние советского балета. К этому времени он прочно укоренился в культуре и стал таким же народным достоянием, как значимые памятники архитектуры, произведения русских писателей-классиков и живописцев, подлежащих сохранению. При всем явном «империалистическом» происхождении этого вида искусства советская власть так его и не упразднила. Напротив, в это время Советский Союз был озабочен демонстрацией достижений страны победившего социализма на мировом уровне. Балет как нельзя кстати подходил для этой роли, а в народном фольклоре успехи балета даже ставились на одно место с успехами в покорении космоса¹.

Советский балет подарил миру новых артистов, которые непременно стали кумирами публики и объектами внимания мастеров ДПИ. Одной из таких балерин была Г.С. Уланова. Она стала исполнительницей многих ролей, в том числе в таких значимых постановках, как «Красный мак» Р.М. Глиэра, «Жизель» А. Адана, «Бахчисарайский фонтан» Б.В. Астафьева, «Ромео и Джульетта» С.С. Прокофьева, «Лебединое озеро» П.И. Чайковского. Именно лондонские гастроли подарили Улановой мировую славу, а она, в свою очередь, внесла большой вклад в прославление советского балета. Ее выступление на европейской сцене было триумфальным, а многие зарубежные критики сравнивали успех Улановой с успехом Павловой [9].

Вновь появился веский повод советским скульпторам и художникам по фарфору запечатлеть образ соотечественницы, которая вписала свое имя в культуру России и Европы, что позволило возродиться традиции экспорта советского фарфора, которая почти полностью угасла к началу Великой Отечественной войны.

Вместе с тем звезда Улановой начала загораться еще перед Великой Отечественной войной, а ее самый первый образ в роли Одетты в «Лебедином озере» был воплощен в 1940 году известным мастером Ленинградского фарфорового завода Е.А. Янсон-Манизер. Не менее грациозной у Янсон-Манизер получилась скульптура балерины во время исполнения роли Тао Хоа в «Красном маке». Тао Хоа – персонаж уже исключительно советской постановки, созданной в контексте культурной политики Советского Союза. В 1951 году советская прима вновь появляется в творчестве Елены Александровны, но уже в образе Джульетты постановки «Ромео и Джульетта».

От руки Янсон-Манизер родились не только образы Улановой, но и статуэтки многих советских звезд, а именно: Т.М. Вечесловой в роли Эсмеральды, еще одна Эсмеральда в лице Ф.И. Балабиной, Золушка – О.В. Лепешинская. Запечатлены образы М.М. Плисецкой в ролях Хозяйки Медной горы и Раймонды. Свой фарфоровый образ нашла и Н.А. Анисимова в образе персонажа, танцующего Панадерос в балете «Раймонда». Статуэтка отличается высокой динамичностью и ярко-красными тонами платья балерины. Схожий по мотиву образ представлен в скульптуре, созданной по сюжету балета «Андалузская свадьба». В ней артистка Н.А. Федорова также экспрессивно исполняет испанский танец в ярко-красном платье.

Скульптор не обошла стороной и мужскую часть советского балета. Так, в малой

¹ Данный факт зафиксирован в том числе и в советском кинематографе, о чем свидетельствует цитата «...космические корабли бороздят Большой театр...» из знаменитого советского фильма Л.И. Гайдая «Операция «Ы» и другие приключения Шурика».

пластике фарфора появились артисты В.А. Левашев (в балете «Шурале») и Г.Ф. Соловьев (в одной из сцен «Лебединого озера»), а также Н.А. Зубковский в образе Арлекина (в балете «Арлекинад»).

В целом Янсон-Манизер, которая тесно сотрудничала с Ленинградским фарфоровым заводом в период с 1934 года вплоть до 50-х годов прошлого столетия, создавая свои шедевры, сделала весомый вклад в популяризацию балета, а также в закрепление данной темы на культурно-бытовом уровне. Однако стоит отметить, что значительный пласт своих работ мастер выполнила в первой половине двадцатого столетия, а ее работы 1940-х – 50-х годов явились логическим продолжением ее деятельности. Поэтому творчество Елены Александровны является своеобразным мостом между вторым и третьим этапом развития рассматриваемой тематики.

В это время начала расширяться и география предприятий, производящих тематические изделия. Широко в своих произведениях балет осветили мастера фарфоровых предприятий советской России, ориентированных на массовое производство не такого высокохудожественного, однако более доступного и ничуть не менее ценного фарфора. Немаловажную роль здесь играло развернувшееся в стране активное жилое строительство. Его следствием стало появление в 1950-х годах у советских граждан как отдельных, так и коммунальных квартир, которые непременно требовали украшения и создания домашнего уюта. Задача эта как нельзя лучше решалась за счет внедрения в интерьер предметов декоративно-прикладного искусства [10]. В «Краткой энциклопедии домашнего хозяйства» 1959 года говорилось, что «недорогая вещь массового производства, если она достаточно красива, может служить прекрасным украшением». На горизонтальных поверхностях комодов, сервантов, трельяжей, а также настенных подвесных полок начали появляться дымковские игрушки, хрустальные вазы и керамические сосуды. Но показателем хорошего вкуса все же оставался фарфор, а фарфоровые балерины подчеркивали высокую культурную развитость домовладельцев.

Одним из знаковых предприятий, способных производить массовые и высококачественные изделия, был и является Дулевский фарфоровый завод имени газеты «Правда». Среди мастеров завода, создававших в 1950-е – 1960-е годы тематические произведения, стоит выделить Г.Д. Чечулину, О.П. Таежную-Чешуину, А.Д. Бржезицкую и Н.А. Малышеву. Отличительной чертой их работ было отсутствие влияния «Сезонов» и отражение исключительно советских успехов русского балета [11].

Так, балерина Плисецкая вновь появляется в произведении Г.Д. Чечулиной. Как и коллеги из Ленинграда, автор выбрала образ Одетты из балета «Лебединое озеро» и стремилась передать через свою работу всю эмоциональную гамму артистки. Другой мастер, А.Д. Бржезицкая, выбрала для своей скульптуры образ Галины Улановой в роли Джульетты. Статуэтка была исполнена в паре с Ромео, которого сыграл актер балета Ю.Т. Жданов. Ромео получился мужественным и уверенным в себе, в то время как Джульетта-Уланова отразила в себе хрупкость и легкость. Мастерство Асты Давыдовны подтверждает то, что она смогла передать через фарфор легкость и тонкость платья балерины – оно кажется почти полупрозрачным [11].

Отличились на поприще создания «фарфорового балета» и мастера Бронницкого фарфорового завода «Возрождение», возникшего на базе завода «Пролетарий». Их изделия представили свету совсем иное направление в развитии сувенирной продукции. К примеру, художник завода М.В. Андреева стала автором уже не статуэток, а серии фарфоровых штофов под общим названием «Балет». На поверхностях сосудов красуются танцовщицы, созданные рельефом фарфоровой массы и минимальной подглазурной сине-коричневой росписью. Мастерски запечатлены моменты танца, отражены черты лица и мимика лиц героинь сюжетов. Сама Андреева в своих воспоминаниях говорила о том, что одним из ее стремлений было показать легкость в образе танцующих девушек, создать ощущение парения в воздухе. В качестве прообразов скульптор выбрала наиболее ярких артистов «Русских сезонов» Дягилева, когда-то покоровивших Европу. Немалое влияние «Сезоны» оказали и на последующие труды скульптора. Композиция «Балерины», выполненная ей в 1986 году, имеет непосредственное отношение к делу Дягилева, цикл произведений «Жар-птица» посвящен одноименному балету, а статуэтки «Мария» и «Зарема» неразрывно связаны с «Бахчисарайским фонтаном» [12].

С расширением географии производств расширяется и сюжетный спектр изделий. Вместе со скульптурами, которые представлены конкретными балетными личностями, на свет появляется и множество собирательных образов всевозможных юных балерин и танцовщиц. В фарфоре воплощались как юные, так и уже уверенно стоящие на пуантах взрослые девушки. Ярким примером являются работы 1950-х – 1960-х годов скульптора Ленинградского фарфорового завода В.И. Сычева. Он создал скульптурные композиции «Балерина с цветком» и «Балерины перед выступлением». В последней запечатлен закулисный момент подготовки артисток к выходу на сцену, который недоступен глазу обычного зрителя: девушки поправляют костюмы, рассматривают друг друга, чтобы на сцене все выглядело безупречно [13]. Одной из самых узнаваемых его работ является статуэтка «Балерина». На ней изображена танцовщица, которая выполняет специальные упражнения для растяжки [13].

Скульптор Дулевского фарфорового завода Н.А. Малышева исполнила художественную композицию под названием «Юная балерина» [13]. На ней изображена юная девочка, которая завязывает свои пуанты. Также значимый вклад в развитие темы балета внесла сотрудница Дмитровского фарфорового завода О.С. Артамонова. За период своей творческой деятельности Ольга Сергеевна создала ряд образов советской интерьерной пластики, среди которых скульптуры «Балерина лежащая», «Балерина с розочками», «Балерина с цветком», «Балерина с лентой».

Через вышеописанные детали, отраженные в работах художников, зритель мог узнавать некоторые подробности повседневной жизни театра, специфические упражнения, посредством которых балерины готовятся к выступлениям. Благодаря массовому производству статуэток многие советские граждане, даже ни разу не побывав в театре, знали по именам советских прим. Все это делало балет ближе к широким слоям общества, приобщая граждан к миру высокого искусства.

В целом, основная особенность данного периода – появление в пластике фарфора

уже советских артистов балета и танцовщиц, которые повторили успех «Русских сезонов» и вновь покорили ведущие Европейские сцены. Наряду с ними были созданы и собирательные образы, в которых советские граждане юного возраста узнавали себя, своих сверстников, друзей. Также возросли количество авторов произведений и тиражность изделий, что способствовало их проникновению в интерьеры жилых пространств. В связи с чем возрастает степень их воспитательного воздействия, которая сопровождается формированием положительного отношения к высокой культуре.

Продолжением третьего этапа стала эпоха перестройки, начавшаяся в Советском Союзе во второй половине 1980-х годов. Увеличение степени гласности, характерное для данной эпохи, открыло двери к ранее недоступным для изучения материалам, которые вновь акцентировали внимание на изучении русской культуры начала XX века. Это послужило для художников своеобразным побудительным фактором к созданию новых образов.

Так, «Русские сезоны» вновь были переосмыслены в работе мастера ЛФЗ Э.П. Еропкиной. Она создала новый образ балерины Карсавиной в роли Жар-птицы. Также автор в своих работах реконструировала атмосферу балета «Петрушка», создав скульптурную композицию из трех статуэток: «Петрушка», «Балерина» и «Арап».

Влияние резонанса, вызванного русским балетом за рубежом, отразилось и на европейском фарфоре. Как уже писалось ранее, Севрская фарфоровая мануфактура в Париже выпускала модели статуэток по проекту Судьбинина. Вместе с тем в конце 1930-х начале 1940-х саксонская мануфактура «Розенталь» выпускала собственную статуэтку «Умиряющего лебедя» в лице балерины Анны Павловой. Ее автором стал работник завода К. Хольцер-Дефанти. Скульптором одной из старейших в Германии мануфактур «Фолькстедт» Х. Ледерером, в 1927 году был исполнен другой образ Павловой. Работы по созданию проходили при непосредственном участии балерины. Изделия тюрингской фабрики «Фолькстедт» всегда отличались особой проработкой мелких деталей, поэтому Ледереру удалось передать весь декор сценического костюма Павловой, что технически не могли сделать другие фарфоровые производства того времени [2].

Также предметом внимания для скульпторов Германии стала Майя Михайловна Плисецкая. Все та же мануфактура «Фолькстедт» обратилась к Плисецкой с предложением воплотить ее образ. По примеру А. Павловой она пожелала лично принять участие в его создании. Для балерин крайне важно, чтобы любая скульптура отражала именно те движения, которые они демонстрируют на сцене, передавая эмоцию. Далекое не каждый мастер способен сделать это самостоятельно. Плисецкая говорила в своем открытом письме, что «талантом скульптора я не обладаю, но, когда у меня не хватало слов и терпения доходчиво объяснить мастеру, что я хочу, я выхватывала у него его рабочий инструмент (нож-лопаточку) и пыталась долепить все сама. В конце концов компромисс между «сверхзадачей» скульптора и моими эмоциями был найден»². В этом же письме она подробно описала процесс рождения замысла у немецких мастеров на создание статуэтки.

В целом тему балета в фарфоре можно условно разделить на три периода:

- первый период – с начала XX века и до Революции 1917 года. В это время фик-

2 Письмо М.М. Плисецкой написано в Мюнхене 9 октября 2011 года. Ныне его копия хранится в официальном магазине сувенирной продукции Большого Театра (г. Москва, Театральная пл.,1).

сировались успехи «Русских сезонов», поставленных Дягилевым на ведущих европейских сценах;

- второй период с началом Революции 1917 года и до Великой Отечественной войны продолжил демонстрировать успехи Дягилева уже на советской продукции, а фарфор стал одним из источников иностранной валюты для государственной казны.

- третий период – ознаменовался Лондонскими гастролями 1956 года. В это время фарфор воплощает в себе образы уже советских артистов балета. Расширяется и география производства тематических предметов, что в свою очередь снижает их стоимость и повышает доступность. В этот период возрастает роль малой скульптурной пластики как инструмента культурного воспитания. На ряду с реальными появляются и собирательные образы балерин. Продолжением третьего периода стал четвертый, связанный с появлением новых фактов о русской культуре и искусстве периода царской власти, что послужило толчком для повторного обращения к истории русского балета того времени.

Расширился функционал тематической фарфоровой продукции: помимо статуэток в ассортименте появились курительные трубки, корпуса для часов, ручки для зонтов, штофы, рюмки и другие предметы быта.

Также стоит отметить, что резонанс, вызванный российским балетом, обусловил производство собственной тематической продукции ведущими фарфоровыми мануфактурами Франции и Германии. В этой продукции явно прослеживались как образы российских актеров, так и черты работ российских и советских скульпторов.

Таким образом, балет через фарфор стал инструментом идеологического воздействия и неким механизмом иерархизации культурной практики, где балет занимает одно из ведущих мест, находясь под особым патронажем государства.

Список литературы

1. Тугендхольд Я. А. Русский сезон в Париже // журнал «Аполлон», сентябрь 1910 г. №10. С. 5–23.
2. Хмельницкая Е. С. «Русские сезоны» в фарфоре. Образ Анны Павловой. // Вестник Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой, 2016 г. № 3(44). С. 47–52.
3. Скульптура «Анна Павлова в роли Жизели». Серафим Судьбинин. Официальный сайт Государственного Эрмитажа. Электронный ресурс. URL:<http://academy.hermitagemuseum.org/materials/skulptura-anna-pavlova-v-rolizhizeli?ysclid=14vln01wsp327521812> (Дата обращения: 26.06.2022 г.).
4. Автор модели: Судьбинин, Серафим Николаевич (1867–1944) Скульптура «Балерина Тамара Карсавина». Официальный сайт Государственного Эрмитажа, электронный ресурс. URL:<http://collections.hermitage.ru/entity/OBJECT/1006160?fund=38&category=2671&avtor=17547&index=3> (Дата обращения: 26.06.2022 г.).
5. Внешняя торговля СССР, 1922–1981: Юбилейный статистический сборник // М.: Финансы и статистика, 1982 г. 193 с.

6. Брун В., Тильке М. История костюма от древности до Нового времени // М.: изд. ЭКСМО. 1996 г.
7. Тугендхольд Я. А. Русский балет в Париже // журнал «Аполлон», май-июнь 1910 г. №8. С. 69–71.
8. Хмельницкая Е. С. Л. Бакст и воплощенные в фарфоре фигуры участников «Русских Сезонов» С. Дягилева // Вестник академии русского балета им. А.Я. Вагановой. 2016 г. № 5(46). С.83–92.
9. Галина Уланова. Официальный сайт «Культура.РФ». Электронный ресурс. URL: <https://www.culture.ru/persons/8765/galina-ulanova?ysclid=16hqnvfof4874859057> (Дата обращения: 6.08.2022 г.).
10. Сапанжа О. С., Баландина Н. А. Советская фарфоровая мелкая пластика в пространстве повседневной культуры 1950–1960-х годов: к вопросу развития художественных образов // журнал «Новое искусствознание» / Фонд содействия развитию образования, науки и искусства «Новое искусствознание». № 1. 2019 г. С. 64–70.
11. Онегин Н. С. Дулевские «балерины» в советском жилом интерьере второй половины 1950-х–1960-х годов // журнал «Новое искусствознание» / Фонд содействия развитию образования, науки и искусства «Новое искусствознание». №1. 2020 года. С. 50–55.
12. Воропаева Т. А. Театр и балет в творчестве Марины Виссарионовны Андреевой – художника завода «Возрождение» // журнал «Новое искусствознание» / Фонд содействия развитию образования, науки и искусства «Новое искусствознание». № 1. 2021 г. С. 76– 83.
13. Боровский А. Ода к радости: русский фарфор в собрании Юрия Трайсмана // М.: Пинакотека, 2008 г. 527 с.

Сведения об авторе

Лукьяненко Егор Вячеславович – консультант проректора по стратегическому развитию и партнерству Санкт-Петербургского государственного университета, аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (направление подготовки – Культурология), г. Санкт-Петербург.

E-mail: Baza67EL@yandex.ru

Lukianenko E. V.

BALLET THEMES IN RUSSIAN SOVIET PORCELAIN

***Abstract:** ballet and porcelain in Russia have a long cultural and artistic tradition. In their mutual dialogue, many masterpieces of decorative and applied art were born. The article analyzes the formation and consolidation of the theme of ballet in porcelain products, including in the context of the use of decorative and applied art as a tool for educating civil*

society within the framework of cultural policy pursued by the Soviet Union. Thus, Russian culture and art exports to Europe, which became possible due to the success of Diaghilev's «Russian Seasons», is the starting point. The second stage in the formation and consolidation of the thematic agenda was the transfer of the images of the heroes of the imperial ballet to Soviet porcelain. The third stage is the appearance of Soviet ballet actors in small sculptural plastic, which was promoted by the significant successes of ballet troupes both on domestic and foreign stages. The work also touches on the topic of the influence of the creativity of Russian porcelain masters on foreign decorative and applied art.

Keywords: *porcelain, sculpture, Russian ballet, Soviet ballet, ballet in porcelain, Russian seasons*

References

1. Tugendkhol'd Ya. A. Russian Season in Paris [Russkii sezon v Parizhe] // zhurnal «Apollon», sentyabr' 1910 g. №10. S. 5–23. (In Russ.)
2. Khmel'nitskaya E. S. «Russian Seasons» in Porcelain. Anna Pavlova // Vestnik Akademii Russkogo baleta im. A.Ya. Vaganovoi, 2016 g. № 3(44). S. 47–52. (In Russ.)
3. Sculpture «Anna Pavlova as Giselle». Seraphim Sudbinin. [Skul'ptura «Anna Pavlova v roli Zhizeli». Serafim Sud'binin]. Ofitsial'nyi sait Gosudarstvennogo Ermitazha. Elektronnyi resurs. URL: <http://academy.hermitagemuseum.org/materials/skulptura-anna-pavlova-v-rolizhizeli?ysclid=14vln01wsp327521812> (Data obrashcheniya: 26.06.2022 g.). (In Russ.)
4. Foreign trade of the USSR, 1922–1981: Jubilee statistical collection [Vneshnyaya tor-govlya SSSR, 1922 – 1981: Yubileinyi statisticheskiy sbornik] // M.: Finansy i statistika, 1982 g. 193 s.
5. The author of the model: Sudbinin, Serafim Nikolaevich (1867–1944) Sculpture «Ballerina Tamara Karsavina». [Avtor modeli: Sud'binin, Serafim Nikolaevich (1867-1944) Skul'ptura «Baleri-na Tamara Karsavina»]. Ofitsial'nyi sait Gosudarstvennogo Ermitazha, elektronnyi resurs. URL: <http://collections.hermitage.ru/entity/OBJECT/1006160?fund=38&category=2671&avtor=17547&index=3> (Data obrashcheniya: 26.06.2022 g.). (In Russ.)
6. Brun V., Til'ke M. The History of Costume from Antiquity to Modern Times [Istoriya kost-yuma ot drevnosti do Novogo vremeni] // izd. EKSMO, g. Moskva. 1996 g. (In Russ.)
7. Tugendkhol'd Ya. A. Russian Season in Paris [Russkii sezon v Parizhe] // zhurnal «Apollon», mai-iyun' 1910 g. №8. S. 69–71. (In Russ.)
8. Khmel'nitskaya E. S. L. Léon Bakst and Porcelain Sculptures of Participants of Diaghilev's «Russian seasons» [Bakst i voploshchennyye v farfore figury uchastnikov «Russkikh Sezonov» S. Dyagileva] // Vestnik akademii russkogo baleta im. A.Ya. Vaganovoi. 2016 g. № 5(46). S.83-92. (In Russ.)

9. Galina Ulanova. [Galina Ulanova]. Ofitsial'nyi Sait «Kul'tura.RF». Elektronnyi resurs. URL: <https://www.culture.ru/persons/8765/galina-ulanova?ysclid=l6hqnvf of4874859057> (Data obrashcheniya: 6.08.2022 g.). (In Russ.)
10. Sapanzha O. S., Balandina N. A. Soviet Porcelain in the Space of Everyday Culture of the 1950s–1960s: Development of Ideas and Images [Sovetskaya farforovaya melkaya plastika v pros-transtve povsednevnoi kul'tury 1950–1960-kh godov: k voprosu razvitiya khudozhestvennykh obra-zov] // zhurnal «Novoe iskusstvoznanie» / Fond sodeistviya razvitiyu obrazovaniya, nauki i iskusstva «Novoe iskusstvoznanie». № 1. 2019 g. S. 64–70. (In Russ.)
11. Onegin N. S. The Dulevo «Ballet Dancers» in the Soviet Living Interior in the Second Half of the 1950s – 1960s [Dulevskie «baleriny» v sovetskom zhilom inter'ere vtoroi poloviny 1950-kh – 1960-kh godov] // zhurnal «Novoe iskusstvoznanie» / Fond sodeistviya razvitiyu obrazovaniya, nauki i iskusstva «Novoe iskusstvoznanie». №1. 2020 goda. S. 50–55. (In Russ.)
12. Voropaeva T. A. Theater and Ballet in the Work of Marina Vissarionovna Andreeva – the Artist of the «Vozrozhdenie» Plant [Teatr i balet v tvorchestve Mariny Vissarionovny Andreevoi – khudozhnika zavoda «Vozrozhdenie»] // zhurnal «Novoe iskusstvoznanie» / Fond sodeistviya razvitiyu obrazovaniya, nauki i iskusstva «Novoe iskusstvoznanie». № 1. 2021 g. S. 76–83.». №1. 2020 goda. S. 50–55. (In Russ.)
13. Borovskii A. Ode to joy: Russian Porcelain in the Collection of Yuri Traisman [Oda k ra-dosti: russkii farfor v sobranii Yuriya Traimana] / M.: Pinakoteka, 2008 g. 527 s. (In Russ.)

Lukyanenko Egor Vjacheslavovich – consultant to the Vice-Rector for Strategic Development and Partnership of Saint Petersburg State University / Postgraduate student of the Institute of Philosophy of Saint Petersburg State University (direction of education – Cultural studies), St. Petersburg.

E-mail: Baza67EL@yandex.ru

УДК 316.7

МОЖЕМ ЛИ МЫ ЖИТЬ В ГАРМОНИИ С ПРИРОДОЙ?

Сейид Хоссейн Наср

Перевод с английского Р. Н. Энверова и А. В. Карабыкова

***Аннотация:** В эссе рассматривается проблема отношения человека и природы в свете традиционной исламской метафизики и экологической этики. Опираясь на труды мусульманских мыслителей прошлого, автор приходит к выводу, что материалистическое понимание окружающей среды явилось основной причиной глобального экологического кризиса, и предлагает альтернативные решения данной проблемы, связанные с обращением к традиционному укладу жизни.*

***Ключевые слова:** экологический кризис, традиционная культура, исламская этика, индустриализм, традиционализм.*

Его славят семь небес, земля и те, кто на них.
Нет ничего, что не прославляло бы
Его хвалой, но вы не понимаете их славословия
(Коран 17:44).

В наши дни экологический кризис достиг небывалых масштабов, и никто с открытыми глазами и непредвзятым умом не может это отрицать всерьез. Глобальное потепление и парниковый эффект, исчезновение видов жизни и загрязнения земли, воздуха и моря – признаки проблемы, очевидные для любого, кто способен видеть.

Несмотря на это, многие игнорируют истоки настоящего кризиса, ибо, признай они его истинные причины, им пришлось бы изменить свое мировоззрение и привычный образ жизни. Именно поэтому значительная часть современного человечества ищет только технологические решения. Однако все они основываются на самих причинах кризиса: современных технологиях и взглядах на отношения между человеком и природой, результатом которых их стали экологические проблемы. Кроме того, этот кризис уже носит глобальный характер. Загрязнение Атлантики вблизи крупных портов на севере Америки влияет на рыбу в водах Исландии, а вырубка деревьев в бассейне Амазонки влияет на качество воздуха в Африке.

Важно помнить и о том, что экологический кризис начался не в глобальном масштабе, а возник локально, на Западе, во время промышленной революции, в таких местах, как Рурская долина в Германии, центральные районы Англии и Лоуэлл в Массачусетсе. Некоторые пытались провести непрерывную причинно-следственную связь между козами, поедавшими нижние ветви деревьев в Сирии две тысячи лет назад, и загрязнением Темзы в XIX веке. Возможно, эта точка зрения ошибочна. Промышленная

революция положила начало качественному скачку в процессе негативного влияния человека на природу. Традиционная афганская или индийская деревня была и в некоторой степени еще находится в гармонии с природным окружением. И такое положение могло бы сохраняться очень долго, чего не скажешь о современных городах, вроде Нью-Йорка, Каира или Сеула. Экологический кризис стал глобальным только тогда, когда западные страны, над которыми довлел индустриальный Запад, восстановили свою независимость и попытались воспользоваться экономическими преимуществами Модерна, приняв западные технологии, нормы и практики.

Как и следовало ожидать, осознание экологического кризиса тоже началось на Западе. Когда в 1966 году я читал по приглашению фонда Рокфеллера лекции в Чикагском университете на тему «Встреча человека и природы», я спрогнозировал то, что называлось экологическим кризисом. Печатная версия моего цикла сначала встретила сильное сопротивление, особенно со стороны христианских теологов Британии, которые, как и многие другие христианские интеллектуалы той поры, гордились тем, что современная наука и технологии зародились на христианском Западе. В этом обстоятельстве они видели доказательство превосходства христианства над другими религиями. Но очень скоро ситуация изменилась. Большинство лидеров экологического движения мыслили и действовали не в рамках христианской традиции. Обеспокоенность христианских интеллектуалов Западе экологическим кризисом возросла с 1980-ых годов.

Одной из самых значимых фигур в истории экологического движения служит канадский политический лидер Морис Стронг (1929–2015). Прочитав мою книгу «Встреча человека и природы» (переизданную позже под названием «Человек и природа»), он договорился со мной о встрече. В 1971 году Стронг и несколько его сотрудников организовали первый День Земли в Стокгольме, и он лично пригласил меня выступить с сообщением. На мероприятие были приглашены делегации со всего мира. Два крупнейших коммунистических государства, Советский Союз и Китай, даже не признали, что у них есть экологические проблемы, заявив, что данный кризис является следствием капитализма. При этом обе страны послали своих наблюдателей. Моя родная страна, Иран, направила очень большую делегацию, тщательно отобранную и возглавляемую братом шаха, принцем Абдул-Резой. Не будучи членом иранской делегации, я не был связан директивами иранского правительства и потому мог говорить без политических ограничений. Во время своего доклада я опроверг мнение, что экологический кризис – это проблема лишь капиталистических стран, и в шутку сказал, что ни одна река в мире не является «более коммунистической», чем Волга, которая течет на протяжении тысячи километров по СССР прежде чем попасть в Каспийское море. Вместе с тем эта река настолько грязна, что многие рыбы (к примеру, осетр, нерестящийся в бассейне Волги) плывут на юг, в менее загрязненную иранскую часть Каспийского моря, как только достигают подходящего возраста. Этот комментарий настолько разозлил советскую делегацию, что многие из ее членов встали и ушли в знак протеста. Описанное мной положение дел открылось миру после распада Советского Союза.

Тем временем делегации исламских стран возлагали всю ответственность за эко-

логический кризис на Запад и выступали так, будто сами мусульмане не несут вины в этом плане. Увы, с тех пор экологический кризис в исламском мире все нарастает. Когда в 1958 году я впервые посетил пакистанский Лахор, этот город был похож на один большой сад. Повсюду росли деревья, а небо было голубым. Посмотрите сейчас на него. В Иране при шахе было создано несколько национальных парков, где сохранялась среда обитания животных, многие из которых были редкими. Но после иранской революции 1979 года новое правительство усмотрело здесь акт жестокости шахской администрации к крестьянам, изгнанным с территорий, отведённых под национальные парки. Им разрешили вернуться на прежние земли, из-за чего места обитания многих животных были уничтожены, что привело к исчезновению редких видов. Позднее президент Рафсанджани (1934–2017), поняв глупость такого подхода, восстановил национальные парки и попытался сделать экологические проблемы приоритетными для правительства. Однако он не добился большого успеха в предотвращении деградации и загрязнения окружающей среды. Сегодня Тегеран – один из самых загрязнённых городов мира; Мешхед, Ахваз и другие иранские мегаполисы также имеют крайне неблагоприятную экологию. И такова же участь многих прочих крупных городов в остальных частях исламской ойкумены и, в сущности, мира в целом.

Книга природы

Я всегда говорил, что ключом к тому, чтобы мусульмане успешно противостояли этому кризису, по крайней мере, в той степени, в которой это возможно, является возвращение к учению традиционного ислама о природе и отношении к ней человека, так как некоторые его причины носят глобальный характер и находятся вне контроля исламского мира. Вера по-прежнему сильна во всем мусульманском мире, и потому исламские учения можно гораздо легче использовать для разрешения экологического кризиса, чем религиозные доктрины с той же целью в секуляризованных регионах. Учитывая это, рассмотрим традиционные исламские воззрения на природный мир, а также на права и обязанности людей по отношению к другим творениям Бога.

В Коране утверждается, что Бог объемлет все существа (иннаху би кулли шайин мухит) (Коран 4:126). Термин «мухит» означает также окружающую среду, и потому можно сказать, что присутствие Бога в конечном итоге служит такой средой для Его творения. Разрушить природную среду, чья красота и гармония являются проявлением Божественного присутствия, значит скрыть это присутствие и нарушить устойчивость природы и человеческой жизни, а также их взаимосвязь.

Сам Коран в самом глубоком смысле обращается как к человечеству, так и к природе. В некоторых стихах он призывает в качестве свидетелей ее элементы: горы, Солнце, Луну и отдельных животных, и напоминает нам о Божественной мудрости, отражаемой в творениях: живых существах и неодушевлённых вещах. Коран называет воду незаменимым для жизни предметом и использует символы, взятые из природного мира, к примеру, дерево и пчелу, чтобы раскрыть нам суть упорядоченной реальности, окружающей нас с момента рождения. В Коране сказано однозначно: творение Бога имеет священное качество. Не существует других священных текстов, кроме, пожалуй, Дао

дэ цзин, в которых природа играет столь же заметную роль, как в Коране. Исходя из Корана, традиционная исламская мысль говорит даже о том, что каждый живой вид имеет свой собственный божественный закон (шариат).

К тому же действия и высказывания Пророка ислама тоже изобилуют экологическими уроками и указаниями. Именно он создал то, что сегодня бы назвали национальным парком или охраняемой территорией, простиравшейся от юга Мекки до севера Медины, где животные и растения должны были находиться под защитой. Сегодня этот проект возрождают экологи в Саудовской Аравии. Пророк запретил выбрасывать пищу, загрязнять воду и вырубать фруктовые деревья. Он учил мусульман жить в гармонии с природой и не воевать с ней. Мухаммад акцентировал учение Корана о том, что живые существа имеют прямую связь с Богом и молятся Ему по-своему. Это воззрение увековечено в исламской литературе. Например, персидский мистик и поэт Джалал ад-Дин Руми (1207–1273) утверждает в известном стихотворении:

Если бы у существования был язык,

Чтобы оно могло приоткрыть завесу с божественных тайн.

Пророк призвал своих последователей сажать деревья и приказал Али ибн Абу Талибу посадить в Медине множество пальм. Сейчас многие из них умирают от нехватки воды, чтобы землю, на которой они росли, можно было продать по непомерно высокой цене. Также Пророк сказал, что посадить дерево – это благословенное деяние перед лицом Бога, даже если оно случится накануне конца света и Судного дня. Об экологической философии, развитой Мухаммадом, можно было бы написать солидную книгу. Если бы только современные мусульмане прислушались к учению своего Пророка по этому важному вопросу!

Важно понимать, что Шариат, провозглашенный для всех мусульман, не содержит рассуждений в сфере философии природы, но при этом знает множество правил и практических указаний, относящихся непосредственно к окружающей среде, включая затрагивающие вопросы о поддержании чистоты, утилизации отходов, обращении с животными и растениями, чрезмерном стяжании материальных благ и т.д. Шариат подчеркивает не только права человека, но и его обязанности по соблюдению прав других существ, в особенности животных. Кроме того, его моральные инструкции о том, как избегать жадности, обжорства, агрессии и подобных пороков, тоже причастны к проблеме окружающей среды.

Полное изложение исламской экологической философии следует искать в доктринах суфизма, метафизике, космологии, философии и антропологии. Учения исламских мудрецов объясняют соответствие между космическим Кораном, человеческим микрокосмом и макрокосмом. Также они говорят о назиданиях, которые следует извлечь из «страниц космической книги», и о мудрости, которую можно обрести, увидев знаки (айаты) Бога в мире природы и осознав, что гармония творения и взаимосвязь всех существ – это следствие единства Автора книги жизни.

Исламская традиция также подчеркивает любовь, которая пронизывает творение и проистекает из любви Бога к Его созданиям и Его созданий к Нему. Как сказано в

Коране: «Он любит их, и они любят Его» (5:54). Мусульманские мудрецы видят в этой любви движущую силу вселенной и соглашаются с Данте, написавшим о «любви, которая движет Солнце и другие светила». В этом духе знаменитый персидский суфийский поэт Сади (ум. 1292) говорит:

Я радуюсь миру, поскольку мир радуется Ему;

Я люблю весь мир, поскольку весь мир исходит от Него.

Итак, мы видим, что исламская традиция категорически опровергает секулярный материалистический взгляд на природу, в котором скрывается основная причина текущего экологического кризиса, – взгляд, который зародился на Западе, но теперь распространился по всему миру.

Гармония между человечеством и природой

Исламские ученые выдвигали различные теории об окружающей среде и отношении к ней человека. Возможно, лучшим введением в эту тему будет рассмотрение теории, в которой мусульманское общество разделяется на две фундаментальные группы – кочевники и оседлые люди. В своей книге «Мукаддима» («Пролегомены»), содержащей ряд трудов по всемирной истории, Ибн Халдун (1332–1406) глубоко проанализировал взаимодействие обеих групп, назвав их движущей силой исламской истории. По мнению мыслителя, кочевники жили на природе и были ее защитниками, а оседлые люди строили города, становившиеся центрами как культурного развития, так и упадка. Монголы, которые были кочевниками, уничтожили большую часть оседлых центров Центральной и Западной Азии. Хотя их вторжение стало крупной катастрофой для восточных регионов исламского мира, с точки зрения окружающей среды оно имело положительный эффект. Речь идет о сокращении численности населения таких территорий, как Персия, предположительно до половины от той, что была до XIII века. Кроме того, захватчики разрушили значительную часть ирригационных систем во многих городах и поселках, заставив их отступить от своих прежних границ. То, что Центральная и Западная Азия не знала проблемы перенаселения в такой степени, как Южная и Восточная Азия, было во многом обусловлено разрушительным вторжением монголов в XIII столетии.

Даже в традиционной исламской архитектуре и городском планировании почти всегда учитывалась гармония между человечеством и окружающей средой. На основе принципов, почерпнутых из Корана и хадисов, исламская архитектура выросла с полным осознанием необходимости сохранения экологического равновесия. Использование пространства, строительных материалов, воды, тепла и холода, солнечного света, тени, ветра, создание садов и многих других элементов в исламской архитектуре и городском планировании основывалось на балансе и гармонии между человечеством и природой, в отличие от современных городов, которые находятся в конфликте с природой и само существование которых зависит от вторжения в природный мир и его разрушения. Как упоминалось ранее, жители традиционной деревни в горах Афганистана, пустынях Персии или Северной Африки могли, в принципе, продолжать свою жизнь в течение многих эпох, не вызывая дисбаланса в экологии. В отличие от современных мегаполисов, традиционные города не вызывали загрязнения воздушного пространства над ними

и за тысячу миль от них. Так, даже в современных условиях мусульмане могут многому научиться, изучая свои собственные традиции архитектуры и городского дизайна. Бесспорно, такие исследования могут сыграть важную роль в преодолении текущего экологического кризиса, с последствиями которого ныне сталкиваются все страны.

Аналогичном образом в традиционном исламском мире велось сельское хозяйство. Как и в других традиционных обществах, гармония с природой не нарушалась вследствие посевов и других аграрных работ. Плодородная почва не использовалась для строительства городов, а возделывалась в сельскохозяйственных целях. Прекрасным примером этого принципа является традиционный Каир, который был построен не вдоль Нила, а на некотором расстоянии от него, чтобы сохранить плодородную почву, ежегодно наносимую рекой в сезон разлива. С приходом Модерна эти по-своему уникальные земли были захвачены растущим городом и стали непригодными для ведения сельского хозяйства. Кроме того, в прежние времена виды культивируемых растений выбирались с учетом экологических соображений, наряду с другими причинами. В исламском мире существовала практика транспортировать товары из одной местности в другую. Некоторые фрукты, как, например, финики, перевозились и продавались в регионах, находящихся на расстоянии от мест их произрастания. Тем не менее, в большинстве случаев сельскохозяйственные культуры выращивались для удовлетворения местного спроса.

Подход к питанию также укладывался в общую концепцию гармонии между человеком и окружающей средой. На основе науки о четырех стихиях (горячая и холодная, сухая и влажная) в исламском мире создавались различные кухни, чьей целью было сохранение баланса между человеческим телом, пищей и окружающим миром. Это обширная тема, которую невозможно рассмотреть здесь полностью, однако приведу только один пример: хотя большая часть североиндийской кухни имеет персидское происхождение и многие североиндийские блюда до сих пор носят персидское название. Индийская еда острая, в противоположность персидской. Поскольку большая часть территории Персии жаркая и сухая, а Индии – жаркая и влажная, то в персидские рецепты включали острые специи, чтобы сохранить гармонию и баланс между телом и окружающей средой.

Исламская литература, особенно поэзия, содержит множество уроков о духовном значении природы и о ее связи с миром людей. Творения мусульманских мастеров слова, подчас ошибочно толкуемые в материалистической перспективе, прежде всего отражают коранические учения. Ряд западных ученых охарактеризовал эту поэзию как натуралистическую или пантеистическую. Однако подобная характеристика ошибочна. «Природная поэзия» на арабском, персидском и других исламских языках всегда фундирована осознанием реальности трансцендентной сущности Бога, при этом в ней подчеркнута священное качество Его творения. Поэтому она не должна отождествляться с поэзией природы английских романтиков XIX века, несмотря на некоторое сходство между ними. Отдельные английские поэты того времени были действительно знакомы с поэзией исламского мира, в особенности персидской. В исламском мире этот тип поэзии не был достоянием лишь образованных слоев – он проникал во

все слои общества. Многие образцы такой поэзии по сей день звучат в повседневной жизни традиционных мусульман, оказывая глубокое влияние на восприятие природы простыми верующими.

Духовное и религиозное отношение к окружающей среде интегрировано в традиционную исламскую этику, хотя сегодня многие мусульмане могут не подозревать об этом. Традиционная исламская этика охватывает не только социальный порядок, но и животных, растения и даже проточную воду, горы, моря, озера. Для мусульман крайне важно сформулировать свою традиционную экологическую этику на современном языке, а затем применить ее на практике, а не просто читать или говорить об этом! Причем эта этика включает в себя гораздо больше указаний. Она требует не только не выбрасывать мусор на улицу или не ломать ветки деревьев в парке возле дома, о чем сегодня говорят некоторые проповедники во время своих пятничных проповедей в различных мечетях. Конечно, такие вопросы тоже важны, но это еще не всё.

Традиционные технологии

Мы не можем завершить эту статью, не сказав несколько слов о традиционных исламских науках, имеющих дело с природой и техникой, хотя их подробное рассмотрение в экологическом ракурсе требует отдельной работы. Исламская наука – одна из важнейших культурных традиций во всей мировой истории. Она не только внесла значительный вклад в работы средневековых китайских и индийских ученых, но также, лишённая метафизических измерений, оказала большое влияние на западную науку. Каким бы стало развитие математики в Европе без переводов арабских трудов по арифметике, геометрии, алгебре, тригонометрии и другим смежным предметам? Чтобы продемонстрировать это влияние, достаточно вспомнить, что цифры, используемые на Западе, до сих пор называются арабскими. Мусульманские мыслители оставили яркий след в математике, физике, астрономии, (ал)химии, ботанике, зоологии, медицине, фармакологии, космографии и географии, не говоря о многих других сферах знания. Но все эти науки, включая те, что называют точными, развивались в рамках мировоззрения, основанного на гармонии между человечеством и природой и на понятии равновесия (аль-мизан) внутри каждого уровня космоса, а также между различными уровнями космической реальности.

Ослепленные современными достижениями науки, многие мусульмане забыли различные формы технологий, изобретенных и использованных в исламском мире: от оросительной системы *канат* до ветряных мельниц и форм, используемых в металлургии, ткачестве, архитектуре и многих других сферах жизни. Эти традиционные технологии отличались предельно бережным отношением к природному порядку и окружающей среде, допуская минимальное вмешательство в естественный ход событий. Неслучайно многие экологи на Западе сегодня предлагают вернуться к традиционным технологиям, насколько это возможно. В современном исламском мире нельзя ожидать, что люди перестанут пользоваться электричеством, но многие виды традиционных технологий можно сохранить или возродить: от архитектуры, сельского хозяйства до создания ковров и тканей. Если бы мусульмане пошли по этому пути, а не

перенимали слепо все инновации, приходящие к ним с Запада, они бы меньше сталкивались с экологическими проблемами. Я не говорю, что им бы удалось всецело избежать этого кризиса, поскольку экологические бедствия имеют множество глобальных причин, которые невозможно устранить в локальном масштабе. Тем не менее, давайте помнить об истинности приталики, распространенной в кругах экологов: «Думайте глобально, но действуйте локально».

Известная китайская половица гласит: «Путь в тысячу миль начинается с одного шага» (Лао цзы). Когда дело доходит до экологического кризиса в исламском мире, первым шагом является признание того, что данный кризис действительно существует и что это проблема не только Запада или Китая. Осознав это в полной мере, мусульмане должны выполнить две ключевые задачи. Первая заключается в том, чтобы возродить знания и действия традиционного исламского общества в отношении окружающей среды. Вторая задача – глубже познать современный мир, чтобы не повторять его ошибок, а также узнать о позитивных мерах, предпринятых Западом для противостояния этому кризису. Мусульманам особенно важно познакомиться с рядом фундаментальных исследований, проведенных на Западе благонамеренными учеными-экологами. Такое знакомство позволит узнать глубинные причины современного экологического кризиса.

В заключение позвольте мне задать самому себе вопрос: «А есть ли решение?» Если посмотреть на ситуацию в свете природных и человеческих факторов и перенести сегодняшние тенденции на будущее, то, с «земной» точки зрения, ситуация действительно безрадостная и нас всех ждут катастрофы. Но, с исламской позиции, будущее находится в руках Бога, и никогда нельзя терять надежду. Смирение перед экологической катастрофой не является приемлемым и не освобождает человечество от ответственности за другие существа, ибо каждый из нас служит Его халифом, наместником, на Земле. Мы должны сделать все возможное, чтобы улучшить экологическую ситуацию в меру своих возможностей, а потом – и только отом – оставить это на милость Бога с полным доверием Ему. Пренебрежительное отношение к своим обязанностям под предлогом того, что Бог сам будет заботиться о собственном творении, и, следовательно, отказ от своего призвания быть Его представителем на земле, с точки зрения исламского вероучения, неправильно... Не будем забывать высказывание Пророка, которое было приведено ранее, что посадить дерево – благословенный поступок, даже если он будет совершен накануне Судного Дня, наряду с максимальной Али ибн Абу Талиба о том, что мы должны жить так, как если бы умерли завтра, но вместе с тем так, как будто нам предстоит жить тысячу лет.

Сведения об авторе:

Сейид Хоссейн Наср – исследователь в области ислама, сравнительного религиоведения, профессор религиоведения в Университете Джорджа Вашингтона.

E-mail: shnasr@gwu.edu

Сведения о переводчиках:

Энверов Рустем Нуриевич – независимый исследователь.

E-mail: r.enverov@mail.ru

Карабыков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

E-mail: meavox@mail.ru

Seyyed Hossein Nasr

CAN WE LIVE IN HARMONY WITH NATURE?

transl. from English by Rustem N. Enverov and Anton V. Karabykov

***Abstract:** The essay examines the problem of the relationship between man and nature in the light of traditional Islamic metaphysics and environmental ethics. Based on the works of Muslim thinkers of the past the author comes to the conclusion that the materialistic understanding of the environment was the main cause of the global environmental crisis. He suggests alternative solutions to this problem related to return to the traditional way of life.*

***Key words:** environmental crisis, traditional culture, Islamic ethics, industrialism, traditionalism.*

Seyyid Hossein Nasr – researcher in the field of Islam, comparative religion, professor of religious studies at George Washington University.

E-mail: shnasr@gwu.edu

Enverov Rustem Nurievich – independent researcher.

E-mail: r.enverov@mail.ru

Karabykov Anton V. – DSc in Philosophy, CSc in Philology, Professor, Department of Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia.

E-mail: meavox@mail.ru

ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 327

ПОНЯТИЕ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ ПОГРАНИЧНОГО РЕГИОНА В КОНТЕКСТЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ: ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

Евтюшкин И. В.

***Аннотация:** В статье анализируется понятие геополитической адаптации пограничного региона в контексте международных отношений, рассматриваются различные подходы к пониманию сущности геополитической адаптации, выделяются базовые характеристики данного понятия. На этой основе формулируются определения геополитической адаптации и геополитической адаптации пограничного региона. Автор определяет геополитическую адаптацию как процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля над пространством в условиях изменения баланса сил на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных государственных систем, на уровне международных отношений. Процесс упорядочения политических отношений, на основе которых осуществляется контроль за пространством, автор рассматривает, как адаптационный механизм в случае с геополитической адаптацией. Под геополитической адаптацией пограничья и пограничного региона автор понимает процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля за соответствующим регионом как пространством, находящимся между несколькими центрами силы. Геополитическая адаптация пограничного региона обусловлена поиском «точки равновесия» в новом балансе сил, сложившемся в рамках пограничного региона. В контексте международных отношений геополитическая адаптация пограничного региона выполняет стабилизирующую функцию, направленную на урегулирование внутривнутриполитических и международных конфликтов в условиях динамических сдвигов в центрах силы.*

***Ключевые слова:** политическая адаптация, геополитическая адаптация, пограничный регион, контроль за пространством, баланс сил, центры силы.*

Понятие политической адаптации имеет широкое распространение в политической науке благодаря системно-функциональному подходу к пониманию политической реальности. Так, функция адаптации рассматривается как одна из основных функций политической системы наряду с функцией интеграции [1, с. 7]. Иначе обстоит дело с понятием геополитической адаптации, которое не является распространённым среди исследователей. В частности, требует теоретической проработки понятие геополитической адаптации пограничного региона, как одно из проявлений феномена геополитической адаптации.

Отмеченные тенденции определяют актуальность и новизну темы данной статьи. Цель исследования – теоретический анализ понятия геополитической адаптации пограничного региона в контексте международных отношений. Задачи исследования связаны с рассмотрением различных подходов к пониманию сущности геополитической адаптации и выделением базовых характеристик данного понятия, формулировкой определения геополитической адаптации, конкретизацией данного определения применительно к пограничным регионам.

Рассмотрим сначала понятие политической адаптации. В свете системного подхода к пониманию политической реальности, политическая адаптация – это приспособление политической системы, политических структур к требованиям окружающей среды, выражающееся в изменении функций, постановке новых целей и выработке новых подходов к решению проблем [2, с. 11].

Анализируя проблему эволюции современных государств, исследователь С. Стейнмано рассматривает историю как непрерывный процесс адаптации к тем или иным изменениям, в котором участвуют индивидуумы, население и более широкая окружающая среда, или экология [3, с. 15].

Существуют несколько направлений исследований феномена политической адаптации в контексте международных отношений.

С одной стороны, в современной политической науке широкое распространение получили исследования, посвященные адаптации государств, международных организаций и международного сообщества в целом к изменениям климата, миграционным процессам и другим глобальным проблемам. В данном контексте процесс управления адаптацией рассматривается в широкой перспективе, с участием политических акторов различного уровня. Управление адаптацией предполагает определение проблем, выбор уровней юрисдикции, способов управления и политических инструментов для решения соответствующих проблем, создание необходимых институтов [4]. Также рассматриваются различные формы адаптационного планирования и его имплементации [5, с. 886].

С другой стороны, анализируются проблемы, связанные с трансформацией мирового порядка, влиянием данных трансформаций на ландшафт глобального, национального и регионального управления. В частности, исследуются вопросы кризисного управления в геополитических регионах [6, с. 80], роль пограничных регионов во время геополитических кризисов [7, с. 1].

В рамках проводимого исследования представляет интерес второе направление, связанное с исследованием политической адаптации в контексте трансформации международных отношений. В данном контексте понятие политической адаптации напрямую связано с понятием геополитической адаптации, как целое и частное. Трансформации международных отношений могут приводить к изменению баланса сил и, соответственно, к нарушению равновесия политической власти на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных политических и государственных систем, на уровне международных отношений. Одновременно, трансформации международных отношений могут иметь геополитические последствия, то есть, приводить к нарушению сло-

жившихся форм и принципов контроля над пространством.

В отличие от политической географии, геополитика имеет дело не только и даже не столько с территорией как таковой, а с более сложной реальностью – с политически организованным пространством [8, с. 8]. Американский геополитик Н. Спикмен еще в начале 40-х гг. XX в. отмечал особую роль динамических сдвигов в центрах силы в структурировании политических регионов. По оценке исследователя, «геополитический регион – это не географический регион, обусловленный неизменной топографией, а область, детерминированная, с одной стороны, географией, а с другой – динамическими сдвигами в центрах силы» [9, с. 6].

Понятия политической организации пространства, осуществления контроля над пространством и упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля над пространством, являются, по нашему мнению, базовыми характеристиками в контексте понимания феномена геополитической адаптации. Следуя теоретической оценке сущности геополитики К.В. Плешаковым, геополитическую адаптацию можно охарактеризовать как процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля над пространством [10, с. 30] в условиях изменения баланса сил на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных государственных систем, на уровне межгосударственных отношений.

Процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля над пространством, мы рассматриваем как адаптационный механизм в случае с геополитической адаптацией.

В рамках проводимого исследования представляет интерес анализ феномена геополитической адаптации пограничного региона. Существует широкий спектр определений понятия пограничья, которое лежит в основе определения пограничного региона.

Как отмечает Л.Г. Титаренко, пограничье – это зона между двумя или несколькими центрами. Автор рассматривает понятие центра в цивилизационном контексте, т.е. речь идёт о цивилизационных центрах [11, с. 29]. Сходным образом, феномен, связанный с возникновением межцивилизационных интервалов, периферий соседствующих цивилизаций В.Л. Цымбурский обозначает термином «лимитроф» [12, с. 411–412].

О. Бреский и О. Бреская рассматривают пограничье, как географическое пространство, которое оказалось между центрами сил [13, с. 43]. Понятие «центр силы» в контексте определения пограничного региона представляется более точным, т.к. не все пограничные регионы расположены между цивилизационными центрами.

С учётом многообразия видов пограничных регионов и наличия самых разных политических, географических, исторических, цивилизационно-культурных и других условий, в которых происходит геополитическая адаптация пограничных регионов, данный процесс может иметь различные проявления, формы и механизмы реализации. Вместе с тем, можно выделить особенности геополитической адаптации пограничного региона, как политические тенденции.

Под геополитической адаптацией пограничья и пограничного региона мы понимаем процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением

контроля над соответствующим регионом, как пространством, находящимся между несколькими центрами силы. Соответственно, в условиях изменения баланса сил на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных государственных систем и на уровне межгосударственных отношений может меняться баланс сил на уровне пограничного региона. Существующая граница может смещаться в ту или иную сторону, что приводит к трансформации сложившейся структуры пограничья, к появлению новых пограничных регионов и исчезновению старых.

Феномен пограничья связан с определёнными формами контроля над пространством, основанными на взаимодействии различных центров силы и национальных общностей. Исследователь К.В. Плешаков проанализировал данную тенденцию в рамках авторской теории геополитических полей. В частности, исследователь выделяет перекрёстное геополитическое поле (пространство, на которое претендует два или более государства) и пограничное геополитическое поле (пространство, находящееся под контролем национальной общности, однако не освоенное ею в достаточной степени) [10, с. 30–39].

В условиях изменения баланса сил на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных государственных систем, в рамках перекрёстных и пограничных геополитических полей могут возникать линии напряженности. Приграничные регионы являются не только открытыми «воротами» для сотрудничества. Чаше граница рассматривается, как «гарнизон»: аванпост государственной власти [7, с. 1].

В геополитическом измерении пересечение сфер влияния различных центров силы зачастую приводит к возникновению геополитических конфликтов и территориальных споров. В частности, данная тенденция проявляет себя в условиях распада и переформатирования государственных систем, образования новых государств. В качестве примера можно привести происходившие в XX в. процессы распада и переформатирования многонациональных империй – Австро-Венгерской, Османской, Российской, Британской и др. В данном контексте возникли проблемы пограничных регионов со спорным политико-правовым статусом. Например, проблема Южного Тироля возникла в контексте распада Австро-Венгерской империи, проблема Аландских островов – в контексте распада Российской империи, проблема Северной Ирландии (Ольстера) – в контексте усиления дезинтеграционных тенденций в рамках Британской империи и т.д.

На динамику взаимодействия «местных» политических акторов может проецироваться геополитическое взаимодействие внерегиональных игроков и глобальных центров силы (по осям сотрудничества или конфронтации) [8, с. 6]. Следует отметить тенденцию, связанную с интернационализацией противоречий между национальными государствами и рядом регионов, где происходила активизация сепаратистских (зачастую ирредентистских по своей сути) движений. Так, говоря о проблеме Ольстера в Великобритании, ирландский историк Д. Гривз отметил, что «ирландский вопрос – это международный вопрос» [14, с. 25].

Геополитическая адаптация пограничного региона связана с поиском «точки

равновесия» в новом балансе сил в рамках данного региона. При этом должны учитываться геополитический потенциал, интересы и стратегии ведущих центров силы, которые распространяют своё влияние на соответствующий регион.

Изменения в балансе сил политических акторов, осуществляющих политический контроль над тем или иным регионом, можно рассматривать как политические вызовы, на которые должна реагировать та или иная политическая система. С системно-функциональной и структурной точек зрения адаптация региональной геосистемы должна соответствовать такому уровню эффективности структуры данной геосистемы, при котором соответствующая структура будет активно содействовать успешному функционированию системы, и, следовательно, достижению поставленных перед ней целей [15, с. 48].

Модели геополитической адаптации пограничного региона можно классифицировать по разным основаниям. Например, в зависимости от соотношения сил акторов, участвующих в геополитической адаптации, можно выделить активную и реактивную (пассивную), силовую и компромиссную модели геополитической адаптации пограничных регионов. То же касается классификации форм геополитической адаптации пограничных регионов (совместное управление регионом (кондоминиум), автономизация, деавтономизация, создание регионов-форпостов, военные, экономические, культурные и другие формы адаптации пограничья к изменению геополитического баланса сил). Данный вопрос требует отдельного исследования.

В рамках настоящего исследования был проведён понятийный анализ феномена геополитической адаптации. На основе рассмотрения различных подходов к пониманию сущности геополитической адаптации мы определили геополитическую адаптацию как процесс упорядочения политических отношений, связанных с осуществлением контроля за пространством в условиях изменения баланса сил на внутри- и внешнеполитическом уровнях развития тех или иных государственных систем, на уровне международных отношений. Соответственно, геополитическая адаптация пограничного региона основана на упорядочении политических отношений в рамках пограничного пространства, находящегося между несколькими центрами силы, а иногда и расколотого этими центрами на несколько сегментов. Включенность процессов геополитической адаптации пограничных регионов в контекст развития международных отношений обусловлена особой ролью пограничья, как рубежной зоны между различными государственными системами, национальными и культурными общностями, глобальными центрами силы. Данные взаимодействия могут развиваться как по осям сотрудничества, так и по осям конфронтации. Поэтому, одной из функций геополитической адаптации является стабилизирующая функция, связанная с задачами урегулирования внутривнутриполитических и международных конфликтов, поиском «точки равновесия» в новом балансе сил. Одновременно, следует отметить взаимосвязь геополитической адаптации с региональной политикой и региональным политическим управлением в условиях динамических сдвигов в центрах силы.

Список литературы

1. Almond G.A., Coleman J.S. The politics of the developing areas. Princeton University Press, Princeton. N.J., 1960.
2. Политология: Словарь-справочник / М.А. Василик, М.С. Вершинин и др. М.: Гардарики, 2001.
3. Steinmo S. The evolution of modern states: Sweden, Japan, and the United States. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
4. Huitema D., Adge W.N., Berkhout F., Massey E., Mazmanian D., Munaretto S., Plummer R., Termeer C. The governance of adaptation: choices, reasons, and effects. Introduction to the Special Feature // Ecology and Society. 2016. Vol. 21, No. 3 [Electron. resource]. – Access mode: // <https://www.ecologyandsociety.org/vol21/iss3/art37/>
5. Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. [Field, C.B., V.R. Barros, D.J. Dokken, K.J. Mach, M.D. Mastrandrea, T.E. Bilir, M. Chatterjee, K.L. Ebi, Y.O. Estrada, R.C. Genova, B. Girma, E.S. Kissel, A.N. Levy, S. MacCracken, P.R. Mastrandrea, and L.L.White (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York. NY, 2014.
6. Mossalanejad A. U.S. Crisis Management in Geopolitical Regions / A. Mossalanejad // Geopolitics Quarterly. 2008. Volume: 3, No 4. P. 80–98.
7. Blakkisrud H., Rowe E.W. Gateway or Garrison? Border Regions in Times of Geopolitical Crisis / H. Blakkisrud, E.W. Rowe // Russia's Turn to the East. Domestic Policymaking and Regional Cooperation [H. Blakkisrud, E.W. Rowe (eds.)]. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1–9.
8. Рябцев В.Н. К вопросу о геополитических особенностях Черноморско-Каспийского региона в условиях постбиполярного мира // Юг России и Украина в геополитическом контексте. Южнороссийское обозрение ЦСРИиП ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН. Вып 40 / Отв. ред. И.П. Добаев, В.В. Черноус. Ростов н/Д., 2007. С. 6–29.
9. Spykmen N.J. The Geography of the Peace. N.Y.: Harcourt, Brace, 1944.
10. Плешаков К. Геополитика в свете глобальных перемен // Международная жизнь. 1994. № 10. С.30–39.
11. Титаренко Л. Г. Теории пограничья // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Том XXVI. № 2. С. 28–48.
12. Цымбурский В.Л. Морфология российской геополитики и динамика международных систем XVIII-XX веков. М.: Книжный мир, 2016.
13. Бреский О., Бреская О. От транзитологии к теории Пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа». Вильнюс: ЕГУ, 2008.
14. Гривз Д. Ирландский кризис: Пер. с англ. / Ред. Б. Антонович. М.: Прогресс, 1974.
15. Панасюк М. В. Управление регионом: территориальный подход. Казань, 2005.

Сведения об авторе

Евтюшкин Игорь Владимирович – Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, старший преподаватель Медицинского института им. С. И. Георгиевского.
E-mail: evtyush@mail.ru

Yevtyushkin I. V.

THE CONCEPT OF GEOPOLITICAL ADAPTATION OF THE BORDER REGION IN THE CONTEXT OF INTERNATIONAL RELATIONS: ISSUES OF THEORY

Abstract: *The article analyzes the concept of geopolitical adaptation of the border region in the context of international relations. Various approaches to understanding the essence of geopolitical adaptation are considered, and the basic characteristics of this concept are highlighted. On this basis, definitions of geopolitical adaptation and geopolitical adaptation of the border region are formulated. The author defines geopolitical adaptation as a process of settlement of political relations associated with the exercise of control over space in conditions of changing balance of power at the domestic and foreign political levels of development of certain state systems, at the level of international relations. The author considers the process of settlement of political relations on the basis of which control over space is exercised as an adaptation mechanism in the case of geopolitical adaptation. By geopolitical adaptation of the borderland and border region, the author understands the process of settlement of political relations associated with the exercise of control over the corresponding region, as a space located between several centers of power. Geopolitical adaptation of border region is determined by the search for a «balance point» in the new balance of power that has developed within the border region. In the context of international relations, geopolitical adaptation of the border region performs a stabilizing function aimed at resolving domestic political and international conflicts in the context of dynamic shifts in centers of power.*

Keywords: *political adaptation, geopolitical adaptation, border region, control over space, balance of power, centers of power.*

References

1. Almond G.A., Coleman J.S. The politics of the developing areas. Princeton University Press, Princeton. N.J., 1960.
2. Политология: Словарь-справочник / М.А. Васильев, М.С. Вершинин и др. М.: Гардарики, 2001.
3. Steinmo S. The evolution of modern states: Sweden, Japan, and the United States. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
4. Huitema D., Adge W.N., Berkhout F., Massey E., Mazmanian D., Munaretto S.,

- Plummer R., Termeer C. The governance of adaptation: choices, reasons, and effects. Introduction to the Special Feature // *Ecology and Society*. 2016. Vol. 21, No. 3 [Electron. resource]. – Access mode: // <https://www.ecologyandsociety.org/vol21/iss3/art37/>
5. Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. [Field, C.B., V.R. Barros, D.J. Dokken, K.J. Mach, M.D. Mastrandrea, T.E. Bilir, M. Chatterjee, K.L. Ebi, Y.O. Estrada, R.C. Genova, B. Girma, E.S. Kissel, A.N. Levy, S. MacCracken, P.R. Mastrandrea, and L.L.White (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York. NY, 2014.
 6. Mossalanejad A. U.S. Crisis Management in Geopolitical Regions / A. Mossalanejad // *Geopolitics Quarterly*. 2008. Volume: 3, No 4. P. 80–98.
 7. Blakkisrud H., Rowe E.W. Gateway or Garrison? Border Regions in Times of Geopolitical Crisis / H. Blakkisrud, E.W. Rowe // *Russia's Turn to the East. Domestic Policymaking and Regional Cooperation* [H. Blakkisrud, E.W. Rowe (eds.)]. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1–9.
 8. Rjabcev V.N. K voprosu o geopoliticheskikh osobennostjakh Chernomorsko-Kaspijskogo regiona v uslovijah postbipoljarnogo mira // *Jug Rossii i Ukraina v geopoliticheskom kontekste. Juzhnorossijskoe obozrenie CSRIIP IPPK JuFU i ISPI RAN*. Vyp 40 / Otv. red. I.P. Dobaev, V.V. Chernous. Rostov n/D., 2007. S. 6–29.
 9. Spykmen N.J. *The Geography of the Peace*. N.Y.: Harcourt, Brace, 1944.
 10. Pleshakov K. Geopolitika v svete global'nyh peremen // *Mezhdunarodnaja zhizn*. 1994. № 10. S.30–39.
 11. Titarenko L. G. Teorii pogranich'ja // *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*. 2013. Tom XXVI. № 2. S. 28–48.
 12. Cymburskij V.L. *Morfologija rossijskoj geopolitiki i dinamika mezhdunarodnyh sistem XVIII-XX vekov*. M.: Knizhnyj mir, 2016.
 13. Breskij O., Breskaja O. *Ot tranzitologii k teorii Pogranich'ja. Oчерki dekonstrukcii koncepta «Vostochnaja Evropa»*. Vil'njus: EGU, 2008.
 14. Grivz D. *Irlandskij krizis: Per. s angl.* / Red. B. Antonovich. M.: Progress, 1974.
 15. Panasjuk M. V. *Upravlenie regionom: territorial'nyj podhod*. Kazan', 2005.

Yevtyushkin Iegor Vladimirovich – V. I. Vernadsky Crimean Federal University, senior lecturer at S. I. Georgievsky Medical Institute.

E-mail: evtyush@mail.ru

УДК 008(32:316)

РОССИЯ КАК ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В РАБОТАХ А.ДЖ. ТОЙНБИ, А.С. ПАНАРИНА И Й. АРНАСОНА

Каргин Е. А.

Аннотация: В статье в рамках цивилизационной перспективы в политико-философской мысли рассматриваются теоретические возможности представления России в качестве православной цивилизации. Автором сопоставляются три варианта рассмотрения цивилизационного статуса России: «классический» локально-цивилизационный, представленный А.Дж. Тойнби, «аналитический», представленный Й. Арнасоном, и концепция православной цивилизации А.С. Панарина. Если в рамках локально-цивилизационного направления предполагается неизменность траектории развития отдельных цивилизаций на устойчивой культурной и институциональной базе, то аналитическое направление ориентируется на межцивилизационные взаимодействия, порождающие в результате столкновения собственных и чуждых культурных и институциональных форм различные вариации. Россия в работах Й. Арнасона выступает в качестве «композитной» цивилизации. Один из ключевых сюжетов в рамках аналитической перспективы представлен взаимодействием собственных цивилизационных традиций и модерности, порождающим проблематику «множественных модерностей». Арнасон считает, что традиционные цивилизации продолжают свое существование в условиях модерности в качестве цивилизационных традиций, создающих ее различные вариации. В концепции А.С. Панарина взаимодействие модерности и традиционных цивилизаций приобретает конфликтные формы, так как последним бросается вызов вестернизации, ставящий под угрозу само существование цивилизационных традиций. Концепция православной цивилизации А.С. Панарина ориентирована на актуализацию собственных цивилизационных традиций России посредством использования византийского наследия в позиционировании себя на мировой арене, в отношениях с православным миром и сопредельными странами.

Ключевые слова: православная цивилизация, теория локальных цивилизаций, цивилизационный анализ, межцивилизационное взаимодействие, модерность, цивилизационный комплекс, цивилизационный синтез

Сегодня можно наблюдать рост интереса к цивилизационной проблематике, связанный с тем, что процесс глобализации, длившийся последние несколько десятилетий, в настоящее время обнаруживает свои пределы (во всяком случае, в форме Рах Америка). В результате наблюдается формирование относительно независимых макрорайонов, соотносимых с существующими цивилизационными формациями. Параллельным процессом происходит формирование новой системы «центров силы», отражающей новую структуру миропорядка. Как заметил Е.Н. Моцелков, в отличие от структуры,

господствовавшей в XX веке, «центры силы» в рамках новой структуры не могут полагаться почти исключительно на свою военно-экономическую мощь. Особое значение приобретают также информационные и духовно-идеологические составляющие. Для России, как одного из таких «центров силы», становится необходимой выработка моделей своего позиционирования, как на мировой арене, так и в отношении сопредельных стран [1, с. 53]. Указанные процессы поддерживают актуальность осмысления России в качестве особой цивилизации. В ряду существующих подходов к пониманию места России в цивилизационной структуре современного мира в качестве «Острова России» (В.Л. Цымбурский) или в качестве отдельной российской или евразийской цивилизации находится также ее рассмотрение как православной цивилизации, что характерно, прежде всего, для теоретиков локальных цивилизаций (А.Дж. Тойнби, К. Квигли, С. Хантингтон). Кроме того, уже в 90-х гг. XX в. А.С. Панарин отмечал тенденцию к регионализации мира и предлагал собственную концепцию православной цивилизации в связи с актуализацией альтернативных западному цивилизационных проектов. Сегодня существует еще один подход, в котором затрагивается цивилизационная роль православия. Речь идет о цивилизационном анализе, ключевыми фигурами которого являются Ш. Эйзенштадт и Й. Арнасон. Рассмотрение цивилизационной роли православия является здесь частным случаем более широкой перспективы, в рамках которой особое внимание уделяется взаимодействию между цивилизационными традициями отдельных обществ и процессом модернизации.

В статье предлагается на примере России сопоставление подходов к определению цивилизации А.Дж. Тойнби, А.С. Панарина и Й. Арнасона. Данное сравнение представляется уместным, так как авторы разделяют ряд общих тем и задаются схожими вопросами, однако работали в разное время и в рамках разных теоретических традиций. Если подходы первых двух авторов относятся к XX веку и самому рубежу XX–XXI веков, то цивилизационный анализ является развивающимся в настоящее время теоретическим направлением. Предполагается, таким образом, рассмотреть понимание авторами феномена цивилизации, их отношение к модерности, межцивилизационным взаимодействиям России и Запада, а также отношение к представлению о России как православной цивилизации.

В ряду мировых цивилизаций православная цивилизация появляется в работах А.Дж. Тойнби как одно из «умопостижимых полей исторического исследования», представляющих собой общества, выходящие за рамки отдельных национальных государств, как в пространственном, так и в темпоральном отношении [2, с. 45]. Изучение таких обществ в качестве замкнутых социокультурно и территориально цивилизаций, живущих по собственным законам, должно, по мнению Тойнби, адекватным образом представлять человеческую историю. К существующим цивилизациям кроме православной Тойнби относил западную, исламскую, индуистскую и дальневосточную [2, с. 38]. Провести различие между отдельными цивилизациями можно, по мнению Тойнби, путем рассмотрения, с одной стороны, вырабатываемого каждой из них уникального стиля выражения (хабитуса). С другой стороны, необходим учет регулярно повторяющихся эмпирических фактов из жизни отдельных цивилизаций. Сами цивилизации

развиваются и функционируют по ряду законов («вызова-и-ответа», «ухода-и-возврата» и др.) [2, с. 512–513]. Сочетание двух аспектов рассмотрения цивилизаций (стиля выражения и закономерностей развития) отражает соответственно статику и динамику их существования. В перспективе А. Дж. Тойнби православная цивилизация стоит в ряду таких замкнутых цивилизационных общностей. Ее границы должны определяться уникальным стилем (хабитусом), хотя у самого Тойнби мы не найдем для него какого-то собственного названия. Ученый ограничивался констатацией существования некоторой «склонности» или «характерной черты», влияющей на ее историческое развитие. В описании пространственных характеристик православной цивилизации Тойнби отталкивался от ареала распространения православия, учитывая те территории, где его влияние рассматривалось им как значительное [3, с. 172].

В 70-х годах XX в. берет начало аналитическое направление в цивилизационных исследованиях, размежевывающееся с линейно-эволюционистскими телеологическими подходами, в частности, с классическими теориями модернизации. Размежевывается данная теоретическая перспектива и с теорией локальных цивилизаций, критикуемой за представление о неизменности траекторий развития отдельных цивилизаций на основе устойчивых культурных и институциональных характеристик. Крупнейшим представителем данного направления сегодня является Йохан Арнасон. Необходимо отметить, что основное внимание ученый уделяет советскому периоду истории России в контексте проблематики множественных модерностей. В цивилизационном анализе Й. Арнасона феномену православной цивилизации уделяется весьма ограниченное внимание. Речь может идти о Византии, что выходит за рамки данной статьи, и о России как православной цивилизации, базирующейся на византийском влиянии (которое, как будет показано ниже, не было единственным) в ограниченных петровскими преобразованиями временных рамках. В данной связи нас в большей степени интересуют предложенные ученым теоретические рамки цивилизационного анализа, позволяющие рассмотреть вопрос о России как православной цивилизации более комплексно, с учетом ее длительного взаимодействия с модерностью.

Свою концепцию ученый развивает во многом в диалоге с Ш. Эйзенштадтом, введшим ставшее одним из ключевых в цивилизационном анализе понятие «цивилизационного измерения человеческих обществ». Данным понятием подчеркивается тесная связь между символическими, фундаментальными культурными ориентациями, с одной стороны, и институциональной структурой обществ, с другой. Эйзенштадт определял цивилизации в качестве целостных образований, в которых мирской порядок и принципы социальной регуляции коренятся во внемирском, символическом порядке [4, с. 15]. Эйзенштадт говорил о «культурных онтологиях», т.е. видениях космического и социального порядка, а также способов их оспаривания, трансформации и борьбы с ними [5, с. 42]. По мнению Й. Арнасона, данное представление о цивилизациях отличается большей рефлексивностью, чем принятое в теории локальных цивилизаций выделение, описание и сравнение отдельных культурно-исторических единиц преимущественно на интуитивной основе [5, с. 20].

В отличие от попыток представить цивилизации в качестве «эмпирически предзаданных объектов исследования», характерных для теории локальных цивилизаций, Й. Арнасон предлагает использовать идеальный тип цивилизационной формации [6, с. 59]. Такой идеальный тип, помимо интерпретативно-институционального измерения, предложенного Ш. Эйзенштадтом, включает в себя также пространственно-временной аспект. Сочетание интерпретативных моделей и институциональных структур формирует «цивилизационные паттерны», которые находят свое конкретное воплощение во времени и пространстве в «цивилизационных комплексах», то есть в геополитическом и геокультурном измерении [7, с. 22]. Среди наиболее соответствующих идеальному типу цивилизационной формации Арнасон выделяет китайский, индийский, исламский, византийский и западнохристианский миры, оставляя открытым вопрос дальнейшей типологии [5, с. 41].

В рамках цивилизационного анализа особое значение придается межцивилизационному взаимодействию (термин Б. Нельсона), которое Арнасон противопоставляет представлениям С. Хантингтона о столкновении цивилизаций. Так как взаимодействие не ограничивается одними лишь конфликтами, анализ выводится на более абстрактный уровень [5, с. 63]. Арнасон замечает, что о взаимодействии уже говорил А. Дж. Тойнби, но в данном случае речь преимущественно шла о взаимодействиях, приведших к возникновению мировых религий, в тот период творчества ученого, когда их статус радикально пересматривался [5, с. 57]. Й. Арнасона межцивилизационное взаимодействие интересует в более широком смысле. Оно может принимать, например, форму контактов и конфронтаций между различными макро- и метаструктурами сознания, а может происходить в виде возрождения прошлых традиций [5, с. 72–73]. Любопытно, что предложенное А.С. Панариным обращение к византийскому наследию для нахождения современной российской идентичности можно отнести к последнему типу взаимодействия. Как было замечено выше, межцивилизационное взаимодействие подразумевает не только конфликты. Тем не менее, Арнасон отмечает, что взаимодействие чаще всего асимметрично, инициатива к нему распределяется неравномерно, и оно зачастую сопровождается насилием и разрушениями. В данном смысле взаимодействие не сводится и к «диалогу цивилизаций», но, наряду с плодотворными, содержит и деструктивные аспекты [5, с. 69].

Межцивилизационное взаимодействие Арнасон использует для оспаривания взгляда на цивилизации как на замкнутые культурные миры с жесткими и непреодолимыми границами. Примером ученому служит существование так называемых исторических регионов, некоторые из которых являются перекрестками цивилизаций. В качестве арены для межцивилизационного взаимодействия Арнасон упоминает Центральную Азию. Подобным же образом, по мнению ученого, следует подходить и к России, не воспринимая ее в качестве замкнутой православной цивилизации [5, с. 14]. Как заметил В.М. Масловский, Арнасон – один из немногих исторических социологов, касавшихся социокультурных процессов в Византии и ее культурного и политического влияния на Россию. Арнасон поместил допетровскую Россию на «перекресток цивилизаций» и представлял ее в виде «композитной» цивилизации [8, с. 283–284]. Восприятие Мо-

сковским государством византийской традиции, по мнению ученого, было выборочным и незавершенным. Кроме византийского культурного влияния допетровская Россия испытала также влияние центрально-азиатской (монгольской) имперской традиции, а к XVI в. прибавилось также влияние Запада [9, с. 45–48]. После петровских реформ византийское влияние представляло собой некое «подводное течение» и оставалось слабо выраженным [10, с. 61]. С наступлением модерна тесное межкультурное взаимодействие происходило между Россией и Западом сразу по четырем направлениям: как взаимодействие местных традиций, имеющих собственные предвосхищения современности, западных традиций с их внутренней проблематикой, динамики и различных видений трансформации современности, а также форм контрмодерности [5, с. 82].

Можно предположить, что в отношении православной цивилизации в рамках цивилизационного анализа могут преодолеваются затруднения, возникающие при попытках ее четкого территориального определения¹. Данная перспектива смещает акцент на рассмотрение других аспектов ее существования. В частности, речь может идти о взаимодействии православной цивилизационной традиции и современности. Вопрос о цивилизационном статусе современности является одним из ключевых в цивилизационном анализе. Он содержит как вопрос о современности как новой цивилизации (или новом типе цивилизации), так и вопрос взаимодействия современности с отдельными цивилизационными традициями, порождающего проблематику «множественных современностей». Арнасон утверждает, что в условиях современности не существует «целостных цивилизаций того типа, о котором говорят те, кто предсказывает столкновение между ними или призывает к диалогу, чтобы предотвратить эту угрозу» [5, с. 83]. Но хоть Арнасон и не признает существование в условиях современности отдельных цивилизационных целостностей, но предполагает, тем не менее, существование отдельных цивилизационных традиций, замечая, что «цивилизации в плюралистическом, а не тотальном смысле продолжают жить и после своей смерти, и хотя эта вторая жизнь не такова, как их домодерная траектория, но она реальна по своим историческим последствиям...» [5, с. 83]. Так, после проведения петровских реформ Россия, по мнению Арнасона, сочетала периферийное положение по отношению к Западу с чертами особой цивилизации [8, с. 287]. Советскую версию современности ученый представлял как основанную на заимствованной, но адаптированной марксистской идеологии, и также имеющую некоторые цивилизационные характеристики. В частности, отношения между СССР, Китаем и западными странами Арнасон оценивает через призму межкультурного взаимодействия [8, с. 228].

Вопрос возникновения и экспансии современности рассматривался также А.Дж. Тойнби и А.С. Панариным. Уже А.Дж. Тойнби обращал внимание на параллельное существование в XX веке самобытных «живых» цивилизаций и «одного огромного общества», созданного экспансией западного христианства [11, с. 45]. В поздний период своего творчества Тойнби отмечал тенденцию к объединению мира в некую «ойкуменическую цивилизацию», охватывающую опыт иных «доойкуменических» цивилизаций.

1 См., например семинар, проводившийся в РАН под руководством А.И. Неклессы: Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. Выпуск № 6 (15). М. : Научный эксперт, 2008. 144 с.

Эта новая цивилизация, в которую трансформируется Запад, должна, по мнению Тойнби, объединить все лучшие достижения и иных цивилизаций [12, с. 221]. В свете данной перспективы Тойнби говорил о неизбежности вестернизации. Эволюция взглядов Тойнби влияла и на переоценку цивилизационного статуса России. В первоначальном списке цивилизаций у Тойнби фигурирует одна православно-христианская цивилизация. В перечне из 21 цивилизации Россия упоминается как отдельная ветвь православной цивилизации. В поздний период Тойнби говорил о «русской цивилизации», «аффилированной» сначала православной, а с XVII в. – западной цивилизацией [13, с. 60].

А.С. Панарин, в свою очередь, не видел в модерности новой цивилизации, в которой бы растворялись все остальные, в лучшем случае оставляя после себя одни цивилизационные традиции. Для Панарина модерность представляет собой доминанту западного мегацикла всемирной истории, в рамках которого западная цивилизация бросает остальному миру вызов вестернизации [14, с. 9]. Именно данный вызов ставит под угрозу существование традиционных цивилизаций. В самом их исчезновении Панарин, в отличие от Тойнби и Арнасона, видит не столько объективный исторический процесс, сколько проблему, требующую решения.

Возвращаясь к цивилизационному анализу, можно отметить, что данная перспектива не отождествляет экспансию модерности с вестернизацией. Взаимодействие обществ порождает разнообразие реакций на чуждые культурные и институциональные формы в зависимости от долговременных локальных культурно-институциональных паттернов и традиций, а также текущего исторического контекста взаимодействия [15, с. 74]. Речь в данном случае идет уже о «множественных модерностях». Как замечает Ю.А. Прозорова, на данном основании можно не согласиться с представлениями о «незавершенности» российской модернизации, о ее «неудачности» на пути к некой общемировой модерности с «западным» лицом. Здесь можно говорить о возникновении альтернативных интерпретаций, собственных вариантов адаптируемых (и, добавим, отбираемых) культурных смыслов и институтов [15, с. 71–74]. Арнасон оценивал постсоветские трансформации в России как продолжение взаимодействия между западной и собственной российской траекториями развития [8, с. 287].

В рамках аналитической перспективы также ослабляется напряженность, связанная с вопросом об исторической непрерывности существования православной цивилизации. Так, согласно Арнасону, цивилизации сохраняют свою идентичность в различные исторические эпохи, то есть объединяют следующие друг за другом поколения обществ. Ярким примером является здесь европейская цивилизация, единство которой, на первый взгляд, представляется весьма спорным. Арнасон же предлагает рассматривать ее как мультицивилизационную последовательность, в которой более ранняя стадия определяла развитие следующей [5, с. 49]. Если рассматривать Россию в качестве одного из вариантов европейской цивилизации, подобная стадийность без потери цивилизационной идентичности применима и к ней. Здесь уместно говорить не только о цивилизационной преемственности по отношению к Византии, но и о связи отдельных периодов в истории России. Здесь можно также упомянуть, что Й. Арнасон наряду с межциви-

зационным взаимодействием говорит также о внутрицивилизационных расколах. Такие расколы происходят в тех случаях, когда культурные основания цивилизационного комплекса имеют радикально отличающиеся интерпретации, что ведет к расколу на уровне институциональных и властных структур. В результате способны образовываться новые цивилизационные модели [5, с. 79]. Арнасон в качестве одного из примеров приводит раскол между иудаизмом и христианством, но можно также причислить к таким явлениям и расхождение между западным и восточным христианством. Кроме того, сам Арнасон отмечает, что, возникнув в XII веке, западная цивилизация самоопределялась через противопоставление себя исламу и восточному христианству, проводя границы и «демонизируя внешние силы» [5, с. 73]. Россия для Запада, по мнению Арнасона, всегда представляла собой «наименее чуждого другого», ответвление братской византийской цивилизации, а западное влияние на Россию прослеживается уже с XV века, то есть с самого начала ее становления в качестве империи [5, с. 167].

На рубеже XX–XXI вв. собственное видение православной цивилизации предложил А.С. Панарин. Данную концепцию с большим вниманием к византийскому наследию ученый развивал в последние годы своего творческого пути. С некоторой долей условности данную концепцию можно назвать «проектной». Ее особенность заключается в утверждении, что у каждой цивилизации существует свой глобальный цивилизационный проект. Здесь важно отметить, что у Панарина речь не идет о некоем изобретении, о чем-то, что может быть выдумано философами или политологами с чистого листа, а о внимательном прочтении истории России, из которого естественным образом выводится ее «цивилизационная миссия» в современном мире. Данное уточнение представляется уместным на фоне замечания В.Н. Расторгуева о неудачности выражения «цивилизационный проект». Ученый предпочитал говорить о «цивилизационной миссии», обращая внимание на то, что «проект» предполагает нечто искусственное, грозящее небрежным отношением к существующей цивилизационной традиции [16, с. 125–126]. В последнее время, тем не менее, выражения «цивилизационный» или «глобальный проект» довольно устоялись. Сам А.С. Панарин, используя методологию А.Дж. Тойнби, говорил о том, что бытие исторического народа определяется его историческим творчеством, имеющим статус задания или миссии. Такое задание формируется на языке больших идей. С таким заданием тесно связана идентификация, определяющаяся ценностной системой народа как исторического субъекта. Так проектом западной цивилизации является «глобализм». Запад в лице тех, кого А.С. Панарин называл «агентами глобализма» (весьма близко к тому, что У. Робинсон назвал «транснациональным капиталистическим классом»), является наиболее активным субъектом глобальных трансформаций. Представляемый им цивилизационный проект (с изменениями последних лет, например, в программных выступлениях К. Шваба) преподносится остальному миру в качестве единственно возможного. Панарин, в свою очередь, утверждал, что потенциалом к выработке своего глобального проекта обладает каждая цивилизация, что делает возможным альтернативные модели мирового развития [17, с. 12]. Такие «альтерглобалистские» проекты можно обнаружить у России, Китая, Индии, исламской и латиноамериканской цивилизаций

[11, с. 49–50]. Россия, по мнению А.С. Панарина, первую большую идею получила в связи с исчезновением Византии. Идея заключалась в создании православного царства [18, с. 112]. Россия, таким образом, представляет собой государство-цивилизацию, обладающую «восточно-христианской мировой идеей» [16, с. 121].

«Проектный» подход сопровождается у А.С. Панарина описанием цивилизаций в качестве реальных исторических явлений, представляющих собой «большие, длительно существующие самодостаточные сообщества стран и народов, выделенных по социокультурному основанию» [19, с. 351]. При этом цивилизации предполагают, с одной стороны, некие надгосударственные правила, а с другой стороны являют собой «предпосылочную установку и партитуру, достаточно «неясно» написанную» [20, с. 570], оставляющую человеку пространство свободы. Панарин, вслед за Тойнби, связывал ядро цивилизаций не с тем или иным этносом, а с религией [21, с. 67], с другой же стороны, представлял их в виде сложной гетерогенной конструкции, состоящей из различных элементов (этносов, культурных традиций), никогда не сливающихся в единое гомогенное целое [22, с. 225]. Цивилизации, согласно Панарину, также обладают «цивилизационным самосознанием», в рамках которого социальный порядок предстает проблематичным, институты хрупкими, а результаты социализации неопределенными. Цивилизованность, таким образом, является хрупкой и искусственной конструкцией (синтезом) [22, с. 23]. Кроме доминирующей религии целостность цивилизационного синтеза поддерживается также единым экономическим и правовым пространством, геополитическим фактором, а также элитой, обладающей цивилизационной идентичностью, обостренным чувством своего «цивилизационного ареала» и пониманием необходимости его защиты [22, с. 224].

При том, что Панарин во многом основывался на концепции А.Дж. Тойнби, комплексностью представления цивилизационных формаций приближался к принятому в рамках цивилизационного анализа. Большую рефлексивность цивилизационного подхода в исполнении А.С. Панарина по сравнению с концепциями локальных цивилизаций (в том числе и даже в большей степени в «хантингтоновском» понимании) отметил В.Н. Расторгуев, указав на то, что Панарин не обходил стороной вопрос классовых конфликтов, зачастую игнорировавшийся или в лучшем случае замыкавшийся в рамках отдельных цивилизаций. В то же время в глобальном мире интересы «агентов глобализма» стоят над национальными или цивилизационными [16, с. 110]. Именно их интересам служит тенденция к обезличиванию культур и народов, ставящая под угрозу само существование цивилизационного многообразия [16, с. 111]. Любопытно, что Панарин усматривал в ближайшей перспективе возможность утраты Западом исторической инициативы и актуализацию наследия традиционных цивилизаций. В условиях общей угрозы, состоящей в том, что давно вышедшие за рамки западной цивилизации «агенты глобализма» бросили вызов самому существованию традиционных цивилизаций, возникают условия для налаживания между ними межцивилизационного диалога. Особую роль в данных процессах должна играть Россия на базе собственного цивилизационного проекта.

Таким образом, в перспективе А.Дж. Тойнби Россия как православная цивилиза-

ция стоит в ряду цивилизационных общностей, понимаемых как относительно замкнутые, изолированные друг от друга культурные миры, развитие которых закономерно и обусловлено, прежде всего, внутренними причинами. Со временем взгляды Тойнби на цивилизационную структуру мира эволюционировали в сторону большего внимания к межцивилизационным контактам, выраженным, прежде всего, реакциями на экспансию Запада. Ученым был поднят ряд тем, получивших свое развитие как в работе А.С. Панарина, так и Й. Арнасона. В частности, речь идет о вопросе межцивилизационного взаимодействия, вестернизации и шире о цивилизационном статусе модерности.

С представлением о неизменности траектории развития отдельных цивилизаций на основе устойчивых культурных и институциональных характеристик размежевывается цивилизационный анализ. Й. Арнасон не работает с цивилизациями как с интуитивно выделенными «эмпирически предзаданными объектами исследования», а формирует идеальный тип цивилизационной формации, который применяется к исследованию реальных социальных формаций, в разной степени ему соответствующих. Арнасон также отвергает представление о цивилизациях в качестве замкнутых культурных миров с жесткими и непреодолимыми границами и сосредотачивает внимание на межцивилизационных взаимодействиях. Кроме того, в условиях модерности, по мнению Арнасона, трудно говорить о самостоятельном существовании традиционных цивилизаций, поглощающихся ею и продолжающих существовать в ее рамках как отдельные цивилизационные традиции. Взгляды Арнасона на цивилизационный статус России схожи с таковыми позднего Тойнби. Также как и Тойнби Арнасон прослеживает влияние византийского культурного наследия до начала в России процесса вестернизации, но учитывает также и иные влияния. Кроме того, на базе собственных традиций и интерпретации западной идеологии России удалось создать собственную версию модерности.

Представление о цивилизациях как о замкнутых и гомогенных культурных мирах не разделяет и А.С. Панарин, подчеркивая, что те представляют собой сообщества стран и народов, предполагающие существование неких надгосударственных правил или неясно написанной «партитуры», оставляющей пространство для человеческой свободы. Такое представление ближе к цивилизационному анализу Й. Арнасона с его «культурными проблематиками». Однако, Панарин расходится с Арнасоном в описании цивилизаций в условиях модерности. Здесь А.С. Панарин использует методологию А.Дж. Тойнби, говоря о вызове вестернизации, брошенном Западом традиционным цивилизациям. В отличие от Арнасона, Панарин не говорил о жизни цивилизаций «после смерти» в качестве цивилизационных традиций, а рассматривал Россию в качестве «живого» цивилизационного синтеза, а в более поздний период своего творчества как государство-цивилизацию. Более того, четкое осознание своей цивилизационной идентичности является, по мнению Панарина, принципиально важным для сохранности России в настоящем и ближайшем будущем.

Таковы подходы рассматриваемых авторов к определению феномена цивилизации. Также можно заметить, что цивилизационный статус России в качестве православной цивилизации рассматривается авторами неоднозначно. А.Дж. Тойнби пересматривал

данный статус в разные периоды своего творчества. А.С. Панарин усматривал актуализацию цивилизационной идентичности России на основе переосмысления византийского наследия. Й. Арнасон, в свою очередь, прослеживает византийское влияние на Россию до начала петровских преобразований. Общим для всех авторов является внимание к влиянию модерности и столкновения с Западом на собственную российскую траекторию развития. Их роль в определении цивилизационного статуса России, как было описано выше, оценивается авторами также неоднозначно.

Цивилизационная проблематика в современных условиях взаимосвязана с вопросами самоидентификации, установления границ между отдельными обществами или группами обществ и, тем самым, приобретает прочное место в политическом дискурсе. Ресурсы современного цивилизационного анализа, крупнейшим представителем которого сегодня является Й. Арнасон, можно задействовать для дальнейшего изучения православной цивилизации (в особенности в связи с проблематикой множественных модерностей). Сам ученый уделял данной проблеме ограниченное внимание, однако данный вопрос на базе цивилизационного анализа уже разрабатывается отечественными исследователями (М.В. Масловский, Ю.А. Прозорова и др.). Нам представляется также уместной дальнейшая работа по сопоставлению результатов исследований в рамках цивилизационного анализа, в частности Й. Арнасона, с работами отечественных исследователей.

Список литературы

1. Моцелков Е.Н. История и политика: философские истолкования. Монография. М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2013.
2. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Айрис-пресс, 2010.
3. Маджаров А.С. А. Дж. Тойнби о «Православно-христианской цивилизации» в России и русская историография XIX – первой половины XX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2014. Т. 7. С. 170–190.
4. Полякова Н.Л. Глобальная социология: основные исследовательские стратегии. Часть II. Цивилизационный подход // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. №1 (26). С. 7–28. doi: 10.24290/1029-3736-2020-26-1-7-28
5. Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
6. Российское общество: архитектура цивилизационного развития / отв. ред. В. В. Козловский; ФНИСЦ РАН. Москва; Санкт-Петербург: ФНИСЦ РАН, 2021. doi: 10.19181/monogr.978-5-89697-375-1.2021
7. Браславский Р.Г. Цивилизационная теоретическая перспектива в социологии // Социологические исследования. 2013. №2. С. 15–24.
8. Масловский М.В. Историческая социология Й. Арнасона: взгляд на российскую историю в контексте межкультурного взаимодействия // МЕТОД:

- Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. 2014. №4. С. 280–289.
9. Arnason J. The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model. London ; New York : Routledge, 1993.
 10. Arnason J. Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife // Thesis Eleven. 2000. №62. P. 39–69. doi: 10.1177/0725513600062000004
 11. Муза Д.Е. Прологомены к созданию интервальной модели истории // Академия знаний. Серия «Философия. Социология. Политология. Культурология. История». 2010. № 3. С. 44–51.
 12. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М.: Айрис-пресс, 2003.
 13. Уколова В.И., Шкаренков П.П. Россия и Запад: горизонт вызовов, ответов и угроз в концепции А. Дж. Тойнби // Новый исторический вестник. 2020. №3 (65). С. 56–78.
 14. Муза Д.Е. Цивилизационная концепция А. С. Панарина и проблемы актуального мирополитического процесса // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. №2. С. 5–19. doi: 10.21146/2713-1483-2021-3-2-5-19
 15. Прозорова Ю.А. Концептуальные ресурсы цивилизационного анализа в изучении постсоветских трансформаций в России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2014. №2 (17). С. 70–87.
 16. Расторгуев В.Н. Цивилизационная миссия и стратегический выбор России: прогностическая теория А. С. Панарина и геополитический контекст // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Мошелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. С. 107–127.
 17. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во Эксмо, 2003.
 18. Харин А.Н. Россия и мир в творчестве А. С. Панарина. М.: Летний сад, 2017.
 19. Философия истории: Учебное пособие / Под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999.
 20. Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
 21. Маслин М.А. А. С. Панарин о русской идее // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Мошелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. С. 63–79.
 22. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX в. М.: Едиториал УРСС, 1998.

Сведения об авторе

Каргин Евгений Андреевич – аспирант кафедры философии политики и права, направление: «история и теория политики», г. Москва, Московский государственный университет им. Ломоносова.

E-mail: stou-st@ya.ru

Е. А. Kargin**RUSSIA AS AN ORTHODOX CIVILIZATION IN THE WORKS OF A.J. TOYNBEE, A.S. PANARIN AND J. ARNASON**

Abstract: *The article considers the theoretical possibilities of presenting Russia as an Orthodox civilization within the civilizational perspective in political-philosophical thought. The author compares three variants of consideration of civilizational status of Russia: the “classical” local-civilizational one presented by A.J. Toynbee, the “analytical” one presented by J. Arnason, and A.S. Panarin’s concept of Orthodox civilization. While the local-civilizational direction assumes the invariability of the development trajectory of individual civilizations on a stable cultural and institutional basis. The analytical approach focuses on inter-civilizational encounters that generate various variations as a result of the collision of their own and foreign cultural and institutional forms. Russia in the works of J. Arnason appears as a “composite” civilization. One of the key subjects within the analytical perspective is represented by the interaction of one’s own civilizational traditions and modernity, giving rise to the problem of “multiple modernities”. Arnason believes that traditional civilizations continue to exist in the context of modernity as civilizational traditions that give rise to different variations of modernity. In A.S. Panarin’s concept, the interaction between modernity and traditional civilizations acquires conflicting forms, as the latter are challenged by Westernization, threatening the very existence of civilizational traditions. A.S. Panarin’s concept of Orthodox civilization is focused on the actualization of Russia’s own civilizational traditions through the use of Byzantine heritage in positioning itself on the world stage, in relations with the Orthodox world and neighboring countries.*

Keywords: *Orthodox civilization, theory of local civilizations, civilizational analysis, intercivilizational encounters, modernity, civilizational complex, civilizational synthesis*

References

1. Moschelkov E.N. Istorija i politika: filosofskie istolkovanija. Monografija [History and Politics: Philosophical Interpretations. Monograph]. Moscow, ARGAMAK-MEDIA, 2013.
2. Toynbee A.J. Postizhenie istorii [A Study of History]. Moscow, Ajris-press, 2010.
3. Madzharov A.S. A. Dzh. Tojnbi o «Pravoslavno-hristianskoj civilizaciji» v Rossii i russkaja istoriografija XIX – pervoj poloviny XX v. [A. J. Toynbee on the «Orthodox-

- Christian Civilization» in Russia and Russian Historiography of the XIXth – the First Half of the XXth Centuries]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya «Istorija». 2014. Vol. 7. P. 170–190.
4. Polyakova N.L. Global'naja sociologija: osnovnye issledovatel'skie strategii. Chast' II. Civilizacionnyj podhod [Global Sociology: Basic Research Strategies. Part II. Civilization Approach]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya* [Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science]. 2020. №1 (26). P. 7–28. doi: 10.24290/1029-3736-2020-26-1-7-28
 5. Arnason J. Civilizacionnye patterny i istoricheskie processy [Civilizational Patterns and Historical Processes]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2021.
 6. Rossijskoe obshhestvo: arhitektonika civilizacionnogo razvitija: [monografija] [Russian Society: Architectonics of Civilizational Development: Monograph] / R. G. Braslavskiy, V. V. Galindabayeva [et al.]; ed. by V. V. Kozlovskiy; FNISTC RAS. Moscow; St Petersburg: FCTAS RAS, 2021. doi: 10.19181/monogr.978-5-89697-375-1.2021
 7. Braslavskiy R.G. Civilizacionnaja teoreticheskaja perspektiva v sociologii [Civilizational Theoretical Perspective in Sociology]. *Sociologicheskie issledovanija*. 2013. №2. P. 15–24.
 8. Maslovskiy M.V. Istoricheskaja sociologija J. Arnasona: vzgljad na rossijskuju istoriju v kontekste mezhcivilizacionnogo vzaimodejstvija [Johann Arnason's Historical Sociology: A View at Russian History in the Context of Intercivilizational Encounters]. *METHOD: Moskovskij ezhegodnik trudov iz obshhestvovedcheskih discipline* [METHOD: Moscow Yearbook of Social Studies]. 2014. №4. P. 280–289.
 9. Arnason J. *The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model*. London ; New York : Routledge, 1993.
 10. Arnason J. *Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife* // Thesis Eleven. 2000. №62. P. 39–69. doi: 10.1177/0725513600062000004
 11. Muza D.E. Prolegomeny k sozdaniju interval'noj modeli istorii [Prolegomena for the Interval Model of History]. *Akademija znanij. Serija «Filosofija. Sociologija. Politologija. Kul'turologija. Istorija»* [Academy of Knowledge. Series «Philosophy. Sociology. Political science. Cultural Studies. History»]. 2010. №3. P. 44–51.
 12. Toynbee A.J. *Civilizacija pred sudom istorii: Sbornik* [Civilization on Trial: Collection]. Moscow, Ajris-press, 2003.
 13. Ukolova V.I., Shkarenkov P.P. *Rossija i Zapad: gorizont vyzovov, otvetov i ugroz v koncepcii A.Dzh. Tojnbi* [Russia and the West: A Horizon of Challenges, Responses, and Threats in the Conception of A.J. Toynbee]. *Novyj istoricheskij vestnik* [The New Historical Bulletin]. 2020. №3. P. 56–78.
 14. Muza D.E. *Civilizacionnaja koncepcija A.S. Panarina i problemy ak-tual'nogo miropoliticheskogo processa* [A.S. Panarin's civilizational concept and problems of the current world political process]. *Problemy civilizacionnogo razvitija* [Civilization studies review]. 2021. Vol. 3. №2. P. 5–19. doi: 10.21146/2713-1483-2021-3-2-5-19

15. Prozorova Y.A. Konceptual'nye resursy civilizacionnogo analiza v izuchenii postsovetskikh transformacij v Rossii [Conceptual Resources of Civilizational Analysis for Understanding Russia's Post-Soviet Transformations]. Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii [The Journal of Sociology and Social Anthropology]. 2014. №2 (17). P. 70–87.
16. Rastorguev V.N. Civilizacionnaja missija i strategicheskij vybor Ros-sii: prognosticheskaja teorija A.S. Panarina i geopoliticheskij kontekst [Civilization Mission and Strategic Choice of Russia: A.S. Panarin's Prognostic Theory and Geopolitical Context]. Filosofija politiki i prava : Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v jepohu globalizma. K 75-letiju so dnja rozhdenija A.S. Panarina [Philosophy of Politics and Law : Yearbook of Scientific Works. Iss. 6. Civilizations in the epoch of globalism. To the 75th anniversary of A. S. Panarin]. 2015, pp. 107–127.
17. Panarin A.S. Iskushenie globalizmom [The Temptation of Globalism]. Moscow, Eksmo, 2003.
18. Harin A.N. Rossiya i mir v tvorchestve Aleksandra Panarina [Russia and the World in the Work of Aleksandr Panarin]. Moscow, Letnij sad, 2017.
19. Filosofija istorii: Uchebnoe posobie [Philosophy of History: Training Manual]. Panarin, A. S. (ed.). Moscow, Gardariki, 1999.
20. Panarin A.S. Pravoslavnaja civilizacija [Orthodox Civilization]. Moscow, Institut russkoj civilizacii, 2014.
21. Maslin M.A. A.S. Panarin o russkoj idéе [A.S. Panarin on the Russian Idea]. Filosofija politiki i prava : Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v jepohu globalizma. K 75-letiju so dnja rozhdenija A.S. Panarina [Philosophy of Politics and Law : Yearbook of Scientific Works. Iss. 6. Civilizations in the epoch of globalism. To the 75th anniversary of A. S. Panarin]. 2015, pp. 63–79.
22. Panarin A.S. Rossijskaja intelligencija v mirovyh vojnah i revoljucijah XX v. [Russian Intelligentsia in the World Wars and Revolutions of the Twentieth Century]. Moscow, Editorial URSS, 1998.

Kargin Evgeny Andreevich – postgraduate student in the Department of Philosophy of Politics and Law, direction: «History and Theory of Politics», Moscow, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: stou-st@ya.ru

УДК 32.001

ИДЕИ ПРАВОСЛАВНОГО ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМА И ИХ НОВЕЙШИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОСОФИИ

Скребец Е. В., Матвеева Я. В.

Аннотация: Предметом статьи является проблема православного провиденциализма в истории русской философии. Рассматриваются различные версии этой идеи, в частности, «славянский вариант мессианизма» А. С. Хомякова, «уваровская триада: Православие. Самодержавие. Народность», «вселенский идеал православия» Г. Федотова, «мировая теократия» В. Соловьева и др. Отмечается, что провиденциалистская идея в русской философской мысли использовалась в качестве аргумента имперской идеологии. Подчеркивается, что православная империя представлялась как наиболее «богоугодная» форма государственного строя. Указывается, что современные русские «имперцы» настаивают на исключительной актуальности православного провиденциализма для развития новейшей русской имперской идеи.

Ключевые слова: православный провиденциализм, высший Промысел, имперская идея, русский консерватизм, русская самобытность.

В процессе формирования основных метафизических концепций в первой половине XIX в. и философии истории, которая развивается многими русскими мыслителями, сформировалась традиция рассмотрения исторических событий с точки зрения высшего Промысла, который непосредственно воплощается в них, и империи как особой формы государства, призванной осуществить функцию его реализации. Была развита идея связанности имперской проблематики с христианской культурой и христианской политической идеологией, которая рассматривается русскими мыслителями через призму истории как поступательного движения к совершенным формам человеческого существования. Славянофилы, например, указывали на уникальность и принципиальные отличия русского уклада народной жизни от уклада Западной Европы, объясняя их особенностями духовного характера наций. Самобытность России, ее культурных традиций ими объяснялось господство истинного христианства – православия. Провиденциализм, согласно философской системе славянофила А. Хомякова, например, оказывается в направлении хода исторического процесса и определяется верой как движущая сила истории. Через законы провиденциализма, религиозными движениями, которые свойственны русскому народу, в историософии А. Хомякова объясняются особенности формирования Русской империи. Как он утверждает, «народ растет как человек, продвигаясь не одновременно за всеми направлениями духа, но находясь всегда под преимуществом одного начала, одной мысли» [10, с. 186]. Только вера, как он считает, превращает общество, обеспечивает развитие всего организма культуры; вера исполняет роль единого центра и смыслообразующего стержня, внутренней «точки отсчета», которая присутствует в любом внешнем проявлении.

А. Хомяков пришел к заключению о наличии особенного пути России, ее всемирной роли и способности к изменению всей системы мировой культуры. Призванием России он считал решение задачи просветительства всех народов, освобождения человечества от навязываемой Западом однобокости исторического развития и глубокой неприязни, которую западные исповедания чувствуют к восточной Церкви. А. Хомяков был уверен, что «всемирная история, осудив бесповоротно те односторонние духовные принципы, которыми управлялась человеческая мысль на Западе, вызывает к жизни и деятельности более полные и более живые принципы, которые являются составляющими нашей Святой Руси» [17, с. 659]. Противостояние России и Запада, что исторически сложилось, по убеждению А. Хомякова, исполняет обманчивую роль «чисто материального столкновения, чисто материальных интересов».

Истинная борьба, как он замечает, идет между духовными принципами, и в этом процессе необходимо «разбудить сочувствие к нашим основам или доказать их преимущество, их большую строгость логическую, их большую человечность и большее согласие с требованиями души человеческой». [17, с. 703–704].

А. Хомяков развивал идею будущего духовного верховенства России в мире. Не отрицая преимущества Запада, А. Хомяков доказывал особенную миссию России, обеспеченную «милостью Промысла», которая позволила ей «черпать веру из ее чистейшего источника – Восточной Церкви и учредить государство на добровольном развитии мирных общин, а не на диком насилии военных дружин» [Цит. по: 6, с. 98]. Восток, земли славянские, во главе с Русью, как пишет А. Хомяков, приняли «чистое Христианство издревле, по благословению Божьему», и этот фактор обеспечил значение современных движений и призвание Русской земли во всемирной истории [17, с. 654–655]. Положение Российской империи Хомяков также считал делом Промысла. Он обосновал славянский вариант мессианизма и доказывал, что славяне и русский народ смогли сохранить чистоту православной веры и потому должны иметь большое будущее. В концепциях славянофилов историческое развитие России и создание ею империи на принципах православной соборности стало рассматриваться как завершение и кульминация исторического движения, начатого на Западе. Идеи русских философов о назначении каждой страны в составе мировой целостности и концепции особенного общественного строя и культурно-исторического архетипа – соборности, исключили принципы западничества.

М. Катков, В. Ламанский и К. Леонтьев, сформулировавшие идеологическую основу русского консерватизма, обосновывали своеобразие культурно-исторического пути развития России как особенного государственного образования, основанного на славянской солидарности. Возможность России быть проводником божественной воли в цивилизационном процессе анализировал философ М. Катков. Самобытность народов, как он считал, объясняется действием божественного Провидения и тем назначением, которое им приказано в процессе развития основных форм культуры, ее политической организацией в их эволюции: эволюционный прогресс осуществляется преимущественно крупными монархическими государствами, которые выражают Провидение. М. Катков приходит к выводу о кризисе западной цивилизации, которая дает Российской империи

возможность стать цивилизационным лидером в процессе этического усовершенствования человечества [7].

С. Уваров в своей религиозно-философской концепции также доказывал суровую обреченность всемирно-исторического процесса волей Провидения с его высшей стадией – христианством. России, согласно философии С. Уварова, определена роль государства, которое направляет прогресс человечества. Сторонники теории «Православие. Самодержавие. Народность.» были убеждены, что три государственных основы «теории официальной народности» гарантировали восточным славянам (получившие свою христианскую веру не от Рима, а от Константинополя) благоденствие до конца веков. Как считает современный русский мыслитель Ю. Пивоваров, С. Уварову удалось сложное: «в трех словах передать, выразить важнейшие, конститутивные стороны русской психеи. Эта триада, по его мнению, вместе с «Москвой – Третьим Римом» и коммунизмом принадлежат к важнейшим идеологиям русской истории... Уваровская схема является для него единственной русской формулой самоопределения России. Это единственное партикуляристское русское уравнение: Россия = Православие + Самодержавие + Народность» [16, с. 59–60].

Провиденциалистские мотивы встречаются в трудах Л. Карсавина. согласно которым историческая миссия России все еще остается в потенции; К. Кавелина, который утверждал, что русский народ является абсолютно «небывалой социальной формацией»; В. Одоевского, который в философском романе «Русские ночи» (1846) доказывал особенную миссию «славянского Востока», призванного оживить Запад. В частности, В. Одоевский обосновал концепцию передачи прогресса мирового духа от одного исторического народа к другому и перспективы народов отставших, «свежих», «неисторических», например, славянских, и, в частности, русского. Одоевский утверждал, что только одному народу удалось сохранить силу инстинктивного знания: возможность спасти себя и всю европейскую культуру он связывает с русским народом. И. Киреевский, в свою очередь, приходил к выводу, что «судьба каждого из государств европейских зависит от совокупности всех других – судьба России зависит от одной России» [25, с. 39]. Киреевский не абсолютизировал значение провиденциализма в истории, одновременно не отрицая роли Промысла, «призвания Истории», которые накладывают на каждый народ ответственность не только за свою судьбу, но и за судьбы мира. Он называл свои идеи «Православно-словенским» и «Славяно-христианским» направлением.

В философско-исторической концепции представителя русского патриархального консерватизма Л. Тихомирова идея провиденциализма связана с образом «большой личности» и монархизмом, а также с констатацией абсолютного характера христианских ценностей. Л. Тихомиров утверждал возможность саморазвития форм общественного строя в процессе цивилизационной эволюции при условии сохранения примата религиозных, этических идей и крепких корпоративных связей в государстве. Он считал, что «демократия только искажаясь может охватывать более значительные территории и более многочисленные нации» в отличие от монархии, которая «черпает лишь новые силы от расширения области своего владычества. Если эта область больше, чем силы личного

творчества, которые сложнее проявляются в ней, то тем больше растет и определяется объединительный их идеал, что в очень малом и однообразном государстве остается как бы дремлющим и не осведомленным относительно своего содержания. Границы расширения Империи под властью Монархического Самодержавия устанавливаются только человеческой способностью иметь общие высшие идеалы» [5, с. 165]. Л. Тихомиров сформулировал концепцию «Вехи Добра» как преемственности в мировой истории миссии больших государств (Древнего Израиля, Византии, России). Религиозные учения оккультистов, которые противостоят им, по его убеждению, порождают формы общественного строя, которые дестабилизируют этические и корпоративные ценности в социуме. Соотношение сил Добра и Зла в конечном итоге определяет ход всемирно-исторического процесса. Его субъектами Л. Тихомиров называет страны Европы, Ближнего и Среднего Востока, а также Россию.

Провиденциализм в истории, по убеждению русских мыслителей, связан с убеждением, что основной движущей силой истории является вера, религиозные ощущения и движения народов, которые способствуют расширению православной империи. Философ и сторонник консерватизма Н. Бердяев писал, что христианство есть откровение Божества, которое является «стремительной силой в истории» [13, с. 84]. Субъекты истории, согласно Бердяеву, способны свободно действовать согласно своим целям и представлениям. Провиденциальная, по мнению Н. Бердяева, огромность Российской империи, вызывавшая гипертрофию русского государства и определила ее историю [31, с. 236]. В «Судьбе России» Н. Бердяев прогнозирует ее мессианскую роль в развитии мирового исторического процесса и выражает надежду, что «большой раздор войны» приведет к тому, что «творческий дух России займет, наконец, великодержавное положение в духовном мировом концерте» [23, с. 9].

Русский философ С. Соловьев в трактате «Философский взгляд на историю России» представлял процесс всемирной истории как непрерывное расширение исторической сцены и допускал в русском народе особенные, цивилизованные по отношению к Азии, качества. Россию он считал первым христианским обществом и христианским государством [21, с. 16]. Согласно его идеям, установлению самодержавной государственности в России предшествовали трагические события, и оно стало возможным только после того, как русский народ подпал «под власть монголов» [21, с. 23]. По убеждению С. Соловьева именно в результате азиатского нашествия появился феномен «власти» – единственного славянского государственного образования. В будущем, по мнению С. Соловьева, русский народ назначен Святым промыслом быть исключением: «в одном только Русском народе религиозное влияние будет продолжаться вечно, но вместе с тем разумно и сознательно» [21, с. 1].

Идеи православного провиденциализма и его влияния на русскую форму государственности развивались и другими русскими философами: «вселенский идеал православия», по убеждению русского мыслителя Г. Федотова, например, в возобновлении и прояснении лица России; в служении своему призванию, миссии, пути творческого покаяния, трудовой трезвости, перестройке всей жизни [20, с. 449]. Увлекаясь трудом

«Россия и Европа» Н. Данилевского, представитель «почвенничества», Ф. Достоевский большое значение придавал православию как основе общеславянской и мировой культуры. Значительное внимание в своих трудах Ф. Достоевский уделяет «восточному вопросу» – проблеме цивилизационного развития восточного христианства. Для Достоевского в восточном вопросе «не славянство, не славизм сущность, а православие». Он считал Россию будущим объединителем всех славян, и империя, согласно его убеждению, должна быть только православной. Называя свои взгляды на общественный строй «чисто славянофильскими», Достоевский видел объединение славян под руководством России как основу духовного союза всех верующих.

Ф. Достоевский выделяет три мировых цивилизационных идеи:

1) католическая, что унаследована от римлян и является насильственным объединением человечества;

2) протестантская идея, которая противостоит римской, допускает обновление человечества на основе исчезновения католичества;

3) славянская идея, «новый элемент человечества», идея объединения славян [14, с. 240–242]. В соответствии с распределением цивилизационных идей, Достоевский выделяет «великие народы», которые осуществляют значительное влияние на историю человечества и призваны возглавлять другие народы, объединять их в единое целое. Они движимы определенной политической и этической целью, органической мировой идеей. Другие нации характеризуются Достоевским как «рассудительные, честные, умеренные, торговцы и кораблестроители», что представляют «середину» и не способны на изменение, обновление цивилизации, которая сложилась. Он считает обреченным на существование в перспективе единственного «полюса» на территории Европы – России. Его объединительным центром должна стать русская нация, которая осознала свое цивилизационное назначение, «общечеловеческая» и «всечеловечная» [14, с. 124].

Русская цивилизационная идея у Достоевского является большой, общей гармонией, достижением согласия всех славянских племен. Достоевский описывает ее эволюцию: в московском периоде ее развития было достигнуто осознание всемирного призвания нации – быть «службой всем», «для общего примирения»; позже Россия «осуществляет единство» в эпоху Петра I, и, в соответствии с этой идеей, начинает укреплять границы, храня назначение «хранительницы христовой истины». Эта цель разделяет геополитические судьбы России и европейской цивилизации. В послепетровскую эпоху русская внешнеполитическая деятельность перенаправляется на объединение славянских народов «под крылом России» с целью их цивилизационного развития. Ф. Достоевский указывает, что вся международно-политическая деятельность России должна быть подчинена единственной цели – «всеединству славян ради всеобщего служения человечеству» [14, с. 137]. Данный исторический процесс не допускает никаких внешнеполитических выгод для России и ее устремления должны быть бескорыстной помощью другим славянским народам. Россия в объединении славянских племен должна стать «покровителем и охранником» православия и православных народов. И в этом значении Россия может контролировать Константинополь, иметь право на него.

В русском православном провиденциализме подчеркивается тесная связь исторических знаний с политическим анализом: согласно идее провиденциализма подъем и упадок империй, других субъектов всемирного исторического процесса, рассматривается в связи с историей богоизбранных народов и историей христианской церкви. Согласно этой концепции, народы и империи являются орудиями в руках Бога, и их развитие является взаимосвязанной и упорядоченной системой, управляемой волей Творца вселенной, которая объясняет историческую динамику. Действие Провидения может быть как непосредственным, так и оказываться во вторичных причинах, которые предопределяют подъем и упадок империй (мировых государств) в истории. Только богоизбранные народы владеют качествами, которые необходимы им для выполнения положенной на них Провидением миссии. В истории через революции и войны, кризисы и беспорядки, русские мыслители видели божественный план и прогресс, которым обоснована самобытность пути Империи-России в мировом процессе. Таким образом, в русской философской мысли провиденциалистская идея использовалась в качестве аргумента имперской идеологии, а православная империя представителями русской философской мысли представлялась как наиболее «богоугодная» форма государственного строя, в перспективе единственная способная принести ценности истинной веры и соборности увязшему в губительном материализме миру.

Одной из наиболее обсуждаемых в современном политическом дискурсе России и такой, которая признается одной из самых противоречивых и спорных, есть теория мировой теократии российского религиозного философа В. Соловьева, которая сохранила императивность божественных требований с сочетанием свободы воли субъекта истории и всего человечества [22, с. 187]. Согласно его теории, правила, по которым осуществляется движение истории, установлены Богом, однако допускается возможность субъекта истории отклоняться от цели, определенной Провидением, которое допускает ответственность субъекта за последствия своего выбора. Субъектом исторического процесса В. Соловьев признавал человечество в целом – Богочеловечество. Его составляют племена и народы, которые должны выполнить свою особенную миссию, которая реализуется через определенную силу. В историческом процессе Соловьев выделял три системных состояния – особенные культурно-исторические типы: мусульманский, западноевропейский и восточноевропейский (славянский), и две фазы истории: первая из них представлена восточным миром, вторая – западным. Соловьев констатирует, что они обе завершили свое проявление, что привело народы, которые их представляют, к духовному разрушению. Человечество стало нуждаться в новой, третьей силе, которая должна дать человеческому развитию его безусловное содержание, откровение высшего божественного света. Третьей силой, которая определена божественным Промыслом, В. Соловьев считал славянство. Эта сила должна проявиться в народе, который станет посредником между человечеством и сверхчеловеческой действительностью и будет ее орудием. Возникновение такого совершенного общества, согласно идее В. Соловьева, должно обеспечить деятельность русского народа, который приведет все человечество к естественному единству. Однако, по его словам, России только надлежит стать достой-

ной такого призвания, которое будет нуждаться в значительных усилиях для осуществления. Присутствие третьей силы, согласно его идее всемирной теократии, придаст позитивное содержание двум первым и освободит их от исключительности. Соловьев пишет о взаимодействии трех этих сил в истории и на разных этапах развития общества, которые связаны с господством одной из них, и только третья сила – славянство должна стать господствующей и представить идеальное общество. Русский народ, наделенный исторической миссией и лишенный господствования односторонних начал, призван осуществить естественный синтез всех сфер общественной жизни.

Теория Соловьева предусматривала ненасильственный путь к христианскому единству при условии доброй воли со стороны императорской власти; он утверждал, что только широкая всепримиряющая политика (имперская и христианская) соответствует характерным сторонам русского народного характера. Идея мировой теократии Соловьева, которая допускает проект мировой империи, возглавляемой римским папой и русским императором, была названа «реставрацией византийско-римского средневековья» [11]. Согласно мнению Л. Мюллера, Соловьев не «отказывался от мессианской роли России: русский народ оставался имперским народом теократической империи будущего, которую можно было бы назвать «Священная римская империя русской нации»» [24, с. 381]. Империя, согласно концепции Соловьева, станет образцом самого совершенного уклада с позиций христианских идеалов. Его идею всемирной теократии современный русский исследователь В. Кантор называет «по существу либерально-европейской концепцией спасения русской империи» [24, с. 377]. Кантор повторяет постоянную мысль Соловьева, что Россия является христианской монархией, больше того, христианской империей [24, с. 380]. По убеждению М. Кормина, теократическая утопия В. Соловьева стала последней попыткой реанимации русской имперской идеи. Идеалом В. Соловьева он называет социальную целостность, то есть пластичное, гармонично устроенное образование, как живой организм [11, с. 87]. В теории В. Соловьева, как пишет М. Кормин, способной воссоздать гармонию считается только нация, которая конфессионально самоопределилась, русский народ: «именно Россия прибавит человеческой истории абсолютное измерение, она становится носителем вселенского значения, посредником между человечеством и сверхчеловеческим миром, носителем божественной потенции» [11, с. 107]. М. Кормин замечает в соловьевской интерпретации идеи русского народа как носителя божественной силы, элемент национальной самоуверенности, признание, что положение русской общественности стало отчаянным, и виденье «в этом историческом существе обездоленного субъекта, который чувствует на себе действие Промысла Божьего о пришедшем в упадок человечестве» [11, с. 109]. В теории В. Соловьева М. Кормин также усматривает «зародышевую форму синергических представлений о социальных состояниях как о диссипативных структурах» [11, с. 143]. С эстетической точки зрения, как он замечает, синергическая теория развития и концепция развития в философии всеединства содержат в своем основании принцип гармонии [11, с. 128].

Как отмечал С. Франк «философия истории и социальная философия... – вот главные темы русской философии. Значительнее всего и более оригинально, созданное рус-

скими мыслителями, относится к этой отрасли» [18, с. 86]. По свидетельству В. Зеньковского, через историю человечества практически все русские мыслители «ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности, всех движений человеческого духа» [3, с. 16–17]. Он писал, что «в сочетании Православия и России есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся» [2, с. 6]. Провиденциализм на протяжении XIX – начала XX в. служил основой формирования концепции ведущего исторического призвания России, который противостоит, согласно идеям русских мыслителей периода Российской империи, в этом процессе странам Запада. В мировых масштабах история через призму православного провиденциализма разворачивается как бескомпромиссная борьба между этическим и бездуховным, христианским и антихристианским принципами человечества. О. Зотов, сотрудник Института востоковедения Русской академии наук, считает, что борьба, которая разворачивается в Центральной Азии на современном этапе, является новейшим этапом «трансцендентного геополитического столкновения между неизменными вневременными реальностями» [9, с. 117].

Соответственно, эта теория использовалась и продолжает использоваться для обоснования ведущей роли России в мировой истории, включая идеи единства истории и исторической эстафеты. На сегодняшний день, как считает А. Цуркан, встречаются попытки реанимации старой уваровской формулы «Православие. Самодержавие. Народность.», превращение православия в квазигосударственный институт, в определенное сходство «министерства по спасению душ» в условиях политической демократии и либеральной экономики. Однако этот ученый греко-христианскую ортодоксию считает несовместимой с идеей прогресса и служения мамоне материального благополучия. Кроме того, опыт Византии и старой России, согласно его идее, показывает, что на православной мифологии невозможно построить эффективную экономику и государственность, которая стабильно развивается [29, с.160]. Как и в Византии, в России православная доктрина только формировала модель имперского существования и имперскую сверхзадачу [29, с. 159]. Империя, по убеждению А. Цуркана, - это «монументальное величие человека, который стремится к реализации определенной сверхзадачи. Величие империи идет рука об руку с трагичностью переживания ее истории. Она оказывается оборотной стороной этого величия...». Согласно его идее, это не случайно: трагический характер имперского бытия ярко проявляет сущностные противоречия сознания, которое всю культурную историю стремится к реализации сверхзадачи, мистического идеала, что в разные эпохи интерпретировался по-разному, но хранил неизменной свою внутреннюю сущность. В этом значении империя – уникальный по своим масштабам утопический проект, в свернутом виде присутствующий в мифологическом субстрате имперского бытия, сущность которого в стремлении человека преодолеть дискретность и противоречие собственного существования, как и существования всего мира за счет его упорядочивания и унификации в соответствии с определенным заданным идеалом априори в рамках единого политического целого [29, с. 142–143]. В. Кантор считает интересным, что «православие» (в триаде Уварова) стоит на первом месте – и это в многонациональной и многоконфессиональной империи, а «самодержавие» на втором.

Не император обнимает своей властью все подвластные ему народы, а существует определенная главная вера и главный народ [24, с. 106].

Темы православного провиденциализма продолжают активно использоваться для создания новых идеологем. По мнению В. Кантора, «историсофское осмысление пути России – одна из постоянных тем и проблем русской мысли». Он считает, что в жизненной ситуации наших дней, которая резко изменилась, эта традиция нуждается в продолжении и развитии. «Уже недостаточен анализ историсофских идей прошлого, необходим современный, рожденный нынешним положением дел анализ «русского пути»: очень серьезный и значительный пережитый и накопленный Россией опыт, чтобы не попробовать его заново осмыслить» [27, с. 13]. Тем более, что альтернативой современных ожиданий имперского возрождения России, описываемые российскими авторами апокалипсические явления, аналогичны возникшим в конце XIX в. апокалиптическим настроениям (главными выразителями которых были К. Леонтьев и В. Соловьев), и согласно которым ожидание конца света объяснялось предчувствием конца российской империи (как у Н. Бердяева). Единственным выходом из современной критической ситуации, в которую либеральная идеология и соответствующие ценности окунули человечество, согласно убеждениям сторонников православного провиденциализма, в современной России, есть воссоздание поиска путей синергического сотрудничества человека с Богом. В этом значении актуальными снова становятся выводы Н. Бердяева, Ф. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева и др.

К числу современных идеологов православного провиденциализма можно отнести А. Дугина (который в книге «Конспирология (наука о заговорах, тайных обществах и оккультной войне)» утверждает, что «история имеет смысл и цель, ею правят комбинации архетипических принципов, которые выражаются в тех или других идеологических формах... Эти значение и цель истории связаны с Божественным планом...»); а также Г. Зюганова, А. Панарина, Г. Померанца и других русских мыслителей современности [26]. Анализируя политический потенциал «греко-православной идеи», Панарин предусматривает возможность ее использования как средства для «духовной реинтеграции восточнославянских стран», реставрации идеи «третьего Рима» [32, с. 364–385]. В реабилитации христианской идеи Воскресенья, по мнению Панарина, и верном понимании Воскресенья, содержится ключевой элемент спасительного решения, которое Россия могла бы предложить всему человечеству [12, с. 275]. В частности, Панарин предлагает Украине стать религиозным центром православия, с дальнейшей перспективой духовного присоединения России к Киеву. С. Гавров также утверждает, что только вместе с Украиной Россия может в той или иной мере вернуться к имперскому пути развития на основе «православно-славянской» идентичности. Сегодня практически все русские «государственники», как он замечает, симпатизируют традиционному имперскому проекту – Россия во главе славянского государственного образования – во главе Украины и Беларуси [15, с. 147]. По мнению А. Митрофанова, исходя из идей провиденциализма, «конечные судьбы мира связаны лишь с тем, что происходит в христианских народах», «историческое движение там, где очевидные взаимоотношения Бога и «избранного на-

рода»» [19, с. 231]. Размышляя о возрождении имперского величия России, ее вселенской миссии О. Матвейчев пишет: «Христос же как-то воскрес. Лично я верю» [8, с. 234]. Современные русские исследователи и общественные деятели, которые занимают разные позиции по отношению к перспективам нового имперостроительства, утверждают исключительную актуальность идеи православного провиденциализма для развития новейшей русской имперской идеи.

Русские «имперцы» предусматривают использование мощности религиозных мотивов конца XVIII – XIX в. и их преобладание над национальной мотивацией в формировании государственной, имперской идеи как мобилизационного потенциала и легитимирующего средства неоимперских процессов России в современности. Они реализуются во все более актуальной консервативной идеологии и ее стремлении защиты социума и социального порядка от хаоса и глобальной анархии, и объясняют крах предыдущих русских имперских проектов. А. Цуркан, например, анализируя ход жизненного цикла империи, признает, что пока имперская экспансия продолжается, идеал кажется достигаемым, а усилия, потраченные для его превращения, – оправданными. Но со временем она прекращается, энергия превращения хаотической периферии сходит на нет [29, с. 144-145]. Как он утверждает, спокойствие для империи губительно, и это один из парадоксов имперского существования: империя, в своей сверхзадаче желает абсолютного и совершенного спокойствия, крайне обременительно переживает остановку своей экспансии, состояние стазиса; стремясь к тотальности своей власти, к целостному обхвату унифицированного пространства, она болезненно сносит любую паузу, потому что последняя – «момент истины» для тех, кто осуществляет имперское строительство на практике. После чего наступает отказ от бывших ценностей и происходит потеря самого значения имперского существования, переход империи в трагическое состояние самоотрицания. Этот процесс, как констатирует А. Цуркан, болезненный и весьма длительный [29, с. 145]. Таким образом, империя, как пишет А. Цуркан, может хранить свою значимость лишь до тех пор, пока ее универсализм, изоляционизм и сакрализация имперских норм и принципов хранят значимость для тех, кто живет в данной социокультурной реальности [29, с. 145]. Христианство этот исследователь рассматривает как попытку преодоления абсурдизма имперского существования за счет привнесения в сознание индивида стойкой смыслообразующей основы, которым является Бог-личность [29, с. 147]. Трагедия Российской империи, по убеждению А. Цуркана, заключалась в нерешаемом противоречии между ортодоксально-христианским содержанием имперского принципа, его ориентацией на созерцательность, статику, трансцендентное значение и ценности (что в идеале исключало модернизацию политико-правовых форм его актуализации) и потребностями модернизации всей общественной жизни на принципах секуляризации и прогресса ради сохранения империи как дееспособного экономического и политического целого. По убеждению автора, квазирелигиозный характер имперской власти в России мешал ее трансформации на принципах секуляризации, и в глазах последних самодержцев отказ от первого лишал значимости понятие православной империи. Сочетание двух планов существования – ноуменальное и феноменальное – в рамках одной социокультурной реальности, самый масштабный утопический проект

«остановки времени» - Российская империя Романовых – закончился трагедией, что чем-то напоминает ту, которая постигла Второй Рим в мае 1453 г. [29, с. 160].

В. Кантор, в свою очередь, допускает, что империя – это борьба цивилизации с варварскими смыслами внутри своей культуры и с варварскими околицами, что несет просветительство, устанавливает общую наднациональную цель [24, с. 184]. Однако, как он указывает, опора на православие и привела к противоречию между «вселенскостью» империи, которая дает народам, что ее населяют, наднациональные цели, и национальным характером православия. С этого момента пошло разрушение империи и имперского сознания, патриотизм уже был не имперским, а привязывался к одной конфессии, следовательно, и к одной национальности [24, с. 188].

Среди имперских проектов развития России, сформулированных в конце XX – в начале XXI в. можно выделить православный проект клерикализма, который, согласно мнению ряда историков и светских гуманистов, «вряд ли можно отнести к числу проектов «развития»». Однако, православный клерикализм называют бесспорным фактом общественно-политической жизни современной России и в этом отношении он заслуживает как научного, так и общественно политического осмысления [30]. Много русских авторов-сторонников православного клерикализма отождествляют понятие «империя» и «Россия», не мыслят вторую без первой (например, Г. Худякова). Критики православного клерикализма отмечают запредельную идеализацию исторического прошлого и мифологизацию русской истории. Образ «православной России», то есть идеал, к достижению которого стремится православный клерикализм, по мнению критиков этого проекта является причудливым, составленным из трех компонентов - лубочного православия, приглаженного национализма и покрытого мхом империализма; этот термин базируется на избирательном восприятии реальности, подмене понятий, и является продуктом мифологизации исторического прошлого страны и сложных коллизий ее современного развития [30].

Согласно неоимперским идеям, общими усилиями человечество через имперские формы должно достичь совершенного этического строя, планируя реинтеграцию традиционных цивилизационных миров, обреченного на крах без творческой, духовной самоорганизации социума. В современных версиях имперской идеи, сторонники формирования теократической империи считают своей целью сохранение жизни многим людям. Однако нельзя не отметить, что такой формы имперские проекты являются едва ли не наиболее критикуемыми в обществе проектами. Г. Зверева, например, констатирует кризисное состояние профессиональной историографии в современной России, которая внешне выражается в распаде «национально-официальной» парадигмы, и включена в практику исследовательской работы процедур будничного мышления, введена в профессиональный исторический дискурс архаичных идей-образов и концептов из тезауруса коллективной памяти [4, с. 99]. Особенное место в конгломерате форм социально-гуманитарного знания России, по ее убеждению, стали занимать тексты, которые есть для самих авторов «историософскими», основу которых обычно составляют разные концепции о цивилизационной специфике России, ее Пути в прошлом, современном и

будущем, а также о содержании и возможности реализации Русской идеи (О. Ахиезера, А. Дугина, Б. Ерасова, В. Ильина, В. Кантора, И. Можайскова, И. Орлова, А. Панарина, Ю. Пивоварова, А. Фурсова, О. Платонова, А. Уткина, В. Цымбурского, О. Шкаратана и др). Согласно мнению Г. Зверевой, при внимательном сопоставлении постсоветских «историософских» разведок с русской историософией на рубеже XIX–XX в., создается впечатление о заимствовании, уподоблении, имитации современными авторами этой формы и стилистики написания [4]. «Историософский» дискурс в типологии, который осуществил А. Малинкин, разделяется на революционистский, либералистский, центристский, консервативный, фундаменталистский типы. Однако на формальном уровне, согласно его мысли, «явно выражена философичность, или философская наполненность дискурса согласно новой русской «идентичности», сочетается с недостаточной теоретической и концептуальной самостоятельностью авторских позиций, их слабой эмпирической обоснованностью, подчиненностью элементов исторического подхода определенным идейным и идеологическим доктринам. Возможно, этот контраст при таком характере темы был бы полностью оправдан, если бы указанная философичность не была достаточно часто выражением известных ценностно-мировоззренческих стереотипов и клише, этнонациональных суеверий и мифов, не носила отпечаток интеллектуальной моды, не отображала господствующие в настоящее время иллюзии и самообманы общественного сознания» [28, с. 68].

Г. Зверева приходит к выводу, что принципиальное родство риторических стратегий выражает себя в соблюдении правил репрезентации самого предмета – России, что сложились в социально-гуманитарной практике. Авторы стремятся придерживаться выработанных научным сообществом сценариев «готового» знания и следовать в «историософском» тексте привычному историографическому порядку, хрестоматийному представлению о русской истории [4, с. 101]. «Новая историософия», как она пишет, свободно использует концепты И. Гердера (народный дух), Данилевского и Ильина (органика цивилизации), Бердяева (душа России), Л. Гумилева (пассионарность) и других известных авторов, изымая их как «готовые формы» из романтической, позитивистской и религиозно-идеалистичной парадигматики XIX - первой половины XX в. [4, с. 104]. Новая русская «историософия», таким образом, ориентирована на поддержку атрибутов нового национального государства, которое выражается в активном использовании и семантической нагрузке концептов национальной культуры, национального менталитета, национальной церкви, национального государства, империи. Как заключает автор, новая «историософия» имеет «выходы» в современную социально-политическую практику и выглядит полностью прагматичной. В ее дискурсе выразительной является связь с «русским проектом» федеральной власти [4, с. 110]. Таким образом, в современном русском имперском дискурсе православие рассматривается одними авторами как фактор, который способствует возобновлению и поддержке имперских намерений России, перспективная объединительная идея; другие авторы пишут о возможности превращения православия в доминирующий фактор российской политики, которая может негативно отобразиться на внутренней стабильности ее политического режима и на

внешнеполитических отношениях. В трудах российских идеологов новейших версий русской имперской идеи, соответственно, заметны попытки реанимировать набор идеологием, мифологическую парадигму имперской византийской власти, самую адекватную по отношению к ее православному содержанию.

По убеждению русского историка Д. Фурмана «Религия, православие стали символом, который объединяет очень разные мировоззренческие тенденции. Демократы-западники за религию: во-первых, потому что они против коммунизма; во-вторых, они ищут опору в русском прошлом, а это, опять-таки, прежде всего период 1905-1917 гг.; в-третьих, потому что они знают, что на Западе религию уважают, и американский президент приносит присягу на Библии. Антизападники, националисты, тоже за религию, потому что православие – основа русской самобытности, национальной веры, и даже атеисты, как мы видим, стали теперь атеистами «в себе» и тоже более или менее – за религию. Одним словом, за религию – все. Но при этом практически никто не верит и, почти, несомненно, и не будет верить. Если в момент падения КПСС и СССР и общего стремления к религии, «религиозного возрождения» не вышло, очень мало шансов, что оно состоится в будущем» [1, с. 50]. Критике чаще всего поддается утопический характер имперского теократического проекта, прежде всего, потому, что мифологическая сверхзадача, которая содержится в его основе, допускает идеал совершенного состояния человека и мира.

В. Кантор считает полностью возможным установление в России «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхоффер), когда люди выполняют основные заповеди Христа, не будучи воцерковленными. Бедой современного православия Кантор называет то, что оно через трагические перипетии истории потеряло свое имперское и наднациональное начало, и осталось племенной религией, а потому оказалось незащищенным перед новыми наднациональными идеологиями. Он утверждает, что Россия сегодня еще остается империей, причем, как и раньше империей многоконфессиональной. Ее влияние на территорию СНГ сравнительно с влиянием Англии или США на регионы их влияния: «Как показывает исторический опыт, империя не обязательно носитель зла и насилия, империя – это первый шаг к глобализации и толерантности» [24, с. 194]. Одной из основных современных идейных установок, связанных с проблемой самоидентификации постсоветской России, В. Кантор называет полное и безоговорочное принятие православия государством и политиками как центральной несущей опоры, основной идеологической и спасительной силы страны. Однако у нынешних идеологов государственной необходимости православия, как утверждает В. Кантор, Церковь воспринимается только как атрибут национальности, как идеологический инструмент, который консолидирует русский народ, который никаких собственно религиозных задач – привлечения к вере в Бога, к христианским ценностям – может и не ставить [24, с. 168].

В постсоветском дискурсе оказывается такая особенность имперской идеи как стойкость к внешним историческим обстоятельствам и способность к регенерации. Обращение к имперскому ретро, что включает тесное церковно-государственное партнерство, по убеждению С. Гаврова, может стать последней не использованной властью, возможностью представить граду и миру новую и одновременно старую, досоветскую, государственность

могучей России; совместить эстетику нового/старого большого стиля с демократией. Однако, как он замечает, «искусственное «возрождение» традиционализма не только абсурдно и неминуемо комично, но и разрушительно» [15, с. 150]. Сегодня имперский дискурс, констатирует С. Гавров, является быстрее строительством этнонациональной – русской, а не всемирной – идеократической империи (пусть в разной степени, но Русская империя и СССР были такими, которые стремились к всемирности, идеократическими империями), которая может привести лишь к радикальному увеличению национализма «малых» народов, усилить в стране не центростремительные, но центробежные силы [15, с. 152]. По его убеждению, чем более актуализированы цивилизационные, религиозные принципы жизни русских регионов, тем менее стойкая конструкция русской государственности. Степень латентности традиционализма определяет степень прочности России [15, с. 152].

В завершение можно отметить, что русская имперская идея формировалась в течение осмысления всемирной истории русскими философами, и православный провиденциализм стал основой национально-исторического обоснования имперской идеи на русской почве. Духовная реальность, по убеждению русских мыслителей-сторонников православного провиденциализма, является настоящим субъектом историко-политического процесса, поэтому Россия может быть признана носителем истинного христианства, которому назначено выполнение миссии его торжества в мире, а русский народ – «народом-Богоносителем». Объединение под руководством России и ее ресурсами всех христиан и формирование ею Большой теократической христианской империи и есть ее исторической миссией, по мнению русских мыслителей.

Провиденциализм в русской политической мысли служил объяснением особенностей русского исторического процесса, эволюция русской государственности характеризовалась развитием христианской идеи с высшей точкой ее реализации в форме православной идеократической империи. Провиденциальное значение России, согласно признанию сторонников ее развития, как империи, заключается в том, чтобы превратить русское государство во всемирную империю для выполнения, положенного на нее божественного замысла, и Россия-империя несет в себе потенцию возобновления единства мировой истории. Империя является гарантом освобождения мира, который приведет к спасению всего человечества и прибавит духовное значение экспансионистской политике. Как пишет О. Матвейчев: «Россия является не действительностью, а возможностью, то, во что можно только верить, как в некое многообещающее будущее» [8, с. 177]

Список литературы

1. Хомяков А.С. Политические письма 1848 года / А.С. Хомяков // Вопросы философии. - 1991. - №3. - С. 109-132.
2. Хомяков А.С. «Внутренние разрывы» в традициях России и Европы. По поводу Гумбольдта / А.С. Хомяков И Всемирная задача России / А.С. Хомяков; [составление и комментарии М.М. Панфилова; отв. ред. О. Платонов]. - М.: Институт русской цивилизации, 2008. - С. 646-676.

3. Каплин А.Д. Мировоззрение славянофилов. История и будущее России / А.Д. Каплин; [отв. ред. О. Платонов]. - М.: Институт русской цивилизации, 2008. - 448 с.
4. Пивоваров Ю.С. Русская политическая мысль как предпосылка русской политической науки / Ю.С. Пивоваров // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. - 2009. - № 3 (июль-сентябрь). - С. 49-74.
5. Катков М.Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей / Михаил Никифорович Катков. - М.: Издание С.П. Катковой, 1897-1898. - 688 с.
6. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Иван Васильевич Киреевский; [под ред. и с пред. М. Гершензона]. - М.: Путь, 1911. -Т. 2. - 1911. -300 с.
7. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения / Л.А. Тихомиров // Руководящие идеи русской жизни / Л.А. Тихомиров; [отв. ред. О. Платонов]. - М.: Институт русской цивилизации, 2008. - С. 9-167.
8. Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. - М.: Мысль, 1990. - 176 с.
9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / [отв. ред. Е.М. Чехарин; сост. М.А. Маслин]. - М.: Наука. 1990. - С. 43-271.
10. Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности / Николай Бердяев. - Репринт, воспроизведение изд. 1918 г. - М.: Изд-во МГУ, 1990. - 240 с.
11. Рубинштейн Н.Л. Материалы к работам о С.М. Соловьеве (копии документов, хранящихся в разных архивах) / Н.Л. Рубинштейн. // 1940-е гг. РО РГБ, ф. 521, к. 5, ед. хр. 9. -221 л.
12. Федотов Г.П. Национальное и вселенское / Г.П. Федотов // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / [отв. ред. Е.М. Чехарин; сост. М.А. Маслин]. - М.: Наука, 1990. - С.444-449.
13. Достоевский Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский. - СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. - 464 с.
14. Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Русская идея. - М.: Республика, 1992. - С. 186-204.
15. Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьева / Н.А. Кормин. - М. ЦОП ИФ РАН, 2001. - Часть I: Святая гармония. - 2001. - 187 с.
16. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России / В.К. Кантор. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. - 544 с.
17. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / С.Л. Франк И Философские науки. - 1990. - № 5. - С. 83-91.
18. Зеньковский В.В. История русской философии: [в 2 т.] / В.В. Зеньковский. -Л.: ЭГО, 1991. -Т. 1. Ч. 1. - 1991. -221 с.
19. Зеньковский В.В. История русской философии: [в 2 т.] / В.В. Зеньковский. -Л.: