

— — — — —  
**ПРОБЛЕМЫ**  
**ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

2020. Том 2. Номер 1

---

*Главный редактор*

В.Н. Шевченко (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*Зам. главного редактора*

В.И. Спиридонова (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*Ответственный секретарь*

И.М. Угрин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*Заведующий редакцией*

Б.В. Грачев (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Редакционная коллегия**

Кара-Мурза Алексей Алексеевич (Институт философии РАН), Лапин Николай Иванович (Институт философии РАН), Лепский Владимир Евгеньевич (Институт философии РАН), Лисеев Игорь Константинович (Институт философии РАН), Никольский Сергей Анатольевич (Институт философии РАН), Резник Юрий Михайлович (Институт философии РАН), Сиземская Ирина Николаевна (Институт философии РАН), Смирнов Андрей Вадимович (Институт философии РАН), Степанянц Мариэтта Тиграновна (Институт философии РАН), Федорова Мария Михайловна (Институт философии РАН), Черняев Анатолий Владимирович (Институт философии РАН).

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

**При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Проблемы цивилизационного развития» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.**

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422.

**Тел.:** +7 (495) 697-91-89

**E-mail:** info@civstudies.ru

**Сайт:** https://civstudies.ru

—≡ CIVILIZATION ≡—  
STUDIES REVIEW

2020. Volume 2. Number 1

---

*Editor-in-Chief:*

Vladimir N. Shevchenko (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

*Deputy Editor-in-Chief:*

Valeria I. Spiridonova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

*Executive Editor:*

Ivan M. Ugrin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

*Managing Editor:*

Bogdan V. Grachev (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

**Editorial Board**

Alexey A. Kara-Murza (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Vladimir E. Lepskiy (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Igor K. Liseev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Sergey A. Nickolsky (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Yuriy M. Reznik (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Irina N. Sizemskaya (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Marietta T. Stepanyants (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Anatoly V. Chernyaev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia).

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**Frequency:** 2 times per year.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FC77-76168 on 08 July 2019.

All materials published in the “Civilization studies review” undergo peer review process.

**No materials published in “Civilization studies review” can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in “Civilization studies review” are those of the respective authors and contributors and not of “Civilization studies review”.**

**Editorial address:** 109240, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation.

**Tel.:** +7 (495) 697-91-89

**E-mail:** info@civstudies.ru

**Website:** <https://civstudies.ru>

## СОДЕРЖАНИЕ

### **ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕИ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ**

Н.И. ЛАПИН Рефлексивный обзор работы семинара Ученого совета  
Института философии РАН «Современные проблемы философии истории».....5

### **МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА**

И.К. ЛИСЕЕВ В.И. Вернадский: от единства знания к царству разума  
(цивилизационные мотивы).....20

Е.А. ТЮГАШЕВ, Ю.В. ПОПКОВ Теоретико-методологическое  
проблемное поле российского проекта цивилизационного развития.....35

В.Ю. ДАРЕНСКИЙ Русская философия как фактор  
цивилизационной идентичности в XXI веке.....49

### **ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

И.Н. СИЗЕМСКАЯ Евразийство: историософские прозрения и предупреждения.....68

АБДЕРРАХМАН БЕН МААММАР СЕНУСИ  
Актуальность проектов цивилизационных реформ  
периода национального Возрождения в странах Магриба.....85

Н.С. ИЩЕНКО Культурно-архетипические основания русской цивилизации.....105

### **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

Е.Н. МОЩЕЛКОВ, В.Н. РАСТОРГУЕВ, А.В. НИКАНДРОВ Россия и Европа:  
общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития.....127

И.А. БИРИЧ «Большая Евразия»: конференции, посвященные данной теме.....147

### **РЕЦЕНЗИИ**

Р.Р. ВАХИТОВ Всечеловечность и диалектика. Размышления  
о книге А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs. Общечеловеческое».....155

## TABLE OF CONTENTS

### CIVILIZATION PROJECT – IDEA, GOALS, IDEOLOGY

NIKOLAY I. LAPIN Reflective review of the Institute of Philosophy RAS  
Academic Council’s seminar “Modern problems of the philosophy of history” .....5

### METHODOLOGY OF CIVILIZATIONAL APPROACH

IGOR K. LISEEV Vladimir I. Vernadsky: from the united knowledge  
to the kingdom of mindfulness (civilizational patterns).....20

EVGENII A. TIUGASHEV, YURI V. POPKOV Theoretical and methodological  
problem field of Russian project civilizational development.....35

VITALIY J. DARENSKIY Russian philosophy  
as a factor of civilizational identity in XXI century.....49

### HISTORICAL TRADITION AND MODERN CIVILIZATIONS

IRINA N. SIZEMSKAYA Historiosophical insights and warnings of Eurasianism.....68

ABDERRAHMAN BIN MAAMMAR SENOUCI  
Contemporary relevance of civilization reform projects  
of the national Renaissance period in Maghrebi countries.....85

NINA S. ISHCENKO Cultural-archetypical foundations of Russian civilization.....105

### REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS

EVGENIY N. MOSCHELKOVA, VALERIY N. RASTORGUEV, ALEKSEY V. NIKANDROV  
Russia and Europe: common destiny  
and alternative projects of civilization development.....127

INNA A. BIRICH Great Eurasia: conferences review.....147

### REVIEWS

RUSTEM R. VAKHITOV Vsechelovechnost’ and dialectics. Review  
on Andrey V. Smirnov’s “Vsechelovecheskoye and obshechelovecheskoye” .....155

## ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕИ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

*Н.И. Лапин*

### Рефлексивный обзор работы семинара Ученого совета Института философии РАН «Современные проблемы философии истории»

*Nikolay I. Lapin*

### Reflective review of the Institute of Philosophy RAS Academic Council's seminar “Modern problems of the philosophy of history”

21 декабря 2017 г., по представлению академика А.В. Смирнова, Ученый совет Института философии РАН принял решение о создании семинара Ученого совета «Современные проблемы философии истории» под руководством доктора философских наук, профессора, член-корреспондента РАН Лапина Н.И., определившего семинар как проблемно-поисковый. За два года состоялось 12 заседаний, где были представлены актуальные взгляды на философию истории, обозначены проблемы развития дисциплины в России, выявлено ее междисциплинарное значение, даны новые интерпретации классических и неклассических проблем философии истории, обоснована необходимость, важность и своевременность соответствующих исследований в России. Докладчиками стали видные исследователи, сотрудники Института философии РАН и приглашенные специалисты. Предложены темы дальнейшей работы семинара.

**Ключевые слова:** философия истории, методология, историософские смыслы, культур-центризм, процессуальность, онтологические константы России, государство-цивилизация, право, справедливость, традиционные ценности, коммуникативный подход, постсоциалистическая Россия.

December 21, 2017 the Academic Council of the Institute of Philosophy RAS made a decision to launch special seminar of The Academic Council. It was named “Modern problems of the philosophy of history” and headed by Nikolay I. Lapin, who defined the seminar as a problem-seeking. 12 meetings over two years were dedicated to the most significant and relevant questions of philosophy of history. In particular, in several reports authors considered such issues as threats and opportunities for this scien-

tific field in modern Russia, proved necessity, importance and relevance, stated multidisciplinary value of such researches, gave new vision of classical and non-classical problems of philosophy of history. Focus area for the further research is identified. General to findings and results are contributed by the Institute of Philosophy's researchers and external specialists.

**Keywords:** philosophy of history, methodology, historiosophic implications, culture-centrism, processuality, ontological constants, state-civilization, law, justice, traditional values, communicative approach, post-socialist Russia.

**Н.И. Лапин**, руководитель семинара Ученого совета Института философии РАН «Современные проблемы философии истории», доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, член-корреспондент РАН.

Первое заседание семинара открыла заместитель директора, доктор философских наук, член-корреспондент РАН Ю.В. Синеокая. Она отметила, что Институт философии РАН ведет исследования по всему корпусу философского знания. В результате существенных преобразований тематики исследований Института в 90-е гг. проблематика философии истории продолжала разрабатываться в подразделениях отдела, затем в секции социальной и политической философии, председателем которой является д. филос. н., профессор Алексей Алексеевич Кара-Мурза. В первой половине 90-х гг. эта проблематика была сосредоточена в лаборатории философии истории, которая затем была преобразована в сектор социальной философии. Тематика философии истории продолжала разрабатываться некоторыми сотрудниками этого сектора, а также сотрудниками сектора философии российской истории и некоторых подразделений других секций. Но заметно ослабло внимание к философии истории в целом как собственно философскому измерению истории.

Семинар по проблемам философии истории создан с целью активизации исследований по этому направлению. Он нацелен на выявление ценных результатов по проблемам философии истории, полученных в последние десятилетия, а также на поиск такого методологического и теоретического потенциала философии истории, который релевантен современным проблемам – вызовам всемирной и российской истории, современному состоянию философии и других социально-гуманитарных наук, прежде всего исторических.

Руководство семинаром поручено Н.И. Лапину – руководителю центра, доктору философских наук, профессору, член-корр. РАН. Семинар открыт для всех, кто желает в нем участвовать. В заключение Ю.В. Синеокая пожелала участникам семинара творческих удач, больших успехов.

**Н.И. Лапин:** Мне довелось стать инициатором этого семинара, поскольку меня давно волнуют современные проблемы философии истории, а они исследуются совершенно недостаточно, в том числе из-за отсутствия соответствующей специальности, лишь отчасти компенсируемого энтузиаз-

стами в рамках социальной философии и смежных дисциплин. Осенью 2017 г. Секция социальной и политической философии Института поддержала мое предложение и направила его на рассмотрение руководства Института. В конце декабря состоялось позитивное решение Ученого совета.

При подготовке семинара и во вступительном слове при его открытии я постарался привлечь внимание к *общественному запросу* на разработку современных проблем философии истории. Прежде всего я считал и считаю неоправданным существование такого дефекта в паспортах специальностей ВАК по историческим и философским наукам, как *отсутствие* специальности «философия истории» по отрасли «Философские науки» (09) и специальности (01) по отрасли «Исторические науки» (07). В советское время в философских науках была специальность «материалистическое понимание истории», но затем замены ей не нашлось. В формуле специальности «социальная философия» (09.00.11) относительно истории сказано: «История как событийный процесс развития и взаимодействия реальных стран, народов и цивилизаций»; «Типологические характеристики исторического процесса, аксиологические измерения человеческой истории»; «Историософия XX века, исторические судьбы России, проблемы модернизации и выбора современных цивилизационных ориентиров развития». В перечне областей исследования, среди прочего, представлены: 2. Методологические функции социальной философии в системе современного общественнознания; 26. История как событийная жизнь людей во времени и пространстве. Соотношение «событий» и «структур» в их социально-философской интерпретации»; 27. «Методологические проблемы исторического познания в современных социально-философских трактовках»; 28. «Социально-философские проблемы этногенеза»; 29. «Проблемы типологии истории: соотношение цивилизационной и формационной парадигм» и более конкретные, собственно социально-философские, но не философско-исторические области философских наук. Следовательно, действующие паспорта специальностей двух отраслей науки не ориентируют на исследование и преподавание актуальных проблем философии истории, на преодоление дефицита философской и общенаучной методологии изучения истории. В результате на такую методологию стала претендовать замена формационного подхода цивилизационным, с чем трудно согласиться.

Между тем, историки возобновили создание обобщающих трудов по всемирной истории. Издается шеститомник «Всемирная история» в Институте всеобщей истории под ред. академика А.О. Чубарьяна. Индивидуальный шеститомник написал профессор Л.С. Васильев, который положил в основу анализа сопоставление Востока и Запада. Появляются учебники по философии истории, в некоторых университетах ведется преподавание этой специальности. В них представлены интересные ав-

торские подходы. Но нет и не может быть защит диссертаций по философии истории или они оформляются по социальной философии.

Первостепенной задачей восстановления подлинного статуса философии истории стала разработка проблем ее *методологии* и наиболее актуальных философских *проблем-вызовов современной истории*. Потребность в исследованиях философии истории актуализировалась не только как философско-познавательная, но и как мирская, как потребность массового сознания в исторической **правде**, повышении определенности в понимании настоящего и предсказуемости будущего.

Этой потребности соответствуют недавно принятые решения Ученого совета Института философии РАН об укрупнении тематики философских исследований, в том числе о разработке мегатемы «Российский проект цивилизационного развития» и создании журнала по этой тематике. Напомню, что еще 10 января 2017 г. на заседании Президиума РАН впервые за многие годы был заслушан доклад директора Института академика А.В. Смирнова «Глобализация и арабо-мусульманская культура». В конце докладчик сказал: «Россия имеет исторический шанс предложить такой проект цивилизационного устройства, который мог бы оказаться привлекательным для всего мира». Доклад был одобрительно воспринят участниками заседания, в том числе востоковедами. Возникла дискуссия о реальности российского проекта цивилизационного устройства. Подытоживая обсуждение, академик В.Е. Фортов, в то время Президент РАН, заметил: «Важно предложить внятную точку зрения, иную, чем западная».

Сложные ситуации в мире – не впервые в истории. Они многократно случались и ранее, наиболее трагичные – в ушедшем XX в. Велика вероятность, что и в нашем, XXI столетии, как и ранее, они будут решаться традиционно «простыми» и потому **трагическими способами** – путем войн, революций и социокультурных катастроф. Эта вероятность – **вызов** современной философии истории, ее способности дать иные ответы, достойные современной человеческой цивилизации.

Поэтому Ученый совет ИФ вполне обоснованно принял решение о создании семинара «Современные проблемы философии истории» как *проблемно-поискового*. А мы, как участники этого семинара, делаем очень нужное и важное дело. Надеюсь, одним из практических результатов семинара станет более глубокое уяснение методологии и предмета философия истории, а на этой основе можно будет предложить современный паспорт по специальности «философия истории».

За два года работы семинара состоялись 11 его заседаний, возник значительный массив содержательных подходов, конструктивных идей. Возникла потребность рассмотреть их совокупность, определить способы более активного введения в научный оборот, в том числе использования для выпол-

нения госзаданий по мегатеме «Российский проект цивилизационного развития», заново осмыслить желательную тематику семинара. Поэтому 12-е заседание было посвящено рефлексивному обзору состоявшихся семинаров, выводам и предложениям для дальнейшей его работы.

Как руководитель семинара, я предпочел в своем сообщении привлечь внимание участников к характеристике основных направлений тематики состоявшихся докладов и содержащихся в них понятий/тезисов, которые я считаю проблемно-несущими, значимыми для конструктивного понимания предмета философии истории и осмысления современных ее задач. На заседании семинара я смог кратко остановиться лишь на первой из трех групп обсуждавшихся проблем. В настоящем тексте постараюсь дополнительно сказать и о двух других группах проблем, а также предложить свое предварительное понимание предмета философии истории – как один из выводов, которые я делаю для себя и который, возможно, будет полезен для дальнейших обсуждений на семинаре.

Темы состоявшихся докладов я посчитал возможным сгруппировать по следующим трем направлениям (в скобках приведены порядковые номера семинаров). Мой доклад включал две части и занял два заседания, которые имеют один номер, но с буквами «а» и «б»; соответственно, в перечне он дифференцирован на две темы и помещен в двух тематических группах.

### **Тематические направления состоявшихся докладов**

#### *1. Классические и неклассические проблемы философии истории:*

- История как философская идея. В.М. Межуев (№ 1);
- Историческое сознание и предмет отечественной философии истории. И.Н. Сиземская (№ 2);
- Проблема сложности в философии истории. Н.И. Лапин (№ 4а);
- Культур-центризм и процессуальность. В.Г. Федотова (№ 5);
- Несостоявшиеся альтернативы истории как фактор философско-исторического мышления. А.А. Кара-Мурза (№ 6);
- Два лика философии истории. В.Н. Порус (№ 7).

#### *2. Философско-исторические проблемы России:*

- Зреет ли потребность в рефлексивном саморазвитии России? Н.И. Лапин (№ 4б);
- Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории. В.Н. Шевченко (№ 9);
- Матрица отечественной истории и проблема ее смены. С.А. Никольский (№ 11).

### *3. Междисциплинарные аспекты философско-исторических проблем:*

- Реконструкция палеоисторических и социокультурных реалий первобытности по данным археологических источников. Х.А. Амирханов (№ 3);
- Постсоциалистическая Россия: перспективы правового развития. В.В. Лапаева (№ 8);
- Право, справедливость, традиционные ценности: коммуникативный подход. А.В. Поляков (№ 10).

## **Проблемонесущие понятия/тезисы в докладах на семинаре**

### *1. Классические и неклассические проблемы философии истории (От общих проблем к конкретным)*

**В.М. Межуев**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. «История как философская идея».

Время в качестве «способа бытия вещей и людей» – исходный пункт в понимании природы исторического.

Идея истории для философа – не то, что уже состоялось в истории, а то, что в качестве ее цели (или назначения, по терминологии Ясперса) позволяет представить ее как единый и целостный мировой процесс.

Именно в свободном времени заключено решение «загадки истории», понимаемой как единство временного и вечного, локального и универсального. Философия истории с этой точки зрения и есть постижение истории с позиции человека, живущего в свободном времени.

Остается вопрос: что это за человек, какие основные его внутренние качества, которые будут определять его жизнь в свободном времени?

**Н.И. Лапин**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, член-корреспондент РАН. «Проблема сложности в философии истории».

– Философия истории начинается там, где история встречается с человеком и его сообществами как синергично сложными объектами, которые представляют собой результаты взаимопроникновения немногих универсальных составляющих; ни одна из них не выводится из других и не сводится к другим.

– Универсалии: субстанциально-сущностные (природа, человек, культура, социум; сообщества людей); процессуальные; ресурсно-энергетические;

– Центральной становится проблема взаимопроникновения субстанциальной и процессуальной методологий изучения универсалий;

– Эта проблема может быть решена с позиций антропосоциокультурного подхода, в основе которого лежит принцип универсального эволюционизма;

Вопрос: как эти положения связаны с пониманием предмета философии истории?

**В.Н. Порус**, д. филос. н., ординарный профессор НИУ ВШЭ. «Два лика философии истории».

Термин «философия истории» имеет различные смыслы. Они связаны между собой, но смешивать их или принимать один за другой не следует.

1. Философию истории можно понимать как особое занятие философов: конструирование общей картины (теории) исторического процесса. Ее пытаются получить встраиванием описаний исторических событий в последовательность, смысл которой не выводится из описанных событий и каузальных связей между ними, а полагается пред-существующим по отношению к ним.

К. Поппер назвал подобные подходы к смыслу истории «историцизмом» и подверг их критике за недооценку способности людей влиять на ход исторических событий рационально-критическим воздействием на социальную и природную среды своего обитания, за «пассивизм» – смирение человеческого разума перед господством исторических законов.

2. Смысл истории может быть представлен философом иначе – как тайна, к которой надо приближаться не научным, а каким-то иным путем. Скажем, духовным усилием, направленным на снятие «отчуждения» от истории через экзистенциальное переживание. Такую философию истории именуют «историософией».

3. В ином смысле «философия истории» – название для различных направлений философского анализа истории как науки. Методологические поиски, безусловно, необходимы, но нужна ли для этого специальная философская дисциплина?

Получается, что основными являются первые два смысла: историцизм и историософия. Как они связаны между собой? Когда речь идет об историософии, ее упрекают в недостатке научности, а когда говорят об анализе исторического познания, то предлагают обогатить его историософскими идеями.

Как и историческая наука, философия истории является фактором общественного сознания. Но в отличие от истории как науки философия истории практически не имеет институционального оформления, ее «локус» размыт.

Философия истории имеет интерес ко всему контексту, в котором работает история как наука. Испытывая влияние контекста, она в то же время должна исследовать этот контекст, определять свое отношение к нему, вырабатывать принципы его рациональной критики и, следовательно, самокритики.

Вывод: вопрос о соотношении историцизма и историософии остается открытым.

**В.Г. Федотова**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. «Культур-центризм и процессуальность».

1. Философские предпосылки исследовательских программ общественности
2. Натуралистическая исследовательская программа
3. Культур-центристская исследовательская программа
4. Процессуальность культур-центризма
5. Тенденция превращение культур-центристской исследовательской программы в общенаучную
6. Дальнейшая судьба натуралистической исследовательской программы (на примере дисциплины «социальная антропология и этнология»)

В центре доклада – **культура** как самоосуществление человека или «вторая реальность», открытая в ответ на более раннюю исследовательскую программу, ориентированную на природу. А при изучении культуры внимание сосредоточено на ее процессуальности. Это стало предпосылкой для превращения новой исследовательской программы в общенаучную, о чем свидетельствуют многообразные культурные повороты. Например, эволюция этнологии, которая становится социальной антропологией.

Действительно, культура – это способы и результаты духовной и материальной деятельности человека по преобразованию природы. Но она осуществляется во взаимодействии между людьми и включает их изменение. А это взаимодействие создает совокупность отношений между людьми, представляющих особую, **социальную** сферу жизнедеятельности людей, которая реализуется в виде различных **сообществ – от малых групп до обществ и больших цивилизаций**.

Сложность в том, что социальность и культура существуют не сами по себе и не просто взаимодействуют, а взаимопроницают друг друга, образуя **социокультурную реальность**.

**И.Н. Сиземская**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. «Историософские смыслы и предмет отечественной философии истории».

В России философия истории изначально утверждала себя как историософия, т.е. знание о смысле, начале и конце истории, о судьбе и предназначении человека. С середины 20-х гг. XIX в. отечественная философская мысль развивается под значительным влиянием знакомства с философией Канта, Фихте, Гегеля, Шеллинга. Но еще большую роль в возбуждении интереса к философии истории сыграл тот факт, что историческое знание к этому времени накопило огромный эмпирический материал, требовавший теоретического обобщения и объяснения. Н.М. Карамзин, как заметил Ю.М. Лотман, «дал России историю», т.е. открыл возможность российскому обществу ощутить себя исторической нацией.

Т.Н. Грановский ввел в интерпретацию исторических событий понятие органической жизни, представив историю как саморазвивающуюся систему. Эта идея нашла реализацию в интерпретации А.И. Герценом хаоса как катализатора поступательного движения истории, как способа истории выходить из равновесного, т.е. «замкнутого на себя» состояния.

В 90-е гг. XX в. философия истории в России вновь сблизилась с социальной философией, а в способе интерпретации – с историософией, которая всегда видела в прошедшем данность, несущую в себе духовные смыслы и ценности человеческого бытия.

**А.А. Кара-Мурза**, д. филос. н., профессор, зав. сектором философии российской истории Института философии РАН. «Несостоявшиеся альтернативы русской истории как фактор философско-исторического мышления».

– «Философия истории» отличается от «просто истории» тем, что «просто история» – это знание и рассказ о том, что в истории произошло, а «философия истории» – это рассуждение о том, что в истории возможно. Среди главных текстов на эту тему – «философские мемуары» Ф.А. Степуна «Бывшее и несбывшееся».

– Вся русская историософия, занимающаяся рефлексией относительно «случившегося» и «неслучившегося», выросла и продолжает развиваться в диапазоне между полярными концепциями раннего П.Я. Чаадаева и Н.А. Бердяева: П.Я. Чаадаев: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»; Н.А. Бердяев: «Русский человек живет тем, что “пережевывает прошлое” и мечтает о будущем, не имея настоящего здесь и сейчас».

Таким образом, в России историософия востребована ограниченным или вовсе отсутствующим настоящим.

## *2. Философско-исторические проблемы России*

**Н.И. Лапин.** Зреет ли потребность в рефлексивном саморазвитии России?

Великороссы и Золотая Орда: роковое проникновение азиатско-имперской вседозволенности в становящуюся восточноевропейскую цивилизацию.

Утверждение российско-крепостнической вседозволенности и переселение крестьян на восточные территории как способ их квазиосвобождения и возникновения российско-евразийской цивилизации, основанной на отношениях личной зависимости подданных от власть имущих.

Сталинизм и тотальное отчуждение человека от собственности, прав и свобод.

Самораспад СССР и реверсивный характер транзита России.

Вопрос: зреет ли понимание потребности преодоления личной зависимости и реверсивного саморазвития?

**В.Н. Шевченко**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. «Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории».

Обсуждаются два альтернативных типа организации общественной жизни, которые представлены в литературе как теория X- и Y-институциональных матриц. Первая из них доминирует, в частности, в России. Утверждается, что воспроизведение в новых современных (имперо-подобных) формах онтологических констант (традиционных структур) в больших государствах-цивилизациях, в том числе и в Российском государстве – несомненный эмпирический факт.

Становление многополярного полицентричного мира характеризуется как становление новой современности, для которой характерен отказ от универсальной модели модернизации и глобализации. Имеет место устойчивое воспроизводство в современных государствах (западных и не-западных) двух указанных типов институциональных матриц. В частности, на этой основе наметилось сближение больших не-западных государств-цивилизаций – России, Китая, Индии, Ирана, Турции, – ради защиты национального суверенитета и культуры, права на выбор своего, самостоятельного цивилизационного пути развития, совместного взаимовыгодного экономического развития и решения социальных проблем. Формулируется острая проблема: как возможно их ускоренное развитие для преодоления экономической зависимости от Запада, отставания от него, неизбежно ли появление в этой ситуации феномена «осажденной крепости».

Вопрос: значит ли, что эти «традиционные» государства-цивилизации останутся неизменными в своей организации общественной жизни, или можно предполагать постепенную эволюцию их базовых онтологических констант. Но в каком направлении?

**С.А. Никольский**, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. «Матрица отечественной истории и проблема ее смены».

Четыре константы как элементы матрицы российского бытия: имперскость, самодержавие, народ, собственность/бессобственность. В современный период наблюдается их возврат и усиление влияния на существование и развитие общества.

Поддержка и периодические попытки их смены субъектами истории России в XIX–XX вв.

В наше время имеются 2 варианта смены матрицы: 1) лидер как субъект управляемой смены матрицы; 2) катастрофа как причина неуправляемой смены матрицы.

Вопрос: смена одной матрицы на другую матрицу, какой она может быть?

### *3. Междисциплинарные аспекты философско-исторических проблем*

**Х.А. Амирханов**, член-корр. РАН, Институт археологии РАН, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН. «Реконструкция палеоисторических и социокультурных реалий первобытности по данным археологических источников».

Археолог должен доказывать свои утверждения фактами. В 80-х гг. XX в. увеличилось число источников по истории палеолита. Наиболее значимым стало открытие на Северо-Восточном Кавказе и в Приазовье группы археологических памятников, свидетельствующих о западнокаспийском пути проникновения человека на запад Евразии и в Юго-Восточную Европу не позднее 2-х млн лет назад.

Некоторую загадку представляет тот факт, что почти одновременно (около 1,8 млн лет назад) на «территории исхода», в Восточной Африке обитал вид *Homo habilis*, а в Евразии зафиксирован несколько своеобразный вид *Homo erectus*.

Вместе с тем не претерпели изменений такие критерии человека: «субъект, способный к труду» и «субъект, изготавливающий орудия». С археологической точки зрения требуется отличать орудийную деятельность приматов от трудовой деятельности гоминид как систематической, целенаправленной.

К наиболее общим проблемам археологических исследований относятся: хронология и периодизация истории изучаемой эпохи; различия в содержании культуры отдельных регионов и специфики локальных проявлений общего историко-культурного процесса; развитие техники; коэволюция культуры и природы на протяжении значительных отрезков прошлого и др.

**В.В. Лапаева**, д.ю.н., главный научный сотрудник Института государства и права РАН. «Постсоциалистическая Россия: перспективы правового развития».

В год 100-летия первой Конституции РСФСР и 25-летия действующей Конституции России докладчик обратила внимание на то, что осуществленная в 90-е гг. идея возрождения частно-капиталистической собственности путем передачи социалистической собственности в частные руки не соответствует правовому принципу формального равенства. Это означает, что дорога от социализма к капитализму заблокирована в принципе.

Но правовой способ трансформации социалистической собственности существует; этот способ – концепция **цивилизма**, которую предложил академик В.С. Нерсисянц: все социалистическое наследство рассматривается как общая собственность всех граждан, доходы от рыночного использования которой распределяются в равных долях. А сверх таких доходов допускаются и формы частной собственности, т.е. предлагался диалектический синтез социализма с капитализмом.

Действующая Конституция не содержит препятствий для заключения «общественного договора» между большинством населения, государством и крупным бизнесом, который узаконит цивилизм. Выработка и принятие такого договора возможна лишь путем открытого и честного обсуждения.

**А.В. Поляков**, д.ю.н., профессор кафедры теории и истории государства и права СПбГУ. «Право, справедливость, традиционные ценности: коммуникативный подход».

Отправной точкой будет являться идея правовой коммуникации как разновидности коммуникации социальной. Главное в таком видении права заключается в исходной гносеологической позиции: право невозможно понять ни как нормы, ни как отношения, ни как идею справедливости именно потому, что все эти аспекты права не представляют его по отдельности, а получают свой смысл лишь в правовой коммуникации. Но предпосылкой такого синергичного взаимодействия и основным принципом бытия права является взаимное признание правосубъектности.

Признание человека человеком (принцип взаимного признания) означает и признание его прав и обязанностей, которые вытекают из сущности феномена человека. Признавая других людей участниками правового взаимодействия, мы необходимо признаем их разумность, свободу, изначально человеческое достоинство и общее формальное равенство (равенство правосубъектности).

Являясь основой права и правопорядка, коммуникативный принцип взаимного признания выступает и как основной критерий справедливости права. Право справедливо в той мере, в какой оно следует принципу взаимного признания, в какой оно его развивает и реализует. Взаимность признания предполагает ценность каждой человеческой личности в качестве высшей правовой ценности именно потому, что само существование права невозможно без признания уникальной человеческой личности в качестве автономного правового центра, чья автономия поддерживается и определяется автономией всех других таких же личностей.

\*\*\*

## **ЖЕЛАТЕЛЬНЫЕ ТЕМЫ** **(Приглашаются желающие выступить с докладами)**

- 1.1. Классические и неклассические проблемы философии истории:
  - Историзм и историцизм: обоснования и критика.
  - Проблема состава универсалий человека и его сообществ, устойчивости и динамики их структуры.
  - Основания (и их сопоставления) для линейного моноразвития человечества и для нелинейного, поливариантного его развития.

- О современных проблемах-вызовах человечеству и России.
- Переосмысление философии истории с позиций экзистенциализма и феноменологии.
- Воля к власти как мотив исторических событий.
- О модификации программ учебных курсов по социальной философии и философии истории.

1.2. Философско-исторические проблемы цивилизационного развития России и других стран Евразии и Америки.

- Сопоставление концепций Шпенглера, Хайдеггера, Сорокина, Айзенштадта.
- Сопоставление концепций Данилевского, Трубецкого, Сорокина.
- Кризис техногенной цивилизации, возможности его преодоления.
- Травмогенный характер этноконфессионального самособирания российско-евразийской цивилизации.
- Основания равноценности разных цивилизаций.

1.3. Междисциплинарные аспекты философско-исторических проблем:

- Факторы, препятствующие выстраиванию отношений между разными цивилизациями как равноценными.
- Проблемы кросс-этногенеза в мире и в России.
- Проблемы межкультурной логики смыслополагания в условиях полиэтничности и разноконфессиональности.

**Николай Иванович Лапин** – доктор философских наук, главный научный сотрудник, Института философии РАН, член-корреспондент РАН.  
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Nikolay I. Lapin** – Sc.D. in Philosophy, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.  
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.  
lapini31@mail.ru

### Список литературы

1. Жукова О.А. [и др.] Несостоявшиеся альтернативы политической истории России как фактор политического сознания. Круглый стол журнала «Полилог/Polylogos» // Полилог/Polylogos. 2019. Т. 3. № 3. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007511-4-1/> DOI: 10.18254/S258770110007511-4
2. Лапаева В.В. Постсоциалистическое будущее как предмет исследований социологии (с позиций теории цивилизма В.С. Нерсесянца) // Социологические исследования. 2019. № 3. С. 3–12. DOI: 10.31857/S013216250004273-3
3. Лапин Н.И. Гибридный транзит и потребность в «модернизации для всех» // Вестник Института социологии. 2018. № 27. С. 105–136. DOI: <https://doi.org/10.19181/vis.2018.27.4.542>

4. *Лалин Н.И.* О раскрытии активной гуманистической функции социального государства в России // *Власть*. 2019. Том. 27. № 2. С. 9–17. DOI: <https://doi.org/10.31171/vlast.v27i2.6291>
5. *Межуев В.М.* История как философская идея // *Вопросы философии*. 2018. № 8. С. 34–41.
6. *Межуев В.М., Кржевов В.С.* Нужна ли сегодня философия истории? // *Человек* 2018. Выпуск №6. С. 69–97 [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://ras.jes.su/chelovek/s023620070002970-4-1> (дата обращения: 09.12.2018). DOI: 10.31857/S023620070002346-7
7. *Никольский С.А.* Российская философия истории: опыт понимания // *Философский журнал | Philosophy Journal*. 2018. Т. 11. № 4. С. 115–128.
8. *Поляков, А.В.* Конституция России и традиционные ценности (по мотивам статьи В.Д. Зорькина «Буква и дух Конституции») // *Человек и право: проблема ценностных оснований правового регулирования*. Минск: УО «Академия Министерства внутренних дел Республики Беларусь». 2019. С. 177–183.
9. *Порус В.Н.* Два лика философии истории // *Философский журнал*. 2019. Т. 12. № 1. С. 104–116.
10. *Сиземская И.Н.* Историческое истоки и смыслы отечественной философии истории. *Философские науки*. 2018;(7):7–23. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2018-7-7-23>
11. *Федотова В.Г.* Культур-центризм и процессуальность // *Вопросы социальной теории: Научный альманах*. Т. XI / Под общ. ред. Ю.М. Резника. М.: Издательство Независимого института гражданского общества. 2019. С. 80–99.
12. *Шевченко В.Н.* Россия в поисках национального пути развития // *Шевченко В.Н., Спиридонова В.И., Соколова Р.И.* Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ. М.: ИФ РАН. 2016. Гл.3. С. 82–113.
13. *Шевченко В.Н.* Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории // *Философские науки*, 2019, №1. С. 29–47.

## References

1. Zhukova O.A. [i dr.] Nesostoyavshiesya al'ternativy politicheskoy istorii Rossii kak faktor politicheskogo soznaniya. *Kruglyj stol zhurnala «Polilog/Polylogos» // Polilog/Polylogos*. 2019. Т. 3. № 3. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007511-4-1/> DOI: 10.18254/S258770110007511-4
2. Lapaeva V.V. Postsocialisticheskoe budushchee kak predmet issledovaniy sociologii (s pozicij teorii civilizma V.S. Nersesyanca) // *Sociologicheskie issledovaniya*. 2019. № 3. С. 3–12. DOI: 10.31857/S013216250004273-3
3. Lapin N.I. Gibridnyj tranzit i potrebnost' v «modernizacii dlya vseh» // *Vestnik Instituta sociologii*. 2018. № 27. С. 105–136. DOI: <https://doi.org/10.19181/vis.2018.27.4.542>
4. Lapin N.I. O raskrytii aktivnoj gumanisticheskoy funkicii social'nogo gosudarstva v Rossii // *Vlast'*. 2019. Том. 27. № 2. С. 9–17. DOI: <https://doi.org/10.31171/vlast.v27i2.6291>
5. Mezhuев V.M. Istoriya kak filosofskaya ideya // *Voprosy filosofii*. 2018. № 8. С. 34–41.
6. Mezhuев V.M., Krzhevov V.S. Nuzhna li segodnya filosofiya istorii? // *Человек* 2018. Выпуск №6 С. 69–97 [Elektronnyj resurs]. Dostup dlya zaregistrirrovannyh pol'zovatelej. URL: <http://ras.jes.su/chelovek/s023620070002970-4-1> (data obrashcheniya: 09.12.2018). DOI: 10.31857/S023620070002346-7

7. Nikol'skij S.A. Rossijskaya filosofiya istorii: opyt ponimaniya // *Filosofskij zhurnal | Philosophy Journal*. 2018. T. 11. № 4. S. 115–128.
8. Polyakov, A.V. Konstituciya Rossii i tradicionnye cennosti (po motivam stat'i V.D. Zor'kina «Bukva i duh Konstitucii») // *Chelovek i pravo: problema cennostnyh osnovanij pravovogo regulirovaniya*. Minsk: UO «Akademiya Ministerstva vnutrennih del Respubliki Belarus». 2019. S. 177–183.
9. Porus V.N. Dva lika filosofii istorii // *Filosofskij zhurnal*. 2019. T. 12. № 1. S. 104–116.
10. Sizemskaya I.N. Istoriosofskie istoki i smysly otechestvennoj filosofii istorii. *Filosofskie nauki*. 2018;(7):7–23. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2018-7-7-23>
11. Fedotova V.G. Kul'tur-centrizm i processual'nost' // *Voprosy social'noj teorii: Nauchnyj al'manah*. T. XI / Pod obshch. red. Yu.M. Reznika. M.: Izdatel'stvo nezavisimogo instituta grazhdanskogo obshchestva. 2019. S. 80–99.
12. Shevchenko V.N. Rossiya v poiskah nacional'nogo puti razvitiya // Shevchenko V.N., Spiridonova V.I., Sokolova R.I. Rossiya kak gosudarstvo-civilizaciya: filosofsko-politicheskij analiz. M.: IF RAN. 2016. Gl.3. S. 82-113.
13. Shevchenko V.N. Ontologicheskie konstanty Rossii kak gosudarstva-civilizacii v kontekste vseмирnoj istorii // *Filosofskie nauki*, 2019, №1. S. 29-47.

## МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

*И.К. Лисеев*

### **В.И. Вернадский: от единства знания к царству разума (цивилизационные мотивы)**

*Igor K. Liseev*

### **Vladimir I. Vernadsky: from the united knowledge to the kingdom of mindfulness (civilizational patterns)**

Статья посвящена исследованию представлений выдающегося отечественного ученого В.И. Вернадского, порождающих новые цивилизационные идеи, цели и проекты. Рассматривается вклад идей В.И. Вернадского в формирование нового обобщенного мышления, ломающего границы отдельных дисциплин, утверждающего единство всего научного знания. Анализируется разработанное В.И. Вернадским целостное, систематическое представление о биосфере как об оболочке Земли, в которой совокупная деятельность живых организмов проявляется как биогеохимический фактор планетарного масштаба. Показывается неотделимость человека от биосферы со всеми вытекающими отсюда последствиями. Исследуется то, каким образом представление Вернадского о научной мысли как планетном явлении вело его к формулировке идеи ноосферы. Рассматриваются взгляды Вернадского о ноосфере и современные подходы в ее интерпретации с цивилизационных позиций.

**Ключевые слова:** биосфера, ноосфера, наука, биогеохимия, космос, жизнь, цивилизация, цивилизационный выбор, ноосферогенез.

The article is devoted to the study of the ideas of the outstanding Russian scientist V.I. Vernadsky that generate new civilizational ideas, goals and projects. The article considers the contribution of V.I. Vernadsky's ideas to the formation of a new generalized thinking that breaks the boundaries of individual disciplines and asserts the unity of all scientific knowledge. The author analyzes V.I. Vernadsky's holistic, systematic view of the biosphere as the shell of the Earth, in which the combined activity of living organisms manifests itself as a biogeochemical factor on a planetary scale. It shows the inseparability of man from the biosphere with all its consequences.

It is investigated how Vernadsky's idea of scientific thought as a planetary phenomenon led him to formulate the idea of the noosphere. Vernadsky's views on the noosphere and modern approaches to its interpretation from civilizational positions are considered.

**Keywords:** biosphere, noosphere, science, biogeochemistry, space, life, civilization, civilizational choice, noospherogenesis.

Каждый прошедший год отдаляет нас от времени, в котором жил и работал Владимир Иванович Вернадский. Прошло уже свыше 150 лет со дня его рождения и 75 лет со дня смерти. Мир существенно изменился. Но, тем не менее, мы продолжаем возвращаться к идеям В.И. Вернадского и находить в них ответы или путь к ответам, в том числе и на очень современные проблемы. Сбываются пророческие слова академика А.Е. Ферсмана, которые он сказал сразу после смерти В.И. Вернадского: «Десятилетиями, целыми столетиями будут изучаться и углубляться его гениальные идеи, а в трудах его открываться новые страницы, служащие источником новых исканий» [23, с. 6].

В.И. Вернадский – выдающийся отечественный ученый-энциклопедист, натуралист, естествоиспытатель. И потому он последовательно концептуально придерживался доминирующей ориентации на фактологию, на реальные эмпирические обобщения. Но сам характер и направления его научно-исследовательской деятельности не давали возможности ученому ограничиться только этим уровнем. Ведущим направлением развития науки во второй половине XIX в. была ориентация на дифференциацию, углубление научного знания в конкретных областях науки, работа лишь в одном из научных направлений. В.И. Вернадский принципиально не вписывался в эту тенденцию. Трудно даже перечислить те направления науки, в которых он работал и в которые внес свой значительный вклад: геохимия, биогеохимия, минералогия, радиология, метеоритика, космохимия, история науки и т.д. Эта работа в различных отраслях науки, работа на стыках наук стала одним из важнейших лейтмотивов его творчества: «Наука одна, едина, нет в ней великого и невеликого».

Мысль о единстве научного знания определяется глубинным единством всего нашего мира, тесной взаимосвязью и взаимозависимостью геологических, биогенных, антропогенных, космических факторов. Создавая принципиально новое научное направление в изучении природы – биогеохимию, В.И. Вернадский творчески аккумулирует в нем достижения сразу трех наук – биологии, геологии и химии. В наше время, пишет он, рамки отдельной науки, на которые распадается научное знание, не могут точно определить область научной мысли исследователя, точно охарактеризовать его научную работу. Проблемы, которые его занимают, все чаще не укладываются в рамки отдельной, определенной, сложившейся науки. Мы специализируемся не по наукам, а по проблемам [4, с. 124].

Это взаимодействие наук в решении одной проблемы дало возможность ученому выйти к новым широким обобщениям принципиального характера,

по-новому поставить некоторые старые традиционные проблемы. Более того, подобная практика привела к выходу на объединение как естественно-научного, так и гуманитарного знания. Как отмечает И.И. Мочалов, исследование биогеохимических проблем в их целостном виде, согласно Вернадскому, предполагало не только рассмотрение роли природной среды в геохимической эволюции живых организмов, оно требовало также глубокого анализа геохимической активности живого вещества как мощного формообразующего геологического фактора. В свою очередь, разрешение этой задачи не могло стать удовлетворительным, если бы при этом игнорировался человек – неотъемлемая составляющая часть живого вещества биосферы. Однако, обратившись к анализу геохимической активности человека, Вернадский вынужден был констатировать, что она проявляется не прямо и не непосредственно, т. е. не как чисто биологический природный процесс, но неизбежно опосредована складывающимися между людьми сложными социальными отношениями, изменяющимися на различных этапах исторического развития общества [15]. «Связывая явления жизни в аспекте их атомов, – утверждал В.И. Вернадский, – и учитывая, что они идут в биосфере, т.е. в среде определенного строения, меняющейся только относительно в ходе геологического времени, что они генетически неразрывно с ней связаны – неизбежно ясным становится, что биогеохимия должна глубочайшим образом соприкасаться с науками не только о жизни, но и о человеке, с науками гуманитарными» [4, с. 127].

Объять и осознать это огромное многообразие единого научного знания возможно только на основе обобщающего мышления, которое в то время в среде естествоиспытателей отнюдь не доминировало. Формирование такого обобщающего мышления, ломающего границы отдельных научных дисциплин, стало одним из великих достижений В.И. Вернадского. Академик Г.А. Заварзин полагает, что имя В.И. Вернадского стало символом нового мышления естествоиспытателей нашего времени. В последней четверти XX в., помимо углубленной детализации знаний и неизбежной при этом специализации потребовалась общая картина, и биогеохимический подход Вернадского стал символом мышления нашей эпохи [5, с. 678]. Сама логика научного исследования ориентировала ученого на поиск взаимодействия эмпирической науки и философии. «Тесная связь философии и науки в обсуждении общих вопросов естествознания, – писал он, – является фактом, с которым как таковым приходится считаться и который связан с тем, что и натуралист в своей научной работе часто выходит, не оговаривая или даже не осознавая этого за пределы точных, научно установленных фактов и эмпирических обобщений. Вопросы философские и научные слились, как это было в эпоху эллинской науки» [4, с. 111–113].

Вершиной научно-исследовательского творчества В.И. Вернадского стала формулировка им целостного представления о биосфере как о специфической

оболочке Земли, в которой распространена жизнь и ее продукты, вызванные прошлой деятельностью живых организмов. Вернадский говорит о составляющих биосферы. Это: живое вещество-организмы, биогенное вещество, создаваемое или перерабатываемое организмами, косное вещество, в создании которого организмы не участвуют, и биокосное вещество как сотворчество жизни и биотической среды [2]. Основным признаком биосферы является участие во всех ее процессах живого вещества в той или иной форме. Так, рассматривая геохимические функции биосферы, Вернадский впервые в мировой литературе высказывает мысль о том, что с самого начала биосферы жизнь, в нее входящая, должна была быть уже сложным телом, а не однородным веществом. А ее биогеохимические функции по разнообразию и сложности не могут быть уделом одной какой-нибудь видовой формы жизни. Они на всем протяжении геологической истории и по сей день в окружающей нас природе неизменно распределены между разными формами жизни.

В химической структуре биосферы мы имеем дело с живой природой в целом, а не с отдельными видами. Среди миллионов видов нет ни одного, который мог бы исполнять один все геохимические функции жизни, существующие в биосфере изначально. Следовательно, морфологический состав живой природы в биосфере изначально должен был быть сложным [5, с. 415–416], делает сенсационный вывод В.И. Вернадский.

Причем эта целостная земная биосфера отнюдь не ограничивается земными пределами. Для В.И. Вернадского абсолютно ясно, что жизнь есть явление космическое. Живые организмы являются не только детьми Земли, они в определенной мере и дети Солнца, и дети Космоса. «Твари Земли, – писал В.И. Вернадский, – являются созданием сложного космического процесса, необходимой и закономерной частью стройного космического механизма, в котором, как мы знаем, нет случайности» [1, с. 10].

Исходя из этого и разгадка жизни, по Вернадскому, не может быть получена только путем изучения живого организма. Познавая проявления жизни в окружающей ее среде в планетарном масштабе, мы должны отойти от обычного для нас аспекта организма. Жизнь составляет неразрывную часть организованности биосферы. А эту организованность мы не сможем понять, если не отойдем от области земных, даже планетных явлений и не обратимся к строению всей космической материи, к ее атомам, к их изменениям в космических процессах [5, с. 343]. «При этом, при единстве живого и жизни, мы не можем знать, где остановится проникновение научно строяемого Космоса явлениями, связанными с жизнью. <...> Мы подходим к очень ответственному времени – к коренному изменению нашего научно-мировоззрения», – констатировал он [3, с. 250].

«Закончился период стихийного освоения биосферы, – пишет Э.В. Гирусов. – Задача ее сохранения требует перехода к планомерно организуемому

и сознательно регулируемому ее освоению в соответствии с научно обоснованными и согласованно установленными международными нормами. Как бы утопично это ни казалось, но таковы “требования”, идущие от биосферы, которые люди должны выполнять, если желают сохраниться на планете. Трудно привыкнуть к подобного рода требованиям природы, но нужно понять, что природа не признает наших капризов. Она всегда действует всеерьез и основательно. Это становится понятным на фоне нарастающего числа природных катаклизмов в последнее время» [6, с. 63–77].

Подобные представления о единстве мира и знания о нем, восходящие к необходимости пересмотра мировоззренческих оснований науки, требовали своего теоретического оформления. Ученый, проследивший в своих трудах эволюцию нашей планеты как единого биогенного, геологического, космического процесса, не мог оставить без внимания и доминирующий при этом антропогенный процесс. Он показывает, что возникновение человека с его сознанием становится закономерным продуктом эволюции биосферы, превращающим человека в геологическую силу по мере развития его сознания. Это процесс лег в основание формулировки В.И. Вернадским идеи ноосферы. Эта идея вызывала и вызывает до сих пор наибольшее количество дискуссий и обсуждений, в интервалах от восторженного принятия ее и до глубокого скепсиса.

Поразмышляем об этом поподробнее. Идея ноосферы стала для В.И. Вернадского с 30-х гг. XX в. весьма ценным, значимым мотивом всего его творчества. Позаимствовав термин «ноосфера» у Леруа и Тейяр де Шардена, В.И. Вернадский вложил в него совершенно иное содержание. Но какое? Посмотрим ряд выдержек из трудов В.И. Вернадского, где он говорил о ноосфере.

«Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу» [4, с. 27].

«Реально это единство человека, его отличие от всего живого, новая форма власти живого организма над биосферой, большая его независимость, чем всех других механизмов, от ее условий является основным фактором, который в конце концов выявился в геологическом эволюционном процессе создания ноосферы» [4, с. 42].

«Страхи о возможности крушения цивилизации (в росте и в устойчивости ноосферы) лишены оснований» [4, с. 50].

«Большие геологические изменения пережил человек в этот героический период создания ноосферы» [4, с. 63].

«Идея об едином государственном объединении всего человечества становится реальностью только в наше время, и то, очевидно, становится пока только реальным идеалом, в возможности которого нельзя сомневаться.

Ясно, что создание такого единства есть необходимое условие организованности ноосферы, и к нему человечество неизбежно придет» [4, с. 82].

«В XX в. единая научная мысль охватила всю планету, все находящиеся на ней государства. Всюду создались многочисленные центры научной мысли и научного искания.

Это – первая основная предпосылка перехода биосферы в ноосферу» [4, с. 86].

«Научная мысль и та же научная методика, единые для всех, сейчас охватили все человечество, распространились по всей биосфере, превращают ее в ноосферу» [4, с. 88].

«В этом отношении то понятие ноосферы, которое вытекает из биогеохимических представлений, находится в полном созвучии с основной идеей, проникающей “научный социализм”» [4, с. 94].

«Такое положение науки в социальной структуре человечества ставит науку, научную мысль и работу совершенно в особое положение и определяет ее особое значение в среде проявления разума – в ноосфере» [4, с. 102].

«Но, оставляя в стороне философские корни научного знания, опираясь только на огромную область новой математики и эмпирических обобщений, развивается взрыв научного знания, который мы сейчас переживаем и опираясь на который человек преобразует биосферу. Это основное условие создания ноосферы» [4, с. 113].

«... геологически мы переживаем сейчас выделение в биосфере царства разума, меняющего коренным образом и ее облик, и ее строение – ноосферы» [4, с. 127].

«Ее создание в истории планеты, интенсивно (в масштабе исторического времени) начавшееся несколько десятков тысяч лет тому назад, является событием огромной важности в истории нашей планеты, связанным прежде всего с ростом наук о биосфере, и, очевидно, не является случайностью» [4, с. 130].

«Эта новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией, является той формой биогеохимической энергии, которая создает в настоящее время ноосферу» [4, с. 132].

«Она связана с психической деятельностью организмов, с развитием мозга в высших проявлениях жизни и сказывается в форме, производящей переход биосферы в ноосферу только с появлением разума.

Его проявления у предков человека вырабатывались, по-видимому, в течение сотен миллионов лет, но оно смогло выразиться в виде геологической силы только в наше время, когда *Homo sapiens* охватил своею жизнью и культурной работой всю биосферу» [4, с. 132].

«Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого.

Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера» [4, с. 509].

«Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше» [4, с. 509].

«Ноосфера – последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории – состояние наших дней. Ход этого процесса только начинает нами выясняться из изучения ее геологического прошлого в некоторых своих аспектах» [4, с. 510].

«Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу» [4, с. 510].

«...идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере» [4, с. 510].

Даже беглый взгляд на все эти соображения свидетельствует о том, что они коренным образом отличаются от суждений В.И. Вернадского, когда он формулировал свои выводы о целостности биосферы. Там – углубленная фактология, строго продуманная концептуальность, научная обоснованность. В представлениях о ноосфере – ценностные суждения, гипотетичность, отсутствие общей концепции, несогласованность и даже противоречивость некоторых положений.

Кроме того, обращает на себя внимание их неполнота, недостаточная выписанность. Многие его высказывания о ноосфере сопровождаются оговорками, типа: «я вернусь к этому в дальнейшем». Ясно, что глубоко обоснованной концепции пока еще нет. Идет ее поиск. Ну а заключительная статья о ноосфере, ставшая его последней работой перед смертью, где, казалось бы, будет дан итоговый результат, скромно называется: «Несколько слов о ноосфере».

Поэтому совершенно не случаен тот набор противоречивых оценок понимания ноосферы Вернадским, который имеется к настоящему времени.

Импульс в создании Вернадским учения о ноосфере Л.В. Фесенкова видит в том, что его мировоззрение складывалось под воздействием общегуманистического настроения его времени, когда благо человечества и создание справедливого общества стояло на первом месте. Так что ноосферное будущее человечества, предсказанное Вернадским, является ярким примером проявления этого архетипа, отражающего внутреннюю потребность души [22, с. 141].

Р.С. Карпинская, анализируя творчество Вернадского, показала противоречие идей, порожденных Вернадским – натуралистом и Вернадским – гуманистом. Смещение научных и мировоззренческих представлений в его трудах привело к переходу от науки к благим мировоззренческим пожеланиям [8, с. 307].

В идейно-теоретическом наследии В.И. Вернадского, полагает А.И. Зеленков, мы не обнаруживаем целостной и глубоко разработанной концепции ноосферы. Скорее, это своеобразная программа будущих исследований, ориентированная на построение такой модели биосферы, в которой в полной мере учитывалось бы влияние человеческой деятельности, приобретающей в современную эпоху черты глобального геологического фактора [7, с. 82].

Но при этом остается непонятным, как можно было хоть как-то регулировать это влияние деятельности человека на биосферу. Ведь, по Вернадскому, образование ноосферы – это естественный, стихийно происходящий процесс, обусловленный эволюционно-геологической организованностью биосферы. Возникает вопрос: насколько должна или может быть преобразована биосфера разумом человека, чтобы произошел качественный скачок из биосферы в ноосферу? Сможет ли человек, дитя природы, неотделимый от биосферы, жить на преобразованной им Земле?

В отличие от В.И. Вернадского в наши дни ответ на этот вопрос весьма очевиден. «К концу XX века, – констатирует В.А. Кутырев общеизвестные факты, – ноосфера реально предстала как техносфера, техноэволюция, неконтролируемое развитие которой подавляет и поглощает биосферу, ввергает человечество в экологический кризис и, в конце концов, ведет к ликвидации самого человека, его замены “конструктами разума”. Действительным коррелятом ноосферного мира становятся техноценозы, развивающиеся по законам ценозов любой природы, безотносительно к пожеланиям человека. Возникли теория и практика трансгуманизма, предполагающего отказ даже не от гуманизма как идеологии, а от самого человека как родового существа» [11, с. 125].

Мы с Н.Ф. Реймерсом, в совместной давней работе конца 70-х гг. прошлого века, посвященной творчеству В.И. Вернадского, уже тогда указывали на этот значимый изъян концепции ноосферы. Вернадский, писали мы, не до конца учел необходимость сознательной, целенаправленной, социально обусловленной деятельности людей по преобразованию биосферы в ноосферу. Люди не в состоянии целиком устранить влияние общественного производства на природу, но, в принципе, они могут регулировать характер и направления этого воздействия.

Разумная организация взаимодействия общества и природы – проблема общечеловеческая, по выражению Вернадского, она требует «проявления человечества как единого целого». На этом пути необходима большая и це-

ленаправленная работа, организационная, хозяйственная, воспитательная. За торжество ноосферы надо бороться, бороться с той же самоотдачей и страстностью, с какими боролся Вернадский за торжество гуманистических тенденций в развитии науки [13, с. 31–32].

И все же при этом идея ноосферы у Вернадского – это выдающаяся догадка ученого, которая ныне все более осознается наукой и развивается. Своим всеобъемлющим умом, своей энциклопедичностью, целостным взглядом на мир, своими научными идеями Владимир Иванович Вернадский значительно опередил свое время. Его не все и далеко не всегда понимали и поддерживали. Он пытался пропагандировать и популяризовать свои идеи, но это не всегда удавалось. Он писал о своих открытиях и в центральные советские газеты, и даже Сталину. Но не получил ответа.

Но со временем, уже после его смерти, когда экологическая проблематика остро актуализировалась, интерес к его идеям стал стремительно нарастать. Изданы и переизданы все труды ученого. Проводится много симпозиумов и конференций, посвященных исследованию идей В.И. Вернадского. Многие известные ученые и целые научные коллективы развивают эти идеи. Среди них – Б.М. Кедров, И.В. Кузнецов, С.Р. Микулинский, А.Л. Яншин, Н.Н. Моисеев, В.П. Казначеев, А.Д. Урсул, А.И. Субетто, Ф.Т. Яншина, Г.С. Смирнов и многие другие.

Такой интерес к творчеству давно ушедшего ученого имеет, конечно, не только исторический характер. Для современной России, ищущей путь самоидентификации, собственного цивилизационного выбора в сложных условиях современного многополярного мира, холистические идеи В.И. Вернадского выступают как некие методологические регулятивы современной смысло-жизненной ситуации.

Философское содержание учения о ноосфере, отмечает А.Н. Чумаков, отражает понимание ее как определенного норматива, задающего необходимые условия для устойчивого развития отношений общества с природой [24, с. 133–134]. Автор говорит о том, что именно такой философский взгляд на биосферные процессы с перспективой перерастания их в процессы ноосферные и характерен для В.И. Вернадского. Ученый рассуждает об этом как о желаемой и более приемлемой альтернативе неуправляемому общественному развитию.

А.Д. Урсул, президент Международной академии ноосферы, много сделавший для развития идей В.И. Вернадского, полагает, что современные процессы глобализации как стихийные процессы движения цивилизации к постиндустриальному обществу важно направить в русло реализации целей устойчивого развития ноосферной ориентации. Успешно осуществить этот процесс, обеспечить подлинно систематизированное представление о ноосфере возможно лишь на пути развития научного направления, которое можно назвать ноосферологией.

Развивая это направление, А.Д. Урсул со своими соавторами вносит ряд корректив в понимание закономерностей, выделенных В.И. Вернадским. Так, в частности, совершенно справедливо отмечается, что с современных позиций совершенно невозможно признать стихийное становление ноосферы. Ее утверждение становится реальным только благодаря социально-технологическому проектированию будущего с помощью человеческого разума и ноосферно ориентированной науки. Среди важнейших черт нового современного этапа учения о ноосфере называются:

1. Процесс ноосферогенеза связывается с сохранением биосферы, а не с ее переделкой в ноосферу.
2. В цивилизационном плане становление ноосферы предполагает реализацию принципа преемственности поколений.
3. Новый этап учения о ноосфере включает исследование процесса глобализации, глобальных проблем современности.
4. Этот этап предполагает разработку учения об экологической и глобальной безопасности.
5. Необходимо уяснение планетарного характера становления ноосферы.
6. Обязательно формирование ноосферной и экологической культуры.
7. Желательно формирование опережающих механизмов деятельности [21, с. 242–243].

Представляется, что все это правильные и необходимые аспекты в становлении современных представлений о ноосфере, в ее цивилизационном значении. Кроме первого пункта. В условиях современного расцвета техногенной цивилизации сохранить девственную чистоту биосферы от загрязнения ее продуктами промышленного производства невозможно. Речь может идти лишь об обосновании пути от техноориентированной культуры переделки мира и природы к био- и экоориентированной культуре восстановления единства человека и природы на современном этапе научно-технологического могущества человечества [12, с. 181].

Свое видение путей развития идей В.И. Вернадского предлагает и санкт-петербургский ученый А.И. Субетто – создатель ноосферной общественной академии наук, написавший десятки книг и сотни статей по этой проблематике. Он рассматривает человека на основе взглядов Вернадского как творца креативной эволюции Вселенной и Биосферы, говорит о необходимости становления Ноосферной неклассической педагогики и Ноосферного учительства в XXI в. Ноосферу А.И. Субетто понимает как новое качество биосферы, в структуре которого коллективный Разум человечества встраивается в систему гомеостатических механизмов Биосферы и начинает управлять социоприродной эволюцией [19, 20].

С нашей точки зрения, главный путь при этом: обеспечить коэволюцию общества и природы, т.е. такое соразвитие общества и природы, при котором обе составляющие части этой единой системы не противостоят друг другу, не мешают собственному развитию, а органично предполагают друг друга в их совместном, сопряженном, гармоничном развитии [9].

Мир природы и мир общества един. И чем выше организованы его представители, тем больше они зависят от целого, так как связаны с этим целым биолого-генетическими, энергетическими, химическими, информационными и социальными связями. От этих связей отнюдь не освобождает, а, напротив, привязывает к ним социальное отличие человека от других живых существ. Это прекрасно понимал Вернадский, когда писал, что человек стихийно неотделим от биосферы.

Отсюда, из этой теснейшей зависимости, не бывшей во времена Вернадского столь явной как сейчас, следует, что неразумно, даже опасно менять структуру самих основ биосферы, потому что новая антропогенная форма обмена атомов в биосфере ограничена требованиями здоровой среды жизни для человека. Исторически, вернее эволюционно, сложившаяся форма организованности биосферы, с которой неразрывно связан человек, требует ее плавного коэволюционного взаимодействия с развивающимся обществом на благо человека и природы. «Только процветающая биосфера может служить вместилищем процветающего человечества», – утверждал Н.Н. Моисеев [14].

Коэволюция представляет собой объективный природный процесс. Но достичь реального коэволюционного развития природы и общества в условиях современного цивилизационного этапа человечество может только на основе разумного научного воздействия на сферу социума и социальных отношений. «Ноосфера, – подчеркивал А.Л. Яншин, – является результатом действия слившихся в единый поток двух величайших революционных процессов современности в области научной мысли, с одной стороны, и социальных отношений, с другой» [25, с. 489–502].

Об этом же писал и И.В. Кузнецов: «Социальная жизнь человечества все теснее сплетается в единую сеть взаимозависимостей с теми природными процессами и объектами, которые образуют первоисходную основу его бытия. Сама эта первооснова становится существенно иной. На нее накладывается глубокий отпечаток человеческой деятельности, общественного труда, вооружаемого и многократно усиливаемого научной мыслью» [10].

«Именно в этом можно видеть исторический смысл формирования ноосферы по Вернадскому – не стихийное, разрушительное вторжение новой геологической силы – человечества в природу, а регулируемое плодотворной мыслью сохранение на Планете Разума условий для жизни и счастья людей» [13, с. 74].

Таков исторический цивилизационный призыв великого гуманиста и мыслителя В.И. Вернадского к будущим поколениям. Размышляя над современными проблемами формирования дальнейшего цивилизационного пути России, мы с необходимостью должны учитывать его глубокие идеи.

Эти строки пишутся в разгар пандемии коронавируса (COVID-19), охватившей Землю. Она ярко показала неготовность человечества, увлеченного иными цивилизационными целями, к ответу на подобные природные вызовы. Хочется надеяться, что обращение к идеям В.И. Вернадского даст возможность сменить акценты цивилизационных интересов на фундаментальные ценности человеческого бытия: здоровье, благополучие, счастье, сотрудничество и взаимопомощь.

Стремительное распространение вирусной эпидемии, которая охватила ныне уже почти весь земной шар, объясняется в том числе и мощной глобализацией мира, ведущей к увеличению мобильности, нарастанию интенсивности человеческих контактов и т.д. Эти, в принципе, положительные явления, как оказалось, имеют и свою противоположную сторону. Но и не только в этом проявились слабости современного действующего варианта глобализации.

Лидеры этого направления – наиболее сильные, промышленно развитые страны, так называемого золотого миллиарда, выстраивали критерии развития глобализации, исходя из собственных интересов. Это вело к навязыванию многим государствам чуждых для них норм, ориентаций и ценностей, что не могло не вызвать протестов по отношению к так понятой глобализации.

В настоящее время начался и интенсивно развивается иной процесс – процесс становления многополюсного, многоцивилизационного мира. А.В. Смирнов показывает неустранимую исходную множественность в понимании разума и рациональности, невозможность трактовки лишь одной из культур в качестве общечеловеческих норм [17, 18].

«Всечеловеческий проект мирового устройства, – пишет он, – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур. Культура “застывает” как цивилизация, и многополярный мир может замысливаться только как многоцивилизационный» [18, с. 204].

Все это говорит о том, что сегодня мы имеем дело с новым этапом освоения идеи ноосферы, с новыми возможностями и трудностями на этом пути. Обсуждение этих проблем началось в нашем обществе. Это очень важное и принципиально смысло-жизненное обсуждение, итоги которого будут вкладом как в развитие идеи ноосферы, так и многоцивилизационного взгляда на природу разума.

Для России эта задача имеет две стороны: одна из них – переход страны на глокализационный путь развития, органично объединяющий идеи глобализации и локализации. Другая – обоснование внутри страны отношений и взаимосвязей культурных и социальных традиций многочисленных народов России [16]. Именно на этом пути, развивая идеи нашего великого предшественника В.И. Вернадского, Россия сможет найти адекватное гуманистическое направление своего современного цивилизационного выбора.

**Лисеев Игорь Константинович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

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

**Igor K. Liseev** – Sc.D. in Philosophy, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

lik6841@mail.ru

### Список литературы

1. *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989. 261 с.
2. *Вернадский В.И.* Биосфера. Л.: НХТИ, 1926. 146 с.
3. *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии М.: Наука, 1980. 320 с.
4. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
5. Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. 688 с.
6. *Гирусов Э.В.* Социоприродные системы и законы их саморегуляции // Философия социоприродного взаимодействия в век конвергентных технологий (под ред. И.К. Лисеева). СПб.: Нестор-История, 2018. С. 63–77.
7. *Зеленков А.И.* Вернадский и парадигмальное пространство современной экологии // Философские идеи В.И. Вернадского и современность. М.: Технетика, 2013. С. 73–83.
8. *Карпинская Р.С.* Натуралистическое сознание и космос // Философия русского космизма. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. С. 301–315.
9. *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М.: Интерпракс, 1995.
10. *Кузнецов И.В.* Естествознание, философия и становление ноосферы // В.И. Вернадский. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988, С. 460–480.
11. *Кутырев В.А.* Вернадский искажение реальностью (его) великодушных идей // Философские идеи В.И. Вернадского и современность. М.: Технетика, 2013, С. 125–127.
12. *Лисеев И.К.* Био- и экофилософия в условиях кризиса техногенной цивилизации // Первые степинские чтения. Современный этап развития науки и кризис техногенной цивилизации. Курск: ЗАО «Университетская книга», 2019. 196 с.
13. *Лисеев И.К., Реймерс Н.Ф.* Чувство живой природы // Человек и природа. 1978. № 12. 96 с.
14. *Моисеев Н.Н.* Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990. 351 с.
15. *Мочалов И.И.* В.И. Вернадский – человек и мыслитель. М.: Наука, 1970. 175 с.

16. Россия: Многообразие культур и глобализация (отв. ред. И.К. Лисеев). М.: Канон+, 2010. 496 с.
17. *Смирнов А.В.* Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса. Минск. Беларуская навука, 2017. С. 350–352.
18. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
19. *Субетто А.И.* Законы творческого развития и ноосферный университет цивилизаций. СПб.: Астерион, 2020. 36 с.
20. *Субетто А.И.* Ноосферная миссия России XXI века. СПб., 2020. 31 с.
21. *Урсул А.Д.* Устойчивое развитие, безопасность, ноосферогенез. / А.Д. Урсул, Т.А. Урсул, В.Г. Тупало, А.А. Энгель. М.: Изд-во РАГС, 2008. 400 с.
22. *Фесенкова Л.В.* Мировоззренческие и естествонаучные основания идеи ноосферы // Философские идеи В.И. Вернадского и современность. М.: Технетика, 2013. С. 138–146.
23. Человек и природа. Научный журнал. 1998. № 2.
24. *Чумаков А.Н.* Теоретическое наследие В.И. Вернадского: испытание временем // Философские идеи В.И. Вернадского и современность. М.: Технетика, 2013. С. 127–138.
25. *Янишин А.Л.* Учение В.И. Вернадского о биосфере и переходе ее в ноосферу // В.И. Вернадский Философские мысли натуралиста, М.: Наука, 1988, С. 489–502.

## References

1. Vernadskij V.I. Biosfera i noosfera. M.: Nauka, 1989. 261 s.
2. Vernadskij V.I. Biosfera. L.: NHTI, 1926. 146 s.
3. Vernadskij V.I. Problemy biogeohimii M.: Nauka, 1980. 320 s.
4. Vernadskij V.I. Filosofskie mysli naturalista. M.: Nauka, 1988. 520 s.
5. Vladimir Vernadskij. Zhizneopisanie. Izbrannye trudy. Vospominaniya sovremennikov. Suzhdeniya potomkov. M.: Sovremennik, 1993. 688 s.
6. Girusov E.V. Socioprirodnye sistemy i zakony ih samoregulyacii // Filosofiya socioprirodnogo vzaimodejstviya v vek konvergentnyh tekhnologij (pod red. I.K. Liseeva). SPb.: Nestor-Istoriya, 2018. S. 63–77.
7. Zelenkov A.I. Vernadskij i paradigmal'noe prostranstvo sovremennoj ekologii // Filosofskie idei V.I. Vernadskogo i sovremennost'. M.: Tekhnika, 2013. S. 73–83.
8. Karpinskaya R.S. Naturalisticheskoe soznanie i kosmos // Filosofiya russkogo kosmizma. M.: Fond «Novoe tysyacheletie», 1996. S. 301–315.
9. Karpinskaya R.S., Liseev I.K., Ogurcov A.P. Filosofiya prirody: koevolucionnaya strategiya. M.: Interpraks, 1995.
10. Kuznecov I.V. Estestvoznaniye, filosofiya i stanovleniye noosfery // V.I. Vernadskij. Filosofskie mysli naturalista. M.: Nauka, 1988, S. 460–480.
11. Kutyrev V.A. Vernadskij iskazheniye real'nost'yu (ego) velikodushnyh idej // Filosofskie idei V.I. Vernadskogo i sovremennost'. M.: Tekhnika, 2013, S. 125–127.
12. Liseev I.K. Bio- i ekofilosofiya v usloviyah krizisa tekhnogennoj civilizacii // Pervye stepinskie chteniya. Sovremennyy etap razvitiya nauki i krizis tekhnogennoj civilizacii. Kursk: ZAO «Universitetskaya kniga», 2019. 196 s.
13. Liseev I.K., Rejmers N.F. Chuvstvo zhivoy prirody // Chelovek i priroda. 1978. № 12. 96 s.
14. Moiseev N.N. Chelovek i noosfera. M.: Molodaya gvardiya, 1990. 351 s.

15. Mochalov I.I. V.I. Vernadskij – chelovek i myslitel'. M.: Nauka, 1970. 175 s.
16. Rossiya: Mnogoobrazie kul'tur i globalizaciya (otv. red. I.K. Liseev). M.: Kanon+, 2010. 496 s.
17. Smirnov A.V. Proekt mnogocivilizacionnogo mira kak osnovanie idei mnogopolyarnosti: koncepciya vsechelovecheskogo segodnya // Nacional'naya filosofiya v global'nom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa. Minsk. Belaruskaya navuka, 2017. S. 350–352.
18. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: ООО «Sadra»: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
19. Subetto A.I. Zakony tvorcheskogo razvitiya i noosfernyj universitet civilizacij. SPb.: Asterion, 2020. 36 s.
20. Subetto A.I. Noosfernaya missiya Rossii XXI veka. SPb., 2020. 31 s.
21. Ursul A.D., Ursul T.A., Tupalo V.G., Engel' A.A. Ustojchivoe razvitie, bezopasnost', noosferogenez. M.: Izd-vo RAGS, 2008. 400 s.
22. Fesenkova L.V. Mirovozzrencheskie i estestvonauchnye osnovaniya idei noosfery // Filosofskie idei V.I. Vernadskogo i sovremennost'. M.: Tekhnika, 2013. S. 138–146.
23. Chelovek i priroda. Nauchnyj zhurnal. 1998. № 2.
24. Chumakov A.N. Teoreticheskoe nasledie V.I. Vernadskogo: ispytanie vremenem // Filosofskie idei V.I. Vernadskogo i sovremennost'. M.: Tekhnika, 2013. S. 127–138.
25. Yanshin A.L. Uchenie V.I. Vernadskogo o biosfere i perekhode ee v noosferu // V.I. Vernadskij Filosofskie mysli naturalista, M.: Nauka, 1988, S. 489–502.

*Е.А. Тюгашев, Ю.В. Попков*

## **Теоретико-методологическое проблемное поле российского проекта цивилизационного развития**

*Evgenii A. Tiugashev, Yuri V. Popkov*

### **Theoretical and methodological problem field of Russian project civilizational development**

В дискуссионном ключе авторы затрагивают серию вопросов теоретико-методологического характера, составляющих проблемное поле исследовательского мега-проекта «Российский проект цивилизационного развития: философские основания». В частности, для успешной его реализации аргументируется важность обсуждения: зависимости используемых теоретико-методологических средств от исследовательской идентичности философа; необходимости подключения к обсуждению и реализации проекта представителей всех философских дисциплин; характера самоопределения России в системе культурно-цивилизационных типов; неоднозначности интерпретации содержания, форм и типов цивилизационного развития, в том числе применительно к России; научного содержания концепта «проект»; разнообразия смыслов понимания российского проекта цивилизационного развития и возможностей их интеграции; наличия и столкновения различных цивилизационных проектов и подпроектов цивилизационного развития с перспективой разработки соответствующего типового проекта.

Делается вывод, что в настоящее время отсутствуют собственно проекты цивилизационного развития, но начинает осознаваться потребность в них. Возникновение данной потребности у разных субъектов мирового сообщества объясняется завершением определенного цикла всемирно-исторического развития, что выражает ситуацию ресурсной ограниченности стихийно сложившихся моделей цивилизационного развития и на глобальном уровне маркируется концептами «пределы роста» и «столкновение цивилизаций». В этой ситуации выдвинутая ООН концепция устойчивого развития как претендующая на статус универсальной не решает проблему, поскольку она, как и ее альтернативы, опирается на локальный цивилизационный опыт, не устраняя столкновение цивилизаций, а переводя его в плоскость их диалога. Поставлен вопрос о целесообразности разработки «Российского проекта философского развития: цивилизационные основания». Его актуальность обосновывается, во-первых, наличием философской идентичности у конкретных цивилизаций, во-

вторых, формированием в ситуации столкновения цивилизаций перспективы соперничества различных философских традиций как оснований проектов локального и глобального цивилизационного развития, в-третьих, возрастанием геополитической значимости в современном мире взаимодействия философских традиций.

**Ключевые слова:** цивилизация, рефлексия цивилизаций, цивилизационное развитие, проект, философия, цивилизационная идентичность, Россия.

The authors in a discussion manner raise a series of questions of a theoretical and methodological nature that constitute the problem field of the research megaproject "The Russian project of civilizational development: philosophical foundations". In particular, they highlight several issues that need to be discussed in order to the implementation of the project. First, they argue that it is important to discuss the dependence of the used theoretical and methodological tools on the research identity of the philosopher. Then, according to the authors, representatives of all philosophical disciplines need to be included into the discussion and implementation of the project. The authors emphasize the significance of the scientific content of the concept of "project" that also needs to be under discussion. Among the questions related to the implementation of the project the authors also highlight the following ones: the nature of self-determination of Russia in the system of cultural-civilizational types; ambiguities in the interpretation of the content, forms and types of civilization development, including in relation to Russia; the variety of meanings of understanding the Russian project of civilizational development and the possibilities of their integration; the presence and collision of various civilization projects and subprojects of civilizational development with the prospect of developing an appropriate standard project.

The authors conclude that currently there are no actual civilization development projects, but the need for them is beginning to be realized. The emergence of this need among various actors of the world community is explained by the completion of a certain cycle of world-historical development. Such a need is marked by the concepts of "limits of growth" and "clash of civilizations" at the global level and expresses the situation of resource limitations that characterizes spontaneously developed models of civilizational development. In this situation, the concept of sustainable development put forward by the UN as claiming universal status does not solve the problem, since it, like its alternatives, relies on local civilization experience, not eliminating the clash of civilizations, but translating it into the plane of their dialogue.

The authors raise the question of the appropriateness of developing the "Russian Philosophical Development Project: Civilizational Foundations". They substantiate its relevance, firstly, by the presence of philosophical identity in specific civilizations, secondly, by the formation in a clash of civilizations, the prospects for rivalry of different philosophical traditions as the basis for projects of local and global civilization development, and thirdly, by an increase in geopolitical significance in the modern world of interaction of philosophical traditions.

**Keywords:** civilization, reflection of civilizations, civilizational development, project, philosophy, civilizational identity, Russia.

## Введение

Знаковым событием в философской жизни России стало утверждение в 2016 г. Научно-координационным советом при ФАНО в качестве актуаль-

ного направления научно-технологического развития долгосрочного мегапроекта «Российский проект цивилизационного развития: философские основания». Это событие фокусирует внимание философского сообщества на цивилизационной парадигме. Спектр интерпретаций данной парадигмы настолько широк, что дает возможность формирования приемлемой платформы для объединения и желательной консолидации различных научных и общественно-политических сил и организаций, а также расширения диалога между ними.

Цель настоящей статьи состоит в проблематизации теоретико-методологических предпосылок разработки названного мегапроекта. Фактически эта цель соотносится с содержательной конкретизацией проекта, обозначенной в его подзаголовке, что предполагает разработку и аргументацию философских оснований проекта. Директор Института философии РАН академик А.В. Смирнов в первом номере журнала «Проблемы цивилизационного развития» в своей беседе с главным редактором журнала В.Н. Шевченко обозначил серию проблемных вопросов, касающихся данного мегапроекта [2]. Мы хотели бы продолжить эту дискуссию, в том числе откликаясь на некоторые из поставленных им вопросов концептуального характера.

### **Необходимость теоретико-методологической рефлексии**

А.В. Смирнов в своем интервью призвал исследователей отказаться от заранее заданной для всех жестко фиксированной идентификации [2, с. 5]. На наш взгляд, процедуры распознавания, идентификации и выбора применяемых теоретико-методологических средств являются все же неизбежными. Круг возможных философских оснований проекта, представленный различными философскими дисциплинами, течениями философской мысли, философскими учениями и конкретными авторскими решениями, настолько обширен, что его ресурс ограничен только контингентом лиц, проявивших интерес к разработке проекта. Возможные версии проекта необходимо будет оценивать, исходя из базовых теоретико-методологических предпосылок, определяющих горизонт проектного мышления и разрешимость выявленных проблем.

Осознание комплекса используемых средств связано с многоуровневой и многоплановой (не только философской!) самоидентификацией исследователя. Последняя не задана, но существует как фактический результат творческой биографии. Объективно идентичность исследователей достаточно жестко фиксирована, хотя она может оказываться «текучей», «множественной» и «спутанной».

Наша собственная исследовательская идентичность определяется тем, что мы относим себя к социальным философам и участникам выдвинутой В.П. Фофановым научно-исследовательской программы – программы создания рефлексивной социальной философии [16]. Одним из дисциплинарных направлений ее реализации является формирование философии истории, построенной на понимании всемирной истории как рефлексии цивилизаций [17]. Данное понимание было соотнесено нами с выдвинутой А. Тойнби концепцией Вызова-и-Ответа и реализовано в анализе проблем цивилизационного развития Монголии [9].

Ограничение поля профессиональной ответственности социально-философским континуумом представляется необходимым ввиду того, что свой вклад в разработку философских оснований российского проекта цивилизационного развития должны внести все философские дисциплины в пределах своей компетенции. И это не только философия культуры, философская антропология и философия религии, но и ее традиционные отрасли, активно осваивающие сегодня социальный и культурно-исторический материал. Речь идет о «логике культуры», социальной онтологии, социальной и культурно-исторической эпистемологии, а также, безусловно, истории философии, этике и эстетике. Указанное размежевание позволит не ограничиться дежурной публицистической риторикой и даст возможность задействовать накопленные дисциплинарные ресурсы и сформулировать конкретные прикладные задачи, актуальные для решения поставленной проблемы.

### **Смысловое поле мегапроекта**

Излагая замысел мегапроекта, А.В. Смирнов подчеркнул необходимость культурно-цивилизационного самоопределения России в системе глобальных культурно-цивилизационных «материков» – Европы, Индии, исламского мира, Китая. Очевидно, что данная интерпретация основывается на философско-исторической концепции локальных цивилизаций.

Наряду с этим известна более ранняя концепция цивилизации как стадийного явления. В последнее время выдвинуты и промежуточные по отношению к ним концепции типов цивилизационного развития – традиционного и либерального (техногенного) развития. Тематическая область мегапроекта допускает использование всех конкурирующих концепций цивилизационного развития. И не исключено, что наиболее ранняя из них – оперирующая схемой «дикость – варварство – цивилизация» – может восприниматься как практически более насыщенная для современной России.

В контексте указанных концепций российский проект цивилизационного развития может пониматься в нескольких смыслах, например, как:

- российский проект развития российской цивилизации;

- российский проект цивилизационного (в смысле цивилизованного в отличие, скажем, от «варварского») развития России;
- российский проект (вариативный) цивилизационного развития различных локальных цивилизаций;
- российский проект развития взаимодействия локальных цивилизаций;
- российский проект цивилизационного развития человеческого общества в целом.

При системном подходе к реализации мегапроекта следует, по-видимому, разрабатывать полный комплекс таких проектов (подпроектов), взаимосвязанных между собой. Важно также учесть высокую вероятность того, что в силу многосоставного, многоуровневого характера российской цивилизации ее субъекты (прежде всего, региональные) будут предлагать конкурирующие комплексы таких проектов, что потребует согласований и корректировок в проектном процессе.

Кроме того, в настоящее время отмечается наличие множества цивилизационных проектов (европейский, исламский и др.). Каждый из них потенциально содержит аналогичный комплекс подпроектов цивилизационного развития. В результате складывается ситуация если не столкновения цивилизаций, то неизбежного столкновения различных цивилизационных проектов цивилизационного развития. Наряду с предварительным согласованием в процессе диалога цивилизаций объективно неизбежны и состыковки данных проектов в случае практической реализации. Поэтому российский проект цивилизационного развития должен учитывать содержание (в том числе потенциальное) других проектов, предусматривать необходимые процедуры согласования и соответствующие механизмы состыковки.

### **О понятии проекта**

Ситуация множества проектов цивилизационного развития ориентирует на разработку типового проекта, его абстрактно-общей схемы, которая станет основой конкретных цивилизационных проектов. В связи с этим важно понимать, что такое «проект» не как размытая по содержанию публицистическая метафора, а как научный термин.

Обративший внимание на эту проблему М.В. Горбачев предложил следующее определение: «Цивилизационный проект – это динамичная общественная система, имеющая четкие пространственные и временные границы, интегрирующая в себя несколько государств и обществ, в которых политические, экономические, социальные и духовные институты функционируют в рамках особых ценностных координат, сочетающих уникальные и универсальные качества» [4, с. 84].

Очевидно, что это определение не цивилизационного проекта, а цивилизации как результата реализации такого проекта. За аналогичное представление высказывается также Н.Б. Афанасов: «...И это более продуктивная стратегия, можно говорить о “цивилизационном проекте”, как о существовании и развертывании самой цивилизации...» [1, с. 38].

На наш взгляд, будет ошибкой называть проектом дом, построенный по проекту. Отождествление проекта с его воплощением и соответствующее расширенное понимание термина «проект» выступают, по оценке В.М. Розина, проявлением «проектного фетишизма» [10, с. 757]. Корректно все же понимать проект как замысел.

В.П. Фофанов в рамках системы духовной деятельности выделяет проективную (под)функцию специализированного отражения. Термином «проект» он предлагает обозначать комплекс знаний, предназначенных для регулятивного обеспечения отдельного цикла деятельности. «Проект – сложное единство различных методов и их обоснований, объединенных определенной практически заданной целью», – пишет он [15, с. 150]. Существенной особенностью проекта, по его мнению, является адаптация к эмпирически конкретной ситуации: «Так, проектировщик, работающий, например, над проектом гидроэлектростанции или химического завода, фактически создает конкретный, приспособленный к определенной ситуации метод получения электроэнергии или пластмассы» [15, с. 154].

Следовательно, базовый проект цивилизационного развития должен быть типовым, а при его локализации в проектировочной деятельности – уникальным (индивидуальным) проектом. По своему эпистемологическому статусу базовый проект цивилизационного развития является философско-историческим проектом, конфигурирующим в своей структуре проектные разработки частных философских дисциплин. На стадии локализации необходимо будет учесть данные частных научных дисциплин. Таким образом, философские основания – это важнейшая, но не единственная составляющая духовных оснований проекта цивилизационного развития. С необходимостью к этим духовным основаниям относятся научные, утопические, религиозно-мифологические, художественные и другие основания.

Итак, в строгом значении термина «проект» последний является сложной методолого-практической конструкцией и отличается как от простой идеи (замысла), так и от ее фактической реализации, даже в таком случае как далекое от завершения строительство «Европейского дома». Поэтому собственно проектов цивилизационного развития еще не существует. Пока только начинает осознаваться потребность в таких проектах.

Чем обусловлено возникновение указанной потребности у разных субъектов мирового сообщества? По-видимому, это объясняется завершением определенного цикла всемирно-исторического развития. Специфика теку-

щей глобальной ситуации маркируется, на наш взгляд, двумя концептами – «пределы роста» и «столкновение цивилизаций».

Идея «пределов роста» выражает ситуацию ресурсной ограниченности стихийно сложившихся моделей цивилизационного развития. В этих условиях формируются объективные предпосылки для конфликта цивилизаций, сохраняющих инерцию своего развития. Теперь мировые цивилизации достигли уровня мегацивилизаций. Варварская периферия практически исчерпана. В качестве таковой еще может рассматриваться Африка и в какой-то степени территория российской цивилизации, активно стимулируемой к дальнейшему распаду.

Выход из этой проблемной ситуации в международном сообществе усматривается в реализации универсальной концепции глобального развития, в качестве которой ООН принята концепция устойчивого развития. Но важно понимать, что концепция устойчивого развития (как и ее альтернативы) обобщает и экстраполирует локальный цивилизационный опыт [14]. А это не устраняет столкновения цивилизаций, а только дополнительно переводит его в плоскость их диалога. Для успеха в диалоге цивилизациям требуются более точная самоидентификация и определение собственного видения будущего себя и всего мира. Поэтому и возникла потребность в экспликации цивилизационных проектов.

### **Интерпретации культурно-цивилизационной недоопределенности России**

В докладе на научной сессии «Фундаментальные проблемы развития российского общества» Общего собрания РАН 13 ноября 2019 г. А.В. Смирнов особо отметил остроту вопроса культурно-цивилизационной недоопределенности России [12]. Истоки и смысл данной проблемы по-разному интерпретируются исследователями. В этой связи напомним примечательные суждения А.В. Гордона.

По его оценке, в истории России элиты время от времени ставят задачу цивилизационного самоопределения в эсхатологическом ключе. «Вопрос “кем быть” возводится на предельную эсхатологическую высоту “быть или не быть” России. Цивилизационное самоопределение предстает проблемой национального спасения, – пишет А.В. Гордон. – Добывающаяся лидерства политическая сила предрекает катастрофу, если страна не поддержит ее проект, и в самых апокалиптических тонах изображает себя единственной спасительницей» [5, с. 84].

Действительно, эсхатологический привкус ощущается в суждении о том, что цивилизационный проект для России – это «практический императив, острая, первостепенная необходимость» [2, с. 6]. Но ведь так же,

как и в Китае, мы можем представить историческое движение российского общества на тысячелетие вперед по четырехтактному циклу: смута – мобилизация – застой – перестройка.

На наш взгляд, актуальность цивилизационного проекта для России как государства-цивилизации связана сегодня с внезапно возникшей практической проблемой ротации и миграции элит. С какими цивилизациями вступить в альянс? Какую цивилизацию можно использовать в качестве ресурса поддержки? В какой цивилизации проигравшие элиты видят свое будущее? Интегрированность мировых цивилизаций настолько сильна, что даже те, которые не являются государствами-цивилизациями, способны осуществлять коллективный контроль за государствами, входящими в их (мировых цивилизаций) состав, и государствами цивилизационной периферии. Поэтому проблема цивилизационного выбора – это проблема цивилизационной (и, в перспективе, миграционной) ориентации российской элиты.

Вероятно, вопрос о культурно-цивилизационной недоопределенности России существует только субъективно – для колеблющейся российской элиты. А.В. Гордон считает, что из-за ее колебаний цивилизационная проблема России не будет иметь окончательного решения, и каждое поколение будет рассматривать ее в новом культурном аспекте [5, с. 89].

Вместе с тем культурно-историческая определенность дана объективно – в сжимающихся границах государства-цивилизации. Данная определенность очевидна и для соседних культурно-цивилизационных материков, отличающихся от России по цивилизационной идентичности. Эта идентичность известна, но на концептуальном уровне идентификации и самоидентификации российской цивилизации вариабельна.

Своеобразие России А.В. Смирнов видит в том, что это не моноцивилизационная страна, а место встречи и синтеза разных культурно-цивилизационных потоков из смежных культурно-цивилизационных «материков». Заметим, что метафора потока, применяемая для описания «собирания» влияния различных цивилизаций, нам не представляется удачной. Термин «поток» обозначает постоянное перемещение в одном направлении однородных объектов. Но такие процессы в России не наблюдаются с XVII в., когда завершился период присоединения и освоения Сибири. Да и в последнем случае чаще говорят о волнах колонизации.

Идентификация России как результата собирания культурно-цивилизационных потоков выделяет ее из состава соседних цивилизаций Европы и Азии, т.е. не относит ее к европейской или азиатским цивилизациям. И в данном видении «собирательности» России под сомнение ставится ее статус как самобытной локальной цивилизации.

Действительно, первоначально Древняя Русь не отделяла себя от Европы, а московская культура считалась продолжением византийской. Затем

в отечественной историософии высказывалось мнение о том, что Россия занимает промежуточное положение между цивилизациями Запада и Востока. Но в целом в философии истории утвердилась позиция, идентифицирующая Россию как отдельную цивилизацию.

Ее специфика фиксируется по-разному. С учетом интерференции соседних цивилизаций российскую цивилизацию характеризовали и как промежуточную цивилизацию, и как пограничную цивилизацию. Но при более внимательном рассмотрении это противопоставление России как гетерогенной цивилизации классическим, казалось бы, гомогенным цивилизациям оказалось мнимым.

По отношению ко всем цивилизациям было показано, что в своих истоках они имеют гибридный (синтетический) или пограничный характер. В этом плане российская цивилизация не является исключением. Будучи пограничной, подобно всем другим цивилизациям, Россия также идентифицируется и как вполне самобытная цивилизация (православная, русская, славянская, евразийская, континентальная, северная и т.д.).

Множественность подобных идентификаций объясняется как сложностью российской цивилизации как объекта феноменологического описания, так и использованием различных типологий локальных цивилизаций. Таким образом, цивилизационная идентичность России находится под вопросом. Но, строго говоря, по указанным причинам не следует ожидать однозначных идентификаций и других локальных цивилизаций. Эти цивилизации даны в мировой истории как конкретные эмпирические объекты различного масштаба, но что существенно в них в качестве признаков, позволяющих идентифицировать их в качестве отдельных цивилизаций, определяется исследовательской оптикой, которая не есть результат исключительно субъективного произвольного выбора, а имеет социально-практическую детерминацию.

### **Россия – кирилло-мефодиевская цивилизация**

В конечном счете сверхзадача мегапроекта состоит в окончательном культурно-цивилизационном самоопределении России на социально-практическом уровне. Иначе говоря, искомое самоопределение России, как предполагается, может состояться не только в умах интеллектуалов, но и на уровне массового практического действия, демонстрирующего российский стандарт цивилизованности. Именно в этом случае можно будет говорить об успешном завершении мегапроекта.

Оценивая данный замысел, акцентируем внимание не на религиозной, а на философской ментальности цивилизаций. Как связаны массовые практические действия, с которыми ассоциируется искомое цивилизационное

самоопределение России, с ее философской ментальностью, которая цивилизацию и специфицирует?

Роль философии в генезисе цивилизаций признается многими ведущими философами, начиная с Декарта. По его мнению, переход народов от дикости к цивилизации происходит при участии мудрых законодателей в учреждении законов и установлении гражданских порядков [6, с. 257]. В дальнейшем только философия возвышает людей над варварством, и уровень цивилизованности каждого народа определяется уровнем его философского развития [6, с. 302]. Таким образом, по Р. Декарту, у отдельных народов цивилизация становится и развивается благодаря философской деятельности.

В рамках этой традиции не только подчеркивается роль философии в цивилизационном процессе, но и доказывается, что философия стала духовной основой для ряда цивилизаций. Например, важным представляется наблюдение В.С. Степина о том, что «в Древней Индии и Китае господствующие философские системы формулировали принципы и нормы жизни, в соответствии с которыми реально воспроизводились основы социального устройства этих древних цивилизаций» [1, с. 197]. Поэтому вполне обоснованно различие цивилизаций С. Хантингтон усматривает в основополагающих философских воззрениях [18, с. 25].

По-видимому, локальные цивилизации могут быть идентифицированы по ведущим философским учениям. Это очевидно в случае буддийской и конфуцианской цивилизаций, но менее очевидно применительно к европейской цивилизации, которую изредка соотносят с Фалесом и Сократом, как это делал Э. Гуссерль. В то же время имеет место ее самоидентификация как христианской, т.е. связь с фигурой Христа, который воспринимался в качестве «бродячего» философа. Естественно предполагать, что в основе российской цивилизации также находится конкретное авторское философское учение.

В этой связи применительно к России заслуживает внимания концепт кирилло-мефодиевской цивилизации [8]. К сожалению, выдвинувшие данный концепт авторы не раскрывают его содержание, хотя он достоин глубокой аргументации. Поэтому дополнительно, обосновывая указанный концепт, сформулируем следующие положения.

Во-первых, следует признать, что глаголица и кириллица имели важное значение для формирования древнерусской и российской культуры [7].

Во-вторых, Кирилл (Константин Философ) все же являлся профессиональным философом [3]. Его философские убеждения стали во многом ориентирами русской философии. Здесь следует отметить: а) практическую ориентацию философствования; б) ее этико-центризм; в) тесную связь философии с литературой и филологией; г) онтологическую установку на неслиянное единство божественного и природного, духовного и материально-

го; д) принцип всеединства (всечеловечности). В подтверждение этого В. Велчев приводит положение о том, что все народы прославляют Бога на своем языке [3, с. 83].

В-третьих, азбука имела также цифровую интерпретацию, что позволяет рассматривать ее модель, используемую в древнерусской науке [11]. Табличный формат азбуки, стал, по-видимому, паттерном не просто табличной модели, но также периодической модели научного мышления, эффективность которого ярко продемонстрирована не только в неорганической химии, но в других отраслях российской науки.

В целом можно заключить, что кириллица стала культурной матрицей российской цивилизации. Поэтому определяющее влияние Кирилла (Константина Философа) на ее формирование следует принимать во внимание.

### **К общемировой философии**

В силу наличия у цивилизаций философской идентичности ситуация столкновения цивилизаций формирует перспективу соперничества различных философских традиций как оснований проектов локального и глобального цивилизационного развития. Взаимодействие философских традиций приобретает геополитическое значение. С учетом этого важным становится вопрос о российском проекте философского развития.

По отношению к обсуждаемому мегапроекту «Российский проект цивилизационного развития: философские основания» можно было бы говорить о дополнительном мегапроекте «Российский проект философского развития: цивилизационные основания». В изложенной выше логике объектом данного проекта может быть не столько российская философия, сколько мировая философия в ее цивилизационной определенности.

Сверхзадачей данного мегапроекта может являться проработка цивилизационных версий общемировой философии, объективная потребность в которой возникла с формированием мирового сообщества как организованного целого и выражением его философской позиции в таких «корпоративных» конструктах, как философия ООН или философия ЮНЕСКО.

**Тюгашев Евгений Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета.  
630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1.

**Evgenii A. Tiugashev** – Candidate of Philosophy, associate Professor, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk National Research State University.  
630090, 1 Pirogov str., Novosibirsk, Russia.

filosof10@yandex.ru

**Попков Юрий Владимирович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8.

**Yuri V. Popkov** – Sc.D. in Philosophy, professor; chief Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Siberian branch, Russian Academy of Sciences.

630090, 8 Nikolaev str., Novosibirsk, Russia.

yuripopkov54@mail.ru

### Список литературы

1. *Афанасов Н.Б.* К понятию «цивилизационный проект» в контексте поздней глобализации // Вопросы социальной теории. Т. XI. 2019. С. 28–40.
2. Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // Проблемы цивилизационного развития. Т. 1. 2019. № 1. С. 5–16.
3. *Велчев В.* Константин-Кирилл как философ // Константин-Кирилл Философ: материалы научных конференций по случаю 1150-годовщины с его рождения, В. Тырново, 10–11.11.1977 г. Рим. 12–13.12.1977 г. София: Изд-во Болгарской академии наук, 1981. С. 73–84.
4. *Горбачев М.В.* Цивилизационные проекты в современной мировой политике // Среднерусский вестник общественных наук. 2016. № 5. С. 75–87.
5. *Гордон А.В.* Проблема цивилизационного самоопределения России // Куда идет Россия?.. Кризис институциональных систем: Век, десятилетие, год 1999: Международный симпозиум 15–16 января 1999 г. / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: Логос, 1999. С. 85–90.
6. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. I. С. 297–422.
7. *Карпенко Л.Б.* Кириллица в цивилизационном аспекте // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. 2009. № 2 (6). С. 172–177.
8. *Океанский В.П., Океанская Ж.Л.* Герменевтика новой науки (к наброску культурно-исторического переоткрытия реальности в проективной возможности Кирилло-Мефодиевской цивилизации) // Рождение культурологии в России. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011. С. 11–28.
9. *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Монголия в системе цивилизационных взаимодействий // Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. Гл. 1. С. 9–31.
10. *Розин В.М.* Проект // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 757.
11. *Симонов Р.А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М.: Наука, 2007. 431 с.
12. *Смирнов А.В.* Самосознание российского общества: Доклад на Научной сессии «Фундаментальные проблемы развития российского общества» Общего собрания РАН 13 ноября 2019 г. URL: [https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/texts\\_3/samosoznaniye%20rossiyskogo%20obshhestva.pdf](https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/texts_3/samosoznaniye%20rossiyskogo%20obshhestva.pdf) (дата обращения: 10.01.2020).
13. *Степин В.С.* Философия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. IV. С. 195–200.

14. Тюгашев Е.А. Современная глобалистика: центрация дискурса // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 1. С. 54–57.
15. Фофанов В.П. Всемирная история как рефлексия цивилизаций // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 1. С. 44–48.
16. Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск: Наука, 1986. 189 с.
17. Фофанов В.П. Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. С. 35–40.
18. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.

## References

1. Afanasov N.B. «K poniatiiu «tsivilizatsionnyi proekt» v kontekste pozdnei globalizatsii» // Voprosy sotsial'noi teorii. 2019. T. XI. S. 28–40. DOI: 10.30936/222–7951–2019–11–28–40.
2. «Beseda direktora Instituta filosofii RAN akademika RAN A.V. Smirnova s glavnym redaktorom zhurnala V.N. Shevchenko» // Problemy tsivilizatsionnogo razvitiia. 2019. T. 1. № 1. S. 5–16. DOI: 10.21146/2713–1483–2019–1–1–5–16.
3. Velchev V. «Konstantin-Kirill kak filosof» // Konstantin-Kiril Filosof: materialy nauchnykh konferentsii po sluchaiu 1150-godovshchiny s ego rozhdeniia, V. Tyrnovo, 10–11.11.1977 g. Rim. 12–13.12.1977 g. Sofiia: Izd-vo Bolgarskoi akademii nauk, 1981. S. 73–84.
4. Gorbachev M.V. «Tsivilizatsionnye proekty v sovremennoi mirovoi politike» // Sred-nerusskii vestnik obshchestvennykh nauk. 2016. № 5. S. 75–87.
5. Gordon A.V. «Problema tsivilizatsionnogo samoopredeleniia Rossii» // Kuda idet Ros-siia?.. Krizis institutsional'nykh sistem: Vek, desiatiletie, god 1999: Mezhdunarodnyi sim-pozium 15–16 ianvaria 1999 g. / Pod obshch. red. T.I. Zaslavskoi. M.: Logos, 1999. S. 85–90.
6. Dekart R. «Pervonachala filosofii» // Dekart R. Sochineniia: v 2 t. M.: Mysl', 1989. T. I. S. 297–422.
7. Karpenko L.B. «Kirillitsa v tsivilizatsionnom aspekte» // Vestnik Samarskoi Gumani-tarnoi akademii. Ser. Filosofii. Filologii. 2009. № 2 (6). S. 172–177.
8. Okeanskii V.P., Okeanskaia Zh.L. «Germenevtika novoi nauki (k nabrosku kul'turno-istoricheskogo pereotkrytiia real'nosti v proektivnoi vozmozhnosti Kirillo-Mefodievs-koi tsivilizatsii)» // Rozhdenie kul'turologii v Rossii. Ivanovo; Shuia: Tsentr krizisologicheskikh issledovaniy GOU VPO «ShGPU», 2011. S. 11–28.
9. Popkov Iu.V., Tiugashev E.A. «Mongoliia v sisteme tsivilizatsionnykh vzai-modeistvii» // Mongol'skii mir: mezhdru Vostokom i Zapadom / pod red. Iu. V. Popkova, Zh. Amarsany. Novosibirsk: Avtograf, 2014. Gl. 1. S. 9–31.
10. Rozin V.M. «Proekt» // Entsiklopediia epistemologii i filosofii nauki. M.: «Kanon+», ROOI «Reabilitatsiia», 2009. S. 757.
11. Simonov R.A. Matematicheskaiia i kalendarno-astronomicheskaiia mysl' Drevnei Rusi. M.: Nauka, 2007. 431 s.
12. Smirnov A.V. Samosoznanie rossiiskogo obshchestva: Doklad na Nauchnoi sessii «Fundamental'nye problemy razvitiia rossiiskogo obshchestva» Obshchego sobraniia RAN 13 noiabria 2019 g. 2019. URL: [https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/texts\\_3/samosoznaniye%20rossiyskogo%20obshchestva.pdf](https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/texts_3/samosoznaniye%20rossiyskogo%20obshchestva.pdf). (data obrashcheniia: 10.01.2020)
13. Stepin V.S. «Filosofiiia» // Novaia filosofskaia entsiklopediia: v 4 t. M.: Mysl', 2010. T. IV. S. 195–200.
14. Tiugashev E.A. «Sovremennaia globalistika: tsentratsiia diskursa» // Gumanitarnye nauki v Sibiri. 1998. № 1. S. 54–57.

15. Fofanov V.P. «Vsemirnaia istoriia kak refleksiia tsivilizatsii» // Gumanitarnye nauki v Sibiri. 1999. № 1. С. 44–48
16. Fofanov V.P. Sotsial'naia deiatel'nost' i teoreticheskoe otrazhenie. Novosibirsk: Nauka, 1986. 189 s.
17. Fofanov V.P. «Sotsial'naia filosofiia: k novoi issledovatel'skoi programme» // Gumanitarnye nauki v Sibiri. 1997. № 1. S. 35–40.
18. Khantington S. Stolknovenie tsivilizatsii. M.: АСТ, 2003. 603 s.

*В.Ю. Даренский*

## **Русская философия как фактор цивилизационной идентичности в XXI веке**

*Vitaliy J. Darenskiy*

## **Russian philosophy as a factor of civilizational identity in XXI century**

В статье рассматривается русская философия как фактор цивилизационной идентичности России, актуализирующийся в XXI в. по объективным причинам. Анализируются исторические истоки русского цивилизационного самосознания и их влияние на историческую судьбу государства и национальный характер. Дано определение отличий западного, восточного и русского типов философии, при этом последний определяется как «пост-оксидентальный», т. е. как рефлексия на западную традицию, а не эпигонство у нее. Особое внимание уделено недостаточно известным текстам – роману «Русские ночи» В.Ф. Одоевского и письмам «позднего» П.Я. Чаадаева, в которых даны самые ранние, но уже «классические» по содержанию определения цивилизационной идентичности России. Предложены дальнейшие направления разработки данной темы в теоретическом и практическом аспектах.

**Ключевые слова:** Россия, цивилизация, идентичность, философия, традиция.

The article considers Russian philosophy as a factor of civilizational identity of Russia, which is actualized in the XXI century for objective reasons. The article analyzes the historical origins of Russian civilizational self-consciousness and their influence on the historical fate of the state and national character. The author defines the differences between the Western, Eastern and Russian types of philosophy, while the latter is defined as “post-Occidental”, that is, as a reflection on the Western tradition, and not epigonism in it. Special attention is paid to insufficiently known texts—the novel “Russian nights” by V.F. Odoevsky and the letters of “late” P. ya. Chaadaev, which give the earliest, but already “classic” definitions of the civilizational identity of Russia. Further directions of development of this topic in theoretical and practical aspects are proposed.

**Keywords:** Russia, civilization, identity, philosophy, tradition.

Русская философская традиция в настоящее время, к сожалению, играет незначительную роль как фактор цивилизационной идентичности России. Весьма характерно в этом отношении само название статьи В.В. Грановского «Русская религиозная философия и патриотическая идеология: место не-встречи» (2014) [5], хотя нельзя отрицать и того факта, что русская философия имела большое влияние на развитие национального сознания интеллигенции с момента своего «возвращения» в Россию после 1990 г. Однако в XXI в. именно культурный фактор становится решающим для роста русского самосознания, поскольку другие факторы стали весьма проблематичными. Русская философия изначально включала в себя вопрос о специфике России и российской цивилизации как свой конституитивный момент – начиная с П.Я. Чаадаева и славянофилов. Среди новейших работ в этом направлении следует назвать книгу Д.Е. Музы «Град Китеж: русская пневматология» (2019) [18] и работы А.С. Стрельцова [21; 22], в которых исследуется русская философия как фактор цивилизационной идентичности и интеллектуальный фактор воспитания патриотизма. Так, в названии статьи А.С. Стрельцова «Русская философия как духовный фундамент патриотического самосознания России» хорошо отражен тот особый ракурс видения русской философской традиции, который требует актуализации в настоящее время, опираясь на концепцию «цивилизационного суверенитета» России [см.: 11]. Целью данной статьи является обращение к историческим истокам данной проблемы.

Роль России в мировой истории всегда была неожиданной, мощной, стремительной и основополагающей. Являясь словно ниоткуда и внезапно предстывая перед изумленными соседями в виде новой могучей силы, она всегда смешивала их карты и заставляла считаться с собой, а затем и сама создавала новые правила игры для всех. Так, Византия в пору расцвета своего могущества, великая империя и тогдашний центр всей мировой истории, вдруг была разгромлена неведомо откуда явившимися «северными варварами» – русичами, и по договору стала платить им дань. Эти недавние «варвары» очень быстро создали и свое великое государство, не менее могущественное, чем она, и более могущественное, чем все тогдашние государства Европы. Эта новая страна, «богатая городами», выстояв после татарского нашествия, затем вобрала в себя огромные пространства Евразии и взяла из рук Византии скипетр хранительницы Православия, стала священным Третьим Римом – новым центром мировой истории в ее христианском понимании.

Как такое стало возможно? Образование русской цивилизации отнюдь не случайно: оно было обусловлено объективной необходимостью внутренней самоорганизации огромных культурно разнородных пространств перед вызовом перманентной внешней агрессии. Это, в свою очередь, предполага-

ло особую функцию государства как *создателя* общества, интересам которого изначально подчинены все частные интересы. Соответственно, и в самом обществе индивидуальные и групповые интересы отступают на второй план перед принципом взаимопомощи, без первенства которого вообще нельзя было бы выжить в столь суровых исторических и природных условиях. Русский народ оказался способным ответить на вызов этой объективной необходимости и создать свою цивилизационную модель – только благодаря своим особым качествам, воспитанным Православием.

Мощнейшим фактором создания русской цивилизации помимо этих объективных предпосылок был и фактор субъективно-волевой – а именно самосознание народа, понимавшего свою миссию сохранения истинной веры на земле. Именно это понимание, а отнюдь не стремление к одному лишь «выживанию», создавало на протяжении тысячи лет ту уникальную русскую пассионарность, без которой были бы невозможны великие исторические свершения. Уже в самом начале русской истории в середине XI в. в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского мы находим самую глубокую историософскую манифестацию того, что позже будет названо русской национальной идеей. Здесь смысл истории национальной и вселенской мыслится как переход между двумя стадиями бытия человечества – от подчиненности Закону к освобождению в Благодати, исходящей от Боговоплощения и Искупления человечества от Первородного греха: «Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился. Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу, а Иудея молчит. Христос прославляется, а иудеи проклинаются, язычники приведены, а иудеи отринуты, как сказал (Господь через) пророка Малахию: “Нет Мне нужды в сынах Израилевых, и жертвы от рук их не приму, ибо от востока и запада Имя Мое славится в странах, и на всяком месте фимиам Имени Моему приносится, ибо Имя Мое велико между народами”» [16, с. 69]. «Закон» здесь мыслится шире, чем только библейское понятие, в частности, в него входит и языческий рок и вообще всякая порабощенность человека смерти. Смысл Истории у Илариона – в подвиге участия народа в ниспровержении рабства человека у естественного Закона и его способности жить по евангельской Благодати.

Этот особый русский исторический опыт был выражен в статье В.Ф. Эрнэ «Идея катастрофического прогресса», где он писал: «Для христиан будущее – не мирный культурный процесс постепенного созидания всяких ценностей, а *катастрофическая картина взрывов*, наконец, последний взрыв, последнее напряжение, и тогда – конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царства Божия» [25, с. 218]. Именно такое

восприятие истории и обусловило русскую «способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу» (В.О. Ключевский) [12, с. 65].

В настоящее время после катастрофических процессов XX в. происходит не только возрождение российской государственности, армии и экономики, но и стихийное русское национальное возрождение, которое вынуждены признать и «либеральные» социологи: в России «к концу 1990-х годов произошла фундаментальная переоценка ценностей. Причем, что очень важно, не столько на уровне идеологии, сколько на уровне подсознательных переживаний и глубинной смысловой структуры картины мира. Самобытность России, которая раньше казалась недостатком, теперь выступила в качестве достоинства... в настоящее время общественное сознание консолидируется вокруг российских ценностей. В этой связи, прежде всего, надо отметить большую эмоциональную значимость самого понятия “Россия”, а также тесно связанного с ним понятия “русский”» [4, с. 167]. Эти настроения ясно свидетельствуют о том, что русский народ в настоящее время испытывает потребность в консолидации на основе собственных ценностей и в развитии самосознания, обеспечивающего его единство. Тем самым, искомая «русскость» (даже независимо от того, какой смысл люди вкладывают в это понятие) в настоящее время стала мощным, а возможно, и решающим фактором возрождения народа и развития государства.

Особо уязвимой для разрушительного воздействия враждебных сил всегда оказывалась именно эта «русскость» – т.е. *ценностно-смысловая* основа единства российской нации и нравственная основа российской государственности. Ни российское государство, ни даже сам русский народ никогда не возникли бы исключительно на основе одних прагматических устремлений населения определенных территорий, но изначально были основаны на бескорыстном служении Богу и Родине, и самопожертвовании как стержневом мотиве исторической жизни – т.е. такого мотива, без которого все остальные оказываются бессильными [см.: 7]. Именно поэтому, как писал Ф.Ф. Нестеров, «русский патриотизм отличался от всякого иного своей беспредельной и безусловной, т.е. не требующей ничего взамен, верностью государству. Если в Киевской Руси, как и в Западной Европе, в трудный час призывали ратников встать грудью на защиту своего домашнего очага, жен и детей своих, то Минин, напротив, предлагает “дворы продавать, жен и детей закладывать”, чтоб только “помочь Московскому государству”... одно и то же отношение к своему национальному государству перед лицом внешнего врага объединяло весь русский народ, от по-

садского человека Минина до князя Пожарского, от старостиhi Василисы до фельдмаршала Кутузова... Чудовищное давление извне, испытываемое действительно всем народом, давало возможность... в течение веков воспитывать русский народ в духе такой любви к отечеству, такой преданности государству и государю» [19, с. 128]. Таковы объективные предпосылки русского национального характера.

Однако в настоящее время этот основной фактор исторической мощи России почти уничтожен процессом секуляризации и вестернизации сознания, поскольку последний основан на разрушении понимания России как «священного царства», ради которого следует жертвовать всем. Вместе с тем, в основной массе народа существует спонтанная потребность в восстановлении сакральных смыслов своего исторического бытия, так как в целом идеократический характер народа не изменился, о чем свидетельствует не только опыт общения с большой массой людей, но и те социологические данные опроса, о которых упомянуто выше. В настоящее время имеет место феномен культурной инверсии: *ныне не столько культура порождается содержанием народной жизни, как это было в классическую эпоху, сколько, наоборот, культурное наследие «заново» создает народ.* [Это мой тезис, но его развертывание требует отдельной статьи.] Поскольку жизнь в современном «потребительском обществе» бессодержательна в духовном смысле, фактически сводя жизнь человека к функционированию «биосоциального автомата» [8], то происходит глобальная унификация населения, лишаемого каких-либо национальных и культурных признаков. В этой ситуации воспроизводство национальной культурной традиции возможно только через усвоение русского «культурного дискурса» через систему образования, СМИ и самообразование активных групп людей. Особую роль в рамках этого дискурса имеет русская философия, поскольку именно в философии исторические и сакральные основания жизни даются в ясной, рационально отрефлексированной форме и поэтому наиболее доступны для осознания. Понятием «русский философский дискурс» можно обозначить те содержательные и стилистические особенности русской философии, которые выделяют ее в особую самостоятельную философскую традицию, не сводимую ни к западной, ни к восточной. В исследованиях истории русской философии уже выделено множество таких особенностей, которые требуют определенного обобщения. Нами предложено обобщенное определение специфики русской философии как «парадигмы преображения» [см.: 9]. В свою очередь, исходя из данной концептуальной предпосылки, следует рассмотреть русскую философскую традицию в особом ракурсе – как инструмент противостояния цивилизационному и идеологическому диктату Запада. (Хотя цель философии и не сводится к ее «инструментальной» функции, но последняя всегда остается актуальной.)

Главное определение русского философского дискурса как дискурса преобразования означает, что русское философское мышление о реальности (любой, в том числе и о самом мышлении как специфической реальности, имеющей свою онтологию) всегда построено так, что любая реальность изначально мыслится как ущербная, неподлинная и бессмысленная – а поэтому неизбежно обращенная к своему преобразению в свете и в «горизонте» высшего Идеала. В западной традиции всякая реальность мыслится как завершенная и самодостаточная, но ее нужно подчинить человеку и его воле – т.е. изменить эмпирически, но не преобразить онтологически. В восточной традиции любая эмпирическая реальность мыслится как иллюзорная, и поэтому она и не заслуживает никакого специального преобразования – но нужно лишь научиться ею правильно пользоваться, а преобразаться должен только сам человек. Русская мысль – это мысль о преобразении и человека, и мира. Простые эмпирические «усовершенствования» для большинства русских мыслителей неинтересны.

Модель «человека преобразующегося» мы находим в художественном методе Ф.М. Достоевского, который стал неким «камертоном» всей русской философии. «Если уж говорить о некоем “методе Достоевского”, – пишет С. Лем, – то ему присущи такие черты: писатель как может избегает создания во вводной характеристике героя чего-то вроде “окончательной, высшей характерологической формулы”, так что даже когда он говорит от себя, то любой ценой избегает подхода “авторского всезнания”, типичного для прозы XIX века» [14, с. 223]. Замечание С. Лема близко классической концепции М. Бахтина «полифонического романа» Достоевского. Незавершенность образа человека означает его готовность в любой момент к глубокой личностной трансформации – тому чуду преобразования в свете высшего Идеала, которому нас учит Евангелие и которое изначально создавало русскую культуру.

Русская традиция содержательно близка к восточной, однако по своему категориальному языку должна была в силу исторических обстоятельств пользоваться формами западного мышления, постоянно оговаривая, что они не адекватны тому, что она хочет сказать. В этом творческий парадокс и трагизм русской философии. Русский философский дискурс преобразования формирует у людей такие мировоззренческие предпосылки, при которых становятся бессмысленными все псевдоценности современной западной цивилизации – эгоцентризм, выдаваемый за «свободу», наркотическое потребительство и стремление к «комфорту». Он же создает и предпосылки для внутреннего нравственного развития человека. Поэтому в современной конкуренции цивилизаций особый «дискурс преобразования» русской философии, является очень мощным фактором консолидации русского национального и цивилизационного самосознания. Однако

стоит отметить, что этот фактор и ресурс может быть реализован только в случае полной перестройки университетского курса философии, т.е. при радикальном отходе от западоцентризма – по примеру Китая и многих других стран, где не менее половины курса истории философии занимает отечественная традиция и базовые философские категории также даются в трактовке своих мыслителей.

Основой возрождения России, которое сейчас происходит, несмотря на яростное и враждебное сопротивление Запада, является развитие в России непотребительского общества с суверенными ценностями. Единая прочная общность российской нации основана на понимании двух фактов: 1) только в рамках России как большого и самодостаточного государства могут быть обеспечены условия достойного развития в разных сферах жизни – в противном случае, народы, живущие на этой территории, были бы обречены на падение в нищету и стагнацию «третьего мира» без всяких перспектив; 2) только в рамках России как особого цивилизационного пространства живущие здесь граждане остаются хотя бы относительно защищенными от таких деструктивных воздействий извне, как целенаправленное разрушение Западом традиционной морали и традиционной семьи, которое очень быстро приводит к вырождению человека до уровня «биосоциального автомата» – идеального субъекта «цивилизации потребления» [8].

На рубеже XX–XXI вв. С. Лем зафиксировал катастрофические тенденции в современной цивилизации, выражающие к крайней культурной деградации господствующего типа человека. Он писал: «Эта абортивность, повсеместное влияние недоносков – это хилиастическая закатная истина конца тысячелетия... цивилизация, технизированная и переавтоматизированная до такой степени, что становится нашим идолом-покровителем, абсолютно всеохватывающим, который берет нас под опеку и заботится о каждом космическом и земном шаге, становится своего рода адом, в который мы, сами того не желая, превратили наши стремления к повсеместному благополучию» [14, с. 709]. Радикальный термин «абортивность» (ранее использованный М.К. Мамардашвили) фиксирует тот факт, что современный человек, превращаясь в биосоциальный автомат, остается нерожденным как личность и живет на таком примитивном уровне смыслов, что его уже метафорически начинают называть «пост-человеком». Следует отдать должное смелости С. Лема, не побоявшегося поставить такой «диагноз», однако отметим, что в русской культуре он был поставлен намного раньше, например концепции К.Н. Леонтьева о трех фазах жизненного цикла любой цивилизации: от «первичной простоты» к «цветущей сложности», а затем к «вторичному смесительному упрощению». Ее завершила концепция «вторичного варварства» П.М. Бицилли, которая объясняет парадокс: как при внешнем прогрессизме и достижениях в науке и технике – одновременно происходит

обвальная примитивизация внутреннего содержания человеческой жизни, более того, именно эта примитивизация и является неизбежной ценой этих «достижений». Отличие «вторичного» варварства от «первичного», по П.М. Бицилли, в том, что «вторичное» не есть отказ от «цивилизации», т.е. рационализации житейских отношений, как раз напротив: это – апогей «цивилизации», который «приводит в конечном итоге к умерщвлению души. История необратима. Замыкание цикла, возврат к исходной точке это – смерть» [3, 269]. В последнем тезисе автор связывает историю с ее дальней апокалиптической перспективой, но смысл этого тезиса в том, что история длится до тех пор, пока человек не полностью поработен этой «цивилизацией».

Но еще ранее об этом было сказано в стихотворении Е. Баратынского «Последняя смерть», разворачивающем видение всей мировой истории от начала до конца. Здесь подлинное прозрение в логику конца того «прогресса», который Запад навязывает всему миру, – логику, уже очевидную ныне, но особенно ярко начинающую проявляться в XXI в. Конец истории у Е. Баратынского – человечество вымирает от нравственного вырождения:

*Глаза мои людей не узнавали:  
Привыкшие к обилью дольних благ,  
Они на все спокойные взирали...  
.....  
И в полное владение свое  
Фантазия взяла их бытие...  
.....  
Их в эмпирей и хаос уносила  
Живая мысль на крыльях своих;  
Но по земле с трудом они ступали,  
И браки их бесплодны пребывали.*

Итак, люди, в конце концов, все вымирают без какой-либо «внешней» причины, а исключительно из-за потери интереса к жизни, превратившейся в бессмысленную фантазию. Такой катастрофический итог истории в целом не соответствует библейским пророчествам и картине Апокалипсиса, тем не менее он имеет явный провидческий смысл: поэт предвидит пресыщение людей земными благами и комфортом, даруемых материальным прогрессом, вследствие чего они потеряют интерес к жизни, к продолжению рода и станут вымирать физически. Это провидение конца техногенной цивилизации Запада, навязанной и России – и воочию наблюдаемого нами в настоящее время.

Однако этот конец еще не означает конца человечества в целом – как раз наоборот, он служит импульсом к развитию иных типов цивилизации. Именно об этом первым писал Н.Я. Данилевский: «Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо,

чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути... Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [6, с. 109.]. Русская философия с самого момента ее возникновения стала мощным фактором цивилизационной идентичности России, который наиболее востребован именно сейчас, в XXI в., когда иные факторы либо очень ослабели (религиозная традиция), либо почти уничтожены (бытовая культура и сакральная монархия как гарант духовного суверенитета страны).

Однако неслучайно, что в настоящее время первые философские рефлексии цивилизационной идентичности России – письма «позднего» П. Чаадаева и роман «Русские ночи» В.Ф. Одоевского – в наше время почти забыты и замалчиваются. Далее мы кратко рассмотрим ценнейшие идеи этих текстов. В письме к С.П. Шевыреву от 17 ноября 1836 г. В.Ф. Одоевский так объяснил пафос заверщенного к этому моменту эпилога к «Русским ночам»: «Я написал эпилог <...> как будто совершенно противоположный статье [Чаадаева]; то, что он говорит об России, я говорю о Европе, и наоборот» [15, с. 275]. (На самом же деле, точно такое же изменение идей произошло и у «позднего» П. Чаадаева, о чем будет сказано ниже.) Финальная фраза эпилога романа – «Девятнадцатый век принадлежит России!» – оказывается весьма интригующей: ее можно воспринимать и как пророчество о реальном значении России и русской культуры в этом столетии, и как художественный символ более общего порядка – как пророчество о новой цивилизации.

Многообразие тематики романа «Русские ночи» является сознательным композиционным приемом автора – его цель состоит в раскрытии одной сквозной темы. Эта тема создания новой культуры – культуры преображения человека. Она может быть раскрыта только в контрапункте различных сюжетов и тем размышлений, поскольку это искомая культура будущего, ее еще нет, и она видится только в своих общих очертаниях и «отблесках». Чаемая культура преображения создается как переосмысление и синтез тех высших достижений, которые были в прошлом, но пришли в забвение в настоящем. Этот синтез осуществляется через восстановление духовной целостности человека. Место чаемой культуры не задано заранее, он должен быть создан вместе с ней. Россия оказывается тем «топосом», который может вместить в себя этот новый синтез. Тем самым, метафизическая тема России возникает здесь не в контексте идеи «защиты национальной самобытности», а, наоборот, в контексте всемирно-исторического призвания России и ее будущей культуры. Художественным воплощением этой темы стали образы-загадки («черный человек» и др.), смысл которых состоит в том, что они очерчивают новые направления познания и преображения человека.

«Русские ночи» с полным правом можно считать первым романом-антиутопией – причем антиутопией по отношению к западной цивилизации, а вовсе не по отношению к «особому пути России». Жанр антиутопии здесь развернут не только в картине самоуничтожения «бентамовского» общества, но и в судьбах гениев Европы – в сюжетах о Бетховене и Бахе уже вполне предвосхищена проблематика «Доктора Фаустуса» Т. Манна и «Игры в бисер» Г. Гессе. Стандартная антитеза «славянофильство» – «западничество» здесь вообще неприменима к В.Ф. Одоевскому (как известно, современники его относили и к тем, и к другим). Но именно потому, что в нем наиболее ярко выражена та специфически русская черта, которая является общей и для тех, и для других. С.С. Аверинцев отмечал: «Что до русского западничества, его внутренний пафос совершенно чужд Западу: в его основе – установка странника, взывающего праведной земли, выбор, не имеющий иных оснований, кроме “идейных”, интуиция ухода от всего, что – данность» [1, с. 195]. С другой стороны, как писал А. Койре о славянофилах, «своей миссией, своей исторической задачей они считали не перенесение западной цивилизации в Россию, но обоснование и выражение новой цивилизации... которая, будучи наследницей европейской цивилизации, должна нести дальше врученный ей факел. Проблема российской цивилизации с самого начала ставилась ими как проблема мировой цивилизации» [13, с. 47–48]. Далее мы сознательно приведем весьма обширные цитаты из романа В.Ф. Одоевского с целью максимально обратить на них внимание современного читателя – они не должны оставаться в забвении, ибо очень много объясняют в русской философии, выявляя ее исток и цивилизационный контекст.

Саморазоблачение «прометеевской» и «фаустовской» гордыни – это тот главный закон истории, о котором пишет В.Ф. Одоевский: «Являются народы на поприще жизни, блещут славою, наполняют собою страницы истории и вдруг слабеют, приходят в какое-то беснование, как строители вавилонской башни, – и имя их с трудом отыскивает чужеземный археолог посреди пыльных хартий» [20, с. 10]. Но пока еще идет историческая жизнь народа, «здесь, в стоячем болоте, засыпают силы; как взнузданный конь, человек прилежно вертит все одно и то же колесо общественной махины, каждый день слепнет более и более, а махина полуразрушилась: одно движение молодого соседа – и исчезло стотысячелетнее царство. Везде вражда, смешение языков, казни без преступлений и преступления без казни, а на конце поприща – смерть и ничтожество. Смерть народа... страшное слово!» [20, с. 11].

В.Ф. Одоевский сводит здесь воедино обычные объяснения кризиса, упадка и саморазрушения цивилизации – и все они оказываются противоречащими друг другу. И это естественно, ведь усматриваются они расщеплен-

ным, упадочным, а не целостным разумом, который видит уже только частные следствия, а не корень и исток смерти. Этот корень и исток видит только целостный духовный разум – в нравственной деградации человека. Именно в «Русских ночах» впервые появилось меткое выражение «денежный феодализм», весьма точно схватывающее суть того нового общественного устройства и порождаемых им человеческих отношений, которые возникли вследствие господства идеи «пользы». На эмпирическом уровне В.Ф. Одоевский усматривает «механизм» саморазрушения цивилизаций в процессе сгнивания сущности и окостенения пустой формы. В качестве исторического примера он использует Китай: «Любопытна эта страна вообще и важная указка для формалистов. Недаром ею восхищались философы XVIII в; она точь-в-точь приходилась по мерке их разрушительному учению; все в ней высказано, выражено; есть форма всего; есть форма просвещения, форма военного искусства; даже форма пороха и огнестрельных орудий – но сущность сгнила, и сгнила так, что трехсотмиллионное государство может рухнуть от малейшего европейского натиска» [20, с. 145]. При этом весьма характерно то, что автор усматривает идентичность «сгнивания» как на Западе, так и на Востоке.

В свою очередь, это сгнивание сущности цивилизации происходит вследствие ее самозамкнутости – и здесь *Запад полностью повторяет судьбу старого Китая*. Об этом законе истории В.Ф. Одоевский пишет так: «Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал его, забывая о существовании других миров. Чудна была его работа и породила дела дивные; Запад произвел все, что могли произвести его стихии, – но не более; в беспокойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной и задушил другие. Потерялось равновесие, и внутренняя болезнь Запада отразилась в смутах толпы... Чувство самосохранения дошло до щепетливого эгоизма и враждебной предусмотрительности против ближнего; потребность истины – исказилась в грубых требованиях осязания и мелочных подробностях; занятый вещественными условиями вещественной жизни, Запад изобретает себе законы, не отыскивая в себе их корня; в мир науки и искусства перенесли не стихии души, но стихии тела; потерялось чувство любви, чувство единства... в материальном опьянении Запад прядает на кладбище мыслей своих великих мыслителей – и топчет в грязь тех из них, которые сильным и святым словом хотели бы заклясть его безумие» [20, с. 181].

Следующий фрагмент из «Русских ночей» невозможно здесь не привести целиком, поскольку он служит историческим гимном рождению русской цивилизации: «В годину страха и смерти один русский меч рассек узел, связывавший трепетную Европу, – и блеск русского меча донныне грозно светится посреди мрачного хаоса старого мира... Все явления природы суть символы одно другому: Европа назвала русского избавителем! в этом имени

таится другое, еще высшее звание, которого могущество должно проникнуть все сферы общественной жизни: не одно тело должны спасти мы – но и душу Европы! Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа; мы – только свидетели; мы равнодушны, ибо уже привыкли к этому странному зрелищу; мы беспристрастны, ибо часто можем предугадать развязку, ибо часто узнаем пародию вместе с трагедией... Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров!

Велико наше звание и труден подвиг! Все должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа – победа науки, искусства и веры – ожидает нас на развалинах дряхлой Европы. Увы! может быть, не нашему поколению принадлежит это великое дело! Мы еще слишком близки к зрелищу, которое было пред нашими глазами!.. Мы еще надеялись, мы еще ожидали прекрасного от Европы! На нашей одежде еще остались знаки праха, ею возмущенного. Мы еще разделяем ее страдания! Мы еще не уединились в свою самобытность. Мы струна не настроенная – мы еще не поняли того звука, который мы должны занимать во всеобщей гармонии» [20, с. 148–149].

Приведенный фрагмент является *лирическим гимном состояния Начала культуры* – как оно может переживаться в конкретной исторической ситуации. Парадоксальным образом переживание Начала здесь совпадает с ностальгией почти до неразличимости – ведь само это метафизическое Начало переживается как своего рода возвращение в «золотой век», утраченный Европой. «Мы еще надеялись, мы еще ожидали прекрасного от Европы» – и эта самая острая ностальгия мгновенно оборачивается чувством нового начала времени. Наконец, в следующем фрагменте, нетрудно усмотреть практически все те компоненты отличия новой «русской цивилизации» от европейской, которые затем будут уже неизменно встречаться в русских историософских построениях от славянофилов вплоть до нашего времени:

«Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частью ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами. Вы найдете у нас зрелище новое и для вас доселе неразгаданное: вы найдете историческую жизнь, родившуюся не в междоусобной борьбе между властью и народом, но свободно, естественно развившуюся чувством любви и единства... вы поймете, отчего лучшие ваши умы, углубляясь в сокровищницу души человеческой, нежданно для самих себя выносят из оной те ве-

рования, которые издавна сияют на славянских скрижалях, им неведомых... вы изумитесь, что существует народ, который начал свою литературную жизнь, чем другие кончают, – сатирою, т.е. строгим судом над самим собою, отвергающим всякое лицепрятие к народному эгоизму; вы изумитесь, узнав, что есть народ, которого поэты, посредством поэтического магизма, угадали историю прежде истории – и нашли в душе своей те краски, которые на Западе черпаются из медленной, давней разработки веков исторических... сохраняющего святыни развращенного, униженного, опозоренного на Западе искусства, нашел путь свежий, непочатый; наконец, вы уверитесь, что существует народ, которого естественное влечение – та всеобъемлющая многосторонность духа, которую вы тщетно стараетесь возбудить искусственными средствами» [20, с. 182–183].

Кроме того, в перечисленных компонентах нового Начала культуры явно совпадают «начала и концы» – легендарные начала Европы вновь повторяются Россией в тот момент, когда они иссякают в своем источнике. Время словно сжимается, и вот то, что было пройдено Европой за многие века, Россия создает почти мгновенно, как чудо. Энергия ностальгии вдруг оборачивается энергией неведомой новизны; тоска оборачивается эйфорией.

В этом контексте не может не поражать уже упомянутая конгениальность историософии «Русских ночей» и «позднего» П. Чаадаева, которую последний изложил письмах 1835 г. к Александру Тургеневу. Здесь он, в частности, писал: «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача – дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе... Имея возможность спокойно и с полным беспристрастием взирать на то, что волнует там души и возбуждает страсти, она, на мой взгляд, получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки» [24, с. 92]. Эта ситуация обусловлена объективно, самой логикой истории, поскольку: «Мы стоим по отношению к Европе на исторической точке зрения, или, если угодно, мы – публика, а там – актеры, нам и принадлежит право судить пьесу... Провидение создало нас слишком великими, чтоб быть эгоистами... Оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества... Все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить... В этом наше будущее» [24, с. 96]. Это будущее в том, что «у нас другое начало цивилизации, чем у этих народов... Поэтому нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам... постарайтесь сами открыть наше будущее, и не будем спрашивать у других, что нам делать» [24, с. 98].

И наконец: «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни... Мы призваны... обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого... Роковая страница нашей истории, написанная рукой Петра Великого, разорвана; мы, слава Богу, больше не принадлежим к Европе: итак, с этого дня наша вселенская миссия началась» [24, с. 99].

Последняя фраза П.Я. Чаадаева сознательно игнорируется в мифе о нем как о «западнике». Однако и маска «западника», которую он надел, впервые вступая на литературное поприще, на самом деле, уже предвосхищала все эти идеи, высказанные им позже. Мысль П.Я. Чаадаева была не прямолинейной идеологией, а рефлексией – она содержала в себе внутренний сюжет развития тезиса и антитезиса. В первом из «Философических писем» (1829) П.Я. Чаадаев писал: «Поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа – ничего подобного у нас не было... Никаких чарующих воспоминаний, никаких пленительных образов в памяти, никаких действительных наставлений в национальной традиции» [23, с. 324–325]. Но если «все великое приходило из пустыни», то это как раз и сказано о России: «Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» [23, с. 326]. И далее: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили» [23, с. 330]. Все это тезис, который обычно и принимают во внимание, почти не обращая внимание на то, что это лишь первая часть мысли, а не ее вывод. Вывод же ее приведен выше, и кажется полной противоположностью. Однако не стоит упрекать П.Я. Чаадаева в двойственности. На самом деле это во все не двойственность, а честность и последовательность подлинной рефлексии. Тем самым, вполне обоснован вывод новейшей статьи В. Можегова «“Начать историю”: мессианская историософия России в переписке Пушкина – Чаадаева»: «Не “пробел в нравственном миропорядке”, а “совестный суд” Европы – вот естественный генезис мысли Чаадаева (во многом, под воздействием Пушкина) о месте России в мире... будущая мессианская роль России, призванной спасти Европу и европейскую традицию, Чаадаеву очевидна. Не удивительно, что с восторгом он встретит и выход “Выбранных мест из переписки с друзьями” Гоголя, полных того же мессианского пафоса преобразования жизни, что и его собственная философия» [17].

То, что П.Я. Чаадаеву на первый взгляд показалось в России странным и даже страшным, затем, на втором шаге рефлексии, он понял как, наоборот, величайшее ее достоинство и преимущество. Идеологи западничества лукаво акцентируют только тот первый шаг его мысли, полностью замалчивая ее следующий шаг и ее итог. Если же говорить конкретно о философии, то в России самым ценным является то, что не имеет никаких аналогов в Европе и представляет собой возвращение к мистериальным основаниям мышления и культуры на основе православного духовного опыта. В русской философии XIX–XX вв., видимо, гениальных мыслителей было больше, чем во всей Европе этого же периода вместе взятой. Это означает, что мы живем в своей великой традиции и давно уже не нуждаемся в каких-то заимствованиях извне. В XIX в. в России философия родилась заново из народного духовного опыта – так же, как когда-то в Древней Греции она родилась из мистериального духа Элевсинских и других культов. И пока жив этот источник нашего опыта, русская философия будет мощно развиваться.

И русскую философию, и русскую культуру в целом можно определить как «пост-оксидентальные» [9, с. 69–126], т.е. изначально развивавшиеся как пост-европейские, как рефлексия на Европу, преодоление ее, а вовсе не «заимствование» и не «эпигонство», как до сих пор думают многие. Сами эти пост-оксидентальные качества и элементы можно классифицировать по-разному, но важно понимать саму их суть и исток. Этот исток – возвращение к тому первоопыту культуры, который сохранился в России благодаря аутентичной христианской традиции – Православию, а также ее уникальному неевропейскому историческому опыту. Русская философия в своих высших достижениях всегда была радикально другой, не европейской, вся ее сила была именно в ее «другом начале». Подлинно «европейским» в России всегда было эпигонство, не представляющее большой ценности – а все по-настоящему оригинальное не имеет аналогов на Западе. Речь идет, естественно, не о том, что русская культура не испытывала влияния Запада – а о том, что эти влияния здесь воспринимались разными способами: подражательным и творческим.

Обращение к более глубокому культурному контексту показывает, что возникновение «мессианского» варианта русской историософии не было лишь «сублимацией» романтического мироощущения и борьбы за «национальную самобытность». И то, и другое, действительно, были «заимствованиями» у европейских романтиков и поэтому не несли в себе чего-то специфически русского и мессианского. На самом деле, эта ностальгия по Началу культуры, превращающаяся в историософский мессианизм, имеет свои, чисто русские корни. В данном случае действовал особый «механизм» культурного сознания, который И.А. Есаулов предлагает называть «парафразом». Суть его в том, что на новом языке светской русской культуры происходит

перевоплощение тех ее сакральных оснований, которые светскому сознанию могут казаться давно забытыми. Происходит «перевод» русской «православной культурной модели как таковой на “язык” Нового времени, а также параллельный ему “перевод” новоевропейских культурных форм на складывающуюся русскую литературу» [10, с. 30]. Однако важно понимать, «перевод» чего именно сделали В.Ф. Одоевский и П.Я. Чаадаев?

В аутентичных формах русской «православной культурной модели» акт символического повторения Начала культуры в свое время был осуществлен следующим образом: «Возведение на престол избранного, венчанного, но не “прирожденного” государя послужило дальнейшему развитию учения о царской власти, кристаллизации представлений предшествующих эпох не только о ее богоустановленности, о царской харизме, но и о мессианской роли Московского царства... Первым шагом в этом направлении стала коронация Бориса Годунова 3 сентября 1598 г... В чине Бориса Годунова была сделана попытка восстановить византийскую последовательность, соединить венчание с миропомазанием. Смысловой акцент сделан именно на этой части обряда. Сознательная ориентация на чин византийских василевсов связана с желанием уподобиться императору Вселенской православной империи... Импульсом к этому послужило утверждение в 1589 г. патриаршества в России, поскольку обоснование вселенской поли Русской Православной Церкви связано с определением и вселенского значения московского царя... Он не только Богом венчанный и Богом избранный московский царь, но и царь всех православных христиан: “...яко един есть ныне на земли царь великий православный...” И в этом смысле московский самодержец действительно подобен императору Константину, он заменяет прежнего Богом избранного главу православных христиан – византийского василевса» [2, с. 153–154]. Соответственно, светский «парафраз» той же культурной модели и того же символического акта может быть выражен только в форме отталкивания от «дряхлой Европы» – но отнюдь не ради самого отталкивания как самоцели и не ради лишь «национальной самобытности» (ведь она и является как раз европейским изобретением) – а ради нового Начала культуры и цивилизации именно в России, которая оживает, как Феникс из пепла, через эти разрывы.

Мысль В.Ф. Одоевского и П.Я. Чаадаева, рожденная еще до разделения на «западничество» и «славянофильство», уже сама по себе может быть предметом ностальгии об «утраченной цельности духа». Но для нашей темы она важна тем, что выявила важный закон экзистенциальных оснований культуры: все новое часто рождается из ностальгии по старому, ставшему «дряхлым». Ностальгия – это не просто тоска, но особая тоска, совпадающая с эйфорией нового Начала жизни. Ничто новое не родится без тоски о старом, без любви к старому, поскольку только в этой тоске и любви

опытно переживается неизменность самого главного и самого ценного. Дряхлая и умирая в своих старых формах, заново возрождается, преображаясь, это неизменное, кажущееся новым. Ностальгия – это состояние, при котором чаяние и творение нового еще не отделились от тоски и любви к старому.

Рождение этой русской историософии совпало по времени с началом метафизической самокритики Запада в культуре Романтизма – последней культуре «большого стиля», – и поэтому у многих возникает иллюзия того, что «новое начало» в России было тоже каким-то «заимствованием». Дальнейший ход истории показал, что это не так, и что свой внутренний источник «нового начала» в России не только не иссяк, но еще более актуализировался. И чем большая дистанция нас отделяет от первой половины XIX в., тем яснее становится, например, тот факт, что главное значение того, что у нас принято называть «немецкой классической философией», состоит для нас не в ней самой, но именно в том, что она стала мощным интеллектуальным Вызовом, породившим русский Ответ – наше «другое начало» (П.Я. Чаадаев). «Русские ночи» как роман-антиутопия по отношению к Западу и роман-проект по отношению к русской культуре, остается парадигмальным текстом – той моделью «другого начала», которая остается всегда актуальной в качестве духовной «инициации», (воз)рождающей русскую цивилизацию. И подобных текстов в русской философии насчитываются десятки. Мы остановились на романе В.Ф. Одоевского и умалчиваемых итоговых идеях П.Я. Чаадаева потому, что они были первыми и парадигмальными для дальнейшей русской мысли. Изучение русской философии в этом важном ракурсе – как рефлексии цивилизационной идентичности России, особенно актуальной в XXI в. – еще явно недостаточно и требует системной работы в этом направлении.

*Даренский Виталий Юрьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Луганского национального университета им. Т. Шевченко.

91011, Украина (ЛНР), Луганск, ул. Оборонная, д. 2.

*Vitaliy J. Darenskiy* – Sc.D. in Philosophy, associate professor, Lugansk national university named after T. Shevchenko.

91011, 2 Oboronnaja str., Lugansk, Ukraine (LPR).

darenskiy1972@rambler.ru

### Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* К характеристике русского ума // Новый мир. 1989. № 1. С. 194–198.
2. *Баталов А.Л.* Гроб Господень в замысле «святая святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. М.: Наука, 1994. С. 154–171.

3. *Бицилли П.* Вторичное варварство // *Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал (Париж)*. LXX. 1940. С. 264–269.
4. Готово ли российское общество к модернизации? Аналитический доклад. М.: ИС РАН; Фонд Ф. Эберта, 2010. 234 с.
5. *Грановский В.В.* Русская религиозная философия и патриотическая идеология: место не-встречи // *Русская философия и формирование патриотического самосознания России*. Вып. 3. Калуга: КГУ К.Э. Циолковского, 2014. С. 17–39.
6. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 576 с.
7. *Даренский В.Ю.* Константы русского социального идеала и их исторические основания // *История и современность*. 2015. № 1. С. 63–80.
8. *Даренский В.Ю.* Новейший техногенный образ человека: «биоатомат» // *CREDO NEW*. 2019. №4 (100). С. 111–119.
9. *Даренский В.Ю.* Парадигма преобразования человека в русской философии XX века: Монография. СПб.: «Алетейя», 2018. 328 с.
10. *Есаулов И.А.* Парафраз и становление новой русской литературы (постановка проблемы) // *Проблемы исторической поэтики*. 2019. Т. 17. № 2. С. 30–66.
11. *Золкин А.Л.* Цивилизационный суверенитет России как философская проблема // *Вестник Московского университета МВД России*. 2016. № 2. С. 24–27.
12. *Ключевский В.О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // *Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли*. М.: Правда, 1990. С. 63–76.
13. *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М.: Модест Колеров, 2003. 304 с.
14. *Лем С.* Мой взгляд на литературу. М.: АСТ, 2009. 857 с.
15. *Маймин Е.А.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // *Одоевский В.Ф. Русские ночи*. Л.: Наука, 1975. С. 247–276.
16. Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 176 с.
17. *Можегов В.* «Начать историю»: мессианская историософия России в переписке Пушкина – Чаадаева // URL: [https://politconservatism.ru/articles/nachat-istoriyu-messianskaya-istoriosofiya-rossii-v-perepiske-pushkina-chaadaeva?fbclid=IwAR39jiqx2oHiiDO\\_Lb9RcqzJommaP5QON7vxMPVzwUG1FqkOpCsAOEXsaE/](https://politconservatism.ru/articles/nachat-istoriyu-messianskaya-istoriosofiya-rossii-v-perepiske-pushkina-chaadaeva?fbclid=IwAR39jiqx2oHiiDO_Lb9RcqzJommaP5QON7vxMPVzwUG1FqkOpCsAOEXsaE/) (дата обращения 06.11.2019).
18. *Муза Д.* Град Китеж: русская пневматология. М.: «Циолковский», 2019. 336 с.
19. *Нестеров Ф.Ф.* Связь времен. Опыт исторической публицистики. М.: Молодая гвардия, 1980. 240 с.
20. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 326 с.
21. *Стрельцов А.С.* Великое служение русской религиозной философии. Калуга: КГПУ, 2007. 316 с.
22. *Стрельцов А.С.* Русская философия как духовный фундамент патриотического самосознания России (новое обращение к творчеству С.Н. Булгакова) // *ВЕСТНИК СВФУ*, 2014. Т. 11. № 6. С. 143–150.
23. *Чаадаев П.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. 800 с.
24. *Чаадаев П.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М.: Наука, 1991. 672 с.
25. *Эрн В.Ф.* Идея катастрофического прогресса // *Эрн В.Ф. Сочинения*. М.: Правда, 1991. С. 198–219.

## References

1. Averincev S.S. K karakteristike ruskogo uma // *Novyjmir*. 1989. № 1. S. 194–198.

2. Batalov A.L. Grob Gospoden' v zamysle «svjatajasvjatyh» Borisa Godunova // Ierusalim v russkoj kul'ture. M.: Nauka, 1994. S. 154–171.
3. Bicilli P. Vtorichnoe varvarstvo // Sovremennye zapiski: Obshhestvenno-politicheskij I literaturnyj zhurnal (Parizh). LXX. 1940. S. 264–269.
4. Gotovo li rossijskoe obshhestvo k modernizacii? Analiticheskij doklad. M.: IS RAN; Fond F. Jeberta, 2010. 234 s.
5. Granovskij V.V. Russkaja religioznaja filosofija i patrioticheskaja ideologija: mesto ne-vstrechi // Russkaja filosofija i formirovanie patrioticheskogo samosoznaniya Rossii. Vyp. 3. Kaluga: KGU K.Je. Ciolkovskogo, 2014. S. 17–39.
6. Danilevskij N.Ja. Rossijai Evropa. M.: Kniga, 1991. 576 s.
7. Daren'skij V.Ju. Konstanty russkogo social'nogo ideala i ih istoricheskie osnovanija // Istorija i sovremennost'. 1/2015. S. 63–80.
8. Daren'skij V.Ju. Novejšij tehnogennyj obraz cheloveka: «bioatomat» // CREDO NEW. №4 (100) 2019. S. 111–119.
9. Daren'skij V.Ju. Paradigma preobrazhenija cheloveka v russkoj filosofii XX veka: Monografija. SPb.: «Aletejja», 2018. 328 s.
10. Esaulov I.A. Parafraz I stanovlenie novorusskoj literatury (postanovka problemy) // Problemy istoricheskoj pojetiki. 2019. T. 17. № 2. S. 30–66.
11. Zolkin A.L. Civilizacionnyj suverenitet Rossii kak filosofskaja problema // Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii. № 2/2016. S. 24–27.
12. Ključevskij V.O. Znachenie prepodobnogo Sergija dlja russkogo naroda i gosudarstva // Ključevskij V.O. Istoricheskie portrety. Dejatel'i istoricheskoj mysli. M.: Pravda, 1990. S. 63–76.
13. Kojre A. Filosofija I nacional'naja problema v Rossii nachala XIX veka. M.: Modest Kolerov, 2003. 304 s.
14. Lem S. Moj vzgljad na literaturu. M.: AST, 2009. 857 s.
15. Majmin E.A. Vladimir Odoevskij ego roman «Russkienochi» // Odoevskij V.F. Russkienochi. L.: Nauka, 1975. 275. S. 247–276.
16. Mitropolit Ilarion. Slovo o Zakonei Blagodat. – M.: Institut russkoj civilizacii, 2011. 176 s.
17. Mozhegov V. «Nachat' istoriju»: messianskaja istoriosofija Rossii v perepiske Pushkina – Chaadaeva // URL: [https://politconservatism.ru/articles/nachat-istoriyu-messianskaja-istoriosofija-rossii-v-perepiske-pushkina-chaadaeva?fbclid=IwAR39jiq\\_x2oHiiDO\\_Lb9RcqzjOmmaP5QON7vxMPVzwUG1FqkOpCsA0EXsaE](https://politconservatism.ru/articles/nachat-istoriyu-messianskaja-istoriosofija-rossii-v-perepiske-pushkina-chaadaeva?fbclid=IwAR39jiq_x2oHiiDO_Lb9RcqzjOmmaP5QON7vxMPVzwUG1FqkOpCsA0EXsaE) (data obrashhenija 06.11.2019).
18. Muza D. Grad kitezhi: russkaja pnevmatologija. M.: «Ciolkovskij», 2019. 336 s.
19. Nesterov F.F. Svjaz' vremen. Opyt istoricheskoj publicistiki. M.: Molodaja gvardija, 1980. 240 c.
20. Odoevskij V.F. Russkienochi. L.: Nauka, 1975. 326 s.
21. Strel'cov A.S. Velikoe sluzhenie russkoj religioznoj filosofii. – Kaluga: KGPU, 2007. 316 s.
22. Strel'cov A.S. Russkaja filosofija kak duhovnyj fundament patrioticheskogo samosoznaniya Rossii (novoje obrashhenie k tvorchestvu S.N. Bulgakova) // VESTNIK SVFU, 2014, tom 11, № 6. S. 143–150.
23. Chaadaev P. Polnoe sobranie sochinenij I izbrannye pis'ma. Tom 1. M.: Nauka, 1991. 800 s.
24. Chaadaev P. Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma. Tom 2. M.: Nauka, 1991. 672 s.
25. Jern V.F. Ideja katastroficheskogo progressa // Jern V.F. Sochinenija. M.: Pravda, 1991. S. 198–219.

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*И.Н. Сиземская*

### Евразийство: историософские прозрения и предупреждения

*Irina N. Sizemskaya*

### Historiosophical insights and warnings of Eurasianism

Автор статьи рассматривает евразийство как философско-историческую идею, обращенную к культурному модусу российской истории, «месторазвитием» которой было географическое пространство между Европой и Азией с характерными для населявших его народов социально-экономическими укладами, религиозными верованиями, национальными традициями, особенностями образа жизни и быта. Такой ракурс анализа, по мнению автора, созвучен сегодняшним вызовам времени, актуализирующим для России, с одной стороны, проблему собственного развития как многонационального государства, с другой стороны, вопросы о расширении и модернизации экономических, политических и культурных контактов с Европой и странами Ближнего Востока. В статье обращается внимание на идеи евразийства, которые соотносят движение национальной истории с созданием общего для всех регионов мира цивилизационного пространства, сохраняющего каждому народу право на свою культурную идентификацию. В этой связи автор рассматривает свободные от геополитических наслоений историософские и культурологические основы классического евразийства, получившего концептуальную разработку в работах его основателей Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, С.С. Сувчинского в период с 1921 до 1927 г. Теоретические поиски этих мыслителей и их дискуссии с оппонентами по ключевым вопросам евразийской идеи и целей евразийского движения стоят в центре предлагаемого анализа. И.Н. Сиземская делает попытку ответить на вопрос, как философско-исторические концепты евразийства коррелируют с сегодняшними задачами и национальными проектами развития страны.

**Ключевые слова:** Исторический процесс, европейский культуроцентризм, Россия и Европа, мир Евразии, евразийство, «месторазвитие», «общеевразийский национализм», симфоническая личность, идеократическое государство, российский национальный проект.

The author of the article considers Eurasianism as a philosophical and historical theory that addresses the cultural mode of Russian history, the "local development" of which was the geographical space between Europe and Asia with the socio-economic patterns, religious beliefs, national traditions, and lifestyle features characteristic of the peoples who inhabited it. According to the author, this angle of analysis is in tune with the current challenges of the time, which actualize for Russia, on the one hand, the problem of its own development as a multinational state, on the other hand, questions about the expansion and modernization of economic, political and cultural contacts with Europe and the Middle East. The article draws attention to the ideas of Eurasianism, which correlate the movement of national history with the creation of a common civilizational space for all regions of the world, preserving the right of each nation to its own cultural identification. In this regard, the author considers the historiosophical and cultural foundations of classical Eurasianism, which were conceptualized in the works of its founders N.S. Trubetskoy, P.N. Savitsky, G.V. Florovsky, and S.S. Suvchinsky in the period from 1921 to 1927. The theoretical search for these thinkers and their discussions with opponents on key issues of the Eurasian idea and goals of the Eurasian movement are at the center of the proposed analysis. I.N. Sizemskaya makes an attempt to answer the question as a philosophical-historical concepts of Eurasianism is correlated with today's tasks and national development projects in the country.

**Keywords:** Historical process, European cultural centrism, Russia and Europe, the world of Eurasia, Eurasianism, "local development", "pan-Eurasian nationalism", symphonic personality, ideocratic state, Russian national project.

От времени до времени очень полезно подвергать пересмотру наши привычные исторические понятия для того, чтобы при пользовании ими не впасть в заблуждения, порождаемые склонностью нашего ума приписывать своим понятиям абсолютное значение.

*П.М. Бицилли*

Евразийцы в целом ряде идей являются продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления.

*П.Н. Савицкий*

В последнее время евразийство оказалось в центре внимания исследователей разного профиля – философов, культурологов, политологов, социологов, что нашло выражение в публикациях текстов евразийцев и нового исследовательского интереса к ним [5, 10, 22, 23, 24, 30]. Первая волна интереса к этому самобытному интеллектуальному движению, возникшему в начале 20-х гг. прошлого столетия в русской эмиграционной среде, была инициирована открывшимся в начале 90-х гг. широким доступом к литера-

туре русского зарубежья и произошедшим распадом СССР<sup>1</sup>. Но причины выявившегося интереса к евразийству, разумеется, не сводятся к этим двум факторам. Во-первых, и это имеет первостепенное значение, его проблематика оказалась созвучной актуализированной временем задаче реализации Россией собственного проекта национального развития при одновременном расширении социально-экономических, политических и культурных контактов с Европой и странами Ближнего Востока. Во-вторых, что тоже немало важно, стала очевидной необходимость адекватной интерпретации исходных идей этого бесспорно оригинального учения, его понятийного аппарата и заложенных в нем философских и культурных смыслов в контексте современного социально-гуманитарного знания. В-третьих, выявилась теоретическая и прикладная потребность в осмыслении близости и различий евразийства с отечественными историософскими теориями XIX в. (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев). В отношении этого момента следует заметить, что евразийская идея имеет *свои* философские основания, но очевидна ее генетическая связь с традиционными проблемами российской общественной мысли – «Россия и Европа», европейское просвещение и русская культура, место православия в российском самосознании, «Русская идея» и другие, но этот факт пока остается вне должного исследовательского внимания. В-четвертых, сегодняшние интерпретаторы евразийства часто акцентируют идеологическую и геополитическую составляющую евразийской идеи, а это имеет свои «издержки», провоцируя особый, не всегда адекватный сути учения, интерес к нему со стороны политиков.

Таким образом, можно сказать, что причины сегодняшнего внимания к евразийству кроются *в самом евразийстве*. Они связаны с его проблематикой, не теряющей своей актуальности на протяжении более ста лет, с его поисками новых смыслов и культурных векторов российской истории, с предложенными евразийцами конструктивными рекомендациями на запросы социально-культурной и экономической практики, с гуманистическими ориентациями на национальное согласие и укрепление добрососедских отношений России с окружающим миром. Иными словами, всплеск интереса к евразийской теме имеет многофакторное объяснение. Поэтому,

---

<sup>1</sup> Научной площадкой обсуждения главных евразийских проблем стали ведущие отечественные журналы – «Вопросы философии», «Свободная мысль», «Философские науки», «Общественные науки и современность», «Наше наследие» «Новый мир», «Начала». Они же организовали и первые публикации работ основателей движения Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Г.П. Флоровского и их оппонентов. В начале 90-х гг. прошлого столетия о евразийских идеях заговорили на круглых столах, научных конференциях, поисковых семинарах, вышли антологии, представившие евразийские тексты для широкого круга специалистов. Понятие, еще до недавнего времени известное лишь узкому кругу специалистов, вошло в научный обиход, а стоящая за ним проблематика приобрела актуальное современное звучание.

представляется, его тема будет оставаться востребованной научным знанием и социальными практиками еще долгое время.

Ниже предлагается обсудить круг вопросов, связанных с философско-исторической доктриной классического евразийства, суть которой связана с осмыслением *российской истории в логике ее социально-культурного развития*. Такие методологические рамки анализа, считает автор, наиболее продуктивны с точки зрения соотнесения евразийской теории с проблематикой российского проекта цивилизационного развития в его прошлом и настоящем вариантах.

### **«Исход к Востоку»: правда вопросов**

Евразийство заявило о себе выходом в 1921 г. сборника «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1» [11]. Речь шла, как предупреждало название сборника, именно о *предчувствиях* (интуициях) части русской эмиграции, связанных с оценкой революции 1917 г. как *свершившегося, т.е. необратимого, факта*, и происходящих в этой связи в жизни российского общества социальных и культурных трансформаций. Они, как и рожденные им умонастроения, требовали объяснений и интерпретаций, дистанцированных от утвердившихся в эмигрантской среде жестких политических (антибольшевистских) оценок. Но главное, оставался без ответа мучительный для всех вопрос: *почему* так быстро и катастрофически рухнул мир старой культуры, создававшийся не одним историческим поколением? К этому времени вопрос переставал быть риторическим, потому что за ним высвечивало несводимое к агрессивному отношению к советской реальности и готовность понять ее с позиций, выводящих за рамки трудного повседневного эмигрантского бытия, в контексте общих культурных надломов, происшедших в Европе после Первой мировой войны. Приобретая новую психологическую и эмоциональную окраску вопрос ориентировал на достижение некоторого «равновесия» в оценке событий, происходящих в России, ведь для каждого оказавшегося в эмиграции эти события были личной историей, частью собственной биографии и потому требовавшие если не оправдания, то эмоционального принятия. Этот психологический стимул быстро перерос в когнитивную потребность *понять и объяснить* события октября 1917 г. на уровне философской интерпретации не только в качестве этапа исторического пути страны, обозначившего конец старой и рождение новой России, но и как знакового предзнаменования аналогичных изменений в Европе и в мире в целом.

Эта потребность «понять и объяснить» получила первую реализацию в названном коллективном сборнике «Исход к Востоку»<sup>2</sup>. В предисловии к нему авторы писали: «Статьи, входящие в состав настоящего сборника, сложились в атмосфере катастрофического мироощущения. Тот отрезок времени, в котором протекает наша жизнь, начиная от возникновения войны, переживается нами как поворотное, а не только переходное время. В совершавшемся и совершающемся мы видим не только потрясение, но кризис и ожидаем от наступающего – глубокого изменения привычного облика мира» [13, с. 23]. Книга включала десять статей четырех авторов: экономиста и географа П.Н. Савицкого, философа и музыковеда П.П. Сувчинского, филолога и этнолингвиста Н.С. Трубецкого, философа и историка Г.В. Флоровского, вскоре принявшего священство и ставшего видным богословом. Авторы имели разные политические убеждения и социальный опыт, работали в разных областях знания, но их объединяли общие устремления предложить новую социально-философскую парадигму осмысления истории России как особого мира и следования в своих теоретических поисках гуманистическим традициям отечественной общественной мысли. Особый мир России был назван Евразией, что подразумевало признание русской культуры не «слепком» или «провинцией» Западной Европы, а частью мировой культуры, а ее субъектом и носителем – населяющих этот мир восточноевропейские и азиатские народы, которые были названы евразийцами. Предисловие к сборнику заканчивалось такими словами: «Русские люди

<sup>2</sup> Симптоматичным с точки зрения перемен, назревавших в оценке октябрьских событий, был выход в 1921 г. в Праге сборника либерально настроенной эмигрантской интеллигенции «Смена веков», ориентированного если и не на полное примирение с советской властью, то на ее признание и выстраивание легитимных отношений во имя, как казалось, будущего страны. Авторы сборника, среди которых были известные общественные деятели и философы, считали, что Россия вступила на путь «термидора» и пришло время преодоления большевизма, поэтому следует изменить «градус» неприятия новых реалий вплоть до отказа от вооруженной борьбы с ним. Ведущей для сменовеховцев стала идея «великой и неделимой России». Историческую миссию новой власти они видели в развитии России как мощного многонационального государства с великой культурой. Вскоре под тем же названием и в той же идеологической направленности стал издаваться еженедельник (1921–1922 гг.), а затем газета «Накануне». Идея сильной России как политического, экономического и культурного субъекта единого исторически сложившегося социально-географического пространства была созвучна евразийской идее о континенте Евразии как особом мире России. Но евразийство в своих истоках и в последующие годы до появления газеты «Евразия» (1927 г.), обозначившей раскол внутри движения по ключевым вопросам, оставалось *философским учением*, и этот факт имел доминирующее значение в его самосознании и презентации своих идей на страницах прессы. Позже, в 1926 г., в программном документе «Евразийство» сменовеховцы получили совсем нелицеприятную оценку как движение, в котором «практицизм» вырожден в беспринципный оппортунизм, не способный противопоставить коммунистическим декларациям ничего жизненного и ясного. И в итоге «вместо того, чтобы сделаться носителями исторического процесса, они сделали его рабами и игрушками» [8, с. 233].

и люди народов "Российского мира" не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающею нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя – евразийцами» [13, с. 26]. Этим заявлением авторы достаточно определенно декларировали свою нейтральную позицию по отношению к политическим группам внутри эмигрантского зарубежья и «серединную» линию в споре славянофилов и западников, считая, что события нового века продемонстрировали практическую пагубность и теоретическую несостоятельность каждой из этих альтернатив в определении истинных смыслов российской истории.

В рамках сформулированной парадигмы в качестве ключевых были предложены такие вопросы: 1) самобытность российской системы хозяйства, обусловленная особенностями географического положения и природными условиями России; включенность «месторазвития» в ее историю (П.Н. Савицкий); 2) русская культура как выражении «стихии» всех народов, населяющих Россию, ориентированная на Европу и Азию в равной степени; научная и практическая несостоятельность идеологии европоцентризма (Н.С. Трубецкой); 3) роль в жизни и истории российского общества духовно-нравственных идеалов, основанных на началах православия, преодоление через их формы утверждающихся в европейской культуре рационализации и формализации духовной жизни (Г.В. Флоровский); 4) музыка как «вдохновляющее начало», дополняющее рациональное отношение к миру на уровне общественного и быденного сознания (П.П. Сувчинский). Сборник обращал на себя внимание пущенным в обиход понятием «евразийство», новыми идеями о вехах российской истории и истоках русской культуры, предложенным толкованием смысла оппозиции «мы и другие», подкупал воодушевленностью и искренностью молодых авторов. Все это обеспечило ему быстрый успех и активный интерес к провозглашенному авторами культурно-философскому движению.

Следует, однако, сказать, что заявленный авторами ракурс рассмотрения культурных истоков и смыслов российской истории был *предзадан* вышедшей годом раньше в Софии небольшой по объему книгой Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» и возникшими вокруг нее спорами [26, с. 55–105]. Ключевой мыслью работы было утверждение, что достижения культуры каждого народа входят в сокровищницу общечеловеческой культуры, но сама национальная культура, не теряя своей самобытности, всегда сохраняет за собой роль определяющего фактора его собственной истории. В книге идея была сформулирована предельно емко и кратко: «Европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества» [26, с. 102]. Более того, европейская культура как культура романо-германских народов в работе заняла место критикуемой за *эгоцентризм* и *эксцентризм*, инициирующих процесс *европеизации*, т.е. практику подражания

европейским образцам, которой другие народы следуют, дабы не прослыть «дикарями» и «варварами». Такая практика была оценена Трубецким как «безусловное зло для всякого не романо-германского народа» [26, с. 103]. Уместно вспомнить, что первоначально, еще до начала войны 1914–1918 гг., брошюра была задумана в виде части трилогии «Оправдание национализма» и должна была называться «Об эгоцентризме», критика которого мыслилась главной темой всего запланированного исследования.

Вместо принятой градации народов и культур по степеням совершенства Трубецкой предлагал принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара, ибо «высших» и «низших» культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы более или менее похожие друг на друга, поэтому «объявлять похожих на нас высшими, непохожих – низшими – произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо» [26, с. 81–82]. В известном письме Р.О. Якобсону от 7 марта 1921 года Н.С. Трубецкой писал: понять, «что все народы и культуры равноценны, что высших и низших нет, – вот все, что требует моя книга от читателя» [26, с. 7]. Эта исследовательская установка определила суть последующих теоретических изысканий автора и тех, кто вместе с ним будут искать ответы на вопросы о прошлом, настоящем и будущем России, об истоках и роли ее культуры в национальной истории российского народа.

Важно заметить, что новизна постановки проблемы сопрягалась с очевидным следованием традиционным разработкам русской философской мыслью, и в этом тоже состояла научная значимость книги. Общий подход к теме возник, как говорится, не на пустом месте. Можно сказать, что в значительной степени он представлял собой аргументированное новыми доводами развитие отечественной теории о культурно-исторических типах, представленную Н.Я. Данилевским в фундаментальном исследовании «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-романскому» (1871). Теория культурно-исторических типов, с одной стороны, исключала взгляд на европейскую культуру как на универсальную и исключительную, с другой стороны, утверждала идею мультилинейности исторического процесса. Выявив особенности установленных культурно-исторических типов, Данилевский пришел к выводу о невозможности сравнивать их по какому-то универсальному (всеобщему) показателю развития, о научной несостоятельности представлений о историческом движении человечества «по восходящей прямой». Если и признавать теоретическую продуктивность такой модели для философских и исторических исследований, утверждал он, то следует согласиться с оговоркой, что прогресс состоит не в том, «чтобы идти в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлени-

ях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [6, с. 92]. Идея о самобытности и самодостаточности каждого культурно-исторического типа была для него главным доводом в защиту идеи о теоретической неправомерности и практической пагубности слепого перенесения культурных стандартов Запада на социальную и культурную жизнь России. Одна из глав его книги носит знаковое название «Европейничанье – болезнь русской жизни».

Именно такого взгляда на проблему природы локальных культур, их места в историческом движении человечества придерживался и Н.С. Трубецкой, актуализировавший проблему соотношением ее с российскими реалиями и вызовами XX в. Чуть позже, уже став сторонником евразийства, он, говоря об истинном и ложном национализме, напишет: «Долг всякого нероманогерманского народа состоит в том, чтобы, во-первых, преодолеть всякий собственный эгоцентризм, а во-вторых, оградить себя от обмана "общечеловеческой цивилизации", от стремления во что бы то ни стало быть "настоящим европейцем". Этот долг можно сформулировать двумя афоризмами: "познай самого себя" и "будь самим собой"» (курсив. – И.С.) [28, с. 37]. Сформулированное Трубецким требование можно отнести к любому народу, задумавшемуся о своей этнической идентичности, следовали ему и евразийцы в своих исследованиях об истоках и смыслах русской культуры.

Вслед за первой книгой «Исход к Востоку» последовали, увеличивая рост и накал интереса к евразийству и евразийцам, в 1922 г. сборник «На путях: Утверждение евразийцев. Книга вторая», в 1923 г. книга «Россия и латинство. Статьи» [14, 17]. Начиная с 1923 г. начинают выходить выпуски «Евразийский временник» (последний выпуск был в 1937 г.), а с 1925 г. появляются издания «Евразийской хроники». Все публикации будут продолжать разработку проблемы *культурно-исторического развития России как особого мира Евразии*, и осмысление в этом ключе отношения к социально-политическим и культурным реалиям, рожденным Октябрем 1917 г. С появлением своего книгоиздательства быстро расширился круг авторов и тех, кто в той или иной форме поддерживал сторонников евразийского течения (Л.П. Карсавин, Г.В. Вернадский, В.Н. Ильин, П.М. Бицилли, Н.Н. Алексеев, А.В. Карташов), а евразийство концептуально оформилось в историософскую теорию со своим проблемным полем, философской методологией и понятийным аппаратом. В 1926 г. выходит обширное систематическое изложение нового учения – «Евразийство. Опыт систематического изложения» [8], воспринятого в качестве манифеста, закрепляющего за евразийством статус учения. Его суть будет сформулирована предельно сжато, как итог предшествующих изысканий: «Весь смысл и пафос наших утверждений сводится к тому, что мы осознаем и провозглашаем существование *особой евразий-*

*ско-русской культуры и особого ее субъекта, как симфонической личности»* [8, с. 257]. Поэтому народы евразийского мира способны к достижению высокой степени взаимопонимания, и этот факт сближает их устремления в социально-экономическом и культурном обустройстве своей жизни. В более сжатом виде эти идеи будут повторно изложены в документе «Евразийство (Формулировка 1927 г.)» [9], что требовала ситуация, возникшая с угрозой раскола выходом в 27-м г. газеты «Евразия». Позже выйдут «Евразийский сборник. Книга VI. Политика, философия, россиеведение» (1929), «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII» (1931), статья П.Н. Савицкого «В борьбе за евразийство» (1931), «Евразийство: Декларация, формулировки, тезисы» (1932).

Ключевой темой всех выпусков евразийцев оставалась тема российской культуры как духовно-смыслового стержня отечественной истории, а главной идеей, определившей направленность их историософских поисков и выводов-прозрений, была мысль, что развитие национальной истории – это всегда есть история национальной культуры, в особенностях и духовных смыслах которой следует искать объяснения событийной истории народа.

### **«Культура не есть случайная совокупность разных элементов»**

Культура в историософских рассуждениях евразийцев является исходной всеобщей основой человеческого общежития, которая постоянно количественно и качественно меняется. Обращение к ней, считали они, есть та «точка зрения», которая позволяет понять историю отдельного народа, во-первых, в контексте его духовной жизни и культурно-ценностных приоритетов его национального самосознанием, во-вторых, в соотношении с движением мировой культуры и историей всего человечества в качестве ее самобытной исторически конкретной «составляющей», в-третьих, в непосредственной связи с ее «соборным» творцом (народом в целом как «симфонической личностью»). В названном выше программном документе «Евразийство. Опыт систематического изложения» этот вывод имел такую формулировку, ставшую своеобразной визитной карточкой их учения: «Культура не есть случайная совокупность разных элементов и не может быть такой совокупностью. Культура – *органическое и симфоническое единство, живой организм. Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность. И этот субъект культуры (культуро-личность), как всякая личность, рождается, развивается, умирает»* [8, с. 257]. С позиций такой методологии евразийство предложило свою интерпретацию и оценку российских реалий как *знаковых, предупреждающих о новом культурно-цивилизационном векторе исторического движения человечества*, и свидетельстве того, что центры культуры перемещаются, а сама

она качественно меняется в ответ на социальные и политические изменения в мире, ознаменовавшие начало XX в. В этом выводе нашла отражение суть предложенного евразийцами «плана новой исторической схемы», замысел их историософских прозрений и *предупреждений*, адресованных человечеству, а именно проблемы России – это проблемы, с которыми столкнутся в ближайшем (или чуть отдаленном) будущем народы Европы и другие народы мира. История подтвердила верность и названных временных рубежей и трагического смысла возможных перемен.

В контексте интерпретации истории как движения, которое всегда несет с собой предостережения и пророчества, особое значение имела идея П.Н. Савицкого о «фактах-пророчествах», призывавшего видеть в исторических фактах не просто «информационные единицы», а реализованные и нереализованные в историческом опыте культурно-духовные смыслы, которые и должны стать объектом философско-исторического осмысления. Евразийство как философско-историческое учение, строящееся на признании приоритета и доминирующей роли культуры в историческом движении человечества (и отдельного народа), представляло собой, по его оценке, именно такой тип теории (см. об этом публикацию К.Б. Ермишиной «Философия культуры П.Н. Савицкого [10]). А факт Октябрьской революции и образование Советского Союза – были теми «событиями-фактами», которые зафиксировали смысловые вехи истории, предупреждающие о ее новых поворотах, о рождении новых культурных эпох, цивилизаций, катаклизмов и социальных вызовов, требующих от человечества своевременных и адекватных ответов.

Таким образом, историософская суть евразийской идеи (и соответственно отношения к новой России) была сформулирована предельно четко: любые экономические, социальные и политические преобразования предполагают в качестве необходимого условия их реализации свою культурную базу, – только в этом случае они будут иметь ожидаемый жизненный эффект. «Для евразийства, – писал Н.С. Трубецкой, – самым важным является именно изменение культуры, изменение же политического строя и политических идей без изменения культуры евразийством отмечается как несущественное и нецелесообразное» [29, с. 79] (к сожалению, предложенная формула на практике часто «переворачивалась», что становилось причиной неожиданно негативных последствий благих пожеланий и идей). В системе культурологических воззрений евразийцев, во-первых, утверждалась самоценность и значимость национальной культуры в исторически складывающихся социальных формах общежития; во-вторых, отвергался безапелляционный авторитет европейской культуры; в-третьих, русский народ признавался одним из равноправных народов, населяющих страну, и заявлялась внутренняя связь его культуры с православием; в-четвертых, национально-культурным «суб-

стратом» российского государства признавались все народы, населявшие страну в качестве особой нации, в-пятых, эта нация называлась *евразийской*, ее территория – *Евразией*, ее национализм – *евразийством*.

В следовании этим принципам при оценке и анализе происходящих в советской России событий евразийцы видели созидательный смысл своего учения, осозная его как первое пореволюционного движения, противопоставившее большевизму концептуальные и конструктивные возражения. Теперь, спустя 100 лет, мы можем сказать, какие из этих возражений подтвердили свою теоретическую истинность и практическую целесообразность в историческом опыте страны, а какие из них были со временем отвергнуты тем же историческим опытом. Более того, отвергнуты с той же быстротой, с которой в свое время был разрушен мир старой России и ее культуры, свидетелями чего были евразийцы. Не потому ли их предупреждения не теряют своей актуальности и сегодня?

### Учение об идеократическом государстве

Прочное и постоянное объединение народов в рамках общего для них государственного устройства возможно только при наличии «единого субстрата государственности». Таковым, уверены были евразийцы, может быть только национальное государство. В этой связи ими было предложено толкование природы евразийского государства как идеократического [1, 8, 9].

Евразийское государство признавалось политическим образованием «демократической природы», т.е. способным выражать суверенные интересы народа и осуществлять свои функции посредством правящего слоя, связанного с народом единой «культурно-государственной идеологией» (сопоставления с советской практикой не замедлили появиться, как и обвинения в том, что предложенная схема есть «калька» утвердившейся структуры Советов). Народом называлась совокупность исторических поколений, объединенных общей культурой, поэтому основанием народного суверенитета мыслилась не сложившаяся в развитых странах система народного «представительства», а личностная включенность каждого гражданина в культурную жизнь страны. Гарантией этого признавался правопорядок и верховенство закона как безусловного и непреложного начала гражданского порядка, политической стабильности и благожелательного отношения государственной власти к каждой вере, исповедуемой народами, проживающими на территории Евразии. Государство, определяемое как идеократическое, толковалось по сути как вторичная форма бытия культуры, т.е. охватывающая все проявления общественной жизнедеятельности в интересах всеобщего интереса и блага. Обосновывалось доминирующее влияние государственных

структур на сферу экономики, на отношения собственности, на культурные формы общественной жизни, на нравственные приоритеты в семейном быту и т.д. В этом виделся функциональный смысл каждой из государственных структур и деятельности каждого обслуживающего и представляющего ее социального слоя. Функционализм декларировался универсальным принципом, который способен сцементировать социальное пространство живущих на нем людей подчинением жизни каждого государственному целому.

Примечателен в этой связи следующий тезис, декларированный в качестве главного идеологического постулата: *«Функциональное значение должны получить и рабочий и капиталист, а государство, охраняя необходимую для экономической жизни сферу свободной инициативы и конкуренции, регулировать и контролировать ее не с точки зрения интересов рабочего и капиталиста, а с точки зрения интересов целого»* [8, с. 288]. Власть, которой народ наделял «демократический правящий слой», формировавшийся путем «особого отбора» на основе общей, принятой всеми идеологии, обеспечивала реализацию функционализма на всех уровнях и во всех социальных и экономических сферах жизнедеятельности общества. Этот принцип вызвал самую острую критику оппонентов, поскольку, по их мнению, совсем не «вписывался» в исходную идею о культуре как основе цивилизованной жизни социума. Н.А. Бердяев, назвав учение евразийцев о государстве утопическим этатизмом, писал: *«Утопический этатизм евразийцев приводит их к той ложной и опасной идее, что идеократическое государство должно взять на себя организацию всей жизни, т.е. организацию всей культуры, мышления, творчества, организацию и душ человеческих <...> Государство по природе своей ограничено и относительно, оно ограничено в принципе субъективными правами личности и свободой творящего духа, не поддающегося никакой организации. Государственный абсолютизм есть язычество, есть древняя восточная и римская идея»* [3, с. 331–332]. Человек выше государства, но об этом евразийцы забыли, выстраивая свою теорию о его примате над личностью. Нельзя сказать, что все оценки и рекомендации евразийцев относительно организации общественной жизни и социальных функций государства носили утопический характер и были лишены всякого позитивно-конструктивного смысла. Дело в том, что они, как и опыт социалистического строительства, были привязаны к своему времени и решению связанных с ним исторически конкретных задач, и это надо иметь в виду, определяя сегодняшнее отношение к их учению.

## Заключение

Философско-исторические искания евразийцев имели широкий отклик в общественной мысли русского зарубежья и сразу после публикации первого сборника нашли своих сторонников и оппонентов. На протяжении всех следующих лет развитие предложенного подхода к анализу российской истории и культуры сопровождалось острой полемикой, которая продолжалась, что примечательно, и после фактического распада евразийского движения. С критикой выступили Н.А. Бердяев, П.Н. Милюков, А.А. Кизеветтер, С.И. Гессен, Ф.А. Степун, Г.П. Федотов. В лагерь оппонентов перешли Г.Ф. Флоровский и П.М. Бицилли, принимавшие участие в первых публикациях евразийских изданий [2, 3, 4, 25, 31]. Тот факт, что евразийские идеи не приняли известные представители философской мысли русского зарубежья, говорит, с одной стороны, о серьезности доводов против идеи, но, с другой стороны, о ее теоретической привлекательности и эвристичности. За изысканиями евразийцев стояло новое видение не только российских реалий, а мира в целом, предчувствие тех катастрофических изменений, с которыми человечество столкнется через некоторое время: экономическая депрессия, приход национал-фашизма к власти, кризис европейской культуры, Вторая мировая война и ее страшные последствия, распад колониальной системы и выход на мировую арену новых молодых государств и др.

Говоря о критике евразийства его современниками, не следует забывать того факта, что она содержала в том числе конкретную политическую составляющую – упрек, далеко не всегда справедливый, но и не лишенный оснований, в готовности принять утвердившиеся советские государственные структуры, способными сделать Россию великой державой и сохранить исторически складывавшиеся культурно-нравственные основы общежития ее народов. Это был тот «второй жизненный лик» евразийской теории, по мнению его оппонентов, который многие критики не могли принять и через оптику которого видели все ее содержание. Особенно непримиримым со временем стало непринятие евразийства со стороны Г.В. Флоровского. По его оценке, оно оказалось правдой вопросов, но неправдой ответов, правдой проблем, а не решений. Евразийцам «удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня», и потому они заменили ответы «призрачным кружевом соблазнительных грез», в которых «малая правда сочетается с великим самообманом» [31, с. 354–355].

Сегодня, опираясь на прошедший более чем столетний исторический опыт страны, мы можем сказать, что, расслышав острые вопросы дня, евразийцы все-таки уловили их суть, что правда в евразийской идее безусловно была, о чем свидетельствует обращение к ней не одного поколения историков и философов в поисках решения собственных проблем. И каждое поколение находило в ней созвучные его времени смыслы. А не этим ли опреде-

ляется научная значимость философской идеи? Евразийская правда питает и сегодняшний интерес к нему со стороны философов, историков, политологов, культурологов. В этой связи напомним суждение П.М. Бицилли, которым он начинает свою статью в сборнике «Исход к Востоку»: «Необходимо помнить, что правильность или ложность исторических, как всяких других научных понятий, зависит от избранной точки зрения, что степень их соответствия действительности может быть большей или меньшей, смотря по тому, к какому историческому моменту мы их применяем» [19, с. 24]. Сегодняшний интерес к евразийству в значительной степени объясняется соответствием правильности и ложности его идей нашему историческому моменту.

Подводя итог и принимая во внимание задачи, актуализированные современным гуманитарным знанием и социальной практикой, можно назвать следующие узловые проблемы евразийского учения, не утратившие своей новизны и научной значимости.

1. Обращение к культуре как к основанию целостности человеческой цивилизации и парадигме философско-исторических исследований.

2. Концептуальное обоснование социально-экономической и культурной связи России с Европой и Азией, зафиксированное принятым сегодня научным и мировым сообществом понятием «Евразия».

3. Введение в научный оборот концепта «месторазвитие», фиксирующего роль географически-культурного пространства в историческом движении и в развитии национального самосознания народа.

4. Предостережения от ложного национализма и государственного этатизма.

Представляется, что отмеченные идеи, к которым далеко не сводится вся совокупность смыслов евразийства, остаются столь же интересными, «будоражащими мысль», какими они были для их авторов, ярких представителей отечественной философской мысли того далекого и одновременно близкого нам времени.

**Сиземская Ирина Николаевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.  
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Irina N. Sizemskaya** – Sc.D. in Philosophy, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.  
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

sizemskaya@mail.ru

## Список литературы

1. *Алексеев Н.Н.* Евразийцы и государство // Россия между Европой и Азией; Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 161–174.
2. *Бердяев Н.А.* Евразийцы // Россия между Европой и Азией; Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292–301.
3. *Бердяев Н.А.* Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией; Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 301–307.
4. *Бицилли П.М.* Два лика евразийства // Россия между Европой и Азией; Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 279–292.
5. *Глебов С.* Евразийство между империей и модерном. История в документах. М.: Новое издательство, 2010. 630 с.
6. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому. 6-е изд. / Предисловие Н.Н. Страхова; статья К.Н. Бестужева-Рюмина; составление, вступительная статья и комментарии А.А. Галактионова. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, Издательство «Глагол», 1995. 552 с.
7. Евразийский сборник. Книга VI. Политика, философия, россиеведение. Прага: тип. «Политика», 1929. 80 с.
8. Евразийство (Опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия. Антология. М.: «Высшая школа», 1995. С. 233–291.
9. Евразийство (Формулировка 1927 г.) // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 217–230.
10. *Ермишина К.Б.* Философия культуры П.Н. Савицкого // Философские науки. 2013. № 3. С. 52–63.
11. Исход к Востоку: Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга первая. София: Российско-Болгарское книгоиздательство, 1921. 125 с.
12. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремнева; вступ. ст. и коммент. В.И. Косика. М.: Республика, 1996. 799 с.
13. Мир России – Евразия. Антология / Составители Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. 399 с.
14. На путях: Утверждение евразийцев. Книга вторая. Берлин: Книгоиздательство «Геликон», 1922. 356 с.
15. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Введение // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 4–23.
16. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Евразийская концепция российской истории // Русская философия истории. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 332–353.
17. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Евразийский искус // Мир России – Евразия. Антология. М.: «Высшая школа», 1995. С. 5–21.
18. Россия и латинство. Статьи. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. 219 с.
19. Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев / сост., вст. статья и примечания С.Ю. Ключников. М.: Беловодье, 1997. 525 с.
20. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. / Редакторы-составители Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Наука, 1993. 367 с.
21. *Савицкий П.Н.* Два мира // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 114–123.
22. *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 123–131.
23. *Савицкий П.Н.* Избранное // Сост., автор вступ. статьи Е.Л. Петренко М.: РОССПЭН, 2010. 776 с.

24. *Соболев А.В.* О русской философии. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. Часть III. «Евразийские штудии». С. 163–251. Часть IV. Публикации. Письма Н.С. Трубецкого к П.Н. Савицкому. С. 327–493.
25. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК, 2019. Гл. «Классическое евразийство: «всечеловеческий» проект цивилизационного развития России». С. 165–202.
26. Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII. Париж: Евразийское кн. изд-во, 1931. 317 с.
27. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык / Вступительные статьи академика Н.И. Толстого и профессора Л.Н. Гумилева. Составление, подготовка текста и комментарии доктора филологических наук В.М. Живова. М.: Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995. С. 55–105.
28. *Трубецкой Н.С.* Общевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 99–100.
29. *Трубецкой Н.С.* Об истинном и ложном национализме // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 36–48.
30. *Трубецкой Н.С.* Мы и другие // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 77–90.
31. *Трубецкой Н.С.* Евразийство: Избранное. М.: ИНФРА-М, 2016. 357 с.
32. *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Мир России – Евразия. Антология. М.: «Высшая школа», 1995. С. 354–386.

## References

1. *Alekseev N.N.* Evraziycy i gosudarstvo // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej; Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 161–174
2. *Berdyayev N.A.* Evraziycy // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej; Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 292–301
3. *Berdyayev N.A.* Utopicheskij etatizm evraziycev // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej; Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. C. 301–307
4. *Bicilli P.M.* Dva lika evraziystva // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej; Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 279–292.
5. *Glebov S.* Evraziystvo mezhdru imperiej i modernom. Istoriya v dokumentah. M.: Novoe izdatel'stvo, 2010. 630 s.
6. *Danilevskij N.Ya.* Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-romanskomu. 6-e izd. / Predislovie N.N. Strahova; stat'ya K.N. Bestuzheva-Ryumina; sostavlenie, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii A.A. Galaktionova. SPb: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, Izdatel'stvo «Glagol», 1995. 552 s.
7. *Evrzijskij sbornik. Kniga VI. Politika, filosofiya, rossievedenie.* Praga: tip. «Politika», 1929. 80 s.
8. *Evrziystvo. (Opyt sistematicheskogo izlozheniya) // Mir Rossii – Evraziya.* Antologiya. M.: «Vysshaya shkola», 1995. S. 233–291.
9. *Evrziystvo (Formulirovka 1927 g.) // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej; Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 217–230.*
10. *Ermishina K.B.* Filosofiya kul'tury P.N. Savickogo // *Filosofskie nauki.* 2013. № 3. S. 52–63.
11. *Iskhod k Vostoku: Predchuvstviya i sversheniya. Utverzhdenie evraziycev. Kniga pervaya.* Sofiya: Rossijsko-Bolgarskoe knigoizdatel'stvo, 1921. 125 s.

12. Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. Filosofskaya i politicheskaya publicistka. Duhovnaya proza. (1872–1891) / Obshch. red., sost. i komment. G.B. Kremneva; vstup. st. i komment. V.I. Kosika. M.: Respublika, 1996. 799 s.
13. Mir Rossii – Evraziya. Antologiya / Sostaviteli L.I. Novikova, I.N. Sizemskaya. M.: Vysshaya shkola, 1995. 399 s.
14. Na putyah: Utverzhdenie evraziycev. Kniga vtoraya. Berlin: Knigoizdatel'stvo «Gelikon», 1922. 356 s.
15. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Vvedenie // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 4–23.
16. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Evrazijskaya koncepciya rossijskoj istorii // Russkaya filosofiya istorii. M.: Aspekt Press, 1999. S. 332–353.
17. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Evrazijskij iskus // Mir Rossii – Evraziya. Antologiya. M.: «Vysshaya shkola», 1995. S.5–21.
18. Rossiya i latinstvo. Stat'i. Berlin: Evrazijskoe knigoizdatel'stvo, 1923. 219 s.
19. Russkij uzal evraziystva. Vostok v russkoj mysli. Sbornik trudov evraziycev / sost. vst. stat'ya i primechaniya S.Yu. Klyuchnikov. M.: Belovod'e, 1997. 525 s.
20. Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. / Redaktery-sostaviteli L.I. Novikova, I.N. Sizemskaya. M.: Nauka, 1993. Z67 s.
21. Savickij P.N. Dva mira // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S.114–123.
22. Savickij P.N. Step' i osedlost' // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S.123–131.
23. Savickij P.N. Izbrannoe // sost., avtor vstup. stat' E.L. Petrenko M.: ROSSPEN, 2010. 776 s.
24. Sobolev A.V. O russkoj filosofii. SPb.: Izdatel'skij dom «Mir», 2008. Chast' III. «Evrazijskie shtudii». S.163–251. Chast' IV. Publikacii. Pis'ma N.S. Trubeckogo k P.N. Savickomu. S. 327–493.
25. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs. Obshchechelovecheskoe. M.: OOO «Sadra»; Izdatel'skij Dom YASK, 2019. Gl. «Klassicheskoe evraziystvo: «vsechelovecheskij» proekt civilizacionnogo razvitiya Rossii». S. 165–202.
26. Tridcatye gody. Utverzhdenie evraziycev. Kniga VII. Parizh: Evrazijskoe kn. zd-vo, 1931. 317 s.
27. Trubeckoj N.S. Evropa i chelovechestvo // Trubeckoj N.S. Istoriya. Kul'tura. Yazyk / Vstupitel'nye stat'i akademika N.I. Tolstogo i professora L.N. Gumilyova. Sostavlenie, podgotovka teksta i kommentarii doktora filologicheskikh nauk V.M. Zhivova. M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress-Univers», 1995. S. 55–105.
28. Trubeckoj N.S. Obshcheevrazijskij nacionalizm // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 99–100.
29. Trubeckoj N.S. Ob istinnom i lozhnom nacionalizme // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 36–48.
30. Trubeckoj N.S. My i drugie // Rossiya mezhdru Evropoj i Aziej: Evrazijskij soblazn. Antologiya. M.: Nauka, 1993. S. 77–90.
31. Trubeckoj N.S. Evraziystvo: Izbrannoe. M.: INFRA-M, 2016. 357 s.
32. Florovskij G.V. Evrazijskij soblazn // Mir Rossii – Evraziya. Antologiya. M.: «Vysshaya shkola», 1995. S. 354–386.

*От редакции*

*Редакция намеревается опубликовать ряд статей, посвященных особенностям современного развития цивилизационных процессов в различных регионах мира, которые редко становятся предметом исследований со стороны философов и теоретиков цивилизационного развития. Предлагаемая вниманию читателей статья арабского ученого Абдеррахмана бен Мааммара Сенуси, доктора исторических наук, профессора Алжирского Государственного университета (г. Алжир, Алжирская Народная Демократическая Республика) является первой публикацией такого рода.*

*Абдеррахман бен Мааммар Сенуси*

## **Актуальность проектов цивилизационных реформ периода национального Возрождения в странах Магриба**

*Abderrahman Bin Maammar Senouci*

## **Contemporary relevance of civilization reform projects of the national Renaissance period in Maghrebi countries**

В представленной статье рассматриваются наиболее важные проекты реформ периода национального Возрождения<sup>3</sup> в странах Магриба<sup>4</sup>, выдвинутых арабскими учеными в годы европейской оккупации региона. Дается краткое описание главных характеристик этих проектов и их инновационного значения. Статья концентрирует внимание на проектах, рожденных в лоне культурного наследия региона, и не затрагивает инициативы, которые представляли собой программы политических движений, связанных с освобождением от колониализма. Это обусловлено тем, что большинству этих замыслов было суждено пережить свою эпоху, а их интеллектуальные продукты, литература и исследования стали источником вдохновения для нынешних политических, культурных и национальных элит во всех странах Магриба. В статье также рассматривается феномен открытости арабских элит для всего того, что произвело человечество в научном и образовательном смысле. В то же время отмечается альтернативность предлагаемых проектов культурным и цивилизационным планам, навязанным евро-американским Западом в его высокомерном

---

<sup>3</sup> Арабск. «ан-Нахда», однокоренной глагол «нахада» букв. означает «пробудиться, воспрянуть», в тексте мы будем использовать термин «Возрождение».

<sup>4</sup> Традиционно к странам Магриба – Северо-Западной Африки – относят Алжир, Ливию, Марокко, Мавританию и Тунис.

отношении к другим. В исследовании использовался описательный подход, метод исторического документирования, а также методология анализа и синтеза. В тексте статьи основное внимание уделялось периоду Возрождения в странах Магриба, а также его прошлому, настоящему и будущему.

**Ключевые слова:** ан-нахда, цивилизация, Север Африки, Магриб, мусульманские реформаторы.

This article is dedicated to the most significant reform projects of the national Renaissance<sup>5</sup> in Maghrebi countries that were developed by Arabic researchers during the period of the European occupation. The major traits of these projects and their innovative role is represented. The article is focused on the projects based on the region's cultural heritage and exclude programs of anticolonial political movements. This choice is determined by the fact that many of these intentions are still relevant. It's intellectual products, literature and researches became the source of inspiration for the modern political, cultural and national elites of the Maghreb. The article also analyzes the phenomenon of comprehensiveness of Arab elite to the world's scientific and academic achievements. It highlights that the projects represent the alternative to the cultural and civilizational plans enforced by presumptuous North-American West. The article is based on the descriptive approach, method of historical fixation, methodology of analysis and synthesis. The article focuses on the period of Maghreb renaissance and it's past, present and future.

**Keywords:** Ennahda, civilization, North Africa, Maghreb, Islamic reformers.

## Введение

После падения в регионе Магриба государства Альмохадов<sup>6</sup> (1269 г.) и его распада на несколько мелких государств эти политические образования пытались предотвратить сползание к полному уничтожению и даже коллапсу. Однако их стремление сохранить прежние позиции потерпело неудачу по множеству различных причин. Одна из них – нарастающее влияние стран Юго-Западной Европы и их желание контролировать Север Африки, представленный странами Магриба, большая часть которых была подчинена в тот период Османской империи [1, с. 234]. Французы сначала оккупировали Алжир в 1830 г., затем в 1881 г. Тунис, в 1902 г. Мавританию, и в 1912 г. Марокко. Что касается Ливии, то она попала под итальянское влияние в 1911 г.

Эти страны смогли избавиться от европейского господства только после многочисленных и продолжительных восстаний, стоивших больших материальных и человеческих затрат. Большинство из них обрели независимость в период с 1951 по 1962 г. Однако полученная самостоятельность

<sup>5</sup> Arab. “Ennahda” means “rebirth”, “awakening”, in this text we use the term “Renaissance”.

<sup>6</sup> Аль-Мохады (арабск. аль-Муваххидун) – североафриканская династия, возникшая из движения Ибн Тумарта. Аль-Мохады в 1211 г. был признан имамом несколькими берберскими племенами, входившими в союз *масмуда*.

в подавляющем числе случаев ограничивалась лишь выводом иностранных контингентов вооруженных сил, в то время как культурная оккупация продолжалась благодаря сохранению французского колониального режима, в особенности, как следствие его господства в языковой, интеллектуальной и культурной областях. Образование в школах так и оставалось на французском языке, а учебные программы и их источники были копией французских программ. Когда некоторые из стран региона попытались восстановить роль арабского языка в сфере образования, управления и общественного пространства, элиты-франкофилы с яростью начали борьбу с подобной реставрацией арабской идентичности и направили все силы на сохранение влияния Франции [2, с. 17; 3, с. 71–72; 4, с. 61].

Перед обретением независимости и сразу после предпринимались серьезные попытки возродить аутентичную арабскую цивилизацию. В различных странах Магриба были представлены многочисленные проекты Возрождения, имевшие долговременные и серьезные географические последствия. Свет этого Возрождения достиг столь отдаленных уголков Востока, что пионеры малайзийского Возрождения приписывают дух преобразований на своих землях алжирскому мыслителю Малику бин Наби. Его влияние на проекты реформ различных национальных партий сохраняется вплоть до наших дней, что придает этим фундаментальным идеям огромную важность и требует нового их осмысления и глубокого анализа.

Прежде всего необходимо дать адекватное определение самому движению по проведению реформ в его различных проявлениях. В данном случае возможно использование двух терминов. Один из них – «ан-нахда» («возрождение, пробуждение»). В современной арабоязычной литературе это понятие стало применяться для обозначения позитивной ситуации, являющейся отголоском усилий по борьбе за развитие народов стран Магриба в культурном, интеллектуальном, религиозном и политическом плане, которые вызывают к историческому опыту и в то же время остаются открытыми для восприятия современного мышления и требований времени. Другими словами, такой проект должен сочетать в себе аутентичность и современность одновременно. Он должен базироваться на ряде важнейших принципов: освобождение от ошибочных религиозных, традиционных и культурных представлений; на связи религиозности с теми ценностями, которые этим проектом управляют; на взаимоотношении с жизнью и жизненными интересами; на избавлении общества от господства колониализма; на работе по возрождению местной культуры в позитивном ключе, используя при этом все полезное, что есть в других культурах, независимо от их основ и происхождения.

Необходимо подчеркнуть, что именно в этом значении термин «ан-нахда» используется практически во всех арабских университетах. Однако при этом никогда не говорится просто «ан-нахда». Это слово употребляется в специальном сочетании и только в определенном контексте. В арабской литературе концепт «ан-нахда» общепринят также и в отношении эпохи Возрождения в Европе, но только в виде словосочетания – «Аср ан-нахда аль-уруббийя» (букв. «Эпоха европейского возрождения»).

В схожем смысле такое обозначение применяется в отношении возрождения арабского, азиатского, исламского и любого другого. Например, процесс исламского возрождения (ан-нахда аль-ислямийя) означал деятельность мусульманских религиозных ученых, мыслителей и политиков по реформированию, изменению, исправлению исламской и арабской мысли, которая была полностью подчинена и слабо сопротивлялась западной оккупации и колонизации.

По сути, эти мыслители «разбудили народы» в социальном отношении и затем занялись соответствующими трансформациями в образовательной, политической, культурной сферах. И здесь мы уже можем наблюдать переход или взаимосвязь с другим термином – «аль-ислах» («улучшение, исправление, реформа»), который в данном контексте по сути означает процесс очищения аутентичной культуры от наслоений, которые не являются для нее полезными, и от явлений, которые неприемлемы с точки зрения исламских знаний и мусульманской культуры. Говоря иначе, это – попытки очистить политическую, социальную, культурную и религиозную жизнь от всего негативного и неэффективного. Слово «аль-ислах», если говорить кратко, означает «улучшение, исправление уже того, что было, существовало издавна».

Данная проблематика рассматривается, главным образом, в работах и исследованиях по политической и социальной философии в странах Магриба. Что же касается иностранных проектов, то их формально и с научной точки зрения называют проектами «модернистскими», «вестернизационными», «либеральными» или «леворадикальными», но вряд ли они могут быть поняты как возрождение в вышеуказанном смысле, или как реформа. Для обозначения этих явлений в арабском мире принято использовать термин «аль-хадаса», а, в целом, этот процесс называется «аль-хадасийя», «ат-тахдис». Все эти слова имеют общий корень «хадаса» – «новое, возникшее, обновление». И в этой связи нужно уловить очень тонкую разницу: в отношении того, что было, что пришло в упадок и нуждается в исправлении, арабы говорят «аль-ислах», а в отношении того, что было привнесено эпохой колониализма, в отношении связанных с ним идей и ценностей — «ат-тахдис» (обновление, внесение чего-то нового).

Возвращаясь к вопросу о том, что же понимается под Возрождением в нашем случае, следует отметить, что поскольку исламская история суннитов не знала аналога такого института как церковь, то в суннитском исламе не существует некой иерархической структуры, главенствующей над религией, ее деятелями и ее институтами, как нет и таких понятий как священство, духовенство или религиозная власть, сосредоточенная в руках человека или организации. И даже если мы найдем некое учреждение или структуру, которые занимаются делами мечетей, то они будут выполнять исключительно служебную, административную роль.

Суннитские ученые считают, что сохранение религиозных ценностей является обязанностью всех (власти, обычных людей и религиозных деятелей), поскольку это общее достояние. В истории ислама и до сего времени нет класса, называемого «духовенство», а влияние, которое имели и имеют религиозные ученые, прежде всего основано на уровне знаний и вытекающем из этого авторитете. Близок к этим рассуждениям еще один принципиальный момент различия между европейской и мусульманской цивилизациями – в Европе церковь как институт была альтернативной, параллельной властью, довлела над обществом и науками, в отдельные периоды даже преследовала ученых. В мусульманском мире такого явления как явное противостояние между религией и обществом не было, а стало быть, также не существовало и предпосылок к возникновению аналога европейского Возрождения с его переходом от религиозного к светскому.

Вот почему термины «ан-нахда» или «аль-ислах» в мусульманском контексте никак не являются аналогом ситуации, сложившейся на определенном этапе в католицизме и известной как протестантская Реформация в Европе. Существенное различие заключается в том, что если европейский Ренессанс означал этап перехода от средневековой религиозной культуры к светской культуре Нового времени, то в арабской интерпретации он предполагает переход от состояния подчиненности колониализму, его культуре и состояния стагнации арабо-мусульманской культуры, с ним связанному, к состоянию ликвидации колониализма культурно и политически при одновременном возрождении в определенном объеме культуры арабского общества в духе современности [5, с. 407; 6, с. 59]. Именно в ракурсе данного понимания и следует рассматривать использование нами понятия «Возрождение в странах Магриба» в этой статье, т.е. как уход от отсталости и колониальной зависимости, прежде всего, в интеллектуальном плане. Здесь лексическое значение слова «ан-нахда», которым характеризуется это явление, или, скорее, этот процесс, очень точно объясняет саму суть происходящего в странах Магриба в данный исторический период, а глагол «нахда» эквивалентен русским выражениям «пробуждаться», «воспрянуть духом».

## Корни реформ в Тунисе и Марокко

Многие историки эпохи Возрождения в странах Магриба подчеркивают, что движение, направленное на преобразования, перекликается с усилиями Джамалуддина аль-Афгани (1838–1897 гг.) и его ученика Мухаммеда Абдо аль-Масри (1849–1905 гг.) [7, с. 151]. Однако, несмотря на то что идеи этих двух реформаторов оказали значительное влияние на процессы перемен, было бы неправильно считать их главной причиной пробуждения сознания и подъема масс в странах Северной Африки. Реформы начались значительно раньше, с того самого времени, когда лидеры и ученые этих стран противодействовали французскому колониализму через суфийские обители, мечети, медресе, школы, книги и журналистику. Например, деятельность Ахмада ибн Аби ад-Дияфа (1802–1874 гг.) в Тунисе дала сильный реформаторский толчок, который подхватил глава соборной мечети «аз-Зайтуна» Мухаммад ат-Тахир бин Ашур (1879–1973 гг.), оформивший цивилизационный дискурс реформы образования, культуры и общества в целом. Свое видение трансформации образования он изложил в книге «Разве утро не близко?». Вслед за ней он написал другую работу — «Истоки социальной системы в исламе», посвященную философии созидания цивилизационных основ общества. Этот труд был созвучен новой эпохе и в то же время он был тесно связан с традиционными ценностями. В нем он дал экзегетические интерпретации теории социальной справедливости, чем опередил многих современников. Кроме того, в своем исследовании «Цели исламского шариата» он представил новое видение ислама, далекое от консервативного телеологического его толкования [8, с. 8; 9, с. 57; 10, с. 27].

Взгляды Мухаммеда ат-Тахира бин Ашура по-прежнему продолжают оказывать влияние на различных ученых и мыслителей стран Магриба. Более того, воздействие его идей распространилось практически на все страны исламского мира, где о нем написаны десятки университетских сочинений. Во многих из этих стран его учение стало фундаментом изменения косного понимания и устаревшей рутинерской трактовки традиционных позиций. Достаточно указать на то, что теоретики «Движения Возрождения», сегодня являющегося партией, участвующей во власти в Тунисе, принадлежат к его прямым или косвенным ученикам. Его авторитет проявляется в их заявлениях, позициях, статьях и высказываниях [11, с. 355–356; 12, с. 475; 13, с. 205].

Что касается Марокко, то здесь особенно велико влияние одного из выдающихся арабских мыслителей, политика и знатока исламского религиозного права, Аллала аль-Фаси (1910–1974 гг.), основателя «Партии независимости», оказавшего огромное воздействие на марокканских ученых, которые воплотили свои усилия по реформированию в проектах эпохи Возрождения стран Магриба, объединивших культуру, политику, общество и религию. Идеи Аллала аль-Фаси продолжают оставаться привлекательными

ми для большинства марокканских элит и по сей день. Сферой его интересов были образование, научные изыскания, журналистика, а также профсоюзная и политическая борьба против французского колониализма. Он оставил после себя последователей, в том числе и среди элиты, которые продолжают развивать его идеи и цивилизационный дискурс [14, с. 7–8; 15, с. 24; 16, с. 49–50]. Это проявляется со всей очевидностью не только среди членов «Партии независимости», но и в большинстве социально-политических структур с гражданской и исламской направленностью, таких как «Партия справедливости и развития», «Движение за объединение и реформу» и «Движение за справедливость и благотворительность», основанное Абдуссаламом Ясином (1928–2012 гг.). Последнее, в частности, получило широкое распространение в различных социальных слоях, которые не удовлетворены сохранением королевского режима в Марокко [17, с. 137].

### Алжирский опыт реформ

После провала вооруженного сопротивления французской оккупации в Алжире в XIX – начале XX в., возникло движение по преобразованию действительности, которое исходило из того, что невежественный народ не может противостоять оккупационной власти, вооруженной наукой, культурой и современными знаниями. Этот постулат был провозглашен «Ассоциацией алжирских ученых-мусульман», созданной шейхом Абдульхамидом бин Бадисом (1889–1940 гг.) и его другом, знаменитым филологом, Мухаммадом аль-Баширом аль-Ибрахими (1889–1965 гг.) [18, сс. 141–142; 19, с. 108; 20, с. 50]. Ибн Бадис происходил из аристократической семьи, известной своей деятельностью в сфере торговли, сельского хозяйства и политики. Он получил образование в своем родном городе Константина и в мечети «аз-Зайтуна» в Тунисе. Это двойное воспитание помогло ему воплотить в жизнь проекты реформ, в частности, в области образования алжирского народа, подавляющее большинство которого было неграмотным, не умело читать и писать из-за политики сохранения состояния невежества, являвшейся частью общей политики Франции в Алжире. Ибн Бадис открыл десятки школ в разных городах, призывая население жертвовать средства для обучения своих детей. Он привлекал внимание к необходимости образования женщин и в большинстве городов открыл многочисленные школы для девочек. Он основал также несколько журналов и газет, таких как «Газета Басаир», «ас-Сырат», «Журнал аш-Шихаб» и другие. В столице он учредил организацию под названием «Клуб прогресса», в котором читались лекции, проводились торжественные собрания, презентации и культурные мероприятия, направленные на возрождение алжирской идентичности и ее развитие [21, с. 199–200; 22, с. 372–373; 23, с. 69].

Именно усилия Ибн Бадиса, его наследие и его идеи стали источником вдохновения не только для многих лидеров освободительной революции против французского колониализма, но и первопричиной энтузиазма для большинства национальных мыслителей, политиков и созданных ими партий. Достаточно указать на то, что 16 апреля каждого года Алжир празднует «День знаний», совпадающий с датой смерти Ибн Бадиса, которого официально называют «пионером алжирского Возрождения». Основные положения учения Ибн Бадиса выражаются в необходимости сохранения чистоты речи путем восстановления главенства арабского языка в качестве национального вместо французского; в распространении терпимого и открытого ислама, которому присущ свой цивилизационный дискурс; в борьбе с негативными тенденциями, пороками, обычаями и социальными традициями, противоречащими прогрессу и духу эпохи; а также в акцентировании внимания на образовании как на истинном рычаге для развития любого общества [24, с. 236; 25, с. 181].

В городе Тебесса, который находится недалеко от города Константина, учился другой выдающийся арабский деятель Малик бин Наби (1905–1973 гг.). В Константине он получил хорошее французское образование. Наряду с этим он обучался в частных школах, где получил арабское образование, после чего присоединился к движению Ибн Бадиса. Вскоре после этого он отправился в Париж, где изучал машиностроение. Там он познакомился с представителями различных политических партий, культурных, идеологических и политических движений, а также с крупнейшими учеными Сорбонны, Коллеж де Франс и других известных научных центров. В результате размышлений и на основе полученных знаний он выработал собственный цивилизационный дискурс. Этот дискурс, касающийся феномена Возрождения и его цивилизационных основ в странах Магриба, повлиял и до сих пор влияет на современных мыслителей, движения и партии, хотя он писал большинство своих книг на французском языке. После обретения Алжиром независимости он использовал свой дом в г. Алжир в качестве места для почти что ежедневного чтения лекций, где разъяснял свои идеи. Его концепция Возрождения была унаследована и частично претворена в жизнь его учениками, впоследствии ставшими философами, учеными, министрами [26, с. 40–41].

Даже общий обзор названий его книг дает нам представление о глубине интересов Малика бин Наби. Он написал такие работы, как «Условия для Возрождения», «Рождение общества», «Проблема культуры», «Проблема идей в исламском мире», «Хадис в новом здании», «Феномен Корана», «Афро-азиатская идея», «Вектор устремления исламского мира», «Идея исламского содружества», «Интеллектуальная борьба в колониальных странах», «За перемены», «Мусульманин в мире экономики» и другие [27, с. 66–91; 28, с. 110; 29, с. 134; 30, с. 123].

На основании революционных и новаторских представлений Малика бин Наби были разработаны проекты развития во многих странах арабского и исламского мира в целом и даже в Народном Китае. Это лишний раз указывает на степень огромного влияния, которое оказал этот великий арабский ученый. И если бы не цивилизационная война по навязыванию своих ценностей со стороны Запада, спонсируемая Францией и ее последователями, эти идеи могли бы способствовать воплощению в жизнь многих его инициатив, особенно в области экономики, промышленности и высшего образования. И все же, несмотря на все препятствия, образованные элиты стран Магриба прошли серьезный путь в своем развитии и достигли большей сознательности и зрелости. Сегодня ведутся жаркие дискуссии о векторе развития цивилизованного будущего североафриканского региона и его связи с исторической идентичностью [31, с. 463; 32, с. 208], о попытках соединить тенденцию модернизации с историческими и культурными традициями местных народов. Такие интеллектуальные споры аналогичны современной российской полемике о евразийской принадлежности и о ее связи с геополитикой прошлого, настоящего и будущего [33, с. 76].

### **Вопрос Возрождения в Ливии и Мавритании**

Что касается Ливии, на которую итальянский колониализм не оказал значительного культурного и интеллектуального влияния, то «Движение сенуситов» (1843–1969), доминировавшее в духовном, культурном и политическом отношении в ливийских реалиях племенного уклада, способствовало усилению в ливийском народе иммунитета по отношению к вестернизации, проводимой в Тунисе, Алжире и Марокко. Однако собственный ливийский национальный проект не был устойчивым по многим причинам. Большое воздействие на это оказали международные обстоятельства и баланс новых сил в арабском мире [34, с. 22–32; 35]. Концентрация власти в ливийском государстве в лице единоличного лидера Муаммара Каддафи после ликвидации правления сенуситов не дала возможности продолжить процесс создания национальной элиты в оптимальном и отвечающем требованиям времени варианте. Скорее, это послужило появлению у элит противоречивых воззрений, во многих случаях восходящих к ценностям племени и клана, и этот тупик объясняет некоторые внутренние аспекты бытия современной ситуации в Ливии [36; 37].

То, что говорится о Ливии, актуально и в отношении Мавритании: французская колонизация Мавритании была своего рода расширением господства над регионом и не вела к глубоким трансформациям политического, социального, культурного состояния мавританского общества [38, с. 176; 39, с. 22]. Статус образования в этой стране оставался ограниченным

традиционным образованием, которое осуществлялось в селениях и оазисах. Большая часть его концентрировалась на изучении классического арабского языка и древней литературы, а также исламского религиозного права и некоторых аспектов религии, с акцентом на поэзии, ее истоках и стилистике [40, с. 32]. Слово «реформа» или «возрождение» в Мавритании едва ли означает что-либо иное помимо выступления части религиозных деятелей против некоторых магических ритуалов, принятых суфийскими тарикатами, а также против ряда нарушений, возникающих в консервативном бедуинском обществе [41, с. 197; 42, с. 339–361].

### **Современная цивилизационная обстановка в странах Магриба и вопрос перемен**

Сегодня ведутся широкие дебаты о нынешнем цивилизационном типе, в котором, в определенной степени, оказались страны Магриба. В дискуссионном пространстве основные акценты сместились от разговоров о законах Возрождения, о требованиях реформ, о причинах интеллектуального, научного и экономического прогресса к спорам о влиянии американского проекта и подобных ему международных деклараций на геополитическую ситуацию в регионе, на политические и культурные последствия иностранного вмешательства и, что самое главное, на стремление преодолеть противодействие местного населения [43, с. 90; 44, с. 25].

В этой связи необходимо сделать одно важное замечание: научные круги стран Магриба, говоря о цивилизационном освобождении, имеют в виду три степени, или этапа, освобождения: освобождение в военном аспекте, освобождение в политическом отношении и освобождение в культурном плане.

В самом начале, во введении к данной статье, мы уже сказали, что обретение независимости в середине прошлого столетия в основном было независимостью от военного присутствия, однако политическая подчиненность сохранилась, и значительную роль в этом сыграли так называемые франкофоны и, соответственно, такое распространенное явление в наших обществах как «франкофония». С последствиями этого феномена тесно связана абсолютная культурная привязанность этих стран к бывшей метрополии, которая сохранилась даже после снижения действия военной составляющей.

Здесь я бы хотел выразить возможно самую суть предполагаемого культурного освобождения: мы имеем собственную культуру, обладаем своими ярко выраженными идентичностью и самосознанием. Мы не следуем слепо за западной культурой и не ждем появления ее идейных и культурных продуктов, развиваем свою научную и философскую мысль в тесной

связи с нашим культурным и духовным наследием. Но вместе с тем мы остаемся открытыми ко всему позитивному и полезному для любой культуры – западной, восточной или любой другой.

Сегодня интеллектуальные элиты стран Магриба, с одной стороны, проявляют большой интерес к литературе пионеров эпохи Возрождения в нашем регионе, упомянутых выше, к их усилиями и мировоззрению. В то же время параллельно они уделяют внимание и сложностям международной обстановки, и реальной политике, а также анализируют современные европейские и американские интеллектуальные, философские и культурные продукты, особенно в области гуманитарных, социальных и политических исследований, которые обсуждают на форумах и семинарах. В настоящее время выходит много научных работ, интерпретирующих западную мысль о столкновении и диалоге цивилизаций, будущем религии, о секуляризме и постсекуляризме, модернизме и постмодернизме, структуре современных обществ, связи экономики и природных ресурсов и их влиянии на международные противоречия и войны нашей эпохи [45].

Все это заставляет элиты не только вновь обратиться к изучению методов социальных трансформаций и реформ, унаследованных от пионеров возрождения, но и работать над поиском нового цивилизационного и культурного проекта в свете дискурса, связывающего теорию и реальность, проекта, который сочетает рецепты аутентичного наследия стран Магриба с нынешними вызовами. Также это заставляет элиты региона размышлять над возведением мостов с остальным человеческим сообществом через его интеллектуальную элиту, остающуюся верной общегуманитарному дискурсу и способную к широкому сотрудничеству, уважающую и понимающую особенности других цивилизаций. Это вызывает встречный обмен мнениями между восточными и западными мыслителями, между школами различной направленности, а также настраивает на сближение общественного мнения разных стран. Сегодня тунисские, алжирские и марокканские университеты обсуждают эти темы на своих научных форумах и симпозиумах, излагают в научных публикациях, эти сюжеты составляют предмет и объект диссертаций аспирантов. Эта работа дополняется участием гражданских сил, интерес которых к углубленным цивилизационным исследованиям все более возрастает.

К числу важнейших факторов, заставивших элиты стран Магриба начать борьбу за интеграцию народов региона, относится тот факт, что наибольшее процветание было достигнуто в нем в те времена, когда этносы, его населяющие, были объединены и консолидированы. Это осуществлялось тем легче, что территория была населена этнически однородными племенами. Их глубокое историческое взаимодействие было прервано только с началом колонизации. И хотя сегодня экономические отношения между

народами не слишком интенсивны, они сохраняются на всем пространстве региона благодаря особой роли племен туарегов, рассредоточенных на обширных землях Алжира, Ливии, Чада, Мали и Нигера. Если мы решим исследовать основы цивилизационной близости между народами Магриба, то обнаружим, что это столь очевидно, что даже не подлежит обсуждению. Население этих государств состоит из столь тесно породнившихся племен, что они фактически стали единым народом. Арабы, берберы и другие этносы исторически растворились в плавильном тигле общего образа жизни, сохранив при этом явный арабский и берберский средиземноморский привкус. К тому же все население региона исповедует суннитский ислам маликитской религиозно-правовой школы. А маликитская школа, говоря словами моего великого наставника Роберта Григорьевича Ланда, «правила в Андалусии на протяжении золотого тысячелетия» [46, с. 6; 47].

Кроме того, народы Магриба имеют большой опыт общения с народами Европы, особенно теми, которые имеют выход к Средиземному морю, и они не знают духа племенной непримиримости, который существует, например, в регионах Персидского залива, Ираке и некоторых других странах. Достаточно сказать, что культурный продукт любого здешнего государства принимается жителями любой другой страны региона практически как свой национальный. Помимо прочего существует единство исторических истоков, вплоть до единых учебников по таким дисциплинам, как исламское религиозное право, шариат, вероучение, история, литература, и некоторым другим предметам. Общими являются даже народные пословицы и поговорки.

Более того, даже редкие диалекты в подавляющем большинстве случаев представляют собой некую смесь, часто общую для этих стран, поскольку одно и то же наречие можно встретить в Алжире и Марокко, в Алжире и Тунисе или в южном Алжире и южном Марокко и в Мавритании, как в случае с диалектом «хассания», существующим в Мавритании, Алжире и Марокко, или диалектами туарегов, существующими в Алжире, Ливии и Мавритании, или шильхскими языками берберов, встречающихся в Алжире и Марокко. Эта общность культуры народов Магриба совершенно очевидна в таких бытовых чертах, как названия блюд, сладостей, наименованиях редких вещей, профессий и ремесел, перечня тех предметов, которые готовятся к свадьбе, в частности деталей приданого невесты, в свадебных песнях, а также в общности оформления многих других общественных мероприятий. Следует добавить, что страны Магриба, даже в своем чтении Священного Корана имеют свои особенности, поскольку они производят его ритмичной рецитацией имама Варша, а не в рецитации имама Хафса, как это принято среди мусульман Египта, Сирии и других стран Востока и Персидского залива.

Итогом такого органического исторического сближения, обусловленного также давлением снизу, со стороны населения, стало то, что в 1958 г. в Танжере (Марокко), правители региона создали официальный союз, который был одобрен консервативными и либеральными элитами, и который функционирует до сих пор. Его существование было подтверждено 7 февраля 1989 г., когда лидеры стран Магриба – Алжира, Ливии, Туниса и Мавритании – объявили о создании «Союза арабского Магриба» в марокканском городе Марракеш. Целью последнего было укрепление братских связей, соединяющих друг с другом страны Союза и их народы, стремление к прогрессу и благосостоянию населения этих стран, защиты их прав, поддержанию мира на основе справедливости и равенства, а также выработке общей политики в различных областях, в том числе в деле по достижению свободы передвижения людей, услуг, товаров и капитала. Все это составляло часть усилий по углублению цивилизационного и культурного единства народов региона. Этому предшествовали многочисленные встречи лидеров стран и представителей различных учреждений, которые подготовили этот союз. Среди них были политики, интеллектуалы и известные личности в сфере культуры и цивилизации. Однако давление со стороны Франции и других западных стран помешало этому предприятию полностью достичь своих целей. Непосредственной причиной этого по-прежнему является проблема оккупации Марокко региона Западной Сахары, против которого выступает большинство арабских стран Магриба [48].

Однако процесс консолидации идет, и проявляется это как на уровне официальных встреч, на уровне правительств, так и на уровне научных и культурных учреждений, инициативность и активность которых намного выше официальной. Не проходит и нескольких месяцев, чтобы не проводились научные и культурные взаимодействия в области поэзии, литературы, кино, истории, исламских наук или же обсуждения общих цивилизационных проблем. В регионе Магриба существует несколько постоянно действующих форумов для ученых и интеллектуалов, таких как «Форум Айн-Дефла» в Алжире, «Форум фикха» (Фес) и «Форум Зайтуна» в Тунисе, не говоря уже об организации университетских симпозиумов, посвященных теме единства Магриба в целом, проходящих в Алжире, Тунисе, Марокко, Мавритании или Ливии. Следует отметить, что между всеми этими странами заключено и действует множество соглашений в области высшего образования, существуют также ежегодные конкурсы, направленные на углубление культурных связей. Все это вселяет надежду на то, что когда-то все же наступит исторический момент объединения всех этих народов [49, с. 27].

Здесь нужно подчеркнуть, что значительное число жителей большинства прибрежных городов в Марокко, Алжире, Тунисе и ливийском Триполи имеют андалузские корни и называются «маврами» или «мориски»

[50, с. 243], продолжая хранить свои исторические фамилии, сберегая обычаи и традиционные ремесла. Это послужило причиной того, что отголоски андалузского<sup>7</sup> наследия по-прежнему присутствуют в сферах культуры, религии и литературы. Достаточно отметить, что самой известной музыкой в странах Магриба и по сей день является андалузская музыка и что некоторые религиозные книги по маликитскому исламскому религиозному праву и другим наукам – это андалузские первоисточники.

Необходимо обратить внимание российского читателя на существование такого специфического явления в гуманитарной сфере Магриба, как «Исламский Запад», — название, которое используется аналогично термину «Средняя Азия» в отношении азиатских народов прежнего Советского Союза. Понятие «Исламский Запад» помимо пяти стран Магриба включает в себя Андалусию. В последнее время в Тунисе, Алжире, Марокко и Ливии вышло множество книг, обосновывающих идею «Исламского Запада», причем исследователи, использующие это название, вовсе не обязательно считаются исламистскими или консерваторами. Это название воспроизводится практически всеми, кто говорит о единстве, независимо от того, из какой сферы оно исходит – этнически национальной или социально-гражданской. Оно принимается как данность активными силами региона, за исключением немногочисленных групп сторонников французского колониализма.

Большинство нынешних аутентичных реформаторов стремятся опираться на это великое историческое наследие региона наряду с признанием важности достижений современной культуры. Однако политика сегодняшнего колониального Запада навязывает нам логику аккультурации, гуманитарного сотрудничества и интеграции. Даже существующие диалоги между Западом и странами Магриба являются политизированными и нацелены на сокрытие напряженности и обеспечение временного затишья в борьбе между заинтересованными сторонами. Это формирует в политическом и научном окружении, особенно академическом, тенденцию к созданию новых культурных альянсов с крупными незападными культурами, такими как Индия и Китай, несмотря даже на определенную настороженность и слабое доверие к ним из-за далеко не безукоризненной репутации, которую они имеют в гуманитарной сфере, особенно в результате нарушения прав и свобод человека в этих странах.

И хотя представители официальных кругов выстраивают международные отношения на основе собственных правил мировой политики, в которых главную роль играют интересы, концепции современных реформистских школ в странах Магриба принимаются во внимание представителями госу-

---

<sup>7</sup> От «Андалусия» или «аль-Андалус» – арабское и мусульманское название территории Пиренейского полуострова, входивших первоначально в Арабский халифат, затем существовавшее в виде независимого государства до 1492 г.

дарства, ведущими деятелями экономики, общества, культуры. Они вдохновляются общим наследием и особенностями средиземноморской географии, общим историческим развитием. Все это нацеливает страны региона на избрание пути наведения мостов между аутентичной культурой ислама и современными достижениями глобальных цивилизаций, поскольку мы понимаем, что замкнутость и дистанцированность в любой религии и в любой культуре всегда становятся причинами недоверия или даже прямых столкновений.

Основные идеи реформаторов в странах Магриба сегодня широко применяются при разработке стратегического поведения этих стран, особенно в Марокко и Алжире, в меньшей степени в Тунисе и Мавритании. Это находит свое отражение в области официальной политики, а также в создании новых учреждений и в выработке новых процедур в целях укрепления интеллектуальной безопасности, расширения экономического сотрудничества между этими странами, даже несмотря на определенную (однако не столь серьезную) напряженность между Алжиром и Марокко из-за проблемы Западной Сахары [51]. Это не мешает формированию многовекторной сплоченности между сообществами стран Магриба и между его элитами, политиками, экономистами, экспертами в области торговли и промышленности а также между университетами и религиозными общинами. Достаточно будет отметить тот факт, что у нас существуют совместные праздники, посвященные общим памятным событиям в разных странах. Это – национальный День памяти о событиях в Сакьят Сиди Юсеф<sup>8</sup>, который отмечается 8 февраля каждого года и является официальным праздником в Тунисе и Алжире. Посвященные этому памятного дню мероприятия проводятся обоими народами в одном и том же пограничном регионе с участием лидеров двух стран. Аналогичным образом тенденция к сближению проявляется и в других аспектах между этими странами, которые со всей очевидностью постепенно избавляются от западной культурной гегемонии и вступают в стадию построения общества современных свободных людей, общества, сочетающего в себе аутентичную культуру Магриба с глобальной, пусть и носящей определенный колониальный отпечаток, которая, несомненно, оставила свой след в культуре сыновей Большого Магриба.

---

<sup>8</sup> Сакьят Сиди Юсеф – город и муниципалитет в Тунисе, подвергшийся бомбардировкам французской авиации в рамках карательных операций против алжирских борцов за независимость и беженцев, укrywшихся в этом приграничном городке. Крупнейший налет французских бомбардировщиков состоялся 8 февраля 1958 г., когда в городе проходил еженедельный рынок, в этот день также распределялась гуманитарная помощь среди беженцев. Налет продолжался в течение часа и обратил городок в руины, число убитых составило 68 человек, из них 12 детей, учащихся начальной школы, и 9 женщин, количество раненых достигло 87 человек. Также было уничтожено несколько машин с гуманитарной помощью Международного Красного Креста и Красного Полумесяца Туниса, были разрушены здания муниципалитета, таможни, национальной гвардии, почты, Управления лесного хозяйства, начальная школа и множество частных домов и лавок. Это преступление вызвало осуждение в прессе и международном сообществе.

**Абдеррахман бен Мааммар Сенуси** – доктор исторических наук, профессор Алжирского государственного университета.

Алжирская Народная Демократическая Республика, Алжир.

**Abderrahman Bin Maammar Senouci** – Sc.D. in History, professor, Algerian State University.

People's Democratic Republic of Algeria, Algiers.

aassanou@gmail.com

### Список литературы

1. *аз-Зайди, Али.* аз-Зайтунийун даурухум фи-ль-харака аль-ватанийя ат-тунисийя. Тунис: Мактабат Аляуддин, Сафакис, 2007. 766 с.
2. *аль-‘Араби, Мухаммад вильд Халифа.* Аль-Джазайр аль-муфаккира ва-т-тарихыйя. Аль-Джазайр: дар аль-умма, 2007. 344 с.
3. *аль-Гали, Балькасим.* Мухаммад ат-Тахир бин Ашур хайатуху ва асаруху. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1996. 266 с.
4. *аль-Джабири, Мухаммад Абид.* Аль-Машру’ ан-нахды аль-‘араби: мураджа’а накдийя. Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя, 1996. 196 с.
5. *аль-Джабири, Мухаммад Абид.* Масъалат аль-хавийя: аль-‘уруба ва-ль-ислям ва-ль-гарб. Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя, 2006. 197 с.
6. *аль-Джам’ави, Анвар ва-ль-ахарун.* аль-Исламийун фи тунис ва тахаддийат аль-бина ас-сийаси ва-ль-иктисади ли-д-дауля аль-джадида. Ад-Дауха: аль-Марказ аль-араби ли-ль-абхас ва дирасат ас-сийасат, 2013. 181 с.
7. *аль-Джаураши, Салахутдин.* аль-Исламийун ат-такдимийун фи тунис. Аль-Кахира: Марказ аль-кахира ли-хукук аль-инсан, 2000. 160 с.
8. *аль-Ибрахими, Ахмад Талиб.* Асар аш-шейх Мухаммад аль-Башир аль-Ибрахими. Бейрут: Дар аль-Гарб аль-ислями, 1997. 417 с.
9. *аль-Идриси, Абу Зайд.* Харакат аль-ислям ас-сийаси фи-льватан аль-араби: аль-ваки’ ва-ль-мустакбаль. аль-Урдун: Марказ дирасат аш-шарк аль-аусат, 2015. 566 с.
10. *аль-Курайши, Али.* алт-Тагйир аль-иджтима’и’инда Малик бин Наби. Аль-Кахира: аз-Захра ли-ль-и’лям, 1989. 339 с.
11. *аль-Миляд, Заки.* Малик бин Наби ва мушкилят аль-хадара. Димашк: Дар аль-фикр, 1998. 160 с.
12. *аль-Фаси, Аллал.* Мухадарат ва абхас. Муассасат Аллал аль-Фаси, 2009. 57 с.
13. *аль-Хамдани, Мухаммад Салих.* аль-Хакарака аль-ватанийя ат-тунисийя. Аль-Урдун: Мактабат аль-му’тазз, 2012. 280 с.
14. *аль-Хармаси, Абдуллатиф.* аль-Харака аль-ислямийя фи тунис. Тунис: Дар би-рам лин-нашр, 1985. 234 с.
15. *аль-Хатыб, Сулейман.* Фальсафат аль-хадара’инда Малик бин Наби. Вирджинийя: Дар аль-ма’хад аль-‘алями ли-ль-фикр аль-ислями, 1993. 304 с.
16. *ан-Наджджар, Абдульмаджид.* Аш-Шухуд аль-хадари ва-ль-мустакбаль ас-сакафи ли-ль-магриб аль-ислями. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1997. 93 с.
17. *ар-Раджвани, Исам.* Ва аль-ахарун. Такрир аль-халя ад-динийя би-ль-магриб. Ар-Рабат: аль-Марказ аль-магриби ли-д-дирасат ва-ль-абхас, 2011–2012. 374 с.
18. *ас-Сахмарани, Ас’ад.* Малик бин Наби муфаккиран исляхийан. Бейрут: Дар ан-нафаис, 1984. 264 с.
19. *Ашкар, Усман.* Аллал аль-Фаси аль-ватанийя ва-ль-хавийя аль-магрибийя. Аль-Мамляка аль-магрибийя: Матбаат иттисалят Сабо, 2006. 80 с.

20. Балка, Ильяс, ва Харраз, Мухаммад. Ишкалийт аль-хавийя ва-т-та'аддуд аль-люгави фи-ль-магриб аль-'араби. Абу Заби: Марказ аль-имарат ли-д-дирасат ва-ль-бухус аль-истратиджийя, 2014. 211 с.
21. Балкариз, Абдульхамид. аль-Фаранкофонийя: айдиулуджийя, сийасат – тахаддин сакафи, лугави. Бейрут: Марказ дирасат аль-хвахад аль-арабийя, 2011. 122 с.
22. Бин 'Атауллах, Камаль. Джам'ийят аль-уляма аль-муслимин аль-джазайрин. Аль-Джазайр: Дар Али бин Зайд, 2013. 262 с.
23. Бин Мухаммаден, Махмаду. Аль-Махазыр аль-мавританийя: аль-джамий'ат аль-бадавийя аль-мутанаккыля. Маджаллят ат-тарих аль-'араби. № 22 / 2002 м. ар-Рабат, 2002. сс. 339–361.
24. Бин Наби, Малик. Музаккират шахид аль-карн. Димашк: Дар аль-фикр, 1984. Ч. 1, 456 с.
25. Бин Самина, Мухаммад. Машру' ан-нахда'инда-ш-шейх'Абдульхамид бин Бадис. Аль-Джазайр: Маншурат аль-маджлис аль-ислямий аль-аля. Ч. 1. 462 с.
26. Бин Хамди, Мухаммад Сауд. Мавританийя ва Урубба'абра-ль-'усур. Нуакшот: Матба'ат атар, 2002. 236 с.
27. Бин Хамид, аль-Мухтар. Хайят Мавританийя: аль-хайат ас-сакафийя. Тунис: Дар аль-'арабийя ли-ль-китаб, 1990. 373 с.
28. Бусафсаф, Абдулькарим. Аль-Фикр аль-араби аль-хадис ва-ль-му'асыр: Мухаммад Абдо ва Абдульхамид бин Бадис намузаджан. Аль-Джазайр: Дар аль-мидад, 2009. 426 с.
29. Воронин С.А. Тарикат Сенуситов: религиозная доктрина и основные направления деятельности (Середина XIX – Начало XX В). 2016. с. 5–13 // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tarikat-senusitov-religioznaya-doktrina-i-osnovnye-napravleniya-deyatelnosti-seredina-hih-nachalo-hh-v> (дата обращения: 11.02.2020).
30. Галляб, Абдулькарим. Раханат аль-фаранкофонийя фи алякатиха би-масьялат ат-тагриб ва-ль-хаймана. Аль-Магриб: аль-Маджлис аль-кауми ли-с-сакафа аль-арабийя, 1999. 148 с.
31. Дугин, А.Г. «Геополитическое будущее России: многополярность и основные стратегические перспективы в XXI в.» // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2011. № 2. с. 68–97.
32. Егорин А.З. Муаммар Каддафи. М.: Изд-во Ин-та Востоковедения РАН, 2009. 464 с.
33. Егорин А.З., Миронова Г.В. Сенуситы в истории Ливии. М.: Изд-во Ин-та Востоковедения РАН, 2006. 432 с.
34. Зияда, Халид. Аль-Муслимун ва-ль-хадаса аль-уруббийя. Ад-Дауха: аль-Марказ аль-араби ли-ль-абхас ва дирасат ас-сийасат. 2017. 512 с.
35. Ланда Р.Г. Средиземноморье: общность истории и культуры. Журнал «Отечественные записки», выпуск журнала № 5 (20) 2004. / Архив номеров журнала «Отечественные записки» 2001–2014 г. URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/sredizemnomore-obshchnost-istorii-i-kultury> (дата обращения: 27.02.2020).
36. Ланда, Р. Г. В стране аль-Андалус через тысячу лет: [Мусульм. культура в Испании] / Р.Г. Ланда; М.: Институт востоковедения РАН, Изд. фирма «Восточная литература», 1993. 179 с.
37. Ланда, Р.Г. Судьба морисков. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. 399 с.
38. Ланда, Ром. Аль-Магарйба байна-ль-амси ва-ль-йаум. Дар аль-Байда: ан-Наджах аль-джадида, 1983. 135 с.
39. Майлуд, Бин Гарби. Аль-Джазайр ва-ль-алям. Аль-Джазайр: Муассасат аль-кунуз, 2015. 216 с.
40. Мещерина К.В. Новая Ливия: тернистый путь... куда? // Азия и Африка сегодня. № 2 (679) 2014. с. 21–25.

41. *Мукаллид, Мухаммад Юсуф*. Мавританий аль-хадиса: габируха ва хадыруха. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-любнани, 1960. 386 с.
42. *Робер, Шарль Аджирун*. Тарих аль-джазайр аль-му'асыра. Аль-Джазайр: Дар аль-умма, 2013. Ч. 2. 927 с.
43. *Са'дуллах, Абу аль-Касим*. Тарих аль-Джазайр ас-сакафи. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1998. 426 с.
44. *Сенуси, Абдеррахман бен Мааммар*. Борьба народа Западной Сахары против испанского колониализма. Журнал Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М.: Институт востоковедения РАН, 2008. с. 63–73.
45. *Талиби, Аммар. аль-Имам Абдульхамид бин Бадис*. Хайатуху ва асаруху. Аль-Джазайр: аш-Шарика аль-джазайрийя ли-н-нашр, 1997. Ч. 3. 624 с.
46. *Убайд, Ахмад*. ат-Тамасиль ва-ль-ихтиляф фи харакат ат-тахрир аль-магарибийя. Аль-Джазайр: Дар Ибн ан-Надим, 2010. 304 с.
47. *Хамши, Мухаммад*. Айу таъсир ли-т-тасаулят аль-иклимийя аля аль-магриб аль-араби? Приложение к журналу «ас-Сийаса ад-даулийя», выпуск журнала июль 2014. с. 23–28.
48. Le traité de marrakech / сайт арабского союза магриба «Arab Maghreb Union». URL: <https://maghrebarabe.org/fr/le-traite-de-marrakech/> (дата обращения: 27.02.2020).
49. *Lecourtois, A.*, Etude expérimentale sur l'enseignement islamique traditionnel en Mauritanie, Entreprises et développement, Paris, 1978, 86 p.
50. *Rory McCarthy*. The Politics of Consensus: Al-Nahda and the Stability of the Tunisian Transition. Middle Eastern Studies 55, no. 2 (2019) p. 261–275.
51. *Zghal, Abdelkader*. La nouvelle stratégie du Mouvement de la tendance islamique in La politique économique de la réforme, ed. William Zartman (Tunis: Alif – Les Editions de la Méditerranée, 1995. 212 p.

## References

1. az-Zajdi, Ali. az-Zajtunijun dauruhum fi-l'-haraka al'-vataniyya at-tunisiyya. Tunis: Maktabat Alyauddin, Safakis, 2007. 766 s.
2. al-'Arabi, Muhammad vil'd Halifa. Al'-Dzhazajr al'-mufakkira va-t-tarihyjya. Al'-Dzhazajr: dar al'-umma, 2007. 344 s.
3. al'-Gali, Bal'kasim. Muhammad at-Tahir bin Ashur hajatuhu va asaruhu. Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1996. 266 s.
4. al'-Dzhabiri, Muhammad Abid. Al'-Mashru' an-nahdy al'-arabi: muradzha'a nakdijya. Bejrut: Markaz dirasat al'-vahda al'-arabijya, 1996. 196 s.
5. al'-Dzhabiri, Muhammad Abid. Mas'alyat al'-haviyya: al'-uruba va-l'-islyam va-l'-garb. Bejrut: Markaz dirasat al'-vahda al'-arabijya, 2006. 197 s.
6. al'-Dzham'avi, Anvar va-l'-aharun. al'-Islamijun fi tunis va tahaddijat al'-bina as-sijasi va-l'-iktisadi li-d-daulya al'-dzhadida. Ad-Dauha: al'-Markaz al'-arabi li-l'-abhas va dirasat as-sijasat, 2013. 181 s.
7. al'-Dzhaurashi, Salahuddin. al'-Islamijun at-takdimijun fi tunis. Al'-Kahira: Markaz al'-kahira li-hukuk al'-insan, 2000. 160 s.
8. al'-Ibrahimi, Ahmad Talib. Asar ash-shejh Muhammad al'-Bashir al'-Ibrahimi. Bejrut: Dar al'-Garb al'-islyami, 1997. 417 s.
9. al'-Idrisi, Abu Zajd. Harakat al'-islyam as-sijasi fi-l'-vatan al'-arabi: al'-vaki' va-l'-mustakbal'. al'-Urdun: Markaz dirasat ash-shark al'-ausat, 2015. 566 s.
10. al'-Kurajshi, Ali. alt-Tagjir al'-idzhtima'i'inda Malik bin Nabi. Al'-Kahira: az-Zahra li-l'-i'lyam, 1989. 339 s.

11. al'-Milyad, Zaki. Malik bin Nabi va mushkilyat al'-hadara. Dimashk: Dar al'-fikir, 1998. 160 s.
12. al'-Fasi, Allal. Muhadarat va abhas. Muassasat Allal al'-Fasi, 2009. 57 s.
13. al'-Hamdani, Muhammad Salih. al'-Hakaraka al'-vataniyya at-tunisijya. Al'-Urdun: Maktabat al'-mu'tazz, 2012. 280 s.
14. al'-Harmasi, Abdullatyf. al'-Haraka al'-islyamijya fi tunis. Tunis: Dar biram lin-nashr, 1985. 234 s.
15. al'-Hatyb, Sulejman. Fal'safat al'- hadara'inda Malik bin Nabi. Virdzhiniyya: Dar al'-ma'had al'-alyami li-l'-fikir al'-islyami, 1993. 304 s.
16. an-Nadzhzhar, Abdul'madzhid. Ash-Shuhud al'-hadari va-l'-mustakbal' as-sakafi li-l'-magrib al'-islyami. Bejrut: Dar al'-garb al'-islyami, 1997. 93 s.
17. ar-Radzhvani, Isam, va al'-aharun. Takrir al'-halya ad-diniyya bi-l'-magrib. Ar-Rabat: al'-Markaz al'-magribi li-d-dirasat va-l'-abhas, 2011–2012. 374 s.
18. as-Sahmarani, As'ad. Malik bin Nabi mufakkiran islyahijan. Bejrut: Dar an-nafais, 1984. 264 s.
19. Ashkara, Usman. Allal al'-Fasi al'-vataniyya va-l'-havijya al'-magribijya. Al'-Mamlyaka al'-magribijya: Matbaat ittisalyat Sabo, 2006. 80 s.
20. Balka, Il'yas, va Harraz, Muhammad. Ishkaliyt al'-havijya va-t-ta'addud al'-lyugavi fi-l'-magrib al'-arabi. Abu Zabi: Markaz al'-imarat li-d-dirasat va-l'-buhus al'-istratidzhijya, 2014. 211 s.
21. Balkariz, Abdul'hamid. al'-Farankofonijya: ajdiuludzhijya, sijasat – tahaddin sakafi, lugavi. Bejrut: Markaz dirasat al'-hvahad al'-arabijya, 2011. 122 s.
22. Bin'Ataullah, Kamal'. Dzham'ijyat al'-ulyama al'-muslimin al'-dzhazajriin. Al'-Dzhazajr: Dar Ali bin Zajd, 2013. 262 s.
23. Bin Muhammeden, Mahmadu. Al'-Mahazyr al'-mavritaniyya: al'-dzhami'at al'-badavijya al'-mutanakkylya. Madzhallyat at-tarih al'-arabi. № 22 / 2002 m. ar-Rabat, 2002. ss. 339–361.
24. Bin Nabi, Malik. Muzakkirat shahid al'-karn. Dimashk: Dar al'-fikir, 1984. Ch. 1, 456 s.
25. Bin Samina, Muhammad. Mashru' an-nahda'inda-sh-shejh' Abdul'hamid bin Badis. Al'-Dzhazajr: Manshurat al'-madzhlis al'-islyami al'-alya. Ch. 1. 462 s.
26. Bin Hamdi, Muhammad Said. Mavritaniyya va Urubba'abra-l'-'usur. Nuakshot: Matba'at atar, 2002. 236 s.
27. Bin Hamid, al'-Muhtar. Hajyat Mavritaniyya: al'-hajjat as-sakafijya. Tunis: Dar al'-arabijya li-l'-kitab, 1990. 373 s.
28. Busafsaf, Abdul'karim. Al'-Fikr al'-arabi al'-hadis va-l'-mu'asyr: Muhammad Abdo va Abdul'hamid bin Badis namuzadzhnan. Al'-Dzhazajr: Dar al'-midad, 2009. 426 s.
29. Voronin S.A., Tarikat Senusitov: religioznaya doktrina i osnovnye napravleniya deyatelnosti (Seredina HHH – Nachalo HKH V). 2016. s. 5–13 // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tarikat-senusitov-religioznaya-doktrina-i-osnovnye-npravleniya-deyatelnosti-seredina-hih-nachalo-hh-v> (data obrashcheniya: 11.02.2020).
30. Gallyab, Abdul'karim. Rahanat al'-farankofonijya fi alyakatiha bi-mas'alyat at-tagrib va-l'-hajmana. Al'-Magrib: al'-Madzhlis al'-kaumi li-s-sakafa al'-arabijya, 1999. 148 s.
31. Dugin, A.G. «Geopoliticheskoe budushchee Rossii: mnogopolyarnost' i osnovnye strategicheskie perspektivy v HKHI v.» // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya. 2011. № 2. s. 68–97.
32. Egorin A.Z. Muammar Kaddafi. M.: Izd-vo In-ta Vostokovedeniya RAN, 2009. 464 s.
33. Egorin A.Z., Mironova G.V. Senusity v istorii Livii. M.: Izd-vo In-ta Vostokovedeniya RAN, 2006. 432 s.
34. Ziyada, Halid. Al'-Muslimun va-l'-hadasa al'-urubbijya. Ad-Dauha: al'-Markaz al'-arabi li-l'-abhas va dirasat as-sijasat. 2017. 512 s.

35. Landa R.G. Sredizemnomor'e: obshchnost' istorii i kul'tury. Zhurnal «Otechestvennye zapiski», vypusk zhurnala № 5 (20) 2004. / Arhiv numerov zhurnala «Otechestvennye zapiski» 2001–2014 g. URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/sredizemnomore-obshchnost-istorii-i-kultury> (data obrashcheniya: 27.02.2020).
36. Landa, R. G. V strane al'-Andalus cherez tysyachu let: [Musul'm. kul'tura v Ispanii] / R.G. Landa; M.: Institut vostokovedeniya RAN, Izd. firma «Vostochnaya literatura», 1993. 179 s.
37. Landa, R.G. Sud'ba moriskov. M.: Institut vostokovedeniya RAN, 2013. 399 s.
38. Landa, Rom. Al'-Magariba bajna-l'-amsi va-l'-jaum. Dar al'-Bajda: an-Nadzah al'-dzhadida, 1983. 135 s.
39. Majlud, Bin Garbi. Al'-Dzhazajr va-l'-alyam. Al'-Dzhazajr: Muassasat al'-kunuz, 2015. 216 s.
40. Meshcherina K.V. Novaya Liviya: ternistyj put'... kuda? // Aziya i Afrika segodnya. № 2 (679) 2014. s. 21–25.
41. Mukallid, Muhammad Yusuf. Mavritaniyja al'-hadisa: gabiruha va hadyruha. Bejrut: Dar al'-kutub al'-lyubnani, 1960. 386 s.
42. Rober, Sharif Adzhirun. Tarih al'-dzhazajr al'-mu'asyra. Al'-Dzhazajr: Dar al'-umma, 2013. Ch. 2. 927 s.
43. Sa'dullah, Abu al'-Kasim. Tarih al'-Dzhazajr as-sakafi. Bejrut: Dar al'-garb al'-islyami, 1998. 426 s.
44. Senusi, Abderrahman ben Maammar. Bor'ba naroda Zapadnoj Sahary protiv ispanskogo kolonializma. Zhurnal Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'. M.: Institut vostokovedeniya RAN, 2008. s. 63–73.
45. Talibi, Ammar. al'-Imam Abdul'hamid bin Badis: hajatuhu va asaruhu. Al'-Dzhazajr: ash-Sharika al'-dzhazajriyja li-n-nashr, 1997. Ch. 3. 624 s.
46. Ubajd, Ahmad. at-Tamasil' va-l'-ihtilyaf fi harakat at-tahrir al'-magaribijya. Al'-Dzhazajr: Dar Ibn an-Nadim, 2010. 304 s.
47. Hamshi, Muhammad. Aju tasir li-t-tasulyat al'-iklimijya alya al'-magrib al'-arabi? Prilozhenie k zhurnalu «as-Sijasa ad-daulijya», vypusk zhurnala iyul' 2014. s. 23–28.
48. Le Traité de Marrakech / «Arab Maghreb Union». URL: <https://maghrebarabe.org/fr/le-traite-de-marrakech/> (data obrashcheniya 27.02.2020).
49. Lecourtois, A., Etude expérimentale sur l'enseignement islamique traditionnel en Mauritanie, Entreprises et développement, Paris, 1978, 86 p.
50. Rory McCarthy. The Politics of Consensus: Al-Nahda and the Stability of the Tunisian Transition. Middle Eastern Studies 55, no. 2 (2019) p. 261–275.
51. Zghal, Abdelkader. La nouvelle stratégie du Mouvement de la tendance islamique in La politique économique de la réforme, ed. William Zartman (Tunis: Alif – Les Editions de la Méditerranée, 1995. 212 p.

*Н.С. Ищенко*

## **Культурно-архетипические основания русской цивилизации**

*Nina S. Ishchenko*

### **Cultural-archetypal foundations of Russian civilization**

Статья посвящена анализу цивилизационных угроз при социокультурных трансформациях русской цивилизации в диалоге культур с цивилизацией западной. Социокультурная трансформация может привести к разрушению культурного ядра цивилизации и смене цивилизационной идентичности. Воспроизводство культурного ядра русской цивилизации в социокультурных трансформациях основано на сохранении культурных архетипов, которые задают нормы социального взаимодействия и ценности, регулирующие социальную деятельность. Исследование архетипических оснований русской цивилизации в процессе трансформаций, который происходит на фоне межкультурного взаимодействия, требует наряду с информационным анализом применения компаративистского подхода и теоретико-культурологической методологии. В настоящее время все многообразие существующих культур вовлечено в межкультурную коммуникацию, и межкультурное взаимодействие стало ключевым фактором социокультурных трансформаций. Россия участвует в активном межкультурном взаимодействии с различными культурными регионами, включая западноевропейский. Механизм межкультурной коммуникации русской культуры с культурами западноевропейского культурного региона представляет собой диалог культур, в котором Лотман выделяет три фазы. Диалог культур России с европейскими культурами продолжается с конца XVII в. по настоящее время. Полный цикл диалога культур с европейскими культурами повторялся два раза в течение указанного периода (петровские реформы, установление советской власти), и в настоящее время Россия находится во второй фазе диалога культур, который начался как антисоветская революция в 1980-х гг. В ходе диалога культур русская культура усваивает теорию и практику модерности, предлагаемую как предмет коммуникации европейскими культурами и основанную на европейских культурных архетипах «фаустовский человек» и «святое царство». В процессах культурных трансформаций русская культура сохраняет в течение ряда столетий культурную и цивилизационную идентичность. В статье показано, что сохранение культурного ядра русской цивилизации обусловлено воспроизведением культурного архетипа «святое царство».

**Ключевые слова:** русская культура, русская цивилизация, межкультурное взаимодействие, межкультурная коммуникация, диалог культур, модернность, культурные архетипы, фаустовский человек, святое царство.

The article is devoted to the analysis of civilizational threats in the sociocultural transformations of Russian civilization in the dialogue of cultures with Western civilization. Sociocultural transformation can lead to the destruction of the cultural core of civilization and a change in civilizational identity. Reproduction of the cultural core of Russian civilization in sociocultural transformations is based on the preservation of cultural archetypes that set the norms of social interaction and values that govern social activity. The study of the archetypal foundations of Russian civilization in the process of transformation, which occurs against the background of intercultural interaction, requires, along with an information analysis, the application of a comparative approach and theoretical and cultural methodology. Currently, the diversity of existing cultures is involved in intercultural communication, and intercultural interaction has become a key factor in sociocultural transformations. Russia participates in active intercultural interaction with various cultural regions, including West European. The mechanism of intercultural communication between Russian culture and the cultures of the West European cultural region is a dialogue of cultures in which Lotman distinguishes three phases. The dialogue of Russian cultures with European cultures continues from the end of the 17th century to the present. The full cycle of dialogue between cultures and European cultures was repeated twice during the indicated period (Peter's reforms, the establishment of Soviet power), and Russia is currently in the second phase of the dialogue of cultures, which began as an anti-Soviet revolution in the 1980s. During the dialogue of cultures, Russian culture assimilates the theory and practice of modernity, proposed as a subject of communication by European cultures and based on the European cultural archetypes "Faustian man" and "holy kingdom". In the processes of cultural transformations, Russian culture retains its cultural and civilizational identity for several centuries. The article shows that the preservation of the cultural core of Russian civilization is due to the reproduction of the cultural archetype "holy kingdom".

**Keywords:** Russian culture, Russian civilization, intercultural interaction, intercultural communication, dialogue of cultures, modernity, cultural archetypes, Faustian man, the holy kingdom.

## **Введение. Проблемы сохранения и трансмиссии культурных основ русской цивилизации**

Проблемы сохранения и трансмиссии культурных основ неевропейских цивилизаций остро встают в настоящее время, в период активного межкультурного взаимодействия, одним из коммуникаторов в котором выступает экспансионистская западная цивилизация. Межкультурное взаимодействие с западной цивилизацией и ее ареалом, европейским культурным регионом, провоцирует ряд культурных конфликтов во всем мире, в ходе которых реализуются такие сценарии, как переписывание истории, уничтожение культурной памяти, цветные революции.

Русская цивилизация вовлечена в межкультурное взаимодействие с западной цивилизацией. Цивилизационные угрозы в этой коммуникации имеют место не только в Российской Федерации, но и на постсоветском пространстве, в бывших советских республиках со значительным процентом населения с русской культурной идентичностью. Взаимодействие России с западной цивилизацией происходит в режиме диалога культур, который имеет четкие структурные характеристики. Три фазы диалога культур со странами европейского культурного региона сменяют друг друга в процессе исторического развития русской цивилизации, и начало процесса относится к реформам Петра Первого. С тех пор русская культура значительно трансформировалась, однако ее цивилизационная идентичность сохранилась. Культурные основы этого процесса будут рассмотрены в статье.

### **1. Русская цивилизация: уточнение понятия**

Цивилизационный подход утверждает, что человечество не развивается как единое целое, а в историческом процессе участвуют замкнутые, локальные цивилизации, которые непроницаемы друг для друга, развиваются по собственным законам и реализуют уникальные культурные ценности, не существующие или не занимающие центрального места в других цивилизациях.

Рассмотренная концепция, известная также как концепция замкнутых, параллельных или эквивалентных культур – одна из немногих философских теорий, зародившихся в России [11, с. 338–340]. Впервые цивилизационный подход реализуется в работе Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (журнальное издание в 1869 г., отдельной книгой – в 1871 г.), где представлена теория культурно-исторических типов как своеобразных культурно-исторических организмов [11, с. 340]. В настоящее время термин «цивилизация» используется как обозначение целостной социальной системы, предполагающей определенный тип культуры [12, с. 42].

Русская цивилизация – предмет изучения различных наук как в России, так и за рубежом. Среди отечественных исследователей русской цивилизации можно назвать такие имена как, Т.И. Бачешкина, Б.С. Ерасов, Б.И. Каверин, А.Н. Каньшин, В.Н. Лексин, И.Б. Орлова, А.С. Панарин, А. Синявский, М.Н. Шахов, О.И. Шкаратац, Г.А. Ястребов.

Понятие русской цивилизации находится в центре дискуссий научного сообщества и потому постоянно уточняется. Так, в 2005 г. в своей докторской диссертации «Российская цивилизация во взаимодействии поколений: социально-философская концепция» А.Н. Каньшин пишет, что «понятие "русская цивилизация" распространяется преимущественно на период от ее зарождения до реформ эпохи Петра I, когда Русь стала Россией. Поня-

тие "российская цивилизация" отражает всю отечественную историю в ее цивилизационном измерении» [9, с. 9]. В то же время в 2015 г. в коллективной монографии «Россия как цивилизация: материалы к размышлению» понятие «русская цивилизация» используется как обозначающее «общность и культуру (в том числе политическую и хозяйственную) людей со специфическим менталитетом, с латентно православной традицией, с почти исчерпанным потенциалом пространственной экспансии, с гигантскими возможностями саморазвития и с крайне слабой устремленностью к использованию этих возможностей» [21, с. 84]. Таким образом, в настоящее время этот термин подразумевает и текущий период развития России как субъекта исторического процесса. В этом значении термин «русская цивилизация» используется в настоящей работе.

Русская цивилизация – одна из самобытных цивилизаций планеты, сохранившая свои базисные структуры в процессе социокультурных трансформаций, которые неоднократно происходили в ходе исторического развития русского народа. Поскольку культурные нормы и ценности реализуются в социальном взаимодействии, культурные универсалии задают предельные возможности изменения характеристик русской цивилизации. Воссоздание русской цивилизации в ходе социокультурных трансформаций возможно на основе сохранения культурных универсалий русской культуры, которые изучаются в теории культурных архетипов. Рассмотрим ближе процесс социокультурных трансформаций.

## **2. Социокультурные трансформации и цивилизационная идентичность**

Социокультурная трансформация определяется как направленное масштабное изменение общества в целом, охватывающее большинство его подсистем. Сохранение цивилизационной идентичности в социокультурных трансформациях обусловлено воспроизводством культурного архетипа, которое обеспечивается механизмами культурной памяти. Однако в ходе социокультурной трансформации может разрушиться культурное ядро, вследствие чего цивилизационная идентичность также разрушается.

Анализ социокультурных трансформаций всего общества в целом возможен на основе разработанной теории социокультурных трансформаций. Субъектом социокультурных трансформаций является социокультурная система, представляющая собой единство социокультурного пространства и социокультурного времени.

Социокультурное пространство содержит социальное и культурное пространства данного общества в их неразрывном единстве, которое обусловлено тем, что любая социальная структура имеет культурный аспект, а любая

культурная норма реализуется в социальных отношениях. Структура социальных отношений данного общества представляет собой его социальное пространство. Культурное пространство – это динамическая система культурных фактов данной культуры, которые составляют более сложные структуры – культурное ядро, субкультуры и маргинальные группы.

Культурное пространство социокультурной системы содержит все культурные объекты данной культуры и все значимые взаимосвязи между ними. В русском культурном пространстве структурирующими культурными топосами являются такие темы, как православие, Отечество (Отечественная война), государство, мир как община. Взаимосвязи между этими топосами формируют пространство, на котором могут развиваться все прочие культурные конфигурации. Одну и ту же позицию в культурной конфигурации могут занимать разные виды духовности, наряду с православием это может быть сектантское учение, марксизм, атеизм. Такая вариативность не меняет ориентации культурного пространства.

Социокультурная трансформация может смениться социокультурной деструкцией, в ходе которой разрушается культурное ядро и теряется цивилизационная идентичность. Межкультурное взаимодействие с активным заимствованием инокультурных элементов может затронуть культурное ядро и привести к его разрушению. Механизм межкультурного взаимодействия, при котором сохраняется культурное ядро цивилизации при активном насыщении культурного пространства инокультурными элементами, называется диалогом культур.

### **3. Роль диалога культур в социокультурных трансформациях**

Термином «диалог культур» Ю.М. Лотман предложил заменить довольно расплывчатый термин «влияние» [13, с. 124]. Диалог культур имеет четкую структуру. Диалог осуществляется в рамках культурного синкретизма и столкновения культур. Диалог культур включает три этапа: период активного усвоения инокультурных элементов, период свободного владения новым культурным языком, период активной трансляции [13].

На первом этапе культура-реципиент активно усваивает инокультурный материал, что сопровождается принятием чужой разметки культурного пространства, где культура-транслятор занимает центр культурного пространства и является источником смыслов и ценностей.

Период свободного владения новым культурным языком сопровождается инверсией культурного пространства, когда бывший центр воспринимается как культурная периферия, а единственным хранителем подлинных ценностей становится культура-реципиент [13, с. 128]. На втором этапе диалога культур с Византией Россия стала восприниматься как единственная

истинно православная страна, где сохранилось древнее благочестие так, как этому учили Святые Отцы. Во второй фазе диалога культур с Европой, которая пришлась на конец XVIII – начало XIX в., Россия для русских авторов становится тем топосом культурного пространства, где на практике реализуются столь важные в европейской философии призывы к естественности, к природе, возврат к подлинной сущности человека.

Период активной трансляции собственной культуры – заключительный этап диалога культур, причем воспринимать новые культурные ценности может не только культура-донор начального этапа диалога, но и любая другая культура. На основе этих положений проанализируем диалог культур России и Европы, который начался во времена петровских преобразований и продолжается до настоящего времени.

#### **4. Диалог культур России и Европы: характеристики**

Характеристиками любого диалога культур являются коммуникаторы, вступающие в диалог, предмет этого диалога, и этап диалога. В случае диалога культур России и Европы коммуникаторами выступают две цивилизации – русская и европейская. Предметом диалога культур является теория и практика модерности. Рассмотрим эти характеристики и определим, на каком этапе диалога культур находятся сейчас русская и европейская цивилизации.

Анализ коммуникаторов диалога культур начнем с рассмотрения культурно-архетипических оснований русской и европейской цивилизаций.

##### *4.1. Культурно-архетипические основы русской цивилизации и ее дуальная природа*

Культурно-архетипические основания культуры представляют собой систему ее культурных архетипов. Архетип – это архаический первообраз, символически представляющий человека, его место в мире и обществе, воплощая ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей [14]. Культурный архетип является чувственно-символическим принципом интеграции культурных форм [7].

Доминирующим в русской культуре является культурный архетип «святое царство», который имеет индоевропейские корни и задает нормы социального взаимодействия, а тем самым и цивилизационной идентичности русского общества. Этот архетип исследуется в работах В.Н. Топорова и И.А. Василенко.

Архетип «святого царства» представляет собой образное воплощение следующих идей: вся окружающая действительность должна быть в принципе сакрализована; существует единая и универсальная цель (сверхцель),

самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда «святое царство» (святость, святая жизнь) на земле и для человека; это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени, т.е. может осуществиться здесь и сейчас [3].

Индивидуализация культурных архетипов в социокультурной деятельности разных цивилизаций реализуется как связь абстрактного и конкретного: на основе универсальных индоевропейских архетипов разворачиваются различные социокультурные системы. Так, на основе архетипа святого в европейских культурах была создана жесткая иерархическая система католической церкви, которая охватывала разные этнокультурные общности и обеспечивала высокую социальную мобильность. В протестантской цивилизации традиционные ментальные структуры, возникшие на основе архетипа «святого царства», постепенно уничтожаются и заменяются на новые, столь же жесткие, иерархизированные и экспансионистские, однако имеющие другое культурное ядро. В русской православной культуре в образе «святого царства» соединяются славянская дохристианская культурная основа, наследующая индоевропейский архетип, и христианское представление о святости.

Как показывает И.А. Василенко, в русской культуре различные культурные константы синтезируются в образе «святого царства», которое должно осуществляться на земле усилиями всех и каждого человека в отдельности. «Святое царство» не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом, социальном и культурном уровнях [3]. Русское государство понимается как пространство, где правда в принципе может быть реализована.

Во всех индивидуализациях «святого царства» проявляются одни и те же типы социального взаимодействия, представление о роли русского народа в истории и отношении к духу.

В русской социокультуре О.Б. Скородумова выделяет следующие устойчивые типы социального взаимодействия: неопределенность самосознания, странничество, постоянный поиск идентичности; бинарный характер существования и развития; коллективизм сознания; установка на восприятие руководителя государства как защитника народа, противопоставление его бюрократическим структурам. А.С. Храпов дополняет этот перечень указанием на патерналистский тип взаимодействия государства и народа; сопряженность государства и церкви; мирное сосуществование представителей различных национальностей и конфессий в рамках единого русского народа; ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы [31, с. 15].

Рассмотрим связь этих типов взаимодействия с русским культурным архетипом «святое царство».

Неопределенность самосознания и поиск идентичности обусловлены ориентацией на культурное ядро, где в сфере неявленного латентно существуют смыслы культуры, реализующиеся по-разному в каждой конкретно-исторической индивидуализации русского государства. В эпоху Московского царства поиски идентичности привели к самоидентификации русских как жителей последнего православного царства на земле. В имперскую эпоху эта черта самосознания проявлялась как стремление идентифицировать Россию в качестве европейского государства и усвоить европейскую культуру. В советский период поиски идентичности привели к формированию советского менталитета, не изжитого и три десятилетия спустя после исчезновения советского государства.

Во всех конкретных проявлениях указанных черт общественного сознания реализация идеи православного царства, европейского государства, первого в мире социалистического государства никогда не исчерпывалась артикулированными смыслами, а включала в себя латентные смыслы культурного ядра, позволяя оформлять различающиеся стороны жизни как проявления единого архетипа.

Бинарный характер существования и развития общества актуализируется в дуальной модели культурной динамики. Дуальная модель культурной динамики русской культуры была разработана в исследованиях Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, которые показали, что все топосы культурного пространства русской цивилизации помещены в дуальную структуру, создаваемую такими категориями как хорошее/плохое, сакральное/профанное, которые могут выступать как категории старое/новое и просвещенное/непросвещенное [26].

Русская культура, как показали исследователи, полностью лишена нейтральной аксиологической зоны. Любой поступок в рамках русской культуры имеет строго определенную аксиологическую окраску, притягиваясь либо к одному, либо к другому культурному полюсу. Таким образом, в период кризиса, когда старые социально одобряемые формы поведения дискредитируют себя как не способные сохранить идентичность на уровне общества в целом, русская культура принуждена использовать как ресурс развития формы социально-неодобряемого поведения, черпая новые образцы из той сферы, которая на предыдущем этапе была отчетливо негативной. Такая смена ценности культурного объекта на противоположную при сохранении глубинной структуры культуры проявляется в антиповедении.

Антиповедение это «поведение наоборот, т.е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность» [25, с. 460]. Антиповедение свойственно всем иерархизированным культурам, и древней русской культуре в том числе. Антиповедение тесно связано со сферой сакрального –

Б.А. Успенский приходит к выводу, что антиповедение сакрализовано всегда [25, с. 473]. В антиповедении связь с сакральным реализуется как кощунство, святотатство, нарушение космического и человеческого порядка. В период кризисов и трансформаций, когда существующие формы социально-одобряемого поведения не могут обеспечить культурной легитимации поступков, носители культуры ищут новые пути связи с сакральным, и самым резким, ярким и действенным из таких путей оказывается антиповедение. В рамках русской цивилизации, усваивающей христианскую культуру, антиповедение черпает образцы в прежней языческой культуре, сохранившейся в рамках двоеверия на Руси.

Таким образом, важные изменения в русской культуре протекают как отталкивание от предыдущего этапа, как его активное отрицание, и реализуются в демонстративном антиповедении. Содержание культуuroобразующих категорий может меняться в зависимости от исторического периода, однако дуальная структура, приводящая к полному отрицанию предшествующей культуры, сохраняется в течение всей русской истории и позволяет говорить о единстве русской культуры на разных этапах [26, с. 341].

Единство русской культуры проявляется в том, что при смене культурных эпох основоположник, первый деятель в новом духе не имеет образцов в культуре старого периода, и вынужден опираться на антикультуру, реализовывать те поведенческие стратегии, которые ранее были маркированы как нечестивые [19, с. 458]. Также еще одной важной характеристикой социокультурной трансформации русской культуры является активизация архаичных культурных моделей в период, который осознается как новый и отменяющий все предыдущие нормы Руси [26, с. 344].

Коллективизм сознания в русской цивилизации проявляется в полноте хозяйственной, общественной и государственной жизни, которая соотносится с индоевропейским семантическим ядром понятия святости, включающим цельность и полноту существования. В разные исторические эпохи коллективизм проявляется как приоритет общественных, общинных, государственных ценностей над личными интересами. Смена типа общества – община или колхоз – не приводит к уничтожению полноты хозяйственной жизни, которая может быть реализована в рамках этой структуры.

Восприятие руководителя государства как защитника народа, патерналистский тип взаимодействия государства и народа реализует сакральную составляющую царской власти, которая является необходимой частью образа царства.

В Византии формируется христианский государственно-правовой порядок, неизвестный античному миру [17, с. 21]. Хотя империя появляется в классической греко-римской античности, однако легализация и сакрализация этого вида государственности в рамках полисной морали и религии ан-

тичного мира была невозможна. Кризис полисных норм и поиски новых форм культурной легитимации правления императоров принимали разные формы: от обожествления императоров в рамках традиционной римской религиозности (первые династии римских императоров, начиная с Цезаря) до попыток инкорпорации восточных культов в римскую религию (Гелиогабал) [22]. В Византии эти поиски культурной легитимации завершаются реализацией представления о земной империи как об отражении небесной иерархии, а также пониманием императора как представителя церкви, стоящего в особых отношениях с Богом.

Сложившееся в Византии мировоззрение анализирует И. Мейендорф, который указывает, что социальное устройство понимается как отражение небесного порядка и представителем этого порядка на земле является светский властитель, непосредственно назначенный Богом [15, с. 240–241]. Как замечает А.Л. Дворкин, хотя царь и не имеет апостольской преемственности, однако царь не простой член Церкви, его власть сакральна, хотя конкретный монарх неприкосновенным не является [5, с. 695, 697]. Византийская концепция власти была воспринята на Руси в русле уже существовавших дохристианских представлений о царе и царстве, которые подробно рассматриваются в работах В. Водова.

В. Водов показывает, что в период Киевской Руси и вплоть до XV в. не было разницы между термином «князь» и «царь» в именовании русского удельного правителя [4, с. 526]. За первым титулом стояла традиция, в то время как царями называли тех князей, которые проявили религиозное рвение, нравственные добродетели, участвовали в административной деятельности церкви, выполняя функции защитника истинной веры, или умерли мученической смертью [4, с. 533–538]. Таким образом, еще до введения слова «царь» в официальную титулатуру русского правителя этот термин функционирует в семантической сфере сакрального, сформированной на дохристианской основе.

Сакральность царской власти на Руси анализирует Б.А. Успенский в своих работах о русской культуре. Он указывает, что сакральность царской власти становится феноменом народного сознания после XVI в, когда впервые в 1547 г. проводится церемония венчания на царство, в которую входит миропомазание – как помазанник царь уподобляется Христу и с начала XVIII в. может именоваться Христом [28, с. 143–144]. Таким образом, в рамках русской культуры царь имеет явно выраженные сакральные функции, и почитание царя обусловлено тем, что Царь избирается Богом для воплощения Правды на земле. Эта черта является реализацией представления о святости царства, которая укоренена в культурном архетипе «святого царства».

Ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы обусловлена связью святости и духовности, и возникает потому, что святость не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом и социальном уровнях [8]. Таким образом, указанные базовые типы социального взаимодействия являются разными сторонами проявления русского культурного архетипа «святого царства», и остаются устойчивыми во всех индивидуализациях русской культуры в процессе культурных трансформаций.

#### *4.2. Культурно-архетипические основы европейской цивилизации*

Доминирующими в европейской цивилизации являются архетипы «фаустовский человек» и «святое царство».

Архетип «фаустовский человек» впервые в анализе культуры был описан О. Шпенглером в знаменитом труде «Закат Европы» как прафеномен европейской культуры; в антропологическом аспекте он проявляет себя как бесконечный индивид, не терпящий препятствий своей воле [33].

О. Шпенглер исходит из положения, что одна культура определяется одним архетипом и архетип западной культуры – «фаустовский человек». Однако со времени Шпенглера применение его собственной методологии к исследованию разных культур позволило получить новые результаты. В работах современных исследователей европейское общество принципиально поликультурно, т.е. имеет не один, а несколько прафеноменов или культурных архетипов, структурирующих разные виды общественного взаимодействия. Одним из исследованных в настоящее время архетипов является архетип «святое царство», восходящий к индоевропейской общности народов.

Архетип «святое царство» реализуется в Европе в народных представлениях о волшебной стране, где все есть, в образе Римской империи, в творчестве социалистов-утопистов, в символическом образе Города на холме и в научных концепциях идеального общественного устройства, которые легли в основу социалистической и марксистской теорий, а также классической теории модернизации.

В рамках европейской культуры в разные исторические периоды создавались очень разные политические и культурные образования, заполняющие всю шкалу между двумя культурными полюсами, которые представлены двумя культурными архетипами – самодостаточным индивидом и «святым царством». В политическом плане Европа представлена политиями от индивидуалистических хозяйств скандинавского севера и городов-государств Северной Италии до централизованных абсолютных монархий континентальной Европы. В культурном плане Европа формирует социокультурные стратегии как крайнего индивидуализма, так и крайнего коллективизма.

Либеральный идеал самодостаточного индивида был создан в Европе, но там же были созданы и все идеологии, называемые ныне тоталитарными, которые характеризуются выдвиганием на центральные позиции в социокультурном пространстве коллективов того или иного рода с созданием жестких иерархий.

Культурный архетип «святое царство» в европейских культурах продуцирует формирование жестких иерархических структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе общего интегрирующего принципа. Примерами таких структур являются субкультуры, секты, корпорации, транснациональные объединения носителей одной идеологии, лишаящие индивида возможности устоять перед манипулированием. Эти структуры растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства.

#### *4.3. Предмет диалога культур с европейской цивилизацией*

Диалог культур России и Европы начался в тот период, когда народы европейского культурного региона в процессе межкультурного взаимодействия предлагали другим субъектам коммуникации в качестве предмета коммуникации теорию и практику модерности.

Классическая теория модерности выражена в работах М. Вебера. Модерность включает классическую рациональность, структурный функционализм, социальный эволюционизм, методологический национализм, исторический оптимизм, методологический сциентизм, социальный технократизм [2, с. 40–41]. Теория и практика модерности сформировалась в Новое время под влиянием двух европейских культурных архетипов – фаустовский человек и «святое царство» [6].

Проект глобализации как универсализации и гомогенизации социокультуры всего человечества основан на теории модерности, которая ставит во главу угла идеал господства отдельной личности над социумом и природой и в то же время позволяет разрушать сложившиеся социокультурные системы, имеющие какие-то границы для манипуляции и эксплуатации, и заменять их новыми общностями, в которых реализуется стремление к господству, создаются универсалистские проекты, выведенные из зоны действия любой критики, и нивелируются ценности неевропейских культур. Архетип «святого царства» в теории и практике модерности проявляется в представлении о совпадении этого царства с Европой. Таким образом, поиски в пространстве и времени прекращены, «святое царство» осуществляется сейчас в странах европейской культуры.

## 5. Трансмиссия культурных основ русской цивилизации в разные исторические периоды

Русская цивилизация всю свою историю участвует в различных межкультурных взаимодействиях. Коммуникатором в этих взаимодействиях выступает не только поликультурный европейский регион, включающий, в частности, кельтскую культуру и культуру ганзейских торговых путей, но и византийская цивилизация, в зоне пограничья с которой находилась как Киевская Русь, так и славянские племена, усвоившие Кирилло-Мефодиевскую традицию.

Межкультурное взаимодействие в этих многочисленных случаях реализовывалось как заимствование инокультурных элементов. Ю.М. Лотман показал, что механизм диалога культур был реализован только в случае диалога с Византией (X–XV вв.) и диалога с европейским культурным регионом, начиная со второй половины XVII в. Пограничные зоны культурного контакта русской цивилизации с европейскими культурами существовали и до реформ Петра Первого, в ходе которых Россия встала на путь вестернизации, однако диалог культур не был начат до этого периода. В результате диалога культур с европейским культурным регионом в период петровских реформ начала формироваться русская модерность. Выявление ее культурно-архетипических характеристик представляет известную трудность [8]. Взаимодействие с культурными архетипами коммуницирующих обществ приводит к трансформациям культуры-реципиента, в данном случае русской цивилизации.

Диалог культур Руси и Византии, а также России и Европы в Петровскую эпоху был проанализирован Ю.М. Лотманом [13]. В первой фазе диалога культур активизируются процессы дуальной динамики русской культуры.

Первым периодом, когда в русской культуре проявилась дуальность культурной динамики, был период принятия христианства на Руси [26, с. 342 и сл.]. В этот период впервые оказывается семантически нагружен термин «новые»: русские люди называются новыми людьми, христианство – новой верой, переживаемые времена оказываются новыми временами [24, с. 361–362]. Также в этот период впервые в русской культуре играет большую роль термин «просвещение» с положительной семантической нагрузкой: русские просветились светом новой веры, а старая вера в символическом плане отождествляется с тьмой. Христианизация протекает как демонстративная смена старого на новое. В рамках дуальной модели русской культуры важно, что церкви основываются на местах бывших языческих капищ. Традиционное для иерархической культуры уважение к старой мудрости, освященной авторитетом предков, сменяется утверждением ново-

го, которое имеет несравнимо большую ценность. Новая культура реализуется как антикультура с точки зрения предыдущего периода.

Распространение христианства и его активная роль в структурировании социокультурного пространства Киевской Руси приводят в конце концов к первой реализации русского культурного архетипа «святого царства» в христианскую эпоху в результате социокультурной трансформации общества.

В эпоху Московской Руси «святое царство» индивидуализируется как Третий Рим, последнее православное царство. Как показывает Б.А. Успенский, после падения Византии Московская Русь воспринималась населением и политической элитой как последнее православное царство на земле, которое обладало политическим суверенитетом [27, с. 213]. Другие православные государства либо попали под власть турок, как Сербия и, главное, Византия, либо были столь незначительны, что не занимали особого места на русской культурной карте, как Грузия. И. Мейендорф показывает, что место византийского императора как императора всех православных московский царь занял не сразу и какое-то время не хотел занимать вовсе [16].

Однако православное царство занимает огромное место в христианской эсхатологии. В Апокалипсисе описывается последний царь православного царства Михаил, а отсюда следует, что на момент конца света православное царство будет существовать. Византия пала, но кто-то должен занять ее место. В XV в, после победы царя Ивана III на Угре и свержения татаро-монгольского ига, в России начинают чеканить собственную монету с именем царя Ивана и новым символом русского государства – всадником, убивающим дракона [32, с. 451]. Этот всадник позже переосмысливается как Георгий Победоносец, и такое толкование живет до наших дней, однако в первоначальной версии этого символа изображался мифический царь Михаил, поражающий Антихриста перед концом света [35, с. 329–341].

Отказ от эсхатологических ожиданий в XVII в. уничтожил религиозные основания концепции Третьего Рима, которая вследствие этого была полностью забыта до такой степени, что Ф.И. Тютчев, работавший над философским осмыслением истории в 1848–1850 гг., в поисках концепции перемещения центра мировой истории обращается к учению о четырех империях и даже не упоминает учение о Третьем Риме [23, с. 16–21].

Дуальная модель динамики русской культуры снова актуализируется в правление Ивана Грозного и особенно в эпоху Петра, которая уже в произведениях авторов того времени сравнивалась как с царствованием Ивана, так и с эпохой князя Владимира [19, с. 360]. В XVII в, в царствование Петра, снова приобретают положительную семантическую окраску термины «новое» и «просвещение». Если в конце своего существования Московское царство активно поддерживало старину и даже раскол был вызван ревностью о стари-

не и по меньшей мере декларированным стремлением не отступать от старых порядков, то в период петровских реформ старое ассоциируется с невежеством и тьмой, а все новое помещается на положительно окрашенный полюс дуальной модели. Связь с памятью предшествующих поколений снова становится признаком невежества, а новое реализуется как обращение к анти-поведению. Результатом этого процесса является актуализация русского культурного архетипа «святое царство» в качестве Российской империи.

Новый цикл диалога культур России и Европы маркирует также время установления и конца советской власти в XX в. Культурный и социальный кризис начала XX в, символически отмеченный двумя революциями в 1917 г. и Гражданской войной 1918–1920 гг., привел к еще одной актуализации дуальной модели русской культуры. В начале XX в, накануне Революции, исследователи отмечают в русском обществе массовое ожидание революции: большая часть оппозиции видела будущее страны в резком разрыве со старым порядком, который и был реализован в советский период [29, с. 292].

Дуальная модель русской культуры в этот период проявляется в демонстративном антиповедении революционеров, которое неоднократно отмечалось исследователями (см., например, очерк о создании Мавзолея Ленина в первые годы советской власти у А.М. Панченко [18]). Однако именно такое поведение оказывалось связано с культурным ядром, диалектически следовало традиции и позволило новой культуре занять уже существующее место в русском культурном пространстве.

Актуализация архаичных моделей поведения в советский период отмечалась разными исследователями. Неоднократно указывалось, что отношение к партии и марксизму по структуре коллективного сознания аналогично отношению к церкви и религии. Наряду с архаичными формами и на их основе возникали новые формы городской жизни и индустриальной культуры, создавались и внедрялись в общественную жизнь целые сферы, которые ранее существовали в зачаточном состоянии или не существовали вообще. Образцы и модели новых институций брались из европейского быта и опыта индустриальных государств, но включались в специфический русский социокультурный контекст. В этот период сформировались и распространились такие социокультурные феномены, как индустриальный город, моногород, научно-исследовательский институт, промышленный завод, весь комплекс социокультурных структур, связанных с образованием, от детского сада до вуза, и т.д. В этих социокультурных подсистемах реализовывались модели поведения, характеризующиеся коллективизмом, приматом общего над частным, и другими чертами, внесенными в культурное ядро еще в доиндустриальную эпоху. Таким образом, культурный архетип «святое царство» реализовался в советский период как первое социалистическое государство на земле.

Несмотря на принципиально атеистическую государственную политику СССР, универсальная вселенская миссия советской культуры реализовывалась последовательно на разных уровнях. Противоречие между формой и содержанием, невозможность построить цельную культуру без связи с сакральной сферой легитимация достижений СССР через обращение к внутренне чуждой европейской идеологии привели советскую культуру к кризису, который реализовался по известной модели актуализации дуальных структур.

Конец советской эпохи и развитие России в 90 гг. XX в описывается рядом исследователей как антисоветская революция 80–90-х гг., построенная на идеологии, отрицающей все советское, все идейные достижения предыдущей эпохи [10, с. 8–9]. В этот период также активизируется дуальная модель, обеспечивающая единство русской культуры. Снова меняются местами полюса, структурирующие культурное пространство, а демонстративное антиповедение обеспечивает связь с культурным ядром. В этот период становятся актуальны традиционные дихотомии «старое/новое», а также «просвещенное/непросвещенное», уничтожается уважение к старине, высмеивается апелляция к прежним авторитетам. Этим путем русская культура стремится переосмыслить свои основания, воссоздать свой культурный архетип на новом материале и в новой социокультурной ситуации.

Актуализация архаичных моделей поведения в постсоветский период исследована мало. С одной стороны, ученые описывают социокультурную деградацию российского общества в этот период и обнаруживают архаизацию социальных отношений [30]. С другой стороны, трактовка деградации как упрощения заставляет проходить мимо довольно сложных социокультурных форм, которые, тем не менее, свойственны предыдущему этапу развития культуры и приводят к архаизации общественного сознания. Несомненно, что на уровне саморефлексии культуры возрождение старых форм в период кризиса было одной из осознанных поведенческих стратегий, в рамках которой процветал интерес к русской истории и культуре дореволюционного периода, а также стремление воспринять эмигрантскую культуру русского зарубежья как подлинную, старую, и в то же время успешную и передовую альтернативу русской жизни.

В результате спонтанного культуротворчества после нескольких лет общего культурного кризиса была найдена формула суверенной демократии, которая послужила консолидации общества в степени, достаточной для преодоления распада старых форм и воссоздания культурных универсалий в новых условиях. Суверенная демократия – концепт партии власти, появившийся в отечественном идейно-политическом пространстве осенью 2006 г. [20, с. 24] В этой концепции соединяются универсализм и конкретно-русская специфика, и Россия выступает как страна, сохраняющая общечелове-

ческие ценности, но осуществляемые в рамках конкретно-исторической русской культуры и созданной на ее основе русской цивилизации.

В современной русской культуре снова воссоздается русский культурный архетип «святого царства», что выражается в этатизме, претензии на собственную геополитическую стратегию в мире, в зарождении и проведении имперской политики в 2014 г. (присоединение Крыма, создание республик Донбасса). Дуальная модель русской культуры сработала еще раз, культурные полюса поменялись. Поскольку этот процесс еще не закончен, о нем можно говорить лишь как о тенденции, но несомненно, что культурная идентичность сохранилась и в русской культуре XXI в. реализуется русский культурный архетип «святое царство».

### **Заключение. Трансмиссия и сохранение культурных основ русской цивилизации**

Итак, трансмиссия культурных основ русской цивилизации в процессе социокультурных трансформаций происходит на основе воссоздания русского культурного архетипа «святое царство», который является доминирующим в русской культуре. Этот архетип продуцирует те нормы социального взаимодействия, которые позволяют реализовать в историческом процессе спектр возможностей осуществления русской цивилизации в эпоху интенсивного межкультурного взаимодействия настоящего времени и выработать собственную социокультурную стратегию развития современного российского общества.

Во всех индивидуализациях «святого царства» роль русского народа осознается как центральная в истории, а отношение к духу – как непосредственное исполнение религиозной (квазирелигиозной) миссии. Хотя роль в истории и духовная миссия народа осознаются по-разному в православный и атеистический период русской истории, конститuentы культурной деятельности сохраняются.

Период социокультурных трансформаций приходится на первую фазу диалога культур с европейской цивилизацией. В ходе диалога культур актуализируется дуальная природа русской культуры, которая заключается в строгой поляризации культурного пространства и ценностной окрашенности каждого человеческого поступка. В первой фазе диалога культур смысловое наполнение положительно окрашенных артефактов меняется на противоположное. Механизм этого процесса – антиповедение. Западно-европейская культура, теория и практика модерности используются русской культурой как источник технологий и культурных норм, необходимых для разрушения прежних структур социокультурного пространства. При этом состав культурного ядра частично меняется, однако само ядро

и структура культуры сохраняются, и культурных архетип воспроизводятся в новых условиях.

Европейские культурные формы, созданные на основе культурного архетипа фаустовского человека, использовались для эмансипации индивида от сложившихся социокультурных форм, не способных более выполнять свои функции в обществе и приведших социокультурную систему на грань кризиса. В период социокультурной трансформации эмансипированный от старых форм индивид, обращаясь к антиповедению, воссоздает культурное ядро русской культуры на новых основаниях. Те европейские культурные формы, которые созданы на основе архетипа «святого царства», в русской культуре используются для легитимации воссоздания автохтонного архетипа «святого царства», что возможно в силу родства архетипов и ряда общих характеристик этих культурных интегрирующих принципов.

В настоящее время русская культура находится во второй фазе диалога культур со странами европейского культурного региона, который был начат в 1980-е гг. Период активного усвоения чуждой культурной продукции и осознания себя как периферийной зоны европейской культуры прошел, и в настоящее время разворачивается процесс смены центра и периферии культурного пространства, где ведущая роль отводится России и русской культуре, а европейская воспринимается как угасающая и выродившаяся.

Следующий этап после осознания своего центрального положения в культурном пространстве – это период собственного культурного производства и трансляции своих культурных ценностей на другие культуры. Этот период в России уже начался, завершая таким образом цикл диалога культур с европейской культурой в период социокультурных трансформаций конца XX – начала XXI в.

**Ищенко Нина Сергеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры музыкального искусства эстрады ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского», 91015, Украина (ЛНР), г. Луганск, Красная площадь, 7.

**Nina S. Ishchenko** – associate professor, Lugansk State Academy of Culture and Arts named after M. Matusovsky  
91015, 7 Red Square Street, Lugansk, Ukraine (LPR)  
niofterna@gmail.com

### Список литературы

1. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. 301 с.
2. Браславский Р.Г. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных общества // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии; Социологический институт Российской академии наук; Социологиче-

- ское общество им. М.М. Ковалевского, 2012. Т. XV. № 6 (65), Специальный выпуск. С. 30–49.
3. *Василенко И.А.* Архетипические основы русской культуры и современная имиджевая политика России // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. 2015. URL: [http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye\\_osnovy\\_russkoj\\_kultury\\_i\\_sovremennaja\\_imidzhevaja\\_politika\\_rossii\\_2015-06-30.htm](http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye_osnovy_russkoj_kultury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm) (дата обращения 30.11.2019).
  4. *Водов В.В.* Замечания о значении титула «царь» применительно к русским князьям в эпоху до середины XV века // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь [Сост. А.Ф. Литвина, Б.А. Успенский]. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 506–542.
  5. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. Пятое издание. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2014. 1024 с.
  6. *Ищенко Н.С.* Модерность как реализация европейских культурных архетипов // Вестник развития науки и образования. 2018. № 12. С. 72–80.
  7. *Ищенко Н.С.* Образный принцип интеграции культурных форм: дополнение к классификации П.А. Сорокина // Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки. 2019. № 2. С. 64–70.
  8. *Ищенко Н.С.* Русский культурный архетип как основание русской модерности // Вестник развития науки и образования. 2018. № 7. С. 57–65.
  9. *Каньшин А.Н.* Российская цивилизация во взаимодействии поколений: социально-философская концепция: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Москва, 2005. 42 с.
  10. *Кара-Мурза С.Г.* Антисоветский проект. М.: Алгоритм, 2009. 352 с.
  11. *Клейн Л.С.* История антропологических учений / Под ред. Л.Б. Вишняцкого. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2014. 744 с.
  12. *Лепский В.Е.* Системные основания для перехода от техногенной цивилизации к социогуманитарной цивилизации // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. С. 33–48.
  13. *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Избранные статьи в 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. С. 121–128.
  14. *Любавин М.Н.* Архетипическая матрица русской культуры: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2002. 245 с.
  15. *Мейендорф И.* Наследие Византии // Рим. Константинополь. Москва. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. С. 241–249.
  16. *Мейендорф И.* Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? // Рим. Константинополь. Москва. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. С. 183–207.
  17. *Павлов В.И.* Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (к 1700-летию Миланского эдикта). Часть 1. Христианство и современная правовая жизнь // Пространство и время. 2014. № 3(17). С. 14–23.
  18. *Панченко А.М.* Осьмое чудо света // Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999. С. 476–497.
  19. *Панченко А.М., Успенский Б.А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А.Ф. Литвина, Б.А. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 457–478.
  20. *Пляйс Я.* «Суверенная демократия» – новый концепт партии власти // Власть. 2008. № 4. С. 24–32.

21. Россия как цивилизация: материалы к размышлению / Под общей редакцией О.И. Шкаратана, В.Н. Лексина, Г.А. Ястребова. М.: Редакция журнала «Мир России», 2015. 466 с.
22. Синельников Ф.И. Сирия в поздней Античности. Курс «История Сирии» // Magisteria. URL: <https://magisteria.ru/history-of-syria/ot-arabov-do-osmanov>. (дата обращения 30.11.2019).
23. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
24. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис. Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.
25. Успенский Б.А. Антиповедение в культуре древней Руси // Избранные труды, Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 460–476.
26. Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) (в соавторстве с Ю.М. Лотманом) // Избранные труды, Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 338–380.
27. Успенский Б.А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) (в соавторстве с В.М. Живовым) // Избранные труды, Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 205–337.
28. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Избранные труды, Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 142–183.
29. Хильдемайер М. Символика Русской революции и первых лет советской власти // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века. Новое время. М.: Наука, 2008. С. 291–306.
30. Хоружая С.В. Социокультурная деградация (социологический анализ): дис. ... канд. социол. наук: 24.00.01. Краснодар, 2003. 171 с.
31. Храпов С.А. Трансформация общественного сознания в социокультурном пространстве постсоветской России: автореф. дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11. Москва, 2011. 39 с.
32. Чернявский М. Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А.Ф. Литвина, Б.А. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 442–456.
33. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность [Пер. с нем. Н.Ф. Гарелин; Авт. комментариев Ю.П. Бубенков и А.П. Дубнов; Худ. обл. М.В. Драко]. Мн.: Поппури, 1998. 688 с.
34. Этнология: учебник / А.П. Садохин. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Гардарики, 2008. 287 с.
35. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры / М.: МИРОС, 1998. 448 с.

## References

1. Bek U. Chto takoe globalizaciya? M.: Progress-Tradiciya, 2001. 301 s.
2. Braslavskij R.G. Civilizacionnaya perspektiva v sociologicheskom analize sovremennyh obshchestva // Zhurnal sociologii i social'noj antropologii.

- Spb.: Sankt-Peterburgskij gosudarstvennyj universitet, Fakul'tet sociologii; Sociologicheskij institut Rossijskoj akademii nauk; Sociologicheskoe obshchestvo im. M.M. Kovalevskogo, 2012. T. XV, № 6 (65), Special'nyj vypusk. S. 30–49.
3. Vasilenko I.A. Arhetipicheskie osnovy russkoj kul'tury i sovremennaya imidzhevaya politika Rossii // Perspektivy: setevoe izdanie Centra issledovanij i analitiki Fonda istoricheskoy perspektivy. 2015. URL: [http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye\\_osnovy\\_russkoj\\_kul'tury\\_i\\_sovremennaja\\_imidzhevaja\\_politika\\_rossii\\_2015-06-30.htm](http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye_osnovy_russkoj_kul'tury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm) (data obrashcheniya 30.11.2019).
  4. Vodov V.V. Zamechaniya o znachenii titula «car'» primenitel'no k russkim knyaz'yam v epohu do serediny XV veka // Iz istorii russkoj kul'tury. T. II; Kn. 1: Kievskaya i Moskovskaya Rus'. [Sost. A.F. Litvina, B.A. Uspenskij]. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002. S. 506–542.
  5. Dvorkin A.L. Ocherki po istorii Vselenskoj Pravoslavnoj Cerkvi: kurs lekcij. Pyatoe izdanie. Nizhnij Novgorod: Hristianskaya biblioteka, 2014. 1024 s.
  6. Ishchenko N.S. Modernost' kak realizaciya evropejskih kul'turnyh arhetipov // Vestnik razvitiya nauki i obrazovaniya. 2018. № 12. S. 72–80.
  7. Ishchenko N.S. Obraznyj princip integracii kul'turnyh form: dopolnenie k klassifikacii P.A. Sorokina // Vestnik Doneckogo nacional'nogo universiteta. Seriya B: Gumanitarnye nauki. 2019. № 2. S. 64–70.
  8. Ishchenko N.S. Russkij kul'turnyj arhetip kak osnovanie russkoj modernosti // Vestnik razvitiya nauki i obrazovaniya. 2018. № 7. S. 57–65.
  9. Kan'shin A.N. Rossijskaya civilizaciya vo vzaimodejstvii pokolenij: social'no-filosofskaya koncepciya: avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk: 09.00.11. Moskva, 2005. 42 s.
  10. Kara-Murza S.G. Antisovetskij proekt. M.: Algoritm, 2009. 352 s.
  11. Klejn L.S. Istoriya antropologicheskikh uchenij / pod red. L.B. Vishnyackogo. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2014. 744 s.
  12. Lepskij V.E. Sistemnye osnovaniya dlya perekhoda ot tekhnogennoj civilizacii k sociogumanitarnoj civilizacii // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2019. T. 1. № 1. S. 33–48.
  13. Lotman Yu.M. Problema vizantijskogo vliyanija na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii // Izbrannye stat'i v 3 t. Tallin: Aleksandra, 1992. 1 t. Stat'i po semiotike i topologii kul'tury. S. 121–128.
  14. Lyubavin M.N. Arhetipicheskaya matrica russkoj kul'tury: dis.... kand. filos. nauk: 24.00.01. Nizhnij Novgorod, 2002. 245 s.
  15. Mejendorf I. Nasledie Vizantii // Rim. Konstantinopol'. Moskva. M.: Pravoslavnyj Svyato-Tihonovskij Gumanitarnyj Universitet, 2006. S. 241–249.
  16. Mejendorf I. Sushchestvoval li kogda-libo «tretij Rim»? // Rim. Konstantinopol'. Moskva. M.: Pravoslavnyj Svyato-Tihonovskij Gumanitarnyj Universitet, 2006. S. 183–207.
  17. Pavlov V.I. Vizantijskaya civilizaciya i hristianskaya pravovaya tradiciya v sovremennom politiko-pravovom kontekste (K 1700-letiyu Milanskogo edikta). Chast' 1. Hristianstvo i sovremennaya pravovaya zhizn' // Prostranstvo i vremya. 2014. № 3(17). S. 14–23.
  18. Panchenko A.M. Os'moe chudo sveta // Russkaya istoriya i kul'tura: Raboty raznyh let. SPb.: Yuna, 1999. S. 476–497.
  19. Panchenko A.M., Uspenskij B.A. Ivan Groznyj i Petr Velikij: koncepcii pervogo monarha // Iz istorii russkoj kul'tury. T. II; Kn. 1: Kievskaya i Moskovskaya Rus'. Sost. A.F. Litvina, B.A. Uspenskij. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002. S. 457–478.
  20. Plyajs Ya. «Suverennaya demokratiya» – novyj koncept partii vlasti // Vlast'. 2008. № 4. S. 24–32.

21. Rossiya kak civilizaciya: materialy k razmyshleniyu / Pod obshchej redakciej O.I. Shkaratana, V.N. Leksina, G.A. Yastrebova. M.: Redakciya zhurnala «Mir Rossii», 2015. 466 s.
22. Sinel'nikov F.I. Siriya v pozdnej antichnosti. Kurs «Istoriya Sirii» // Magisteria. Obrazovatel'nyj sajt. <https://magisteria.ru/history-of-syria/ot-arabov-do-osmanov>. Prosmotreno 30.11.2019.
23. Sinicyna N.V. Tretij Rim. Istoki i evolyuciya russkoj srednevekovoj koncepcii. (XV–XVI vv.). M.: Indrik, 1998. 416 s.
24. Toporov V.N. Svyatost' i svyatye v russkoj duhovnoj kul'ture. T. 1. Pervyj vek hristianstva na Rusi. M.: Gnozis. Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1995. 875 s.
25. Uspenskij B.A. Antipovedenie v kul'ture drevnej Rusi // Izbrannye trudy, T.I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, 2-e izd., ispr. i dop. M.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. S. 460–476.
26. Uspenskij B.A. Rol' dual'nyh modelej v dinamike russkoj kul'tury (do konca XVIII veka) (v soavtorstve s Yu.M. Lotmanom) // Izbrannye trudy, T.I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, 2-e izd., ispr. i dop. M.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. S. 338–380.
27. Uspenskij B.A. Car' i Bog (Semioticheskie aspekty sakralizacii monarha v Rossii) (v soavtorstve s V.M. Zhivovym) // Izbrannye trudy, T.I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, 2-e izd., ispr. i dop. M.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. S. 205–337.
28. Uspenskij B.A. Car' i samozvanec: samozvanchestvo v Rossii kak kul'turno-istoricheskij fenomen // Izbrannye trudy, T.I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, 2-e izd., ispr. i dop. M.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. S. 142–183.
29. Hil'demajer M. Simvolika Russkoj revolyucii i pervyh let sovetskoj vlasti // Obrazy vlasti na Zapade, v Vizantii i na Rusi. Srednie veka. Novoe vremya. M.: Nauka, 2008. S. 291–306.
30. Horuzhaya S.V. Sociokul'turnaya degradaciya (sociologicheskij analiz): dis.... kand. sociol. nauk: 24.00.01. Krasnodar, 2003. 171 s.
31. Hrapov S.A. Transformaciya obshchestvennogo soznaniya v sociokul'turnom prostranstve postsovetskoj Rossii: avtoref. dis. ... doktora filos. nauk: 09.00.11. Moskva, 2011. 39 s.
32. Chernyavskij M. Han ili vasilevs: odin iz aspektov russkoj srednevekovoj politicheskoy teorii // Iz istorii russkoj kul'tury. T. II; Kn. 1: Kievskaya i Moskovskaya Rus'. Sost. A.F. Litvina, B.A. Uspenskij. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002. S. 442–456.
33. Shpengler O. Zakat Evropy: Ocherki morfologii mirovoj istorii. T. 1. Obraz i dejstvitel'nost' [Per. s nem. N.F. Garelin; Avt. kommentarijev Yu.P. Bubenkov i A.P. Dubnov; Hud. obl. M.V. Drako]. Mn.: Poppuri, 1998. 688 s.
34. Etnologiya: uchebnik /A.P. Sadohin. 2-e izd., pererab. i dop. M.: Gardariki, 2008. 287 s.
35. Yurganov A.L. Kategorii russkoj srednevekovoj kul'tury / M.: MIROS, 1998. 448 s.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

*Е.Н. Моцелков, В.Н. Расторгуев, А.В. Никандров*

### **Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития (аналитический обзор XVII Панаринских чтений; ноябрь 2019)**

*Evgeniy N. Moschelkov, Valeriy N. Rastorguev, Aleksey V. Nikandrov*

### **Russia and Europe: common destiny and alternative projects of civilization development (analytical review of XVII Panarin Scientific Conference)**

Статья посвящена обзору XVII Панаринских чтений, состоявшихся в ноябре 2019 г. и посвященных теме «Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития». Она предваряется кратким экскурсом в историю Панаринских чтений и характеристикой политико-философского учения А.С. Панарина. Далее последовательно описывается ход собственно XVII Панаринских чтений: Пролог, Пленарное заседание с краткими резюме докладов, работа секций.

**Ключевые слова:** А.С. Панарин, Н.Я. Данилевский, Панаринские чтения, глобальное прогнозирование, цивилизация, Россия, Запад.

The article is devoted to a review of the 17th Panarin's readings held in November 2019 and dedicated to the theme "Russia and Europe: a Common Fate and Alternative Projects of Civilizational Development". It is preceded by a brief excursion into the history of the Panarin's readings and a description of the political and philosophical doctrine of A. Panarin. The sequence of the 17th Panarin's readings is subsequently described in the following: Prologue, Plenary session with brief summaries of reports, the work of sections.

**Keywords:** A. Panarin, N. Danilevsky, 17th Panarin readings's, global forecasting, civilization, Russia, the West.

Панаринские чтения – это ежегодная научная конференция, посвященная памяти Александра Сергеевича Панарина (1940–2003), выдающегося философа и политического мыслителя, педагога, автора влиятельных работ. Уже

давно сама его философско-политическая мысль и жизнь стали предметом научных исследований: ему посвящены многочисленные статьи, диссертации, монографии – и, конечно же, ежегодные Чтения. Творчество А.С. Панарина привлекает внимание не только ученых, исследователей, мыслителей, но и политиков-практиков, журналистов, политических публицистов.

Панаринские чтения проводятся с 2003 г. – года смерти ученого, и со временем приобрели статус международного форума. С 2008 г. основной площадкой для проведения чтений стал философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра философии политики. А.С. Панарин – один из самых ярких профессоров Московского государственного университета, который стал основателем успешно развивающейся научной школы и оригинального направления политической философии, для которого характерен четко прописанный и тщательно отрефлексированный цивилизационный подход, что было особенно ценно в период становления отечественной политологии. Философско-политическая мысль Панарина разветвляется на три «генеральные линии».

Первая – это линия глобально-прогностическая. Он стал одним из пионеров не только российских, но и мировых исследований в сфере политической глобалистики. В работах «Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности» [4] и «Искушение глобализмом» [5] им был проведен всесторонний анализ феномена глобализма и процесса глобализации, очерчены тенденции развития глобализационных процессов в соотношении с принципами демократии и государственного суверенитета. Выступив как один из самых острых критиков глобализации, Панарин предложил глубоко философски фундированную теорию и оригинальную методологию глобального прогнозирования, что позволило сделать немало конкретных политических прогнозов развития мировой политики, большинство из которых сбылись и продолжают сбываться.

Если говорить о «метапрогнозах» (или, лучше сказать, «мегапрогнозах»), то, в частности, сбываются и его предвидения о движении мировой политики по пути преодоления «однополярности» и о постепенном наращивании суверенитетов крупными государствами. А ведь именно Панарин предрекал, что пресловутая однополярность «грозит Америке положением, в котором не раз оказывались мировые победители: одинокой силы, которую подстерегает исторический случай – тот самый, которого даже внешне подобострастное окружение тайно, но напряженно ждет» [10, с. 237]. Разве не это мы сегодня наблюдаем? Последняя книга Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI в.» [10] стала, по признанию коллег, политическим завещанием ученого. Она посвящена раскрытию механизмов глобальной политической динамики мира и разработке методов сопротивления «однополярной диктатуре».

Вторую, и главную, генеральную линию научно-политического творчества выдающегося мыслителя можно охарактеризовать как осмысление цивилизационного пути Россия, судьба которой всегда была в центре его философско-политических исканий. Россия – и это рефрен большинства работ Панарина – являет собою «государство-цивилизацию, точнее – православную цивилизацию, Третий Рим» [14, с. 70]. В работах «Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI в» [8], «Россия в циклах мировой истории» [9], «Православная цивилизация в современном мире» [7] он сделал акцент на специфике ее развития, разработал концепты «православная цивилизация», «глобальная миссия России», «цивилизационная идентичность России», «Россия в диалоге цивилизаций».

Этой тематике посвящены почти все Панаринские форумы, из которых особо можно выделить XII Панаринские чтения (2014) – на тему «Цивилизационный контекст и экспертное обеспечение государственной политики России»; XIII Панаринские чтения (2015) – «Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития»; XV Панаринские чтения (2017) – «Выбор национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России» и XVI Чтения – на тему «“Мир цивилизаций” и “современное варварство”: роль России в преодолении глобального нигилизма».

Третья генеральная линия – теория мировых цивилизаций в контексте европейской и мировой истории. Панарину принадлежит глубоко оригинальное, целостное историософское учение о мировом цивилизационном процессе. Мыслитель жестко противопоставляет свое учение концепции «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, вскрывая ее политическую ангажированность и отвергая эту концепцию как видение мира, заведомо выстроенное на принципах, соответствующих задачам глобальных архитекторов атлантической ориентации. При этом методология исследования изначально подчинена одной цели – выстроить и предложить модель такого межцивилизационного взаимодействия, которое было бы основано на принципах диалога, а не столкновения; взаимообогащения, а не ограбления слабых; взаимного развития и совместного культурного общения, а не «форматирования» со стороны самозванных «архитекторов мира» и не «культурного диктата» новоявленных «владык вселенной». Этим проблемам были посвящены, в частности, XIV Панаринские чтения (2016) на тему «Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор». По результатам Панаринских чтений под эгидой философского факультета МГУ и при непосредственном участии Института наследия издаются коллективные монографии, в которых ученые представляют результаты своих исследований по всему спектру «панаринских» тем [1, 2, 11, 12].

В 2015 г. кафедра философии и права философского факультета своей очередной сборник научных трудов посвятила 75-летию со дня рождения А.С. Панарина [13], а в настоящее время готовится к изданию ежегодник кафедры, полностью посвященный его 80-летию (он будет называться «Миссия России в мировом сообществе XXI в.»).

В цивилизационной теории Панарина особое место занимает его учение о «биполушарности» мира, о циклических ритмах перемещения цивилизационного эпицентра,двигающегося, подобно маятнику, между Востоком и Западом [14], преломлением чего являются отношения России и Европы. Такой подход делает возможным реконцептуализацию отношений России и Европы, что позволяет сделать предметом осмысления общую судьбу России и Европы. Проблема отношений России и Европы неразрывно связана с задачей противодействия Европы американскому диктату – и сегодня эта тема актуальна как никогда. Панарин предупреждал: «Американизация Европы – это не только геополитическая зависимость, но и культурный униформизм, растворение в обезличенной духовной индустрии, скроенной по меркам примитивного массового общества» [8, с. 370]. Именно Панарин, казалось бы, прямо обращаясь к нынешним европейским политикам, предостерегает их: «...Везде, где только можно, американская экспансия приводит к замене сложного одномерным, высокого низменным, исполненного рефлектирующей самоиронии – “крутой” самонадеянностью новых варваров» [6, с. 158].

Тема XVII Панаринских чтений, прошедших 12–14 ноября 2019 г., – «Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития». Организаторами чтений традиционно выступают философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова (кафедра философии политики и права), Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Институт Наследия), Московский лингвистический университет (МГЛУ) и Научный совет при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. Председатель Программного комитета Чтений – доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права В.Н. Расторгуев. Конференция проводилась в рамках деятельности Ведущей научной школы МГУ им. М.В. Ломоносова «Трансформация культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление» и исследовательской программы Научного совета РАН «Цивилизационный путь России».

Одним из рефренов XVII Панаринских чтений стало обращение к творчеству Н.Я. Данилевского – русского философа, историка и политического мыслителя, одним из первых остро поставившего проблему отношений России и Европы и выдвинувшего теорию цивилизационного подхода к истории. В 2019 г. исполнилось 150 лет выходу его фундаментального труда «Россия и Европа». При этом докладчиками были учтены некоторые критические моменты панаринского отношения к концепции Данилевского.

Чтениям по ставшей уже доброй традиции предшествует Пролог, проводимый в Московском лингвистическом университете. В этот раз Пролог был посвящен теме «Россия vs Запад: борьба образов и реальность». Тема международного диалога Пролога предложена доцентом МГЛУ Г.Н. Самуйловым в рамках проектов «Европейская интеллектуальная культура» и «Векторы современной интеллектуальной борьбы». Казалось бы, тематика Пролога несколько контрастирует с основной темой Чтений, однако это не так. Если вспомнить взгляды Панарина на роль символов, образов и идей в цивилизационном взаимодействии России и Запада, то все встает на свои места. Одним из важнейших его принципов была максима: от конфронтации к диалогу. Речь идет об интеллектуальной, метафизической борьбе за создание и защиту предпочтительных образов будущего. Но у разных, противостоящих друг другу сил – разные образы и, главное, мотивы осмысления будущего, которые, по мнению Панарина, зачастую являются желанным объектом «приватизации». Вспомним панаринскую критику «великих учений»: около 90-х гг. XX в. «либеральный талмудизм» (так мыслитель называл неоллиберализм) выходит победителем из битвы с марксизмом – и что же? Задача нового «великого учения», которое в сравнении с марксизмом, бывшим оппонентом, «стала и проще, и приземленнее: вместо того чтобы искать черты нового общества и нового человека в текстах “учения”, их теперь предстояло узреть наяву – в лице американского образа» [5, с. 98]. При этом никаких усилий, особенно интеллектуальных, прилагать для восприятия новой «истины», не требовалось.

Этой панаринской мыслью о «противостоянии идей» был пронизан центральный доклад Пролога, сделанный американским профессором Даррином МакМэном (Дартмутский университет), который, углубляясь в историю идейных отношений России и Запада в XVIII в, проблематизирует саму стереотипную дихотомию «Россия vs Запад», имеющую несомненную идеологическую подоплеку. МакМэн анализирует сложные отношения к России двух крупнейших мыслителей XVIII в. – Вольтера и Жозефа де Местра, полные противоречивости и напряженности. Вольтер восхищался Россией, ее географической величиной и масштабом преобразований Петра Великого, который превратил Россию в ведущее европейское государство, дав пример европейцам того, что может сделать один человек, извлекая целую страну, по его мнению, из состояния варварства. При Екатерине Великой Россия становится для Вольтера образцом просвещенного абсолютизма. Особое понимание России было у Жозефа де Местра, который полагал, что Россия может выступить в качестве спасительницы Европы от деструктивных сил, порожденных идеологией Просвещения и Французской революцией. Не следует ли из этого, что мыслители XVIII в. лучше понимали Россию, чем современные американизированные

«евроинтеллектуалы»? После выступления американского профессора состоялась дискуссия по проблеме концептуализации и идеологической составляющей отношений России и Запада.

Пленарное заседание XVII Панаринских чтений состоялось 13 ноября в Зале профессорского собрания философского факультета в Шуваловском корпусе МГУ. Заседание вели профессор В.Н. Расторгуев и заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета, профессор Е.Н. Мошелков. От организаторов с приветственным словом к участникам Чтений обратились зам. декана философского факультета по научной работе, доцент А.П. Козырев и заместитель директора Института наследия, кандидат филологических наук Е.В. Бахревский. С приветствиями от Государственной Думы Российской Федерации выступили председатель фракции «Справедливая Россия» Государственной Думы С.М. Миронов, от Всемирного русского народного собора – доктор политических наук, заместитель Главы Всемирного русского народного собора – Святейшего Патриарха Кирилла А.В. Щипков, от Научного совета при Президиуме РАН – академик Е.П. Чельшев, от Фонда Александра Зиновьева – О.М. Зиновьева, от Фонда «Имперское наследие» – Е.В. Алексеев.

Панаринские чтения непредставимы без участия иностранных гостей. В Прологе Чтений 2019 г., как уже было отмечено, принял участие Даррин МакМэн, выступивший также и на Пленарном заседании с докладом «“Демонизация и идеализация России Западом”: история и актуальность», в котором были углублены и заострены некоторые проблемы, поднятые в его выступлении на Прологе. Сама тема доклада уже представляет своего рода полемический вызов, и американский ученый особо выделяет «линию» идеализации России Западом – то, о чем можно услышать нечасто. Конечно, главная часть выступления была посвящена творчеству и жизни Жозефа де Местра.

По установленному телемосту с Москвой выступил руководитель Немецко-русского института культуры (Deutsch-Russisches Kulturinstitut) Вольфганг Шелике, ценитель и почитатель русской культуры, с докладом с символическим названием «Мост между Россией и Германией: Немецко-русский институт культуры». Немецкий ученый предостерег от опасности недостаточно чуткого отношения к культуре, раскрыл роль культуры в международном общении, показав всю сложность и противоречивость отношений политики и культуры.

Символично, что первый доклад, сделанный А.П. Козыревым, был посвящен Н.Я. Данилевскому и назывался «150 лет “России и Европе” Данилевского: “крылатые” и “ползучие” теории». Имя и идеи Данилевского прозвучат во многих докладах Пленарной части, а также на специально посвященной его творчеству секции. Да и как, говоря об отношениях России и Европы, не обратиться к творчеству автора фундаментального труда «Рос-

сия и Европа»? Основной коллизией доклада А.П. Козырева стал спор Вл.С. Соловьева с Данилевским, в рамках которого Соловьевым, в чьем творчестве полемика с идеями Данилевского занимала немаловажное место, была выдвинута дихотомия «крылатых» и «ползучих» теорий. Теория Данилевского Соловьев назвал «ползучей» по причине ее укорененности в прошлом и привязанности к настоящему; собственную же теорию он называл «крылатой» ввиду ее устремленности в будущее. Эти оценки теории Данилевского были оспорены К.Н. Леонтьевым. Развивая тематику доклада, А.П. Козырев по аналогии проанализировал обращение Панарина к московскому периоду русской истории и его народному типу. Именно в этот период, согласно концепции Панарина, и были заложены основы самобытной русской цивилизации. Докладчик, отмечая близость Панарина именно к леонтьевскому стилю и методу исторического анализа, несущего в себе черты эстетического отношения к истории и ее выразительным формам, сделал вывод о том, что поиск нормативности в истории и прошлом отнюдь не является свойством «ползучих» теорий.

В своем докладе «Россия и Европа: формы сотрудничества в нестабильном мире и сценарные прогнозы» С.М. Миронов, неоднократный участник Панаринских чтений, подчеркнул, что «в едином ряду мыслителей, которые навсегда останутся в памяти наших граждан, поскольку приблизили нас к пониманию миссии России в историческом процессе, стоят Н.Я. Данилевский – создатель теории культурно-исторических типов, приоткрывшей логику цивилизационного развития мира, и А.С. Панарин». Особый упор докладчиком был сделан на одной из важнейших идей, отстаиваемой как Данилевским, так и Панариным, – о том, что «европейская цивилизация при всей значимости ее достижений не может быть образцом для “перереформирования” мира и России по универсальному образцу». В заключение доклада С.М. Миронов выделил ряд проблем цивилизационного развития России, особо заострив внимание на проблеме идеологии как квинтэссенции базисных ценностей общества, его миропонимания и опасности так называемого отказа от идеологии. В частности, докладчик подчеркнул: «Сегодня нет особой нужды в том, чтобы навязывать людям общеобязательную государственную идеологию и единое унифицированное мировоззрение. Но не нужно впадать и в другую крайность. В идеологическую зависимость от других стран-цивилизаций. В массовом сознании национальная идеология востребована, она является фундаментальной потребностью российского общества, которое не может жить без смысла и цели».

В докладе А.В. Щипкова «Пределы глобализации. От экономического к силовому сценарию», опираясь на концептуальную базу, выработанную Панариным, были показаны опасности дальнейшего развития и углубления так называемого глобализационного тренда, который ведет, по сути дела, к

установлению тоталитарных систем правления, что в свою очередь будет сопровождаться усилением силового противостояния в рамках международного сообщества. Анализируя причины такого развития событий, автор доклада особо отметил, что мотором глобализации является экспансия капитала, но, поскольку мировые рынки поделены и перенасыщены, она уже уперлась в потолок своих возможностей: «Отсюда соблазн строить долговую экономику и брать в долг у следующих поколений. Но эти меры – лишь отсрочка неизбежного коллапса системы». Ученый подверг резкой критике ряд мифов современного западного общественно-политического сознания, в частности миф секуляризации, вскрыв глубокую идеологическую составляющую якобы естественного процесса «секуляризации». Обращаясь к проблемам современного российского общества, А.В. Щипков подчеркнул, что «условием российского национального суверенитета, вне всякого сомнения, является общественное строительство с общей аксиологией и общим, хотя и внутренне вариативным дискурсом».

Выступление В.Н. Расторгуева «Мир цивилизаций и современное варварство» было посвящено подведению итогов предыдущих, XVI Панаринских чтений (2018) и информации о планах Научного совета при Президиуме РАН по международной программе «Солидарность цивилизаций». Самой опасной формой варварства, по мнению докладчика, «является магия насильственного цивилизаторства, которая равно губительна и для сохранения многообразия общечеловеческой цивилизации, и для самих “носителей духа цивилизаторства”, навязывающих представление о цивилизации-образце собственным народам, лишая их тем самым самобытности и иммунитета перед лицом миграционного нашествия». А единственно правильным выбором в противодействии распространяющемуся нигилизму может служить «стратегия, основанная на двух принципах – на укреплении цивилизационной идентичности России и на принципе солидарности мировых цивилизаций».

Острые проблемы отношения России и Европы в аспекте геополитических сдвигов мировой политики были подняты в докладе доктора политических наук, профессора, заведующего кафедрой философии политики и права философского факультета Е.Н. Мощелкова «Россия в Европе или Европа в России: столкновение парадигм». В докладе отмечалось, что сама тема «Россия – Европа» является вечной для научного и общественного дискурса как у нас в стране, так за рубежом, и периодически на протяжении уже нескольких веков интерес к этой теме то затухает, то опять обостряется с новой силой. Однако на новом этапе мир переживает новый всплеск интереса к непростым и напряженным отношениям России и Европы, которые в течение буквально последних пяти лет обострились до предела. Подталкиваемая Соединенными Штатами Америки Европа в довольно грубой фор-

ме пошла на свертывание не только политических и дипломатических связей, но и на сокращение взаимовыгодного экономического и торгового сотрудничества. Однако те, кто полагает, что дело только лишь в беспардонном диктате Америке, рискуют упустить из вида ряд фундаментальных, парадигмальных свойств самой Европы, позволяющих «поддаваться» американскому влиянию. События последних лет заставляют ученых, политических мыслителей и публицистов обращаться не только к истории самих отношений «Россия – Запад», но с особым вниманием – к их осмыслению в философско-политической мысли, прежде всего, российской. Исследователям настоятельно необходимо осуществить панорамный анализ, своего рода ревизию трудов тех мыслителей, которые задумывались над парадигмальными основами российско-европейского исторического противоборства, раскрывали и концептуализировали сущность антиномии «Россия – Запад». Тут и В.Н. Татищев, и Н.М. Карамзин, и П.Я. Чаадаев, и А.И. Герцен, и В.О. Ключевский, и Б.Н. Чичерин, и Н.Я. Данилевский, и Н.Г. Чернышевский, и В.С. Соловьев, и К.Н. Леонтьев, и Л.А. Тихомиров, и Н.А. Бердяев, и Н.В. Устрялов, и И.Л. Солоневич, и многие другие мыслители, ученые и интеллектуалы. А также «великие споры» славянофилов и западников, народников и марксистов, интернационалистов и «державников», евразийцев и их многочисленных оппонентов. Не в последнюю, а может быть, и в первую очередь следует упомянуть великих русских писателей, которые ставили метафизические, историософские проблемы: А.Н. Радищева, Ф.М. Достоевского, В.Г. Белинского, Л.Н. Толстого, И.С. Тургенева [см.: 3], М. Горького и других. Нельзя упускать из вида и современных российских мыслителей, прежде всего А.С. Панарина, а также Д.Г. Подвойского. Также необходимо учитывать видных западных исследователей, особенно Ги Меттана, Ивана Бло, который постоянно выступал на Панаринских чтениях, и др.

В выступлении доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой истории русской философии философского факультета М.А. Маслина «100 лет евразийству» были подняты проблемы большой историософской, философско-политической и историко-культурной значимости. Доклад был сконцентрирован на истории и судьбе прорывной работы Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920), ставшей как бы первым из трех камней программного фундамента евразийства, заложенного Трубецким (две другие работы – «Об истинном и ложном национализме» и «Верхи и низы русской культуры»). Евразийство его основатель определил как «оправдание национализма» или построение «истинного национализма», противоположного племенному, этническому национализму, по образу и подобию шовинизма «хищников германороманцев». Докладчик подчеркнул, что «предпринятая Трубецким “революция в сознании” означала отказ от признания романо-германской культуры универсальной моделью обще-

человеческой культуры; и построение нового национализма, неэтнического и неполитического типа, основанного на евразийских культурных ценностях. Этот призыв был адресован не только к русским, но и к широкому кругу евразийских не-германороманских народов». Особенно рельефно М.А. Маслин выделил тот факт, что «общая направленность концепции локальных цивилизаций, основанной Н.Я. Данилевским и продолженной Освальдом Шпенглером, не была близка Н.С. Трубецкому, склонному скорее к культурно-философскому универсализму». Такой подход сближает основателя евразийства и Панарина, известного своей критикой «парадигмы Данилевского – Тойнби – Хантингтона». Так, А.С. Панарин говорит: «Наш дискурс о православной цивилизации ничего общего не имеет с парадигмой Данилевского – Тойнби – Хантингтона. Мы говорим о православной цивилизации не как об обособленном культурно-историческом типе, противопоставленном другим типам и самой особостью своей обреченном на столкновение с ними. Не о "конflikте цивилизаций" идет речь, а о конфликте человечества с историей, которая ставит качественно новые задачи – такие, какие западный цивилизационный тип не только выполнить, но даже адекватно воспринять сегодня явно не готов» [7, с. 245].

Важные и актуальные проблемы были подняты в докладе доктора философских наук, профессора, главного научного сотрудника Института философии РАН В.Н. Шевченко «Социально-философские основания цивилизационного проекта для современной России». Докладчик подчеркнул, что «Панарин принадлежит к числу тех великих ученых и мыслителей, которые в своих работах опережают время на многие десятилетия, а нередко и на века», а в качестве рефрена панаринского творчества выделил его решительную борьбу с либеральной идеологией глобализма. Выступавший поставил два важнейших вопроса, кардинально важных для современной России: 1) Кто Мы? Зачем Россия призвана в мир? 2) Сделан ли нами сегодня цивилизационный выбор? На первый вопрос, полагает докладчик, сложно ответить, не прибегая, в частности, к глубокому анализу философско-политического творчества Панарина. Этот вопрос является одним из так называемых вечных вопросов, на которые каждое поколение дает своей ответ; для того же, чтобы дать ответ в отношении к настоящему времени, необходимо определенное мужество, а также вдохновение, которое можно черпать в работах Панарина. Что касается второго, то В.Н. Шевченко дает отрицательный ответ: «Нет, еще не сделан. Однако, и не в последнюю очередь благодаря трудам Панарина, современные российские политические мыслители и аналитики, – констатирует докладчик, – приблизились к пониманию важной истины, суть которой в том, что дело не в выборе названия цивилизации. Дело в самом понимании цивилизационной идентичности России. Право на альтернативный путь цивилизационного развития в сравнении с Западом нами

выстрадано». В этой связи особо интересно обращение докладчика к проблеме империи. В.Н. Шевченко утверждает, что «что к концу XX в. такие страны как Китай, Иран, Россия, Турция в силу исторических обстоятельств не смогли стать национальными государствами». В чем же причины? «Эти государства-цивилизации сохранили в той или иной степени основные константы присущей каждому из них имперской матрицы, которая получает воплощение сегодня в другой конкретно-исторической форме. Представляется, что в них постепенно складываются сложные, синтезные государственные образования, если говорить о не-западных государствах-цивилизациях, которые включают в себя различные по своей исторической природе элементы».

Как это нередко бывает на Панаринских чтениях, многие выступления являются полемическими, вызывающими дискуссию. Так, в докладе доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философской антропологии философского факультета Ф.И. Гиренка «Россия и Европа: что изменилось после Н.Я. Данилевского?» была проведена острополемика идея о том, что основным изменением, совершившимся свыше чем за столетие, стало исчезновение русской интеллигенции, место которой, по его мнению, «занял функционер истины, интеллектуал»; при этом «мы так и не победили болезнь русской души – европейничание». Но все же в России, уверен докладчик, апеллируя к славянофильской политико-философской мысли, «идея справедливости ставится выше любого права и любого закона». Что касается Европы, тут мысль Ф.И. Гиренка также исполнена пессимизма: «Европа перестала быть христианской, и одновременно Россия перестала быть Европой. Европа перестала быть источником научных знаний и технологий. Центр Европы сместился в Америку».

Выступление доктора политических наук, профессора факультета политологии МГУ О.Ф. Шаброва «“Русская матрица” и “универсальные ценности”: солидарность или столкновение цивилизаций?» было посвящено определению своеобразия российской цивилизации в связи с проблемой фундаментальных отличий российской и западной «культурных матриц». В частности, внимание было заострено на различии в понимании свободы в России и на Западе в историческом контексте. Русское понимание свободы характеризуется духовным наполнением этой категории, когда свобода конституируется прежде всего в отношении к обществу и связывается со служением общему делу. Нередко, говоря о «русской матрице», исследователи делают упор на преобладании чувственности, созерцательности как одной из отличительных черт российской ментальности, что нередко прямо ставится в укор, в вину «русской матрице». Однако, как подчеркнул докладчик, «преобладание чувственного способа восприятия над рассудочным, созерцательность российского человека предопределяют его восприятие мира

как целого, не расчлененного на составляющие, и дает ему определенные преимущества над рассудочным человеком Запада в интуиции, изобретательности, способности к самопожертвованию». При этом важно понимать, что искусственное насаждение «универсальных ценностей», не соответствующих ценностям исторически сложившейся «матрицы», ведет к утрате этнического самосознания, идентичности, к атомизации общества, ибо ценности, не прошедшие через механизм культурного наследования, не способны заместить культурные образцы, формируемые опытом поколений.

Пolemичным был и доклад доктора философских наук, профессора Донецкого национального университета (ДНР) Д.Е. Музы «Россия и Европа – цивилизационные антагонисты?», в котором остро поставлена проблема «цивилизационного антагонизма» России и Европы. Доклад был посвящен как историко-философским, так и актуальным вопросам цивилизационно-геополитического противоборства России и Евросоюза. Д.Е. Муза указал на мировоззренческие и моральные истоки «цивилизационного спора» России и Европы, ценностно упирающиеся в неприятие Европой России. В рамках рассматриваемой темы было предложено понятие «негативной исключительности», соотнесенное с политико-правовыми, военными и социокультурными аспектами европейской политики в отношении России, точнее, с антироссийскими деструктивными акциями. Впрочем, подчеркнул докладчик, бытие русской цивилизации как теоретически, так и практически не может быть оценено иначе как позитивное – за счет восстановления трех фундаментальных функций: 1) религиозной морали; 2) воинской функции; 3) трудовой этики. В этом и видится Ренессанс России как страны-цивилизации, и ее «позитивной исключительности», а вслед за ним – и Ренессанс всего мира.

Пolemической заостренностью был отмечен и доклад кандидата философских наук, доцента МГЛУ и МАДИ Г.Н. Самуйлова «Аргументы “злых и ласковых врагов”», в котором предметом анализа стало состояние перманентной враждебности европейских политиков по отношению к России в последние годы. Автор предложил выделить «модусы враждебности» исходя из двух параметров и вести дальнейший анализ уже исходя из предложенной оригинальной схемы – новой объяснительной модели развития «риторики вражды».

В докладе доктора политических наук, профессора Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского Т.А. Сенюшкиной «Университетское образование как фактор трансляции ценностей: глобализационные вызовы и цивилизационные ответы» основные вызовы современного российского университетского образования были рассмотрены под углом зрения цивилизационных теорий Данилевского и Панарина. Следует сказать, что под руководством Сенюшкиной в течение многих лет проводятся международные конференции, в которых участвовал Панарин, а после его ухода

стали проводиться «Крымские Панаринские чтения». По мнению докладчика, в условиях модернизации российского высшего образования один из главных вызовов связан с распространением влияния идеологии и практики капитализации знаний. Так как университетское образование является важным системным элементом общественной саморегуляции, разрушение традиций классического университетского образования в России в угоду тренду «капитализации знаний» неизбежно приведет к деформации социальной системы в целом. Поэтому управление системой российского высшего образования и науки следует осуществлять на основе комплексного обобщения экспертных оценок процесса модернизации образования и науки в России, отражающих альтернативные мнения, циркулирующие в академическом и университетском сообществе. При этом критерием оценки экспертных заключений и целесообразности управленческих решений должно быть их соответствие российским цивилизационным ценностям.

В двух заключительных докладах вновь прозвучало имя Н.Я. Данилевского. Директор Института русско-славянских исследований им. Н.Я. Данилевского Александр Васильевич Буренкова выступил с докладом, который назывался «Россия не Европа: учение Н.Я. Данилевского как основа национальной стратегии России», включал в себя важную информацию о работе возглавляемого им института над изданием Собрания сочинений Н.Я. Данилевского. В 2020 г. планируется издать первый том – «Россия и Европа», а к 200-летию со дня рождения великого ученого (2022) завершить работу над полным изданием. Автор доклада на основе органической историософии Данилевского выдвинул базовые положения национальной стратегии развития. Буренков сформулировал закон экономии энергии общественных творческих сил, соблюдение которого со стороны государства и будет показателем эффективности управления.

Выступление кандидата философских наук, председателя Совета директоров ЕАЭС В.А. Лепехина было посвящено фундаментальной историко-философской проблеме «Русская цивилизационная школа: от Константина Аксакова и Николая Данилевского до Александра Панарина». В докладе была продемонстрирована историческая преемственность и динамика российской цивилизационной теории, вскрывались аспекты непростых путей этого яркого направления философско-исторической мысли вплоть до наших дней, когда цивилизационная теория стала, по выражению докладчика, «ведущим дискурсом в некоторых отечественных гуманитарных науках», прежде всего в философии (автор обратил внимание собравшихся, что и VIII Российский философский конгресс, который состоится в мае 2021 г., также будет посвящен теме цивилизационного развития). При этом, как подчеркнул докладчик, цивилизационный дискурс служит для российской общественно-политической мысли своего рода защитой от навязываемых ей

западных научных (но чаще всего – квазинаучных, на деле пропагандистских) схем и концептов. Итогом исканий и многотрудных усилий русской мысли стало, констатирует докладчик, создание российской цивилизационной школы. Эта школа, может быть, еще не до конца оформлена институционально, но уже обладает неоспоримым авторитетом в научной среде. По мнению ученого, одной из задач школы станет борьба с квазифилософскими, квазинаучными, глобалистски ангажированными «теориями» (например, «открытого общества» К. Поппера, «мир-системы» И. Валлерстайна, «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона и т.п.). В.А. Лепехин также обозначил основные положения российской цивилизационной школы, сделал особый акцент на важнейшем из них: «Россия – самобытная и самодостаточная цивилизация, а не часть европейской цивилизации или "мост" между западными и восточными цивилизациями».

По окончании Пленарного заседания приступили к работе секции XVII Панаринских чтений. Первая секция – «Методологический потенциал и политическая значимость цивилизационной теории (к 150-летию выхода книги Н.Я. Данилевского “Россия и Европа”)» была специально посвящена истории, научно-философскому анализу творчества Н.Я. Данилевского. Ученые, принявшие участие в работе секции, отметили актуальность идей Н.Я. Данилевского, их научную ценность, важность использования его научного наследия при реализации государственной политики. Несмотря на то что многое о трудах и жизни Данилевского уже было сказано на Пленарном заседании, участники первой секции сосредоточились на малоисследованных аспектах его наследия. Прозвучали доклады проф. Ю.Л. Воробьева (Курск) «Н.Я. Данилевский и А.С. Панарин о русской цивилизации», с.н.с. А.В. Черникова (Москва) «Анализ критических оценок историософии Н.Я. Данилевского», А.Д. Степанова (Москва) «Актуальна ли теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского?», доц. А.В. Соловьева (философский факультет МГУ) «Победа и поражение – оценка итогов войн в концепции Н.Я. Данилевского и современность», доц. С.В. Тихоновой (МИРЭА) «Значение теории Н.Я. Данилевского в развитии цивилизационного подхода к проблемам геополитики», с.н.с. Д.Б. Синяговского (Москва) «Положения теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского о заимствованиях и о “прививке” как одном из способов воздействия цивилизации на цивилизацию», диакона Ильи Маслова (Москва) «Политика смыслов: Н.Я. Данилевский и современное цивилизационное “иконоборчество”», с.н.с. А.Ю. Бунина (Курск) «О роли этнического и религиозного факторов в исторической жизни народов», С.Д. Баранова (Москва) «Соборный персонализм как философская оптика славянской цивилизации» и мини-презентация сборника «Оценка цивилизационной теории Н.Я. Данилевского.

К 150-летию выхода «России и Европы», аспиранта А.А. Крестовского (философский факультет МГУ) «Актуальность цивилизационной концепции Н.Я. Данилевского в современной геополитике».

На второй секции – «Цивилизационный путь России и сценарии будущего» – с докладами выступили проф. А.Ш. Викторов (социологический факультет МГУ) – «К проблеме определенности и неопределенности цивилизационного статуса современной России», проф. В.Ю. Даренский (ЛНР) – «Россия как пост-европейское общество: принцип русской мобилизационной идеологии», проф. А.В. Савка (РАНХиГС) – «Государство как институт социокультурного и цивилизационного развития России», с.н.с. С.И. Бажов (ИФ РАН) – «Проблематика цивилизационной идентичности в творчестве А.С. Панарина», доц. О.А. Ефремов (философский факультет МГУ) – «Современный капитализм: общетипологическое и уникально-цивилизационное», доц. Д.А. Аникин (факультет политологии МГУ) – «Историческая память России в условиях глобального мира: религиозный фактор», ученый секретарь Панаринских чтений доц. А.В. Никандров (философский факультет МГУ) – «Доктринальное оформление сталинского народовластия: концепт всенародного государства», с.н.с. Е.И. Глушенкова (ИМЭМО РАН) – «Экологические риски и ценности русской цивилизации: наш ответ на глобальный вызов», с.н.с. Т.Н. Седых (философский факультет МГУ) – «Религиозные основы российской государственности: поиск новой идеологии», доц. А.Г. Сытин (философский факультет МГУ) – «Альтернативные пути цивилизационного развития России по академику Н.Н. Моисееву», ст. преп. Е.С. Толок (МИФИ) – «Проблемы сохранения культурной идентичности России в условиях столкновения цивилизаций».

На третьей секции – «Россия как страна-цивилизация в современном мире» были заслушаны доклады: проф. А.Ю. Огородникова (МГЮА) – «Экзистенциальное сближение цивилизаций в поисках абсолютной полноты бытия», проф. М.В. Яковлева (философский факультет МГУ) – «Идеи демократии в России и Европе: общее и особенное», проф. Ю.А. Харламовой (МИИТ) – «Судьба евразийской цивилизации: сценарные прогнозы», проф. С.Н. Некрасова (УрФУ) – «Россия и Европа: завершение социалистического проекта, русская мечта и обновленная мировая система социализма», доц. А.С. Филатова (Крымский университет) – «Европа и Россия в мировом культурно-цивилизационном пространстве: вахту сдал – вахту принял», доц. И.В. Верезговой (МИРЭА) – «Информационные войны как фактор цивилизационного противостояния России и Запада», доц. А.В. Трухана (Ростов) – «Идеократическое противостояние России и Европы в XXI в: актуализация теоретического наследия А.С. Панарина», с.н.с. Н.Я. Лактионовой (ИЭ РАН) – «Россия в Евразии и мире: альтернативные стратегии или глобалистские универсалии?», преп. А.А. Яковлева и Е.А. Пчелко-Толстой

(РУДН) – «Методологический потенциал цивилизационного подхода в исследованиях российской и западной партийных систем и политического прогнозирования», В.В. Букарского (Молдова) – «Цивилизационная самобытность и политический процесс в странах православной ойкумены (на примере Молдовы, Украины и Грузии)», аспирантов философского факультета МГУ С.С. Сафроненковой – «Глобальная трансформация как проблема коллективного лидерства», С.Д. Гвоздкова – «Эволюция политических идеологий в Европе и России под влиянием рынка символических благ в культуре массового потребления», А.С. Астаховой – «Теологические и социально-политические аспекты национал-социализма».

Тема четвертой секции «Судьба общечеловеческой цивилизации: сценарные прогнозы, геополитические стратегии и глобальные риски» – была сформулирована по сути как некое подведение итогов Чтений. С докладами выступили проф. В.И. Шамшурин (философский факультет МГУ) – «Модели цивилизационного развития», в.н.с. Т.В. Беспалова (Институт Наследия) – «Политическая значимость цивилизационной теории», доц. Б.В. Межуев (философский факультет МГУ) – «Изъяны цивилизационного подхода», доц. К.Ю. Аласания (философский факультет МГУ) – «Биополитические стратегии в эпоху глобализации: перспективы и риски», в.н.с. А.Д. Гронский (Минск) – «Цивилизационный выбор Белоруссии: между Русским миром и Западом», доц. Е.Н. Обухова (психологический факультет МГУ) – «Социология идентичности: культура или власть», доц. Е.А. Сенюшкин (Крымский университет) – «Управление рисками в Евразийском политическом пространстве: глобальные вызовы и цивилизационные ответы», доц. А.Д. Аникин (факультет политологии МГУ) – «Историческая память России в условиях глобального мира: религиозный фактор», м.н.с. М.И. Сигачев (ИМЭМО РАН) – «Дискурс французских новых консерваторов последней трети XX в.: интерпретация А.С. Панарины», аспирант С.В. Ряполов (Воронеж) – «“Английский вопрос” в философии о. Феофана (Авсенева) и А.С. Хомякова», студент К.Г. Прончев (философский факультет МГУ) – «Субъектность в политико-цивилизационной сфере: традиции и современность».

Пятая секция «Культурное и цивилизационное наследие: проблемы сохранения, интерпретации и оценки» провела свою работу 14 ноября в Институте Наследия. С докладами выступили: проф. М.Н. Цветаева (Институт философии СПбГУ) – «Русская культура на переломах истории: христианская методология исследования памятников традиционного и современного искусства», руководитель Отдела Института Наследия Т.В. Беспалова – «Мировоззренческие аспекты изучения цивилизационного наследия», проф. И.В. Малыгина (МГЛУ) – «Динамика культурных оснований российской идентичности», проф. Е.А. Скоробогачева (РАЖВиЗ Ильи Глазунова) –

«Проблемы современного художественного образования в контексте сохранения культурно-цивилизационного наследия», советник директора Института Наследия С.Ю. Житенев – «Российская цивилизационная идентичность как культурное наследие: вопросы интерпретации, сохранения и развития», руководитель Отдела Института Наследия Ю.А. Закунов – «Цивилизационные критерии оценки культурного наследия», с.н.с. Д.Я. Романова (Институт Наследия) – «Культурный код семьи и рода», в.н.с. Г.Е. Васильев (Институт Наследия) – «Основополагающие различия русской и западноевропейской культурно-исторических систем», аспирант К.О. Парубин (Крым) – «Монархические династии в условиях глобализации».

Конечно, как это было и в процессе работы остальных секций, выступили не только заявленные докладчики, но участники из других секций и гости конференции. В качестве слушателей от кафедры культурологии на пятую секцию пришли студенты факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры, состоялась интересная дискуссия по вопросам межкультурного взаимодействия, роли нравственного компонента в процессе культуронаследования и формировании национальной идентичности в контексте единства и различий между Западом и Россией. Интересные выступления и комментарии на секции сделали заведующий кафедрой культурологии МГИК Ю.В. Китов, профессор Д.Е. Муза; профессор Академии Генштаба В.Д. Самойлов; директор Центра социальных исследований «Российский клуб православных меценатов» А.Ю. Салмин; сопредседатель Международного Ильинского комитета А.М. Шарипов, координатор экспертного совета клуба «Российский парламентарий» С.Д. Баранов; доцент Ростовского филиала Российского государственного университета правосудия А.В. Трухан; главный советник аппарата Комитета по конституционному законодательству Совета Федерации Федерального Собрания РФ В.Г. Елизаров.

Завершая обзор очередных XVII Международных Панаринских чтений, на которых было заслушано свыше 80 докладов и сообщений, сделанных политиками и экспертами, ведущими и молодыми учеными по широкому спектру вопросов, можно с уверенностью сказать, что эти Чтения давно превратились из сугубо научного мероприятия кафедры и философского факультета МГУ в событие большого общекультурного значения. Значимость Чтений выходит далеко за рамки университета и привлекает к себе пристальное внимание широкой российской и зарубежной общественности. Во многом это объясняется тем, что А.С. Панарин сумел заложить основы самобытной отечественной философско-политической школы, не повторяющей азы западных учений, но отражающей специфику цивилизационной миссии России в глобализирующемся мире. Успешное становление панаринской школы стало возможным благодаря интенсивной работе целого

ряда научных коллективов в Российской академии наук, в МГУ и во многих профильных учебных и научных центрах, объединенных большими исследовательскими программами, в том числе и международными. Именно сегодня, когда формируется в мире новая система стран-цивилизаций, ставших ведущими акторами мировой политики, оказались востребованными многие продуктивные идеи, которые в течение последних лет вырабатывались и обсуждались на Панаринских чтениях.

**Моцелков Евгений Николаевич** – доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.  
119991, Россия, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

**Evgeniy N. Moschelkov** – Sc.D. In Political Sciences, professor, Lomonosov Moscow State University.  
119991, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia.  
enm@inbox.ru

**Расторгуев Валерий Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.  
119991, Россия, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

**Valeriy N. Rastorguev** – Sc.D. in Philosophy, professor, Lomonosov Moscow State University.  
119991, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia.  
rv1812@yandex.ru

**Никандров Алексей Всеволодович** – кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.  
119991, Россия, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

**Aleksey V. Nikandrov** – Ph.D. in Political Sciences. associate professor. Lomonosov Moscow State University.  
119991, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia.  
bobbio71@mail.ru

*Статья подготовлена в рамках деятельности Ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформация культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».*

### Список литературы

1. Выбор долгосрочной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России: Коллективная монография по материалам XV Международных Панаринских чтений / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2018. 446 с.
2. Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма: Коллективная монография по материалам XVI Между-

- народных Панаринских чтений / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2019. 472 с.
3. *Мошцелков Е.Н.* Роман И.С. Тургенева «Отцы и дети» как актуальное произведение, или Базаров сегодня // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма: Коллективная монография по материалам XVI Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В.Н. Расторгуев; науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2019. С. 36–47.
  4. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000. 352 с.
  5. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. 416с.
  6. *Панарин А.С.* Правда железного занавеса. М.: Алгоритм, 2006. 335 с.
  7. *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
  8. *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Логос, 1998. 391 с.
  9. *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. 280 с.
  10. *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003. 560 с.
  11. Россия как государство-цивилизация: Высшие цели и альтернативы развития: Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2016. 400 с.
  12. Традиционализм в эпоху революций: Культурная политика и цивилизационный выбор: Коллективная монография по материалам XIV Международных Панаринских чтений / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2017. 490 с.
  13. 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. Е.Н. Мошцелкова, О.Ю. Бойцовой, В.Н. Расторгуева; науч. ред. А.В. Никандров / МГУ им. М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. 304 с.
  14. *Якунин В.И.* А.С. Панарин о категории «цивилизация», России как цивилизации и месте России в диалоге цивилизаций // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2011. № 1. С. 68–78.

## References

1. *Vybor dolgosrochnoj strategii v usloviyah global'noj nestabil'nosti i civilizacionnoe nasledie Rossii: Kollektivnaya monografiya po materialam XV Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Отв. ред.: V.N. Rastorguev; науч. ред.: A.V. Nikandrov. М.: Institut Naslediya, 2018. 446 s.*
2. *Mir civilizacij i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma: Kollektivnaya monografiya po materialam XVI Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Отв. ред.: V.N. Rastorguev; науч. ред.: A.V. Nikandrov. М.: Institut Naslediya, 2019. 472 s.*
3. *Moshchelkov E.N. Roman I.S. Turgeneva «Otcy i deti» kak aktual'noe proizvedenie, ili Bazarov segodnya // Mir civilizacij i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma: Kollektivnaya monografiya po materialam XVI Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Отв.ред. V.N. Rastorguev; науч.ред. A.V. Nikandrov. М.: Institut Naslediya, 2019. S. 36–47.*

4. Panarin A.S. Global'noe politicheskoe prognozirovanie. M.: Algoritm, 2000. 352 s.
5. Panarin A.S. Iskushenie globalizmom. M.: Izd-vo EKSMO-Press, 2002. 416s.
6. Panarin A.S. Pravda zheleznoho zanavesa. M.: Algoritm, 2006. 335 s.
7. Panarin A.S. Pravoslavnaya civilizaciya. M.: Algoritm, 2002. 496 s.
8. Panarin A.S. Revansh istorii: rossijskaya strategicheskaya iniciativa v XXI veke. M.: Logos, 1998. 391 s.
9. Panarin A.S. Rossiya v ciklah mirovoj istorii. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1999. 280 s.
10. Panarin A.S. Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI veke. M.: Algoritm, 2003. 560 s.
11. Rossiya kak gosudarstvo-civilizaciya: Vysshie celi i al'ternativy razvitiya: Kollektivnaya monografiya po materialam Yubilejnyh mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij, posvyashchennyh 75-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina. / Otv. red.: V.N. Rastorguev; nauch. red.: A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2016. 400 s.
12. Tradicionalizm v epohu revolyucij: Kul'turnaya politika i civilizacionnyj vybor: Kollektivnaya monografiya po materialam XIV Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Otv. red.: V.N. Rastorguev; nauch. red.: A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2017. 490 s.
13. Filosofiya politiki i prava: Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v epohu globalizma. K 75-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina / Pod obshch. red. E.N. Moshchelkova, O.Yu. Bojcovoj, V.N. Rastorgueva; nauch. red. A.V. Nikandrov / MGU imeni M.V. Lomonosova. Filosofskij fakul'tet. M.: Izdatel' Vorob'ev A.V., 2015. 304 s.
14. Yakunin V.I. A.S. Panarin o kategorii «civilizaciya», Rossii kak civilizacii i meste Rossii v dialoge civilizacij // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 12: Politicheskie nauki. 2011. № 1. S. 68–78.

*И.А. Бирич*

**«Большая Евразия»:  
конференции, посвященные данной теме**

*Inna A. Birich*

**Great Eurasia: conferences review**

Осенью 2019 г. в Москве и Минске прошли научные конференции, на которых обсуждалась судьба проекта «Большая Евразия» и пути его реализации. Доклады были посвящены самым разнообразным аспектам заявленной темы: методологическим, стратегическим, конкретно-тактическим, разработке евразийской модели гуманизма, обеспечения глобальной безопасности. Но если в Москве больше разбирались национальные и цивилизационные аспекты развития и сотрудничества между Западом и Востоком, то в Минске в центре внимания оказались мировоззренческие и философские основания евразийской интеграции.

**Ключевые слова:** самоидентификация Евразии, евразийская интеграция, Большая Евразия, экономика ЕАЭС, геополитика ЕАЭС, евразийская модель гуманизма, развитие многополярного мира.

In 2019 Moscow and Minsk held academic conferences concerning the project “Great Eurasia” and the prospects of it’s realization. The speakers scrutinized the topic from the points of methodology, strategy, tactics, elaboration of Eurasian humanism model, providing global security. While in Moscow the general discussion was over the national and civilizational aspects of East-West relations, in Minsk the main focus was on the worldview and philosophical basis of the Eurasian integration.

**Keywords:** Eurasia self-identification, Eurasian integration, Great Eurasia, the EAEU economy, the EAEU geopolitics, Eurasian humanism model, polycentric world prospects.

В 2019 г. отмечались две даты: 5 лет основания Евразийского экономического союза (ЕАЭС) и 25 лет с момента, когда первый президент Казахстана Н. Назарбаев выступил в Москве с идеей формирования евразийской интеграции. Осенью 2019 г. в Москве и Минске прошли научные собрания,

на которых обсуждалась судьба проекта «Большая Евразия» и пути его реализации. 18–19 сентября в Московском Институте мировых цивилизаций состоялась двухдневная международная конференция «Большая Евразия: национальные и цивилизационные аспекты развития и сотрудничества», а 14–15 ноября в Минске в рамках Четвертой международной научной конференции «Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогнозистический потенциал социально-философского знания» прошел круглый стол «Мировоззренческие и философские основания евразийской интеграции». Организаторами Московской конференции стали Институт мировых цивилизаций, ИНИОН РАН, Евразийский информационно-аналитический консорциум при участии Международного союза экономистов; организатором Минской конференции, приуроченной к Всемирному дню философии ЮНЕСКО, – Институт философии Национальной академии наук Беларуси.

На пленарном заседании московской конференции выступило 16 человек. Во второй день работало 6 секций: «Национальные интересы и взаимодействие стран Большой Евразии»; «Интеграционные и дезинтеграционные процессы в современном мире»; «Модернизация экономики, научно-технологическое развитие и сотрудничество стран Большой Евразии»; «Демографические процессы и здравоохранение»; «Национальная и цивилизационная идентичность в контексте интеграционных процессов»; «Человек на перекрестках цивилизационного развития». Были также заявлены доклады в формате заочных участников конференции. В общей сложности в ней приняли участие более 150 человек из всех гуманитарных институтов РАН и ее филиалов в 10 городах России, из них 20 человек – из стран ближнего и дальнего зарубежья: от Польши и Украины до Армении и Азербайджана. Имеет смысл осветить некоторые доклады более подробно.

Открыл конференцию ректор Института мировых цивилизаций Д.Н. Слоботчиков, который нацелил внимание участников на то, что Евразийский проект есть многофакторная модель развития мировых цивилизаций. Она явно вырастает до проекта «Большая Евразия».

Профессор Финансового университета, д.ф.н. А.И. Селиванов в докладе «Взаимодействие цивилизаций в научном обеспечении стратегического управления будущим человечества» говорил о необходимости вернуть философии лидирующую роль в создании стратегических проектов, чтобы избежать поверхностного взгляда на сложные проблемы. Он сослался на гуманистические идеи Просвещения XVII–XVIII вв., что подняли деятельность человечества до уровня XX в. В XXI в. эти идеи были разрушены, на Западе победил позитивизм, который резко сузил эвристические возможности стратегического мышления. В Советском Союзе в основе стратегических проектов лежал методологический монизм, восходящий к масштабному мышлению. Сейчас в нашей науке господствует одна эмпирика плюс

экспертный субъективизм – так работает разрекламированный западный проект Форсайт. Особенно не видит позитивизм гармонических аспектов бытия. А ведь известный наш ученый Курчатова оставил нам завет: «обогнать Запад, не догоняя».

Эту мысль поддержал профессор факультета мировой политики МГУ им. М.В. Ломоносова, д.и.н. А.И. Яковлев в докладе «От догоняющей модернизации к модернизации развития: опыт Запада и Востока», который говорил о кризисе самой модели развития. Сейчас происходит социальный и политический кризис практически во всех развитых и развивающихся странах. И все это сопровождается экологическим и демографическим кризисом. Причины этого он видит в господстве идеологии общества потребления, описанной еще Г. Спенсером. Модернизация сегодня выглядит как вертикальная и горизонтальная мобильность населения, слабеют социальные институты и связи, усиливается власть меньшинства, идет отказ от традиционных форм развития в «догоняющей парадигме», – все это приводит в результате к деградации государственности в восточных странах, к фрагментации общества из-за вестернизации образования. Взаимодействие с Западом носит асинхронный характер. Переходной модели от кризиса к стабильности при отсутствии новой методологии развития пока не найдено.

Идею развил заведующей кафедрой европейского права МГИМО, д.ю.н., вице-президент Российской ассоциации международного права М.Л. Энтин. Он перечислил несколько известных мировых концепций взаимодействия разных стран, существующих на сегодняшний день: это китайская («один пояс – один путь»), японская (индотихоокеанское военное сообщество), концепция ЕС во главе с Францией (сопряжение Европы и Азии через страны АСИАН), создание единой зоны мировой свободной торговли, направленной против Китая (АСИАН + 7). В эту компанию недавно ворвалась Россия со своей концепцией «Большой Евразии», которая подразумевает создание центров, экономических точек роста по вертикали и горизонтали на основе международного права и мягкой интеграции. В ее основе лежит идеология классического евразийства, созданная русскими философами в эмиграции в начале XX в. Недаром доклад Энтина назывался «Четвертая волна евразийства – идейная основа формирования Всеобъемлющего Большого Евразийского партнерства».

Директор Центра геополитической экспертизы Северо-Западного института управления РАНХиГС, д.ф.н. И.Ф. Кефели рассказал о возможных сценариях реализации проекта Большой Евразии. Начав с концепции евразийца П.Н. Савицкого, затем Н.А. Назарбаева, он обратился к современным российским исследователям данной проблемы, которые достаточно сдержанно относятся к ее развитию. Так, В. Иноземцев предлагает при открытой полюсности мира (США – Китай) «большую стратегию» России

обратить, с одной стороны, на сближение с Европой и, с другой, – на развитие Дальнего Востока. А. Каргунов смещает центр Евразии из России в Центральную Азию, где главными становятся отношения между Китаем и Индией. И только А. Куприянов предлагает проект «Евразийская хорда», в котором обосновывает объединение интересов России и Индии.

Свои размышления на эту тему предложила директор Института исследований МЭО Финансового университета, д.э.н., академик РАЕН В.В. Перская. Идеи синтеза национальных и наднациональных интересов были опробованы сразу после Второй мировой войны странами, вошедшими в СЭВ. По мнению европейских оппонентов, этот проект считался утопией. Альтернативой ему стал ЕС, куда вошли развитые демократические страны с высоким качеством жизни, где со временем произошла унификация национальных ценностей, поспание традиционных устоев в связи с тем, что были отождествлены понятия «национализм» и «нацизм». Противники многополярного мира выступили против национальных демократий, заведомо обвинив их в авторитаризме и в популизме социальной политики. По мнению докладчика, проект Большой Евразии может стать социально-формационной платформой перехода к многополярности мирового сообщества.

Пафос В.В. Перской поддержал профессор Академии труда и социальных отношений, д.м.н. И.А. Гундаров в докладе «Либеральная и евразийская экономические модели: опыт 25-летнего сравнения». Он ввел формулу «евразийская модель гуманизма» и предложил создать научно-политический Центр стратегии и технологий мирового цивилизационного развития.

Евразийский проект в представлении объективного обществоведения рассмотрел А.М. Анисимов, научный руководитель АНО «Научно-исследовательский институт человеческого общества» (Санкт-Петербург). С его точки зрения, формирование человечества проявляет не только земной (биосферный), но и вселенский (космологический) фактор развития. Для ныне живущих и будущих поколений важно, чтобы жизнь человечества продолжилась в мире и согласии, не скатываясь в нескончаемое соперничество, конфронтацию, переходящую в войны различных масштабов и форм – войны ради главенства над миром узкой группы интересов. Настоятельно требуется продолжать полноценное развитие евразийской интеграции как в направлении приобщения к ней новых стран и народов Евразии, так и в направлении углубления и расширения палитры интеграционных программ и проектов. Необходимо рассматривать проблемы и задачи евразийской континентальной интеграции в контексте перехода человечества к периоду своего развития в режиме большой численности (к 2050 г. на Земле уже будет 10 миллиардов человек).

Директор Центра глобальных исследований МГУ, д.ф.н. А.Д. Урсул настаивал на том, что в целях «глобального» образования должны быть отраже-

ны те глобальные феномены, которые составляют суть современной научной революции, особенно знания, касающиеся моделей глобального развития человечества, планеты, вселенной. Они носят мировоззренческий характер, так как должны обеспечить условия устойчивого развития всех мировых процессов на планете для потомков.

В конце Пленарного заседания прозвучал доклад известного специалиста в области информатики, профессора Института проблем информатики РАН, сотрудника Аналитического центра стратегических исследований, д.т.н. К.К. Колина, которого тревожит ситуация в мире и он ищет способы обеспечения глобальной безопасности. Во-первых, он называет тенденции нестабильности в мире: борьба за многополярный мир, за ресурсы, информационные в том числе, международный терроризм, демографический кризис, новые формы колониализма, системный кризис культуры, антропологический кризис (гаджеты формируют другую расу), деградация образования, отсутствие стратегии глобального развития, «устойчивого», по формуле ООН, в том числе.

Осознание данных тенденций ставит перед человечеством 4 задачи:

- отодвинуть угрозу ядерной войны;
- отодвинуть угрозу экологической катастрофы;
- преодолеть духовный кризис;
- сохранить человеческий облик, остаться людьми, а не киборгами.

К.К. Колин ссылается на доклад Римского клуба 2018 г., в котором говорится о том, что должна наступить эпоха нового Просвещения. А для этого необходима международная информационная безопасность, решительный отказ от использования фэйков. Но самое главное, народы объединить может только «общее дело». Таким делом Колин считает цивилизационный проект Большой Евразии. Для его реализации, согласно ему, необходимо:

- перестать продавать оружие;
- открывать евразийские университеты;
- образование должно работать не на экономику, а в целях устойчивого развития всех стран;
- открыть на ТВ канал «Голос Евразии»;
- обучить новой концепции развития руководителей всех рангов и уровней.

По итогам московской конференции готовится сборник научных статей.

Более конкретно проанализировали работу ЕАЭС, так сказать, «изнутри», участники международной конференции в Минске на круглом столе «Мировоззренческие и философские основания евразийской интеграции», заговорив о кризисе на сегодняшний день данной формы интеграции. Они отметили, что объединились в Союз государства с различными структурами, типами и масштабами экономики. Конечно, главным двигателем евразийской интеграции является Россия, но для нее проект ЕАЭС больше геополитический, чем экономический.

Так, эксперт Аналитического центра «Стратегия» (г. Минск), к.и.н. В.И. Карбалевич отметил, что Россия и Казахстан – сырьевые страны, а другие – потребители энергоресурсов. В результате потребители заинтересованы в том, чтобы единый рынок нефти и газа сформировался как можно раньше (такова твердая позиция Президента Беларуси А. Лукашенко), а сырьевые страны в этом не заинтересованы. Общего рынка товаров пока нет, таможенно-го союза тоже. После объявления санкций против России существование ЕАЭС намного усложнилось. В его развитии Карбалевич видит две тенденции: выстраивание Россией с каждой страной-участницей эксклюзивных двусторонних отношений (например, «Союзное государство» России и Беларуси, 20-летие которого отмечалось в декабре 2019 г.) или «открытие» ЕАЭС, трансформации его в зону свободной торговли с участием азиатских стран – Китая, Вьетнама, Ирана, Индии. Эта зона и была названа «Большой Евразией».

Сомнения Карбалевича поддержала аспирантка кафедры политологии Республиканского института высшей школы (г. Минск) К.С. Волнистая. У белорусского руководства, считает она, сформировался логичный скепсис относительно того, насколько в полной мере ЕАЭС соответствует заявленным белорусским интересам. Беларуси необходимо проявлять инициативу в построении евразийской интеграции. Это необходимо для сохранения уровня и проделанной работы, увеличения политического веса и имиджа в регионе. Для этого сейчас существует благоприятствующий фактор – председательство страны в Евразийской экономической комиссии в 2020 г.

Проблемы конвергенции или конкуренции интеграций в различных евразийских проектах осветил научный сотрудник Института философии НАН П.С. Петровский. С его точки зрения, существует несколько концепций евразийской интеграции: либеральная, консервативная и социалистическая. Суть либеральной концепции заключается в том, что интеграция различных по культуре, мироустройству и хозяйственному укладу государств невозможна. Имеет смысл поэтому обратиться к модели Шелкового пути, в которой интеграция проходит не «сверху» (со стороны государственных структур), а «снизу» посредством торговцев, предпринимателей, бизнеса, она имеет сетевой характер.

Консервативный подход исходит из географических особенностей континента, удаления промышленных центров от береговой линии, диктующих особые формы социально-экономической интеграции, особенно социальных институтов. Здесь требуется сделать ставку на кооперацию и удешевление логистики, когда общественные связи сильнее экономических. Продолжением консервативного подхода выступает социалистический или неомарксистский, синтез, который соединяет географический детерминизм и формационный подход. Он диктует потребность в национализации промышленности, планировании хозяйства и развитии социальной сферы, человеческого капитала.

После распада СССР активизировали свои интеграционные устремления Турция и Китай, предлагая собственные модели интеграции. Все это создает конкретные проблемы методологического и политологического характера, ставящие вопрос необходимости создания моделей диалога лидеров интеграции по выработыванию наднационального континентального инструментария.

Вопросом, существует ли «евразийская цивилизация», задался председатель Правления научно-культурного учреждения «Евразийское партнерство», старший преподаватель кафедры философии и политологии Белорусского института правоведения А.Ю. Тома. Ссылаясь на отсутствие таковой в концепциях С. Хантингтона («Столкновение цивилизаций», 2016 г.), Н. Данилевского («Россия и Европа», 2017 г.), А. Тойнби («Постижение истории», 2019 г.), он обращается к авторитету В.С. Степина («Цивилизация и культура», 2001 г.), чтобы обозначить российскую государственность именно как евразийскую цивилизацию. Каждая цивилизация должна формировать собственный геополитический проект, отражающий уникальность своего особого социального организма. Только в рамках геополитического проекта возможно выдержать мировую конкуренцию. По мнению Тома, название цивилизации и ее проектов гармонично подходят под «евразийский» бренд: Евразийская цивилизация – Евразийский союз – Большая Евразия.

Пафос А.Ю. Тома о важности осознания принадлежности нации к евразийской цивилизации поддержали профессор кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета, д.ф.н Д.Ю. Дорофеев и директор Центра евразийских исследований им. Г.В. Вернадского (г. Пермь), к.и.н. О.В. Лушников. Они как раз обратились к идеям наших философов-евразийцев начала XX в. и возродившихся в 80-е гг. под влиянием концепции этногенеза нашего выдающегося историка и географа Л.Н. Гумилева, защищавшего мысль о русском суперэтносе. Евразийство понимается сейчас как историко-культурная общность, одновременно причастная Европе и Азии, но при этом имеющая собственный путь, особое самобытное самостоятельное лицо и призвание в качестве геополитического субъекта – активного игрока нового мира «больших пространств». О.В. Лушников сформулировал 4 блока задач перед участниками евразийской интеграции:

- самоидентификация Евразии (Беларуси, России и стран СНГ);
- развитие многополярного мира, экологическое, социокультурное и социально-политическое равновесие мира;
- воссоздание единого экономического, образовательного, культурного и политического пространства, способствующего межнациональному миру;
- признание единственно перспективным для Евразии самостоятельного развития и опыта многовекового взаимодействия евразийских народов, дополненных технологической модернизацией, создание нового географического центра геоэкономики.

Профессор кафедры философии Самарского технического университета, д.ф.н. Е.М. Ковшов сравнил евразийство и мультикультурализм как противоположные виды рефлексии межкультурных отношений. Современное евразийство – это не только теория многополярного мира, это уже особая практика интеграции народов на постсоветском пространстве на добровольной основе. В отличие от мультикультурализма, исходящего из принципа нивелирования этнических культур, евразийство призывает к диалогу традиционных для России культур и религий без умаления их прав, а наоборот, к полифонии отношений культур, отвергая модель этнического сепаратизма.

И закончить хочется докладом Ю.К. Кофнера, заведующего Евразийским сектором Центра комплексных исследований Московского университета «Высшая школа экономики», под названием «Образ ЕАЭС на постсоветском пространстве и в Большой Евразии». При формировании потенциального образа ЕАЭС в будущем необходима модель, альтернативная той, что предлагают нарративы США, ЕС, Китая и стран ислама. Надо понимать уже сейчас существующие конкурентные преимущества ЕАЭС. Это принципы примата экономики над политикой, равноправия участников и верховенства национального суверенитета, широкого технологического и гуманитарного сотрудничества. Конечная цель евразийской интеграции – это создание Большого евразийского партнерства для свободной торговли от Атлантики до Тихого и Индийского океанов.

Как видим, тема евразийского партнерства всколыхнула большое количество российских и иностранных ученых, занимающихся данной проблематикой. Доклады были посвящены самым разнообразным аспектам заявленной темы: мировоззренческим, методологическим, стратегическим, конкретно-тактическим, экономическим, разработке евразийской модели гуманизма, обеспечения глобальной безопасности и др. В этой множественности подходов сама проблема «Большой Евразии» все-таки не приобретает конкретных очертаний, а выглядит, скорее, как некий далекий идеал, к которому необходимо стремиться. Впрочем, любое серьезное дело начинается с разработки образа потребного будущего. Пожелаем нашим гуманитариям успехов на этом пути.

**Бирич Инна Алексеевна** – доктор философских наук, доцент, профессор ОУК философии и социальных наук Московского городского педагогического университета.

129226, Россия, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4.

**Inna A. Birich** – Sc.D. in Philosophy, professor, Moscow City University.

129226, 4 Vtoroy Selskhozhojajstvenny pr., Moscow, Russia.

ebirich@yandex.ru

## РЕЦЕНЗИИ

*P.P. Вахитов*

**Всечеловечность и диалектика.  
Размышления о книге А.В. Смирнова  
«Всечеловеческое vs. Общечеловеческое».  
М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2019. 216 с.**

*Rustem R. Vakhitov*

**Vsechelovechnost' and dialectics.  
Review on Andrey V. Smirnov's  
"Vsechelovecheskoye and obshechelovecheskoye"**

Статья представляет собой размышления о книге А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs общечеловеческое». Рассматривается изложенная в книге концепция логико-смыслового подхода к различным культурам и цивилизациям, указываются ее достоинства и подвергаются критике ее релятивистские и антиэссенциалистские тенденции с точки зрения платонической философии культуры А.Ф. Лосева. Лосевская философия культуры, позволяет ответить на вопросы, которые – непреодолимая проблема для релятивистских версий философии культуры. Каждая культура имеет свой эйдос, принцип организации, и благодаря этому в культуре связаны и повторяют одну и ту же матрицу национальная кухня, строй языка, политические традиции. Содержание культуры ее материя меняются, а эйдос, «принцип организации содержания», неизменен. Это понимали русские евразийцы, которые писали о структурах культуры, повторяющихся и в очертании месторазвития, и в границах языкового союза, и прямо называли эти структуры платоновскими эйдосами. Причем соединение эйдосов в систему, коей является более общий эйдос, вовсе не приводит к их элиминации. Из платонизма прямо вытекает идея «всечеловечества», всечеловеческой культуры как системы локальных культур, а не «космополитического котла». Платонизм – диалектическая философия, и потому всечеловеческая культура для него – не просто механическая сумма разных цивилизаций. Диалектическое единство – это наличие всего во всем, единство в многообразии.

**Ключевые слова:** А.В. Смирнов, цивилизационный подход, логико-смысловой подход, Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский, евразийцы, Россия, Евразия.

This review is dedicated to the monograph “Vsechelovecheskoye vs. obshechelovecheskoye” by Andrey V. Smirnov. The review focuses on the analysis of the logic and meaning approach towards different cultures and civilizations. Merits and flaws of the conception are outlined, the relativistic and antiessentialist tendencies of the work are criticized basing on the Losev’s platonic philosophy of culture. Losev’s philosophy of culture respond those questions that constitute unsolvable problem for the relativistic philosophies of culture. Every culture has its eidos, the organizational principle, which binds together national cuisine, language stricter and political tradition, reproducing the same unified matrix. While the cultural content tends to change, eidos, “the principle of organization” is permanent. Russian eurasianists considered cultural structures reproduced in shape of developmental place and in the limits of linguistic area and referred these structures as platonic eidoses. Structuring eidoses into the system (more general eidos) doesn’t eliminate them. Platonism gives an idea of “vsechelovechnosty” (panhumanity), common culture for all mankind as a system of local culture, opposing the idea of “cosmopolite melting pot”. Platonism is dialectical philosophy that states that common panhuman culture is more than a sum of different civilizations, but it is the presence of everything in everything, unity in diversity.

**Keywords:** Andrey V. Smirnov, civilizational approach, logic and meaning approach, Nikolay Ya. Danilevsky, Eurasionists, Russia, Eurasia.

## Введение

Битвы между сторонниками двух подходов – универсалистского (представленного в нашей стране сторонниками либерализма и «формационного» советского марксизма) и цивилизационного, жарко полыхавшие в эпоху перестройки и в 90-е гг., кажется, уже отошли в прошлое. Причем вовсе не потому, что проблема была решена и решение отправлено в архив истории науки с примирением обеих сторон. Как это часто бывает в философский дискуссиях, стороны так и не пришли к согласию и «остались при своих», просто они исчерпали основные аргументы и контраргументы и пыла у них поубавилось, равно как и надежды кого-то в чем-то переубедить. Нельзя, конечно, сказать, что гносеологического эффекта от этих интеллектуальных баталий вовсе не было: ученые уточнили свои точки зрения, продумали и развили отдельные аспекты своих концепций, но все же искомая истина в споре не родилась. И это – неслучайно, так как и «универсалисты», и «цивилизационщики» имели, как говорится, каждый свою правду. Я хочу сказать, что определенная и даже значимая доля истины была и в теории, утверждающий, что имеется единое человечество и единая история, и в теориях, заявляющих, что ни одна цивилизация и культура мира не может быть «общечеловеческой», т.е. высшей, к коей сводились бы все остальные культуры и цивилизации как недоразвитые формы единственной и высшей.

Можно было ожидать, что в обозримом будущем появится концепция, которая будет претендовать на третью точку зрения, стоящую вне точек зре-

ния «универсалистов» и «цивилизационщиков», но совмещающую положительное содержание и той, и другой.

И она появилась. Известный российский философ и востоковед Андрей Вадимович Смирнов уже с начала 2000-х в различных публикациях обнаруживает отдельные аспекты своей теории логико-смыслового подхода к культуре, а в прошлом 2019 г. он систематично изложил эту теорию в отдельной книге. О ней – моя статья.

### **Концепция А.В. Смирнова**

Уже во введении автор сообщает, что он затрагивает три пласта вопросов. Первый связан с категорией «сознание», второй – с категорией «культура» и третий – с категорией «глобализация» [7, с. 5]. Ответы на эти вопросы предполагают существование разных типов рациональности, которые лежат в основе разных типов культуры, а ценности этих культур определяют разные политико-цивилизационные стратегии.

Далее, в главе 1 «Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подход к проблемам культуры и рациональности», автор рассуждает об отношениях Запада и Востока и справедливо замечает, что страны мусульманского мира в XX в. поставили над собой своеобразный эксперимент: они попытались перенять политико-культурную модель Запада (одни в капиталистической, другие – в социалистической ее разновидностях). Однако этот эксперимент по созданию «светского» «культурного ислама» в большинстве случаев закончился неудачей и возвращением к собственному «исламскому жизнеустройству». По мнению А.В. Смирнова, это объясняется тем, что конфликт между Западом и Востоком носит цивилизационный, культурный и даже эпистемологический характер. Существует не одна разновидность рациональности, высшим проявлением которой является западная, «платоновско-аристотелевская», «эссенциалистская» рациональность, а несколько. Оригинальным типом сознания обладает арабо-мусульманская культура (Смирнов апеллирует здесь к книге современного марокканского философа ал Джабири «Критика арабского разума») или китайская культура (здесь автор отсылает нас к работам французского китаевода Франсуа Жюльена) [7, с. 20–21]. Более того, само развитие западной культуры привело европейских философов – таких как Маркс, Фрейд, Ницше, Сартр, относимых к так называемой «субкультуре подозрения» – к разочарованию в платонических представлениях о том, что есть одна, надисторическая сущность человека, которая предполагает и существование общечеловеческих ценностей, на деле совпадающих с ценностями западной, европейской культуры [7, с. 19]. Смирнов согласен со сторонниками цивилизационного подхода в их отрицании единого человечества и общечеловеческих сущностей и ценностей, но

он считает, что и этот подход не лишен недостатков. «Цивилизационщики» всегда обращаются к содержанию культур, но не замечают принципов построения этого содержания. Это можно сделать только в рамках третьего логико-смыслового подхода, который развивается в книге А.В. Смирнова. Он не предполагает, что заранее существует некая фиксированная сущность культуры, но позволяет увидеть, как эта «сущность» конструируется в истории и самое главное, какой эта культура будет в отличие от цивилизационного подхода, обращенного в прошлое.

В главе 2 «Интуиция и язык, логика. Логика культуры и логика познания. Субстанциональная логика европейской культуры» Смирнов указывает на происхождение логико-смыслового подхода. Саму идею такого выдвинул русско-американский социолог Питирим Сорокин. Он считал, что логика (как формальные законы мышления) одинакова для всех представителей цивилизаций, а вот смыслы (как содержание мышления) различаются в разных культурах или цивилизациях (как известно, Сорокин выделял два идеальных типа культур – идеациональный и чувственный).

Своеобразный логико-смысловой подход Смирнов обнаруживает и у Жюль Делеза, но если у Сорокина логика первична и содержание вторично, то у Делеза наоборот – первично содержание культуры, и оно определяет логику, делая ее текучей, расплывчатой, релятивной. Смирнов предлагает третий, альтернативный первым двум вариант логико-смыслового подхода, построенный на принципе «взаимной определенности содержания и логики». Согласно ему «логика как формальные законы мышления непосредственно, неотрывно связана со смысловой стороной, определима ею и определяет ее... ни то, ни другое не является первичным». [7, с. 32]

Как же эта связь осуществляется? Остроумно используя круги Эйлера, Смирнов показывает, как рациональные рассуждения (например, силлогизмы), которые по природе своей дискретны, потому что они разворачиваются постепенно (одна посылка следует за другой, а за ними – вывод), основываются на некоей базовой смысловой цельности, которая ухватывается нами сразу, в акте интуиции. При этом Смирнов настаивает на том, что интуицию нельзя считать абсолютно субъективной, она может быть и интересубъективной (показательно, что он опирается при этом на Аристотеля и его арабского толкователя Ибн Сину, почему это замечание важно, я скажу позднее).

С этой позиции автор критикует взгляды аналитических философов Запада (начиная с Рассела и Витгенштейна), которые, скажем, онтологический характер западной метафизики выводили из наличия в древнегреческом и западноевропейских языках связки «есть»; по Смирнову, онтологичность классической философии Запада – следствие специфики базовой интуиции, которая лежит в основе западного типа рациональности, а интуиция эта связана в свою очередь с культурными практиками [7, с. 51].

Автор суммирует свои взгляды в виде рабочей гипотезы, которая гласит: сознание – наиболее фундаментальный термин, так как все дано в сознании (а не через сознание), выйти за пределы сознания мы не можем. Внешний мир – предмет нашей рационально недоказуемой веры. При этом само его существование автор не отвергает и даже рассуждает о «мостике» между миром и сознанием, причем находящемся не в сознании, а вне его: «чтобы он («мостик». — *Р.В.*) был вне сознания и чтобы сознание могло на него перейти, необходимо некое третье пространство помимо сознания и внешнего мира, в котором этот "мостик" и был бы подвешен» [7, с. 52]. Это «третье пространство» – «субъект-предикативная связка», т.е. некий вид связи субъекта и предиката. Субъект-предикативная склейка делает само сознание связным, осмысленным, способным к «общению и со-общению» (очевидно, к со-общению с другими сознаниями, т.е. с внешним миром). Проявляется она на трех уровнях – чувственное восприятие, речь, мышление. Разворачивание «осмысления» склеивания Смирнов называет «эпистемной цепочкой» [7, с. 54].

Принципиально важно, что автор признает существование разных вариантов соединения субъекта и предиката. Он говорит, что технологий субъект-предикативного склеивания – по крайней мере две и они определяются разными «исходными интуициями». Первая – субстанциальная, которая разворачивается в эпистемную цепочку, задающую пространство европейской культуры с классической философией платоновско-аристотелевского типа. Здесь субъект есть вид какого-то рода, например, человек как субъект причастен к роду живых существ, и все причастно к роду бытия, т.е. к субстанции.

Вторая технология склеивания противоположна субстанциальной. Автор называет ее процессуальной и считает, что из нее вырастает арабо-мусульманская культура. Этому посвящена третья глава книги – «Процессуальная логика арабо-мусульманской культуры». Автор считает, что культура арабо-мусульманского Востока восходит к другой рациональности, основанной на другой исходной интуиции субъект-предикатной склейки. Смирнов называет эту иную, неевропейскую, логику процессуальной. Если центральной категорией западного мышления является «бытие», «субстанция», то в основе восточного мышления, по Смирнову, – «процессуальность», «движение», «действие», причем движение внепространственное и необязательно имеющее цель. Это проявляется на разных уровнях восточной культуры – языковом, художественном, философском, религиозном. Так, правильно говорить по-арабски – значит не облекать свои мысли в законченные предложения, отделенные друг от друга, как бывает, когда мы говорим на европейских языках (в арабском языкознании нет даже точного аналога европейскому «предложению»). «В хорошей арабской речи (родной, не выученной) весь текст и есть предложение» [7, с. 70]. Здесь речь – сплетение «узлов»-совокупностей субъектов и предикатов (джумла). Здесь нет оформленной понят-

ной цели – смысла, которую нужно достичь (выразить смысл), поэтому плетение узелков-джумла можно не заканчивать, а можно закончить в любой момент.

То же касается восточной живописи – орнамента, который ткется из узлов до бесконечности, или миниатюры, где нет центра и оформленности как в европейской картине, а есть сцепление разных элементов.

В арабской философии это выражается в понимании времени, которое развивал Фахр ад-Дин ар Рази, у которого время – это воображаемая протяженность, в которой сцепляются земное и вечное, а в арабском богословии – в понимании Бога не как Высшего Разума (который в этом случае будет и ограничен законами разума) и как иррациональной, изменчивой, всемогущей Воли (причем, по Смирнову, это не характерное свойство ислама как такового, еще до ислама у арабов была соответствующая категория – судьба (маниййа)).

Смирнов доказывает, что апории Зенона, неразрешимые в рамках аристотелевской субстанциональной логики, легко разрешаются в рамках восточной процессуальной логики, где даже если стрела из апории покоится в двух точках, то сам покой «протекает» [7, с. 81].

Автор книги заключает, что если в европейской логике есть роды и виды, то в восточной исламской – действующее, претерпевающее и среднее между ними и в то же время основополагающее – процесс.

Европейской и арабо-мусульманской не исчерпывается число типов рациональности или склейки субъекта и предиката. Автор указывает еще на китайскую (дальневосточную) рациональность.

Возникает резонный вопрос – а каково мировоззрение и рациональность российской культуры? Ответу на этот вопрос посвящены последние главы книги. В главе 4 «Странничество русской интеллигенции» Смирнов, рассматривая различные исторические этапы российского государства – от домонгольской Руси до современной РФ, справедливо замечает, что после падения Золотой Орды Русь превратилась в «собирателя ордынских земель», но многонациональность и поликонфессиональность страны так и не были в должной мере осознаны интеллектуальной элитой. Он критикует реформы Петра за культурный раскол российского общества на европеизированные верхи и сохранившие национальную культуру низы. Раскол этот не только оказался очень болезненным для нашей культуры, но и в перспективе предопределил катастрофу революции.

Автор отмечает также такое специфическое свойство русского народа и интеллигенции, как странничество, поиск идеала, которое у русских западников тоже наличествует, но у них вместо идеала Китежа – романтизированный образ Запада. По Смирнову, русская культура вплотную подошла к научному пониманию «сущности России» лишь в XIX–XX вв. в концепции Н.Я. Данилевского [1], в публицистических выступлениях Ф.М. Достоевского

[2] и в учении евразийцев 1920-х гг. [6; 8], которым посвящены, соответственно, главы 4, 5 и 6 книги. В названных учениях автор видит не разновидности цивилизационного подхода, а позицию, которая стоит над спором славнофилов и западников и снимает их противоречие.

Ближе всего автору учения Данилевского и евразийцев. В них его привлекает отрицание существования общечеловеческой культуры (под «сурдинкой» которой Запад пытается протащить экспансию своей собственной культуры по всей планете). Вслед за Данилевским автор противопоставляет «общечеловеческой» «всечеловеческую» культуру, т.е. «общую сокровищницу человечества», «собрание наивысших достижений отдельных культурно-исторических типов» [7, с. 147]. С этой точки зрения нет одной, наиболее высокоразвитой культуры и цивилизации, по отношению к которой все остальные – на той или иной ступени отсталости. Каждая культура равноценна всем другим, она достигает своего расцвета и вносит свой вклад во «всечеловеческую сокровищницу». Представители одной культуры могут воспринимать и понимать ценность достижений других культур – в этом смысле культуры взаимопроницаемы [7, с. 141], но ни одна из культур не может создавать артефакты в духе другой, потому что каждая культура строится на своей «базовой интуиции».

Какова же базовая интуиция российско-евразийской культуры? Автор много раз повторяет, что это логика всесубъектности, равноценности культур [см., например, 1, с. 193], которую в главе о Данилевском он возводит к православному учению о соборности, хотя при этом оговаривается, что эту идею нужно освободить от узкой религиозной оболочки, ибо в таком виде она неприемлема для неправославных народов Евразии [7, с. 134].

Итак, по Смирнову, существует множество типов или базовых интуиций единства. Как минимум их три. Один – реализуемый в европейской цивилизации, второй – в восточно-мусульманской, третий – в российско-евразийской. Вероятно, их больше, потому что Смирнов упоминает еще особый тип рациональности и культуры у китайцев. Каждый тип сознание ухватывает интуитивно, а затем, из этой интуиции разворачивается особый тип мировосприятия, рациональности и языка (все три уровня пронизаны одним и тем же принципом, восходящим к базовой интуиции). Интуиции в свою очередь определяются разными культурными практиками.

Так формируются разные культуры и цивилизации, они – взаимопроницаемы, но не сводимы друг к другу, поэтому нет высших и низших культур. Человечество – просто сумма таких культур, поэтому нет общечеловеческой культуры (к которой восходят все другие), есть лишь всечеловеческая – как сумма высших достижений всех культур, но не воплощенная в какой-либо одной культуре и цивилизации.

Автор много раз повторяет, что в силу этого существуют три уровня идентичности, первый – принадлежность человека к какому-либо народу, который лишь часть многонародной культуры или локальной цивилизации. Второй – принадлежность к цивилизации. И, наконец, третий, самый проблематичный – принадлежность к всечеловеческой культуре, но не как к наивысшей культуре всего человечества, а просто как к сумме культурных достижений [7, с. 188]. Из этой схемы вытекает нелепость таких характеристик как «русский европеец»: русские – это этническая идентичность, европеец – цивилизационная, русские принадлежат не к европейской, а к евразийской цивилизации, а что до причастности к достижениям европейской культуры, ставших всечеловеческими, то они доступны всем народам.

Таковы основные идеи этой книги – яркой, новаторской, часто балансирующей на грани академической науки и политической публицистики, но это, безусловно, оправдано самой темой. Читая эту увлекательную книгу, я постоянно ловил себя на мысли, что местами я готов подписаться под каждым словом. Я тоже – сторонник евразийства, мне чужд европоцентристский подход к культуре, я, как и автор книги, считаю, что нам не хватает понимания полиэтничного характера российской цивилизации и вообще осознания своих отличий – и от Европы и от зарубежного Востока, осознания своей специфики, лица необщего выраженья. С огромным интересом я прочитал рассуждения Андрея Вадимовича о «логике восточной исламской культуры», «процессуальной рациональности» и сразу же попытался в уме примерить не только к арабской культуре, но и к культуре татарской и башкирской, к которой я причастен по происхождению, будучи так сказать, гражданином двух культурных миров – русского и тюркского (впрочем, правильнее сказать, одного, но двуполярного – российско-евразийского).

И в то же время я не мог и не могу согласиться с антиэссенциалистскими, номиналистическими, релятивистским нотками в концепции А.В. Смирнова. Не буду скрывать, что я – сторонник диалектико-мифологической платонической концепции культуры А.Ф. Лосева (в позднем ее варианте, учитывающем достижения марксизма). Причем я не считаю платонизм исключительно западным феноменом, как пишет автор; не говоря уже о «русском Платоне», изображенном, кстати, на фресках Московского Кремля, есть ведь и арабский Платон (Эль Флатон и Аристу – это интеллектуальные источники и мусульманской философии); наконец, С. Шейнман-Топштейн [9] показала нам параллели Платона и ведической индийской культуры. Так что платонизм, если не общечеловеческая, то точно всечеловеческая ценность (Элиаде, помнится, писал, что Платону удалось выразить в философских категориях мировоззрение традиционного домодернистского общества). Хотя и с модерном, и постмодерном не все так просто. Автор, крити-

кую платоновско-аристотелевский эссенциализм, на котором якобы зиждется европоцентристская концепция «общечеловеческих ценностей», апеллирует к «субкультуре подозрения» Маркса и Фрейда. Но связь марксизма с классической философией (если хотите, с платонизмом в широком смысле) хорошо показал М.А. Лифшиц [3]. Фрейдизм, кажется, еще не нашел такого своего адепта, который прочел бы его через «дешифровку классикой» (хотя Юнг с его концепциями коллективного бессознательного и архетипов был близок к «всечеловеческой» парадигме). Но и это возможно, недаром ведь читая 9-ю книгу платоновской «Республики», где повествуется об аморальных желаниях, приходящих в полусне кандидату в тираны, ловишь себя на мысли, что это очень напоминает Фрейда.

Впрочем, дело ведь не в моей «партийной принадлежности». Дело в том, что лосевская философия культуры позволяет ответить на вопросы, которые – непреодолимая проблема для релятивистских версий философии культуры (тенденция к которым есть не только у А.В. Смирнова, но была и у Данилевского, и у евразийцев).

Начну с самого элементарного. Если мир – лишь порождение человеческого сознания, которое конструирует вещи согласно «базовым интуициям», то резонно поставить вопрос: чье сознания – индивидуального или коллективного? Если мы будем отрицать объективное существование сущностей, объединяющих вещи в коллективные образования – роды, то логично предположить, что индивидуального. Но тогда цивилизации или культуры и даже отдельные народы – такая же иллюзия, как мир вещей (впрочем, последовательный номинализм должен отрицать и само существование человеческих индивидов, ибо на каком основании мы утверждаем, что они – человеческие, если «сущности человека» тоже нет?).

Если же мы считаем, что реально, а не иллюзорно существуют многонародные культуры или локальные цивилизации, то почему в отношении цивилизаций мы стоим на позициях реализма, а в отношении человечества – номинализма? На это внутреннее противоречие у евразийцев указывал еще Н.А. Бердяев.

Далее, А.В. Смирнов совершенно верно отмечает, что локальные культуры не могут быть замкнутыми монадами. Нам доступна поэзия Шекспира и Хайяма, хотя мы, россияне, не принадлежим ни к европейской, ни к арабо-мусульманской цивилизации. Сам А.В. Смирнов охотно признает, что без общения и взаимообогащения разных культурно-исторических типов не было бы сокровищницы всечеловеческой культуры. [7, с. 141]. Но как это общение возможно, если между ними нет ничего общего, если они исходят из разных логик, типов рациональности, которые построены на разных интуициях «склеивания» субъекта и предиката? По Смирнову, утверждение, что движение невозможно, если нет субъекта движения, кото-

рый на всем протяжении движения остается сам собой, не меняется – это утверждение субстанциальной, западной логики. Согласно же восточной логике движение возможно и без субъекта, и всякий, кто скажет, что это – абсурд, будет лишь обвинен в том, что он подходит к процессуальной восточной логике с мерками другой, субстанциалистской логики.

Но коли это так, то движение в восточном смысле (Смирнов именуется его «подвижный покой», видимо, не обратив внимание, что это термин из арсенала совсем не мусульманского философа Алексея Федоровича Лосева) никак не совместимо и не связано с покоем в западном смысле. Но ведь европейцы и русские (в том числе и сам А.В. Смирнов) понимают мусульманских философов, значит, общее имеется и потому и существует всечеловеческая культура (в чем Данилевский и вслед за ним А.В. Смирнов, конечно, правы). Значит, существует и всечеловеческая (хоть и не «общечеловечески»-западная) рациональность, делающая возможным это понимание. Тут мы подошли к интересному моменту.

### **Лосевская концепция культуры**

Дело в том, что, декларируя релятивизм и антиэссенциализм, А.В. Смирнов на самом деле рассуждает зачастую как скрытый платоник (надеюсь, все уже поняли, что в моих устах это вовсе не упрек).

Начну с того, что мысль о том, что чистое единство можно «схватить» только интуитивно, и рациональному познанию единство недоступно – это сугубо платоническая мысль, ведь, согласно Платону, Единое – выше и бытия, и интеллектуального познания. Разумом мы познаем лишь различные вариации единства и множественности – похоже, именно об этом Андрей Вадимович и пишет, но Платон и Плотин [4; 5] писали об этом 2 тысячи лет назад.

Далее, в 1-й главе Андрей Вадимович размышляет о методологии исследования культур и утверждает: логико-смысловой подход обращен к принципам построения культуры. Но платонику очевидно, что «принципы построения содержания локальных культур», «способы создания содержания» – не что иное, как метафоры платоновско-аристотелевских эйдосов. Лосев так и определял эйдос – как принцип организации материи вещи. Например, материя медного шара – медь, а ее эйдос или принцип организации этой меди – идеальная шаробразность. Медь может быть организована по-другому, и тогда получится не медный шар, а медная труба.

Действительно, каждая культура имеет свой эйдос, принцип организации, внутреннего устройства и выстраивания и благодаря этому в культуре связаны и повторяют одну и ту же матрицу национальная кухня, строй языка и политические традиции. Так, эйдосом античной, греко-римской культуры и цивилизации Лосев считал идеальный безличный, абсолютный

живой космос. На манер этого космоса устроены и рабовладельческая экономика, и полисная жизнь, и философия Платона и Аристотеля.

Конечно, содержание культуры, ее материя – это гераклитова река, оно постоянно меняется и не может быть заранее зафиксировано, в этом Смирнов прав. Но вот сам эйдос, «принцип организации содержания» неизменен, иначе мы не могли бы говорить об одной и той же культуре, хоть о европейской, хоть об арабской. Здесь – предел номинализма, за которым начинается эссенциализм. Это прекрасно понимали русские евразийцы (которых Смирнов справедливо считает наиболее глубоко проникшими в суть русского духа). Ведь они писали о структурах культуры, повторяющихся и в очертании месторазвития, и в границах языкового союза, и прямо называли эти структуры платоновскими эйдосами (смотрите поздние статьи Савицкого, опубликованные под псевдонимом «Логовиков» [6]).

Более того, именно платоником еще в древности говорили о существовании множества умов, называя умами эйдосы, и, строго говоря, Плотин или Прокл вполне бы согласились с тем, что у каждой цивилизации есть свой «ум» (коль скоро одна цивилизация отличается от другой, то она, как и всякое «коллективное тело», имеет свой эйдос-ум). Другое дело, что согласно платоникам, умы цивилизаций включены в архитектуру Ума человечества и согласно концепции Смирнова, тогда пришлось бы признать, что они в нем растворяются. Смирнов потому и отвергает платонизм, что убежден – существование единого человечества или единой рациональности означает растворение в общечеловеческом цивилизаций и их партикулярных рациональностей. Но так ли это?

На мой взгляд, отличие Платона от Гегеля в том и состоит, что если у Гегеля тезис и антитезис растворяются в синтезе и поэтому одна, общечеловеческая цивилизация, на которой почил исторический дух, делает уже ненужными, неисторическими все остальные цивилизации, то у Платона, напротив, соединение эйдосов в систему, коей является более общий эйдос, вовсе не приводит к их элиминации. От того, что эйдос ромашек и эйдос роз соединены с эйдосом цветов, первый и второй не поглощаются третьим, иначе ромашки и розы не существовали бы в материальном мире, а во плоти существовали бы цветы вообще.

Собственно, из платонизма прямо вытекает идея всечеловечества и всечеловеческой культуры как системы локальных культур, которую проповедует автор, противопоставляя ее общечеловеческой. Только платонизм – диалектическая философия и потому всечеловеческая культура для него – не просто механическая сумма культурных ценностей разных цивилизаций. Диалектическое единство – это наличие всего во всем, единство в многообразии, неслиянное тождество. Восточная культура присовокупляется к западной во всечеловеческой культуре, потому что в культуре Востока

есть наряду со спецификой и нечто, схожее с культурой Запада (Смирнов сам указывал, что на арабском Востоке была не только линия калама и суфизма, но и аристотелевская формальная логика), а в культуре Запада есть сегменты, схожие с Востоком (вспомним философию Шопенгауэра, так схожую с буддизмом). Но при этом Запад остается Западом, а Восток – Востоком. То же, кстати, касается и евразийской культуры. Лично мне при чтении книги очень не хватило применения идей, которые высказаны в первых двух главах, к России-Евразии. Сам автор пишет, что специфика каждой локальной культуры определяется интуицией склеивания субъекта и предиката (я бы предпочел говорить о субъекте и объекте и о мифе как пространстве их соединения, но это – отдельный вопрос). Поэтому, читая главы, посвященные России, ждешь, что автор покажет: как же субъект и предикат соединятся в русской культуре и как это проявляется на разных ее уровнях – от языка до искусства и философии. Но вместо этого в последних главах встречаешь очень интересный, изобилующий меткими и глубокими комментариями, но всего лишь пересказ учений славянофилов, Данилевского, Достоевского и евразийцев. Утверждение о том, что «российская логика» – это все субъектность, мало что дает, непонятно, как в рамках все субъектности увязываются процессуальность и субстанциональность (хотя материал русского и тюркских языков мог бы дать многое для рассуждений, по крайней мере, о двух типах евразийства).

Впрочем, концепция А.В. Смирновым высказана, она стала достоянием научной общественности и уже породила большой резонанс. Пожалуй, впервые перед нами развитие научной концепции евразийства, а не политические спекуляции по его поводу. А значит, эти идеи нужно развивать.

**Вахитов Рустем Ринатович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета.

450074, Россия, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32.

**Rustem R. Vakhitov** – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Bashkir State University.

450074, 32 Zaki Validi Str., Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia.

Rust\_R\_Vahitov@mail.ru

### Список литературы

1. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа / Составление и комментарии Ю.А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
2. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 880 с.
3. *Лифшиц М.А.* Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. Беседы. Статьи. Выступления. М.: «Искусство – XXI век», 2012. 574 с.

4. *Платон* Государство VI книга (перевод на русский А.Н. Егунова) // Платон Филеб. Государство. Тимей. Критий. Пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa, А.А. Тахо-Годи. Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Losev. Примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: Издательство «Мысль», 1999. 656 с.
5. *Плотин* Эннеады V 4 Как происходит от Первого начала то, что после него и о Первоедином // Плотин Избранные трактаты. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 320 с.
6. *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.
7. *Смирнов А.В.* «Всечеловеческое vs. общечеловеческое». М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2019. 216 с.
8. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. 560 с.
9. *Шейнман-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. 199 с.

### References

1. Danilevskij N. Ya. Rossiya i Evropa. / Sostavlenie i kommentarii Yu. A. Belova / Otv. red. O. Platonov. М.: Institut russkoj civilizacii, 2008. 816 s.
2. Dostoevskij F.M. Dnevnik pisatelya. М.: Institut russkoj civilizacii, 2010. 880 s.
3. Lifshic M.A. Nadoelo. V zashchitu obyknovennogo marksizma. Besedy. Stat'i. Vystupleniya. М.: «Iskusstvo – XXI vek», 2012. 574 s.
4. Platon Gosudarstvo VI kniga (perevod na russkij A.N. Egunova) // Platon Fileb. Gosudarstvo. Timej. Kritij. Per. s drevnegrech. Obshch. red. A.F. Loseva, V.F. Asmusa, A.A. Taho-Godi. Avt. vstup. st. i st. v primech. A.F. Losev. Primech. A.A. Taho-Godi. М.: izdatel'stvo «mysl'», 1999. 656 s.
5. Plotin Enneady V 4 Kak proiskhodit ot Pervogo nachala to, chto posle nego i o Pervoedinom // Plotin Izbrannye traktaty. Мн.: Harvest, М.: AST, 2000. 320 s.
6. Savickij P.N. Kontinent Evraziya. М.: Agraf, 1997. 464 s.
7. Smirnov A.V. «Vsechlovecheskoe vs. obshchechlovecheskoe». М.: ООО «Sadra», Izdatel'skij dom YASK, 2019. 216 s.
8. Trubeckoj N.S. Nasledie Chingiskhana. М.: Agraf, 1999. 560 s.
9. Shejnmán-Topshtejn S. Ya. Platon i vedijskaya filosofiya. М.: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka», 1978. 199 s.

Научно-теоретический журнал

# **Проблемы цивилизационного развития** **Civilization studies review**

**2020. Том 2. Номер 1**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Главный редактор *В.Н. Шевченко*  
Зам. главного редактора *В.И. Спиридонова*  
Ответственный секретарь *И.М. Угрин*  
Заведующий редакцией *Б.В. Грачев*

Художник: *Б.В. Грачев*  
Технический редактор: *Б.В. Грачев*

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Б.В. Грачев*

Информацию о журнале «Проблемы цивилизационного развития / Civilization studies review»  
см. на сайте: <https://civstudies.ru>

## Памятка для авторов

- Журнал принимает к рассмотрению научные статьи, рецензии и обзоры научных мероприятий.
- Журнал не принимает материалы, опубликованные ранее или принятые к публикации в других изданиях.
- Предоставление материала для публикации означает передачу прав на публикацию издателю.
- К рассмотрению принимаются рукописи в формате MS Word по адресу электронной почты. Рукописи статей (других материалов) оформляются следующим образом:
  - шрифт: «Times New Roman»;
  - размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем;
  - подзаголовки (полужирным шрифтом), текст – 14; сноски – 10;
  - междустрочный интервал – 1,5;
  - абзацный отступ – 1,25;
  - выравнивание – по ширине поля: 2,5 см со всех сторон.
- Объем научной статьи не должен превышать 1,2 авторского листа, обзоров научных мероприятий – 0,75 авторского листа, библиографических обзоров и рецензий – 0,5 авторского листа (1 авторский лист – 40 тыс. знаков).
- Первая страница статьи обязательно должна содержать следующие элементы на русском и английском языках:
  - фамилию, имя, отчество автора;
  - сведения об авторе (ученая степень, ученое звание, место работы, должность, почтовый адрес, адрес электронной почты);
  - название статьи;
  - аннотацию (150–200 слов), в которой характеризуются задачи и методы исследования и полученные результаты;
  - ключевые слова (7–10).
- Обязательным условием для приема материала является наличие библиографического списка, составленного в алфавитном порядке. Отдельно необходимо дублировать список на латинице. Для этого можно использовать функцию автоматической транслитерации. Каждая библиографическая запись должна соответствовать ГОСТ Р 7.0.5-2008.
- Ссылки на литературу оформляются следующим образом: в квадратных скобках указывается номер источника из списка литературы, через запятую номер страницы или страниц издания (в том случае, если приводится цитата). Например: [9], [12, с. 134], [14, с. 12–13].
- Публикация осуществляется на русском языке.
- Решение о публикации принимается на основании внутреннего анонимного рецензирования.

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422. Тел.: +7 (495) 697-91-89; e-mail: [info@civstudies.ru](mailto:info@civstudies.ru); сайт: <https://civstudies.ru>