

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

2022. Том 4. Номер 2

---

*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), 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, г. 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

2022. Volume 4. Number 2

---

*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), 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 by 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

### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

- В.И. СПИРИДОНОВА Контуры многоцивилизационного мира.....5  
В.Е. ЛЕПСКИЙ Рефлексия субъектности «коллективного Запада».....33  
В.Н. ШЕВЧЕНКО Особый путь развития России: миф или реальность?.....43

### СТАНОВЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ЭТНОСЫ

- А.А. ЗНАМЕНСКИЙ, С.П. ТЮХТЕНЕВА Алтайская этничность,  
сибирское областничество и становление советской Ойротской автономии.....70

### РЕЦЕНЗИИ

- Ю.М. РЕЗНИК От философии над культурами к межкультурной философии?  
(Размышления над книгой М.Т. Степанянц «Межкультурная философия:  
истоки, методология, проблематика, перспективы»).....88

## TABLE OF CONTENTS

### **METHODOLOGICAL PROBLEMS OF DEVELOPMENT OF MODERN CIVILIZATIONS**

VALERIA I. SPIRIDONOVA Horizons of the multicivilizational world.....	5
VLADIMIR E. LEPSKIY Reflexion of the subjectness of the “collective West” .....	33
VLADIMIR N. SHEVCHENKO The special path of Russia: myth or reality?.....	43

### **GENESIS OF CIVILIZATIONS AND ETHNOSES**

ANDREI A. ZNAMENSKI, SVETLANA P. TYUKHTENEVA Altaian Ethnicity, Siberian Regionalism and the Formation of Soviet Oirot Autonomy.....	70
---	----

### **REVIEWS**

YURIY M. REZNIK From Philosophy over cultures towards Intercultural philosophy? (Reflection on “Intercultural philosophy: origins, methodology, problematics, prospects” by M.T. Stepanyants).....	88
--	----

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

*В.И. Спиридонова*

### **Контуры многоцивилизационного мира**

*Valeria I. Spiridonova*

### **Horizons of the multicivilizational world**

С начала XXI в. в незападном мире (в Китае, России, Индии) начался объективный процесс становления «плюрилатерального миропорядка» с опорой на новые мировые структуры – «государства-цивилизации», что зафиксировало начало «раскола современности», «оспаривание европейской модерности» в качестве безальтернативной универсальной модели развития. Этот процесс совпадает с логикой Ф. Броделя, который утверждал наличие самодостаточных «миров-цивилизаций» (России, Китая, Индии, Турции), которые до поры были «зонами молчания», «спящими» цивилизациями. Такой подход предполагает равенство этих цивилизаций с евро-атлантической цивилизацией, единственным преимуществом которой является ее обстоятельное «историографическое» исследование по сравнению с другими.

К существенным характеристикам евро-американской «мир-цивилизации» относят последовательное перемещение центра и периферии, кульминацией которого стало возвышение США; идею «чистого листа», «пустого» пространства как источника утверждения особого предназначения, исключительности, мессианства американской нации; категорию «фронта», сопряженную с принципом «очищаемой территории», основы современной американской завоевательной политики; реализацию принципа «terra nullius», «ничейной земли», преобразования глобального фронта в открытое пространство имперского суверенитета; жесткое разделение народов в рамках дихотомии «цивилизация» – «варварство». Согласно исторической логике и методологии Ф. Броделя, евро-американская «мир-цивилизация» имеет устойчивые материальные и культурно-идентификационные пределы распространения.

Сохранение глубинных структур, вновь вступающих во «время мира» цивилизаций – российской, китайской, индийской – происходит через «цивилизационные» или «долговременные» отказы, отрицающие разрушительные для их сущности заимствования. Главной задачей России является поиск нового энергетического импульса самоидентификации, который выражается в смене онтологического вектора развития, сформулированного Н.С. Трубецким в понятии «геополитического задания» народа, в качестве которого сегодня выступает реализация идеи «русского Севера», «Северной Евразии».

**Ключевые слова:** многоцивилизационный миропорядок, государство-цивилизация, раскол современности, мир-цивилизация, «цивилизационный отказ», геополитическое задание, Северная Евразия.

Since the beginning of the 21st century an objective process of the formation of a “plurilateral world order” has been starting in the non-Western world (China, Russia, India). It is based on new world structures – “Civilization-States”, which fixed the “split of modernity”, the new challenge for the European modernity as a non-alternative universal development model. This process coincides with the logic of F. Braudel, who argued for the existence of self-sufficient “World-Civilizations” (Russia, China, India, Turkey) which were up to now “zones of silence”, “sleeping” civilizations. This approach justifies the equality of these civilizations with the Euro-Atlantic civilization, whose only benefit consists of thorough “historiographical” study of this civilization in comparison with others.

The essential characteristics of the Euro-American “World-Civilization” include the successive displacement of the center and the periphery, which culminated in the rise of the USA; the idea of a “blank slate”, “empty” space as a source of the American nation’s exclusivity and messianism; the category of “frontier”, coupled with the principle of “cleaning out the territory” as a basis of the modern American conquest policy; implementation of the “terra nullius”, “nobody’s land” principle for the transformation of the global frontier into an open space of imperial sovereignty; a rigid division of peoples within the “civilization” – “barbarism” dichotomy.

According to the historical logic and methodology of F. Braudel, Euro-American “World-Civilization” has stable material and cultural-identical limits of spread. At the same time Russian, Chinese, Indian civilizations preserve their identity through “civilizational” or “long-term” refusals.

The main task of Russia is to find a new energy impulse for self-identification based on a change of the ontological vector of development, formulated by N.S. Trubetskoy in the concept of “geopolitical task” of the people. Today it may be implemented by the idea of the “Russian North” and “Northern Eurasia”.

**Keywords:** multicivilizational world order, Civilization-State, split of modernity, World-Civilization, “civilizational failure”, geopolitical task, Northern Eurasia.

И заря, как гром, приходит  
через море из Китая...

*Р. Киплинг. Мандалей.  
Пер. З.Е. Полонской*

И зарю раскатом грома из-за моря  
шлет Китай!

*Р. Киплинг. Мандалей.  
Пер. И. Грингольц*

An' the dawn comes up like thunder  
outer China 'crosst the Bay!

*J.R. Kipling. Mandalay*

Проблема предела существования однополярного мира стала активно обсуждаться в начале XXI в. [1], [38], [28], [29]. Речь шла о кризисе глобализации, ослаблении «американской империи», конце американского лидерства. При этом, несмотря на то, что появились рассуждения о вероятности

становления нового многополярного, или «плюрилатерального мира», проблема его качества, в частности, возможности сосуществования множественности цивилизационных моделей, осталась в тени дискуссии. «*Основным противоречием текущего момента* в этой связи становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира... и отсутствием проекта многоцивилизационного мира... отсутствие осознания его необходимости» [16, с. 24]. «Структура момента» такова, что даже в ситуации признания неизбежности реформирования мирового порядка и важности новых форм его воплощения, в евро-американском интеллектуальном поле не спешат отказываться от продвижения неолиберальной евро-американской модели в качестве универсальной. В то же время «не-западные» страны предлагают иные подходы, концентрируясь на идее разнообразия цивилизационных проектов развития.

### **«Цивилизационное государство» как проект развития не-западных стран**

В конце XX – начале XXI в. появилось и стало распространяться такое новое понятие, как «государство-цивилизация», которое по мере аналитического осмысления этой категории ее приверженцами трансформировалось в концепцию «цивилизационного государства». Это явление возникло как противодействие активизации распространения на весь мир модели евро-американской цивилизации, которая заявляла о себе не только как о самой прогрессивной, но как о единственно приемлемом варианте современной эволюции. «Государствами-цивилизациями» стали называть себя прежде всего те страны, которые начинали осознавать себя как восходящие экономические гиганты – Китай и Индия.

Профессор Коннектикутского университета Элисон Кауфман в своей статье под названием «Китайский дискурс цивилизации: прошлое, настоящее и будущее» обращает внимание на те особенности, которые возникли в интерпретации этого термина современным китайским руководством. Подчеркивая непрерывность тысячелетней цивилизационной традиции в качестве специфики китайского государства, выделяющей его в мировом сообществе, китайские лидеры используют это понятие как синоним реформирования Китая и перспективы изменения его статуса в мире. В качестве иллюстрации Э. Кауфман приводит слова Си Цзинпина: «Китай и Европа должны относиться друг к другу как «крупные цивилизации» равного веса и достоинства: Китай представляет собой важный путь восточной цивилизации, в то время как Европа является родиной западной цивилизации» [34]. Популярность нового понятия растет и в современной Индии. Как утверждает профессор Кэмбриджского университета Джайдип

Прабху, «концепция государства-цивилизации все настойчивее становится одним из терминов, которые звучат все громче и громче по мере того, как политическая судьба партии Бхаратия Джаната набирает обороты» [41].

Россия, стремящаяся к восстановлению национального суверенитета, также рассматривает это понятие как возможный вариант для осмысления своего места в мировом сообществе. После того, как В.В. Путин в 2013 г. использовал термин «государство-цивилизация» применительно к России, во многих западных работах, посвященных проблеме возвращения цивилизационной тематики в научную повестку, появились разделы, специально анализирующие «российское евразийское государство-цивилизацию» и перспективы его развития [39], [33], [45].

Несмотря на то, что актуализация идеи «государства-цивилизации» в разных странах приходится на начало XXI в., предыстория отказа от неолиберальной концепции национального государства в пользу «цивилизационного» различна. Для Китая и Индии, как считают национальные исследователи, проблема состоит в том, что эти страны долгое время находились под «прессом западной ментальности». Индия в результате прямой колониальной зависимости от Англии, Китай – из-за того, что поздно стал преодолевать экономическую бедность и относительно замкнутую изоляционистскую культурную традицию. Поскольку в основании европейской модели развития, которая рассматривалась как безальтернативный путь к модернизации, лежит идея «национального государства», страна длительное время не видела иного варианта эволюции. «Китай – это цивилизация, которая должна была долгое время изображать из себя национальное государство, чтобы адаптироваться к европейским нормам из-за своей политической и экономической слабости в конце XIX века», – пишет профессор политических наук Массачусетского технологического института, в прошлом президент Американской ассоциации политических наук, специалист по Китаю Люциан Пай [30]. Похожая ситуация наблюдалась в Индии. Индийский историк Равинда Кумар, ссылаясь на то, что во времена британского владычества предпринимались сколь насильственные, столь и безуспешные попытки реформирования паниндийского пространства в «государство-нацию», считает, что они привели к целому ряду «экзистенциальных напряжений» и настаивает на том, что современная политическая идентичность Республики должна определяться в терминах «цивилизационного государства» [35].

Над Россией 90-х гг. XX столетия не нависала тень архаичного внешнего колониализма, но в то же время для нее чрезвычайно остро стояла проблема с самоопределением в новых исторических условиях. Идеологическая неопределенность и растерянность были столь велики, что после «распада» СССР в сфере самоидентификации возникали абстрактные и спекулятивные политические фантазии. Так, предлагалось обозначить новую

форму политического бытия страны как «региональную интегрию» или же «новую форму политики» [14]. Однако наиболее горячие дискуссии велись в отношении применимости идеи «национального государства» как универсального стандарта мирового прогресса, а также обращения к какой-то из вариаций на тему империи. В частности, стремясь уйти от негативного семантического шлейфа доминирования и деспотичности, якобы обязательно присущего имперским образованиям, дискутировался термин «имперо-подобное государственное образование» [21]. Однако и он не получил серьезной поддержки научного сообщества.

В этой ситуации поворот к цивилизационному ракурсу анализа, частной и временно-промежуточной формой которого являлось понятие «государство-цивилизация», позволял если не решить, то корректно поставить настоящие вопросы российского бытия. Одной из экзистенциальных проблем многонациональной и многоконфессиональной страны была и остается проблема *связности как в пространстве, так и во времени*. Для того, чтобы существовать как единое целое, необходима выработка разными субъектами общего культурного пространства, культурного синтеза. В то же время должна быть реализована историческая преемственность, осознана и принята идея общей исторической судьбы разных народов на данной территории как в отношении прошлого, так и в отношении будущего. Но именно эти вопросы оказываются в центре внимания исследований, посвященных «цивилизационному государству».

После появления в конце XX в. термина «государство-цивилизация» («Civilization-State», «Etat-Civilisation»), который создавался по аналогии с термином «государство-нация» («Nation-State», «Etat-Nation»), поскольку был ответом на вызовы европейского менталитета, во втором десятилетии XXI в. произошла его трансформация в новую вариацию – «цивилизационное государство» («Civilizational State»), усиливающую цивилизационный акцент понятия. Эта концепция наиболее полно была проработана китайским исследователем Чжаном Венвэем, труд которого под названием «Китайская волна: Подъем цивилизационного государства» стал мировым бестселлером. В 2017 г. по приглашению Института Шиллера в Германии профессор Чжан прочитал лекцию, используя основные положения своего исследования. Встреча происходила в рамках мероприятия «Диалог цивилизаций» по посредничеству между Китаем, США и другими странами.

Стремясь дистанцироваться от евро-американской неолиберальной концепции, Ч. Венвэй выстраивает анализ китайской цивилизационной модели, критически противопоставляя ее западной интерпретации демократии, государственности и политической культуры. Отвергая американскую модель демократии как «архаичную», ибо, по его мнению, она сохранилась без изменений с доиндустриальной эпохи, а европейскую обозначая как «фор-

мальную», философ считает, что будущее принадлежит китайской демократической модели «консультативной демократии». Последняя переносит акцент с традиционных избирательных процедур на «отбор» компетентных лидеров, гарантирующий качество управления [47, с. 132].

Если в основании западной государственности лежит социальная динамика диалектического противостояния общества государству как «необходимому злу», которое общество должно минимизировать, то китайской общенациональной ценностью и основой государственности являются различные коннотации категории «общего» в рамках холистской традиции, характерной для китайского менталитета. Ценность «общего» предстает как отражение логических структур, воплощенных в китайском языке и совпадающих, по мысли Ч. Венвэя, с сутью китайского «цивилизационного государства». Китайские иероглифы, пишет он, структурированы таким образом, что следуют принципу «поиска общих точек соприкосновения при сохранении различий». «Китайский язык подчеркивает тот факт, что стремление к общности из разнообразия является главенствующей чертой китайской культуры. На мой взгляд, – пишет Ч. Венвэй, – управление цивилизационным государством следует той же логике» [47, с. 69]. Такая установка позволяет преодолеть две экзистенциальные проблемы Китая – территориальную протяженность и многоликость внутренних культур. Различия в образе жизни и менталитете типичного жителя Шанхая, типичного жителя Пекина и типичного жителя Кантона – трех крупнейших городов Китая, указывает китайский ученый, – значительно больше, чем различия между типичными немцами, французами и англичанами. Но это компенсируется указанной общенациональной ценностью, объемлющей различные коннотации категории «общего».

В отличие от европейского представительства частичных интересов через многопартийную систему, китайская государственность опирается на принцип представления всеобщего интереса – «всех под небесами», порождая централизацию власти. Главным механизмом сцепления многоликой этнической фактуры в цивилизационном государстве является позитивный взгляд на государство, восприятие его как *добродетели*, в отличие от европейского принципа, в основании которого лежит идея конфликта как импульса к развитию.

Такая интерпретация государства оформилась исторически материальными факторами существования, в частности, природной средой, в которой продолжает жить современный Китай. Это то, от чего невозможно избавиться, это тот самый императив, который, согласно утверждению Ф. Броделя, лежит в основании логики любой цивилизации, и который он назвал диктатом «структур повседневности», «диалектикой возможного и невозможного» [6]. Для Ч. Венвэя прототипом такой императивной необходимости, сформиро-

вавшей логику сильной вертикали власти в китайской цивилизации, является стихия двух крупнейших рек, определявших жизнь народа, Хуанхэ и Янцзы, для обуздания которых необходима общенациональная координация.

Эта логика легла в основание общекитайской ментальности. В китайской политической культуре, пишет профессор Чжан, присутствует различие двух категорий общественного сознания – по-китайски «минь-и» и «минь-син». Первое, в общем и целом, совпадает с тем, что понимается под общественным мнением в европейском менталитете. Второе подразумевает представление о долгосрочных интересах нации или страны. Государственное управление основывается в Китае на «минь-син». По мнению Венвэй, акцент на коллективном долгосрочном интересе отражает истинные и глубинные демократические цели, что обусловлено, в частности, быстрой текучестью быстрых сиюминутных субъективных оценок в эпоху сетевой реальности.

Специфика Китая предполагает непрерывный процесс «синицизации» (sinicization process) – привнесение «сильных и устойчивых китайских черт» в адаптируемые западные идеи. Создается не только культурное единство в рамках современности, но преследуется цель сохранения исторической преемственности. Синицизация охватывает равным образом периоды китайской коммунистической революции, маоистских социалистических экспериментов и рыночного капитализма Дэн Сяопина, каждый из которых рассматривается как неотъемлемая часть единой китайской истории и которые в совокупности определяются как уникальная «китайская модель». Таким образом продуцируется непрерывный процесс культурного синкретизма, распространяющегося на большой географический ареал [46].

Китайская модель развития не ограничивается только внутренними задачами, она предлагает миру принципиально новый проект поведения, формируя не только внутреннюю политику, но, как минимум, макрорегиональную стратегию. Ч. Венвэй сравнивает тактику и цели китайской политики с логикой национальной игры «го», которая хотя и напоминает шахматы, но принципиально разнится с ними в замысле. Если в шахматах вы стремитесь уничтожить противника, то в игре «го» цель состоит в создании позитивных тенденций, что позволяет вовлечь других игроков в процесс созидания, а не уничтожить их, убирая с дороги конкурента. В рамках мирового сообщества, заключает Венвэй, стратегия Китая должна привести к переходу от так называемой «игры с нулевой суммой» к «беспроеигрышному партнерству» в рамках глобализации, а также к замене вертикального порядка с гегемонией США на горизонтальный, который позволит выровнять возможности и силы разных «акторов».

Концепция «цивилизационного государства» обратила на себя внимание европейских исследователей. Впервые это произошло в 2008 г., когда появилась книга британского историка Мартина Жака, который длительное

время преподавал в университетах Китая и Японии, а ныне является научным сотрудником Центра дипломатии и большой стратегии Лондонской школы экономики. В своей книге «Когда Китай правит миром: конец западного мира и Рождение Нового Мирового Порядка» он утверждает, что отныне не существует единой и единственной западной современности, мы живем в эпоху «оспариваемой современности» (a new era of “contested modernity”), «раскола современности» [32].

Десятилетие спустя распространение идеи «цивилизационного государства» в не-западных странах стало восприниматься в Европе как угроза европейскому будущему и, прежде всего, проекту либеральной глобализации. По мнению европейских исследователей, концепция «цивилизационного государства» наносит ответный удар проекту европейского универсализма. В этом отношении примечательна публикация Бруно Масаеса, бывшего государственного секретаря по иностранным делам Португалии, а ныне научного сотрудника Института Хадсона в Вашингтоне. В статье под названием «Атака государства-цивилизации», которая появилась в печати в июне 2020 г. на интернет-платформе Института Берггруэна, американского аналитического центра, занятого исследованиями по преобразованию политических и социальных институтов в ответ на вызовы XXI в., Б. Масаес утверждает, что Европа, стремясь стать своеобразной формальной и абстрактной «операционной системой» для тестирования разнообразных культурных практик, пришла к тому, что потеряла собственную идентичность. Западные общества пожертвовали своими специфическими культурами ради универсального проекта, но сегодня европейский либерализм должен сосредоточиться на развитии собственных возможностей, используя их для внутреннего пользования. При этом формой реализации новой европейской перспективы с большой долей вероятности, признает он, станет общеевропейское «цивилизационное государство». «Континент, который надеялся выйти за пределы логики цивилизации, очень близок к тому, чтобы самому перейти к этой логике. Когда это произойдет, торжество «государства-цивилизации» в мире будет полным» [37], – заключает португальский политолог.

С Бруно Масаесом в этом отношении согласен Кристофер Кокер, профессор международных отношений Лондонской школы экономики, автор книги «Подъем цивилизационного государства» [31], увидевшей свет в 2019 г. Кокер использует концепцию цивилизационного государства, чтобы объяснить, почему Запад теряет, а возможно, уже потерял, монополию на ценности, которые он предполагал проецировать на весь остальной мир. Сегодня человечество стоит на пороге будущего, в котором западное превосходство не только больше не гарантировано, но и обречено на крах, потому что медленно строится новый мировой порядок – «плюрилатеральный мир», – пишет он.

Список государств, которые в своих планах обращаются к цивилизационному проекту существования, постоянно расширяется. Помимо уже названных Китая, Индии, России, к ним относят Турцию, а также растущие региональные экономики, такие как Бразилия, Индонезия и даже США времен Дональда Трампа [27], [39], [43].

Тот факт, что Китай, Россия, Индия явились первыми государствами, которые почувствовали императивную необходимость отказаться от формулы «национального государства» и переосмыслить свое существование в рамках «цивилизационных государств», поразительным образом совпадает и развивает некоторые теоретические замечания Фернана Броделя, одного из основоположников мир-системной теории.

В центре его рассуждений лежит понятие «мир-экономики», которое, как он неоднократно подчеркивал, несколько расходится с распространившимся позднее и сфокусировавшим на себе внимание исследователей понятием «миро-экономики» И. Валлерстайна<sup>1</sup>.

Для Ф. Броделя существует не один мир-экономика, а множество, или, по крайней мере, несколько «миров-экономик», которые он также называет «мир-цивилизациями». Европейский мир-цивилизация – не единственный, наряду с ним всегда существовали, – пишет Бродель, – другие самостоятельные и самодостаточные миры-цивилизации. Таковыми он считает Россию, Китай, Индию, Турцию и некоторые другие страны. Проблема состояла в том, что европейский мир изначально был чрезвычайно активен. Сформировавшись преимущественно в Средиземноморском ареале, он вскоре переступил через Атлантику, на восточных берегах которой, по выражению Ф. Броделя, «Европа заново начинала свою судьбу» [5, с. 609]. Эта динамика открыла «время мира» – интенсивное пространство функционирования мировой экономики, своеобразной аналогии глобализирующегося пространства.

Однако не все мир-экономики, или мир-цивилизации оказались вовлечены и принимали участие во «времени мира» той эпохи, когда евро-американский регион стал господствующим на мировой арене. Часть из них, существуя как «миры-в-себе», были «зонами молчания», зонами, «где мировая история не находила отклика», зонами «спокойного неведения» [2, с. 8]. И таковыми, в частности, предстают Россия, Китай, Индия. Взгляд из современности, когда эти мир-цивилизации пробуждаются, наводит на мысль, что их можно было бы также назвать «спящими» мир-цивилизациями.

---

<sup>1</sup> «В основном, наши взгляды совпадают, – пишет Ф. Бродель, – даже если Иммануэль Валлерстайн полагает, что не существует никакого другого мира-экономики, кроме европейского..., в то время как я считаю, что он был разделен на ряд более или менее централизованных и связанных экономических зон, т.е. на *несколько сосуществовавших миров-экономик*» [3, с. 87–88]. (См. также: [1]).

Анализируя динамику «времени мира» (эволюции мирового сообщества), Ф. Бродель выделяет две главные фазы его развития. На первом этапе мировая система центрировалась вокруг *городов-государств*, которые последовательно сменяли друг друга в своем величии (Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам). Они владели миром, были его ядром, стержнем, каждый в свой промежуток времени.

За этой фазой наступила эпоха, когда активность перешла на сторону *«территориальных государств»*. Некогда это была Великобритания, создавшая мировую империю, над которой никогда не заходило солнце. Затем главную роль в истории мира стали играть США. Изменился не только формат управления, но произошло значительное качественное и количественное пространственное расширение зоны гегемонии. «Центр силы» переместился, таким образом, от небольшого полиса к протяженному пространственному месторазвитию – стране или империи.

Продолжая эту логику, сегодня можно предполагать, что наступает третья фаза мировой трансформации, когда центрами планетарного прогресса становятся более крупные пространственно и сложные социально-культурно политические образования – «мир-цивилизации», или, условно говоря, *«цивилизационные государства»* (возможно, в отдельных случаях цивилизационные «нео»-«прото»-империи). Открывается перспектива развития нового этапа «времени мира» – эпохи многополярного многоцивилизационного существования. Это позволяет допустить, что мы находимся в точке перехода, когда планетарная активность перестает ограничиваться орбитой одной европейской мир-цивилизации, полагавшей свое устройство универсальным. Проблема сегодня состоит в том, что именно возобладает – конфликтное столкновение цивилизаций, некогда предсказанное С. Хантингтоном, или плюралистическое равноправное мирное сосуществование как основа нового мирового порядка.

### **Евро-американский «мир-цивилизация» и его пределы**

Ф. Бродель, утверждая существование нескольких «мир-экономик», определяет их одновременно как «мир-цивилизации». На большом историческом материале он показывает, что нет только экономического измерения этих миров, оно неотделимо от политического, культурного пространств, которые в совокупности образуют взаимопересекающееся «множество множеств». Этот аргумент подкрепляется для него вектором времени. «Мир-экономики» не есть результат или продукт последних столетий строго капиталистического развития. Они, как и цивилизации, существовали всегда. Так, уже древняя Финикия была по отношению к обширным империям как бы наброском «мир-экономики», «мир-цивилизации», точно так же как в свое время Карфаген, эллинистический мир, Рим и мусульманский мир.

Французский историк отмечает, что такие мир-цивилизации, как Россия, Китай, Индия, Турция представляли собой масштабные ареалы – «сверх-большие пространства» – составленные из нескольких частных образований. Россия была тесно связана с Сибирью, Кавказом, Средней Азией – регионами, претендующими на самостоятельный региональный статус. Китай окружил себя «гирляндой» зависимых государств – Кореей, Вьетнамом, Тибетом, Монголией. Индия, подобно Средиземноморью, превратила Индийский океан в свое внутреннее море от восточного побережья Африки до берегов Индонезии. Первейшим условием турецкой самостоятельности «было сверхобширное пространство: Османская империя тоже имела планетарные размеры» [2, с. 480].

«Самодостаточность» цивилизаций не означает их изоляции, но тем не менее каждая обладает внутренним единством. Каждый «мир-цивилизация» эволюционировал внутри, на своей большой территории, трансформировался по отношению к самому себе. При этом до определенного момента указанные цивилизации не принимали участия в мировом развитии «на равных» с ведущей евро-американской цивилизацией, которая из-за этого обстоятельства представлялась как единственная планетарная и универсальная цивилизация. По мнению Броделя, разрыв между западной Европой и другими регионами, который мы сегодня воспринимаем как соотношение цивилизации и остального мира, возник и углубился довольно поздно и приписывать его «рационализации», связанной с развитием рыночной экономики, есть явное упрощение. Часть этой проблемы связана с тем, что существует «историографическое» неравенство между Европой и прочим миром. Европейская действительность достаточно подробно и хорошо освещена в трудах ее историков, тогда как история не-Европы только начинает создаваться для европейской мысли.

В то же время кропотливый исторический анализ показывает, что практически во всех регионах мира эволюция как в материальной области – области технологии, так и в социальной и экономической сфере происходила практически одновременно, а в некоторые периоды и в отдельных сегментах Европа даже запаздывала. Французский исследователь находит множество идентичных форм и достижений в совершенно различных сферах: города, дороги, формы государственного управления, системы обменов оказываются схожими друг с другом по своей сути и функциям. Поэтому, справедливо замечает Ф. Бродель, «пока не будет восстановлено равновесие знаний и объяснений, историк не решится разрубить гордиев узел всемирной истории, имея в виду генезис превосходства Европы» [5, с. 122].

Обращаясь к анализу особенностей европейского «мира-цивилизации», он пишет, что Средиземноморское экономическое «месторазвитие», состоявшее в реальности из множества народов и государств, отличающихся в политическом, культурном и социальном плане, представляло собой несомненное единство. В процессе становления объединяющий – «верхний» – слой данно-

го комплекса не считался ни с границами империй (испанской, турецкой), ни с границами того, что воспринималось как отдельные цивилизации (греческой, мусульманской, христианской). Это была настолько особая зона сплоченности, что она преодолевала все возможные разделения – культурные, религиозные, политические. Другими словами, складывалось то, что сегодня мы именуем западной цивилизацией. Из обзора Ф. Броделя рождается образ этой цивилизации, создающей собственное единое «метапространство», которое проходит сквозь время, оставаясь не только устойчивым, но развиваясь, нанизывая на «цивилизационное ядро» этого пространства все новые качества и свойства, и при этом не поступаясь одним – особостью своего, «европейского», или «западного», позднее – «евро-атлантического» характера. Именно нараставшее культурное единство Запада превращало его не только в единый мир-экономику, но и фактически в «мир-культуру», «мир-цивилизацию», отмечает он [2, с. 61]. «Европа, пишет он, *невзирая* на свои ссоры или же *по их причине*, была одной единой семьей» [6, с. 341].

Особенностью европейского мира-экономики (мира-цивилизации) было то, что на его пространстве, которое, постепенно расширяясь, выплескивалось из старого Света в Новый, центр последовательно перемещался. Он не был одним и тем же, как и сама европейская цивилизация, внутренне многолика. «В центре мира-экономики всегда располагалось незаурядное государство – сильное, агрессивное, привилегированное, динамичное, внушавшее всем одновременно и страх, и уважение. Так обстояло дело уже с Венецией в XV в., с Голландией в XVII в., с Англией в XVIII и еще больше в XIX в., с Соединенными Штатами в наше время» [2, с. 45]. Смещались не только центр, но и то, что обозначается терминами полупериферии и периферии. Так, в 1736 г. итальянский автор с возмущением писал о своей стране, бывшей некогда вместилищем самых могущественных в Европе городов-государств: «Об Италии ведут переговоры, ее народы обсуждают со всех сторон так, словно бы речь вели по поводу отар овец или иных жалких животных» [2, с. 48]. Динамизм, однако, не нарушал культурно-цивилизационной сущности европейского «мира-цивилизации», который обладал как чертами, которые были притягательными для соседних цивилизаций, в частности, для российской и турецкой, так и опасными для них. Европа воздействовала на эти государства превосходством своей денежной системы, соблазнами техники, богатством товарного выбора, культурными завоеваниями. В то же время это была агрессивная цивилизация, которая стремилась перестроить соседние миры, завоевывая их рынки, изменяя их к своей выгоде.

Кульминацией эволюции европейской цивилизации для современности стало возвышение США как нового центра мира. Являясь продолжением Европы, они впитали как европейские противоречия, так и породили новые качества, связанные с освоением иного пространства.

После открытия Нового Света «Европа заново началась в Америке» [5, с. 265]. Это, действительно, была попытка воссоздать Европу, на девственном, по понятиям переселенцев, континенте построить то, что не удалось в старой Европе с ее пережитками, нагромождением разных традиций и социальными неурядицами. «Новая цивилизация рождалась не столько из планов и проектов, сколько из того отрицания, какое Новый Свет привнес в обыкновения Старого» [7, с. 10], – написал в фундаментальном труде о становлении американской цивилизации Дэниел Бурстин. Здесь осуществляли свои социальные мечты приверженцы самых разных взглядов, от творцов нового Сиона до перфекционистов, филантропов и рядовых переселенцев, которые и заложили разнообразие Америки, утвердившееся позднее в форме ультра-самостоятельности штатов, отличающихся друг от друга вплоть до партикулярного законодательства. Но всех их объединяла идея «чистого листа», нового «пустого» пространства, дарованного провидением или самим Богом для того, чтобы они могли без помех построить идеальное общество, которое будет образцом для остального мира. Все они с разной степенью фундаментализма были глубоко и религиозно убеждены в том, что «несут с собой добрые вести всему человечеству» [7, с. 54]. Эта пламенная вера и стала источником утверждения особого предназначения американской нации, ощущения ее исключительности, а также деятельного мессианства, которые она привнесла в современность.

В то же время невероятное открытие, что нежданно обретенный новый мир был «свободным пространством, свободным полем для европейской оккупации и экспансии» [26, с. 229], обернулось благоприобретенным правом на отчуждение территорий и истребление коренных жителей, составив едва ли не «родовую травму» американского сознания. К. Шмитт показывает на большом историческом материале, как обыденная христианская миссионерская деятельность последовательно преобразовывалась в основание для справедливой войны, а следом – в стимул и право на захват и очищение территорий от туземцев, которые воспринимались как варвары, противостоящие «цивилизации». Рождение такого сознания и поведения отражены в чисто американском понятии «фронтир», глубоко исследованном Ф.Дж. Тернером. Последний справедливо указывает, что американская нация сформировалась под влиянием идеалов первых поселенцев. Это была школа «агрессивной смелости, господства, непосредственного поступка, разрушительных действий», – пишет он [18, с. 229].

Российская литература нередко романтически представляет образ американского фронта как «места свершения подвигов национальных героев» и пространства свободы [8, с. 76]. Однако постоянно отодвигаемый фронтир, сопряженный с принципом «очищаемой территории», стал одним из столпов американской завоевательной политики в отношении других государств.

Ее логика сопряжена с жестким разделением народов в рамках дихотомии «цивилизация» – «варварство». Истоки – все в том же подвижном «фронтире», который еще Тернер называл «местом контакта дикости и цивилизации» [18, с. 14], а также в концепции «terra nullius», «ничейной земли», «чистого листа». О том, что эта ментальность продолжает существовать в XXI в., свидетельствуют в известном труде «Империя» М. Хардт и А. Негри, утверждая, что сегодня «мы переживаем первую фазу преобразования глобального фронта в открытое пространство имперского суверенитета» [22, с. 174].

И все же, несмотря на новообретенные черты, Америка, в глубинном культурно-цивилизационном смысле всегда оставалась «деянием Европы», причем в ее англо-саксонском изводе. Как указывает В.В. Согрин, «Англо-саксонский цивилизационный архетип господствовал в период становления североамериканского общества в XVII–XVIII вв. и сохранял огромное влияние на протяжении всей последующей американской истории. Североамериканское общество, в этом отношении, начиналось не с «чистого листа», оно возникло в XVII в. как продолжение английской истории и цивилизации, тогда уже одной из самых передовых и материально развитых» [17, с. 28–29]. Английские поселенцы, среди которых первоначально были именно англичане, ощущали себя не только полноправными наследниками Великой хартии вольностей 1215 г., но ее передовым отрядом. Никакого равноценного перемешивания национальностей не было. Эгалитаристский демократический символ «плавильного котла» в действительности был историко-социальным механизмом ассимиляции иммигрантов в американскую национальную общность на основе восприятия норм господствующей нации – англосаксонской.

С переносом европейской цивилизации на новые пространства, там был воспроизведен и коренной «внутрицивилизационный разлом» Европы между Севером и Югом, проявив себя сначала внутри будущих США, а затем в формате доминирования Северо-американских штатов над Латинской Америкой. «Европа Северная и Европа Южная воссоздали за Атлантикой свои противоречия» [2, с. 424], отмечал Бродель. И это хорошо иллюстрирует центральную идею французского историка о том, что «структурные реальности» складываются и утверждаются очень медленно, практически исчисляясь «геологическими масштабами» исторического времени, формируя малоподвижные пласты «геоистории». Они столь же медленно исчезают, постоянно воссоздавая в пространственно-временных рамках данного мира-цивилизации реплики, цивилизационные аналоги, хотя и в видоизмененной форме.

Однако история показала, что у этой евро-американской мир-цивилизации, несмотря на длительное во времени и масштабное в географическом измерении распространение, есть свои материальные и одновременно культурно-идентификационные пределы. Историческим прообразом такого материального предела, невидимой границей евро-американского мира-

цивилизации стал Тихий океан, «связь с которым у Европы-завоевательницы была ненадежной: в общем, плавание Магеллана было открытием всего лишь входной двери в Южные моря, но не двери для входа и выхода (читай: для возвращения)» [2, с. 19]. «Европа-завоевательница» отступила перед Тихим океаном, проход в который, хотя и был открыт Магелланом одновременно с открытием Америки, но не стал связующими воротами, которые позволили бы вступить в границы «не-европейского» цивилизационного ареала. Открытие Магелланова пролива в Тихий океан так и не сформировало для европейской цивилизации судьбоносную перспективу. Атлантизм – вот главное ее поприще<sup>2</sup>.

Указывая на то, что принцип «пределов» присущ всем крупным «мир-цивилизационным» образованиям, Ф. Бродель пишет, что «столь же мощные преграды существовали и по границам между христианской Европой и турецкими Балканами, между Россией и Китаем, между Европой и Московским государством» [2, с. 19]. Это замечание позволяет увидеть исторически устойчивые контуры вышедших из «зоны молчания» миров-цивилизаций, формирующих новую современность. Активные мир-экономики, стремясь сделать рывок в чужое пространство, чтобы господствовать над ним, или, по образному выражению Ф. Броделя, выдвинуть в его сторону «антенну», линию высокого напряжения, предполагали включить его в свою периферию. Однако альтернативные цивилизации через природные преграды, через противостояние и реванш отторгали такое вмешательство.

Несмотря на то, что жизнь цивилизаций – это постоянное заимствование различных достижений, особенно доминантных свойств, которые наиболее удаются конкретной разновидности, это не мешает сохранению ими своих коренных особенностей и самобытности. Любое заимствование интерпретируется в соответствии с фундаментальными основами данной цивилизации и проходит процесс ассимиляции. Принимая экспорт достижений научно-технического прогресса – индустриальной материальной основы западной цивилизации – весь остальной мир не принимает всю эту цивилизацию целиком, хотя структура каждой отдельной цивилизации меняется в результате такого заимствования. «На первый взгляд, каждая цивилизация походит на товарную станцию, которая только и занимается тем, что принимает и отправляет самые разные грузы. Однако, даже если ее об этом просят, цивилизация может упорно отказываться от того или иного

---

<sup>2</sup> Самое значительное политическое событие последнего времени – создание блока AUKUS – может быть истолковано в контексте анализа и в терминологии Броделя как попытка выдвинуть «антенну» в сторону Тихоокеанского региона и таким образом «прорваться» за пределы исторически очерченной «атлантистской» мировой судьбы евро-американской «мир-цивилизации», вторгаясь в «жизненное пространство» активизировавшейся индийской и китайской цивилизационной парадигмы.

дара извне. На это указал Морис Мосс: не может существовать цивилизации, достойной так называться, если она что-то не отвергает, от чего-то не отказывается. При этом каждый раз отказ наблюдается после долгих колебаний и попыток ассимилирования. Будучи продуманным, сопровождаемый долгими сомнениями, такой отказ является чрезвычайно важным» [3, с. 59].

Сохранение глубинной структуры цивилизации происходит в результате именно этих, так называемых «цивилизационных» или «долговременных» отказов, когда цивилизация говорит решительное «нет» некоторым ключевым для нее заимствованиям, которые предлагают ей соседние цивилизации и которые являются для нее разрушительными, таким заимствованиям, при конвергенции с которыми она будет поглощена этими цивилизациями и перестанет существовать как самобытное целое. «Цивилизация чаще всего отторгает любое культурное благо, которое угрожает одной из ее структур. Этот отказ заимствовать, эта скрытая враждебность относительно редки, но они всегда ведут нас в самое сердце цивилизации» [3, с. 58]. Исторически таким радикальным отказом в Европе был отказ мира Средиземноморья принять итоги Реформации, которые захватили северные и часть ее центральных регионов. Сохранив верность католицизму, Средиземноморье осталось верным Риму и защитило свою идентичность. Причем окончательное оформление такого отказа происходило очень медленно, колебания были значительными в течение нескольких веков. Этот выбор свершается почти бессознательно, но благодаря ему цивилизация одновременно частично пересматривает свое прошлое. В результате происходит процесс самоосознания, «очищение коллективной личности», формирование обновленного облика цивилизации.

Другим примером цивилизационного отказа называют неприятие европейским миром коммунистической парадигмы. Хотя очевидно, что определенное заимствование произошло, но оно приобрело свои особые европейские черты, известные сегодня как «социальное государство» западного типа. Причем формы последнего также значительно варьируют в европейском регионе. Приняв отчасти этот выбор, Европа выкроила его по своим меркам.

Для России таковым был «долговременный отказ» 1054 г., который первоначально привел к разделению на Восточно-Ромейское и Западно-Ромейское царства. Г.П. Федотов, глубокий исследователь русского самосознания, писал об этом событии, что оно явилось источником «и своеобразия, и органичности русской культуры, ее величия и ее изъянов» [20]. «Русская мысль и сердце были отлиты по восточно-христианской форме» [20], и это основание стало формообразом для этических и культурно-политических вариаций, реплик последующих радикальных «отказов» на протяжении многоликой тысячелетней российской истории.

Линии раздела между цивилизациями очень медленно варьируют. В качестве примера Бродель приводит границу между Европой и Московским государством. «В XVII в. восточная граница европейского мира-экономики проходила на востоке Польши; она исключала [из него] обширную “Московию”. Последняя была для европейца краем света» [2, с. 19]. В XXI в. поразительно то, что несмотря на возросшие технологические возможности, эти границы воспроизводятся. Сегодня водораздел между Европейским цивилизационным пространством и российским проходит по той же линии, несмотря на прогресс в коммуникациях по сравнению с эпохой, к которой отсылает нас тезис Ф. Броделя.

Современный «долговременный цивилизационный отказ» России, наблюдающийся после необходимых по «закону жанра» длительных маятникообразных колебаний в отношениях с евро-американской «мир-цивилизацией», подтверждает определенность ее цивилизационного бытия, состоятельность как самостоятельной «мир-цивилизации», хотя сохраняется диффузность и неопределенность (неокончателность) границ ее как такой «мир-цивилизации» *hic et nunc*, «здесь и сейчас». При этом главнейшей задачей России является обретение нового энергетического импульса для самоидентификации и движения вперед.

### **Россия меняет вектор: ориентация на Север?**

На фоне сверхактивности евро-американской цивилизации, определявшей в течение нескольких веков развитие мира, Россия предстает как одно из тех других пространств, иных реальностей, которые от него ускользают, остаются ему чужды. Но такое не-участие вовсе не означает, что эти пространства выпадают из цивилизации. Это – зона другой или других цивилизаций, которые в определенный момент могут прийти в движение и вступить во взаимодействие с динамичными центрами силы. «Зоны спокойствия» активизируются по собственной воле, не по принуждению, они вступают в поле мировой истории чаще всего по внутренним мотивам, под влиянием собственных импульсов.

Если мы посмотрим на историю России, то увидим, что она инициировала интенсивные коммуникации с европейской цивилизацией, по крайней мере, трижды за свою историю – во времена Петра I, в начале XX в. (усвоение марксистской парадигмы) и в конце XX в. И хотя об этих периодах нередко рассуждают в терминах «догоняющей модернизации», которая предполагает определенную зависимость от копируемого образца, следует признать, что Россия выходила из самоизоляции совершенно добровольно, по собственным побуждениям. Петровские реформы родились из его «Великого посольства», совершенного по высокой монаршей воле, со своими

целями и задачами. Исходом последовавших преобразований должно было стать мощное индустриальное государство, совершенно самостоятельное, цивилизационно соразмерное европейскому. События начала XX в., несмотря на дискуссии об иностранном вмешательстве, созрели в российских реалиях, и, в результате, создали новую, отличную от европейской, цивилизационную форму, хотя и в противоречии с первоначальным замыслом творцов социалистической революции как «общечеловеческой». Эксперимент 90-х гг. XX в. вначале представлялся как добровольная смена парадигмы развития на условиях партнерского равенства. По точному замечанию В.Л. Цымбурского, тогда произошел не «распад» СССР, а *сжатие* государства Российского – СССР, ибо страна сохранила свою цивилизационную и государственную идентичность [24].

При этом исторически российское пространство никогда не было абсолютно закрытым для европейского мира-экономики, о чем свидетельствуют уходящие в глубь веков торговые связи, к примеру, Новгорода с Ганзой, а позднее – коммерческие коммуникации, проходившие через Архангельск, где преобладали английские купцы, и через Нарву, которую контролировали голландцы, благодаря чему там теснились корабли со всего западного континента. Если Россия и оставалась достаточно замкнутой, то это было обусловлено не ее враждебностью по отношению к Европе, а, скорее, было следствием сосредоточенности на решении внутренних проблем – трудностей контроля над обширной территорией, малонаселенностью, восстановлением после военных столкновений с соседями. Эти препятствия создали весомые предпосылки для самоорганизации отдельно от Европы, учреждая собственную сеть связей (на основе обмена с «большим радиусом» действия в условиях большой протяженности, климатического и хозяйственного разнообразия).

В то же время в поисках устойчивого существования России приходилось неоднократно менять онтологический вектор своего развития. Глубинную логику этого движения сформулировал Н.С. Трубецкой, который писал: «Всякое государство жизнеспособно лишь тогда, когда может осуществлять те задачи, которые ставит ему географическая природа его территории» [19, с. 16]. Полагая, что существует взаимозависимость между исторической судьбой нации и спецификой того места, которое она занимает, он считал, что национальная телесность воспринимает и оценивает потенции территории, ее сильные динамические точки роста и стремится реализовать их, исходя из вызовов времени. Он обозначил исторические этапы странственных экспериментов такого рода как «географическое задание».

«Географическое задание» Киевской Руси, которая занимала лишь западную часть территории, ставшей позднее российской, писал он, определяла меридиональная ось от Балтийского моря до Черного, по которой проходил торговый путь «из варяг в греки». Вокруг этого направления выстраи-

валась успешная торгово-экономическая политика и процветание удельных княжеств до тех пор, пока набеги кочевников не остановили рост их могущества и не подорвали эффективность соответствующего политико-экономического устройства.

Уже на следующем этапе развития русского государства – в эпоху Московского царства – горизонтальная ось развития Восток-Запад, попеременно меняя ориентацию, стала для России перспективной на долгие времена. Первоначально Иван IV, реализуя западную ориентацию политики государства, пытался расширить свое влияние в этом направлении, но неудачи Ливонских войн показали бесплодность его устремлений. Восточное территориальное расширение оказалось более успешным, и с приобретением Казанского царства, а также последующего освоения Сибири, Московское царство укрепило свою государственность на длительное время. Политические стратегии Ивана Грозного, выработанные методом проб и ошибок, подтвердили масштабные кумулятивные результаты действий России именно в восточном направлении.

Несмотря на эпизодические интенсивные контакты с Европой, основным вектором пространственного движения России было направление, связанное с Востоком – Средней Азией и Сибирью. За одно столетие, пишет Ф. Бродель, Россия завладевает сибирскими пространствами, и ее продвижение остановилось только, когда она южнее натолкнулась на Китай. Таким образом, границы российской цивилизации заканчивались там, где начинались границы двух других, в ту эпоху также «молчащих», но потенциально могущественных «миров-цивилизаций» – Китая и Индии [2, с. 473]. Это отмечает и В.Л. Цымбурский, выделяя паттерн российской идентичности, который для него, несмотря на ряд деформаций, уходит корнями в Московское царство. «Органической частью становления самого Московского царства, – пишет он, – было решение “казанского вопроса”... и прорыв русских в кажущуюся беспредельность восточных трудных пространств... до встречи с китайцами» [23].

Идея связки Восток-Запад была для России очередным геополитическим заданием, которое она неотступно реализовывала вплоть до начала XXI в. После крушения Советской системы перед страной встала проблема очередного воссоздания идентичности, и для этого, по-видимости, необходима новая материальная точка отсчета. К настоящему времени можно предполагать, что все более проявляет себя «геополитическое задание», соответствующее вызовам XXI столетия – «русский Север», «Северная Евразия». Размышления над идеей Севера в XXI в. начались с Арктики, хотя климатически российский Север – это не только Заполярье, но также Сибирь, которая идентифицируется как суровое Северное пространство. Завоевание его, построение опорных ключевых городов как точек грядущего роста – первый шаг в реализации нового – северного «геополитического задания» современности.

О таком способе интенсификации освоения пространства «в условиях растянутой государственной территории» писал еще В.П. Семенов-Тянь-Шанский. Главной задачей, стоящей перед Россией, он считал переосмысление ментального разрыва между «европейскостью» и «азиатскостью», подчеркивая первостепенную важность изменения привычного географического представления о Российской Империи как об искусственно делящейся Уральским хребтом на совершенно неравные по площади Европейскую и Азиатскую части. «Нам более, чем кому-либо на свете, не следует различать Европу от Азии, а, напротив, стараться соединять ее в одно географическое целое... Евразийский материк населен спокон веков двумя различными, равноправными по своему историческому развитию расами, которые можно различать только по цвету кожи, но не как «азиатов» и «европейцев»... [15], – писал русский ученый. Он называл это пространство коренным российским пространством, «особой культурно-экономической единицей Русской Евразии» [15]. Проблемой этого «сверхбольшого пространства» является сближение его географического центра и культурно-экономического. Разрешение ее возможно, по его мнению, двумя способами – через перенос столицы (например, в Екатеринбург) и через создание новых экономико-культурных центров, анклавов ускоренного развития. Именно этот второй путь, идея которого, похоже, «услышана» современной Россией, он считал предпочтительным.

Наряду с сибирским направлением, В.П. Семенов-Тянь-Шанский указывает на необходимость контролировать арктическое побережье, с которым сегодня также ассоциируется в концентрированном виде идея Севера. Именно Арктика активизирует интересы всех геополитических «центров силы» современности – США, Европы, Китая и, конечно же, России.

Потенциальная значимость для России арктического региона осознавалась с конца XIX в. Л.И. Мечников в своей гидрографической цивилизационной теории отмечал, что наряду с континентальной Европой, которая в ту эпоху превратилась в «ось цивилизации» и центр культурного мира, шло образование «второстепенных» цивилизаций вокруг других морей – на берегах Северного моря это Англия и Дания, на Балтийском море – Швеция, Ливония, Россия. «Трансляция цивилизационной эстафеты», в соответствии с его воззрениями, предполагала перемещение первоначальных «центров цивилизации» в рамках третьего «океанического периода» не только с берегов Средиземного моря на берега Атлантического океана, но и последующую возрастающую «культурную ценность Северного Полярного океана» [13, с. 187].

Об особой роли для страны Северного Ледовитого океана в начале XX в. провидчески писал Д.И. Менделеев в своих трудах – «К познанию России» и «Заветные мысли». Он сосредоточил свои усилия на определении топографического центра России. Такой центр представляет, по его мнению, место опти-

му как поиска исторической устойчивости национального пространства. Он подобен центру тяжести, указывает Дмитрий Иванович, а центр тяжести позволяет удерживать в равновесии все тело при каком угодно относительном положении его частей. Его определение важно с точки зрения обретения материального основания для скрепления телесности страны, для реализации ее связности – проблема, которая сегодня остается в России одной из важнейших. По расчетам Д.И. Менделеева, оказалось, что «центр поверхности всей России располагается между Обью и Енисеем в Енисейской губернии, немного южнее города Туруханска, лежащего вблизи от Северного полярного круга... Столь северное положение центра поверхности России определяется тем, что у нас чересчур много берегов Ледовитого океана» [12, с. 177].

Северный океан, полагал он, таит в себе огромные перспективы для социально-экономического прогресса страны, связанные с развитием в будущем коммерческого судоходства, а также с теми природными ресурсами, которые в нем сокрыты. «У России так много берегов Ледовитого океана, – писал он, – что нашу страну справедливо считают лежащей на берегу этого океана. Мои личные пожелания в этом отношении сводятся к тому, чтобы мы этим воспользовались как можно полнее и поскорее» [12, с. 44].

Идеи Д.И. Менделеева выглядят не просто пророческими. Подобно гениальному открытию пустот в его знаменитой таблице, которые предполагали предугадание на наличие неизвестных науке элементов, он определил то место, которое в ту технологическую эпоху выглядело совершенно невероятным с точки зрения значимости в хозяйственном и тем более политическом развитии страны. И эта потенция непостижимым образом оказалась в ситуации нашего времени такой, которая привлекает к себе внимание всего мира, и, к тому же, такой, которая может выступить в роли нового «геополитического задания» России, способного дать спасительный импульс для ее возрождения в XXI в.

Это тем более вероятно, что идея «России как Севера» исторически укоренена в российском культурно-цивилизационном контексте, как свидетельствуют многочисленные исследования в этой области А.А. Кара-Мурзы [9], [11], [10]. «Русское северянство», отмечает он, зародилось как полуофициальная доктрина в сочинениях императрицы Екатерины Великой, гармонично вписалось в «Историю государства российского» Н.М. Карамзина, в ее литературу и культуру в целом и воспроизводилось в европейском сознании, соотносившем все русское с лексемой «Север». А.А. Кара-Мурза показывает, что русское литературно-культурное «северянство» не ограничивается географической топонимикой, но имеет глубокие философские и цивилизационные основания, осуществляя задачу противостояния метафизического «Севера» всему метафизическому «Югу».

«Идентификационная матрица» «русского северянства», пишет он, была утрачена с переориентацией поисков русской идентичности по оси «Запад» – «Восток», не получив своего завершения. В указанной нами терминологии Н.С. Трубецкого этот период совпадает с реализацией «западно-восточного» «геополитического задания».

Ситуация стала постепенно меняться в начале XXI в., особенно в последние десятилетия, когда Россия заявила о суверенной политике государства, о необходимости аутентичного цивилизационного проекта. Одновременно проявился новый глобальный планетарный «вызов» – освоение Арктики. Для России он оказался «родным», но «отложенным», латентным, потенциально присутствующим в коллективном подсознательном, ожидающим своего часа «геополитическим заданием».

«Север» как большая идентификационная идея, и как часть ее – Арктическое геополитическое задание, сегодня становятся реальностью в результате климатических изменений, а сам Арктический океан оказывается, как выражаются западные эксперты, «частью большой политической игры XXI века» [40, с. 107].

Согласно данным доклада Межправительственной группы по изменению климата 2019 г., глобальное потепление в Арктической зоне в два-три раза выше среднепланетарного. При таких темпах Северный морской путь может почти полностью освободиться ото льда к 2040–2050 гг. Таким образом, Северный Ледовитый океан, некогда непроходимый барьер, станет мостом между Азией и Западом. Как утверждают европейские аналитики, «морская магистраль протяженностью 6000 км между портом Мурманска на Западе и Беринговым проливом на востоке должна стать одним из двигателей экономического роста России на ближайшие десять лет» [40, с. 109].

Предвиденное Д.И. Менделеевым особое значение Северного океана для будущих стратегий России становится реальностью. «Север» может стать новой, самостоятельной точкой опоры российской цивилизационной матрицы – Северной Евразии, позволяя преодолеть ставший за последние столетия едва ли не неразрешимым дуализм «Запад» – «Восток» с его длительной и сложной идеологической и политико-философской историей.

\* \* \*

Проблема современной России состоит в том, что в конце XX в. она отреклась от стремления быть самостоятельным миром-цивилизацией. Вместо многосложного и трудоемкого, но плодотворного пути взаимодействия с европейским мир-экономикой и миром-цивилизацией, она сделала попытку стать его частью. В результате она утратила даже статус полупериферии. Точнее, на какой-то период она стала квазипериферией. Но пробле-

ма состоит в том, что на периферии все действует против зависимого не-самостоятельного государства, в том числе новые технологии, заимствование капитала и даже собственное ресурсное богатство. Страны, оказавшиеся в положении так называемых «развивающихся», или «модернизируемых», могут прогрессировать, только «сломав современный мировой порядок» [2, с. 559]. Такой слом происходит сегодня благодаря пробуждению целого ряда самостоятельных не-западных «миров-цивилизаций», в ряду которых оказывается Россия.

Переход в стадию, схематично обозначаемую как «государства-цивилизации», главной характеристикой которых является сверхбольшое единое географическое и культурно-политическое пространство, выдвигает на первый план задачу организации такого пространства, поиск механизмов сплоченности социального целого. Для России это означает необходимость осмысления ее евразийского бытия как органической целостности Европы и Азии.

Эволюция мировой системы от эпохи господства «городов-государств» через «территориальные государства» к «цивилизационным государствам», обозначая возникновение планетарных макрорегионов, перекликается с идеями русских евразийцев об образовании «государств-миров», «государств-материков», которые характеризуются политическим и социально-культурным единством и бытие которых предполагает рождение, по крайней мере, пяти пан-проектов (пан-европейского, пан-американского, пан-евразийского, пан-исламистского, пан-азиатского) [25].

Тенденция развития современного мира вполне укладываются в такое предвидение. Сегодня многовековое господство евро-американского цивилизационного образца ставится под сомнение рядом не-западных государств. Новое «время мира» предполагает единовременное сосуществование нескольких «миров-цивилизаций» – много-цивилизационность. Главная проблема заключается в возможности преодоления «столкновения цивилизаций» и выработке такого сценария существования, который может обеспечить позитивный цивилизационный баланс нового мирового порядка.

**Спиридонова Валерия Игоревна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

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

**Valeria I. Spiridonova** – Sc.D. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of the Philosophical Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

vspirid@yandex.ru

### Список литературы

1. Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992. 680 с.
2. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М.: Весь Мир, 2014. 560 с.
3. Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993. 127 с.
4. Бродель Ф. Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 2. М.: Прогресс, 1998. 634 с.
5. Бродель Ф. Структуры повседневности. Возможное и невозможное. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 1. М.: Прогресс, 1986. 624 с.
6. Бурстин Д. Американцы: Колониальный опыт. М.: Прогресс-Литература, 1993. 480 с.
7. Валлерстайн И. и др. Закат империи США: кризисы и конфликты. М.: МАКС Пресс, 2013. 248 с.
8. Замятина Н.Ю. Зона освоения (фронт) и ее место в американской и русской культурах // *Общественные науки и современность*. 1998. № 5. С. 75–89.
9. Кара-Мурза А.А. Концепция «русского северянства» в героических одах Г.Р. Державина (к вопросу о российской идентичности) // *Политическая концептология*. 2017. № 3. С. 187–194.
10. Кара-Мурза А.А. Россия как «Север»: проблемы цивилизационной идентичности в философии Бориса Пастернака (к 130-летию со дня рождения) // *Философский журнал*. 2020. № 2. С. 5–18.
11. Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» князей Вяземских (к вопросу о национальной идентичности) // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 5–13.
12. Менделеев Д.И. К познанию России. М.: Айрис-Пресс, 2002. 576 с.
13. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М.: Айрис-Пресс, 2013. 320 с.
14. Неклесса А. Преодоление Евразии // *Развитие и экономика*. 2013. № 5. С. 162. URL: <http://devec.ru/almanah/5/1307-aleksandr-neklessa-preodolenie-evrazii.html> (дата обращения 12.09.2022).
15. Семенов-Тянь-Шанский В. О могущественном территориальном владении применительно к России. Очерк по политической географии // *Пространственная экономика*. 2018. № 2. С. 144–160.
16. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
17. Согрин, В.В. Цивилизационное и междисциплинарное изучение истории США // *Новая и новейшая история*. 2012. № 1. С. 25–43.
18. Тернер Ф.Дж. Фронт в американской истории. М.: Весь Мир, 2009. 303 с.
19. Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // *Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана*. М.: Эксмо, 2019. С. 15–88.
20. Федотов Г.П. Русское религиозное сознание: киевское христианство. X–XIII вв. // Библиотека Гумер. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/fed\\_russrel.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/fed_russrel.php) (дата обращения: 01.06.2022).
21. Фурсов А.И. Будущее русской государственности: Нация? Цивилизация? Иное? // *Российская Федерация сегодня*. 2011. № 6. С. 25–27. URL: [http://www.политуправление.рф/archiv/avtoritet/person/Fursov\\_nation.html](http://www.политуправление.рф/archiv/avtoritet/person/Fursov_nation.html) (дата обращения 28.05.2022).
22. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. 440 с.
23. Цымбурский В.Л. Остров Россия // *Русский архипелаг*. URL: [https://web.archive.org/web/20090607095717/http://archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/island\\_russia/](https://web.archive.org/web/20090607095717/http://archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/island_russia/) (дата обращения: 17.06.2022).

24. Цымбурский В.Л. «Остров Россия» за семь лет, или Приключения одной геополитической концепции // Русский архипелаг. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/67/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67/) (дата обращения: 25.06.2022).
25. Чхеидзе К.А. Лига Наций и государства-материки // Политнаука. URL: <http://www.politnauka.org/library/mpimo/chh.php> (дата обращения: 11.06.2022).
26. Шмитт К. Номос земли в праве народов *jus publicum europeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 669 с.
27. Acharya A. The Myth of the “Civilization State”: Rising Powers and the Cultural Challenge to World Order // *Ethics & International Affairs*. 2020. Vol. 34, Iss. 2, Summer, pp. 139–156.
28. Badie, B., Dominique V. *Fin du leadership américain? L'état du monde*. P: La Découverte. 2020. 256 p.
29. Boniface P. Le monde unipolaire n'existe plus // *La mondialisation en questions / Sciences Humaines*. № 3 (290). 2017. P. 3.
30. Cho K. The Middle Kingdom: Civilisation State or Nation State? // *Knowledge. Economics & Finance*. October 21. 2009. URL: <http://knowledge.insead.edu/economics-politics/the-middle-kingdom-civilisationstate-or-nation-state-1370> (access date: 11.06.2022).
31. Coker Ch. *The Rise of the Civilisational State*. Cambridge: Polity Press, 2019. 224 p.
32. Jacques M. *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*. London: Penguin Books, 2012. 848 p.
33. Jain A. Comparing Civilization-State Models. China, Russia, India // *Journal of Indo-Pacific Affairs*. Summer. 2021. Pp. 93–125.
34. Kaufman A. China's Discourse of “Civilization”: Visions of Past, Present, and Future // *The Asian Institute for Policy Studies*. URL: <https://theasanforum.org/chinas-discourse-of-civilization-visions-of-past-present-and-future/> (access date: 11.06.2022).
35. Kumar R. L'Inde: État-nation ou État-civilisation? // *Hérodote: stratégies, géographies, idéologies*. No. 10. 1993. Pp. 43–60. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56209715/texteBrut> (access date: 10.06.2022).
36. Louis Fr. Le XXI<sup>e</sup> siècle, âge des États civilisations? // *La Revue Conflits*. 4 novembre, 2019. URL: <https://www.revueconflits.com/etat-europe-mondialisation/> (access date: 26.06.2022).
37. Maçães Br. The Attack Of The Civilization-State // *Noema Magazine*. June 15, 2020. URL: <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/> (access date: 06.06.2022).
38. Mélandri P. Le déclin de l'Empire américain? // *La fin des Empires*, éd. Patrice Gueniffey, Perrin, 2016. Pp. 449–469.
39. Pabst A. China, Russia and the return of the civilisational state // *New Statesman*. 8 May, 2019. URL: <https://www.newstatesman.com/2019/05/china-russia-and-return-civilisational-state> (access date: 11.03.2022).
40. Pasquier D. Dans l'océan arctique, la Russie ne perd pas le Nord // *Revue de Défense Nationale*. 2021. № 3 (838). Pp. 107–114.
41. Prabhu J.A. Why the idea of India as a “civilisational” state will simply not fly // *Firstpost*. 2014. URL: <https://www.firstpost.com/india/idea-india-civilisational-state-will-simply-fly-1839641.html> (access date: 22.03.2022).
42. Rachman G. China, India and the rise of the “civilisation state” // *Financial Times*. 2019. 4 March. URL: <https://thelivinglib.org/china-india-and-the-rise-of-the-civilisation-state/> (access date: 16.05.2022).
43. Roussinos A. The irresistible rise of the civilisation-state // *UnHard*. URL: <https://unherd.com/2020/08/the-irresistible-rise-of-the-civilisation-state/> (access date: 22.05.2022).

44. Singh A.P. New Paradigm For India: From Nation-State To Civilizational-State // Swarajya. URL: <https://swarajyamag.com/books/new-paradigm-for-india-from-nation-state-to-civilizational-state> (access date: 09.03.2022).
45. Therborn G. States, Nations, and Civilizations // Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences. 2021. № 14. Pp. 225–242.
46. Xing Li, Show T.M. The Political Economy of Chinese State Capitalism // The Journal of China and International Relations. 2013. Vol. 1, No. 1. URL: <https://journals.aau.dk/index.php/jcir/article/view/218/155> (access date: 07.05.2022).
47. Weiwei Zh. The China Wave: The Rise of a Civilizational State. Singapore: World Century Publishing Corporation. 2012. 190 p.

## References

1. Brodel F. Vremya mira. Materialnaya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm. XV–XVIII vv. T. 3. M.: Progress. 1992. 680 c.
2. Brodel F. Grammatika tsivilizatsiy. M.: Ves Mir. 2014. 560 p.
3. Brodel F. Dinamika kapitalizma. Smolensk: Poligramma. 1993. 127 s.
4. Brodel F. Igry obmena. Materialnaya tsivilizatsiya. ekonomika i kapitalizm. T. 2. M.: Progress. 1998. 634 s.
5. Brodel F. Struktury povsednevnosti. Vozmozhnoye i nevozmozhnoye. Materialnaya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm. XV–XVIII vv. T. 1. M.: Progress. 1986. 624 s.
6. Burstin D. Amerikantsy: Kolonialnyy opyt. M.: Progress-Literatura. 1993. 480 s.
7. Vallerstayn I. i dr. Zakat imperii SShA: krizisy i konflikty. M.: MAKS Press. 2013. 248 s.
8. Zamyatina N.Yu. Zona osvoyeniya (frontir) i eye mesto v amerikanskoj i russkoj kulturakh // Obshchestvennyye nauki i sovremennost. 1998. № 5. С. 75–89.
9. Kara-Murza A.A. Kontseptsiya «russkogo severyanstva» v geroicheskikh odakh G.R. Derzhavina (k voprosu o rossiyskoj identichnosti) // Politicheskaya kontseptologiya. 2017. № 3. S. 187–194.
10. Kara-Murza A.A. Rossiya kak «Sever»: problemy tsivilizatsionnoy identichnosti v filosofii Borisa Pasternaka (k 130-letiyu so dnya rozhdeniya) // Filosofskiy zhurnal. 2020. № 2. S. 5–18.
11. Kara-Murza A.A. «Russkoye severyanstvo» knyazey Vyazemskikh (k voprosu o natsionalnoy. identichnosti) // Voprosy filosofii. 2018. № 3. S. 5–13.
12. Mendelejev D.I. K poznaniyu Rossii. M.: Ayris-Press. 2002. 576 s.
13. Mechnikov L.I. Tsivilizatsiya i velikiye istoricheskiye reki. M.: Ayris-Press. 2013. 320 s.
14. Neklessa A. Preodoleniye Evrazii // Razvitiye i ekonomika. 2013. № 5. S. 162. URL: <http://devec.ru/almanah/5/1307-aleksandr-neklessa-preodolenie-evrazii.html> (access date: 12.09.2022).
15. Semenov-Tyan-Shanskiy V. O mogushchestvennom territorialnom vladenii primenitelno k Rossii. Ocherk po politicheskoy geografii // Prostranstvennaya ekonomika. 2018. № 2. S. 144–160.
16. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoye vs obshchechelovecheskoye. M.: Sadra: Izdatelskiy Dom YaSK. 2019. 216 s.
17. Sogrin V.V. Tsivilizatsionnoye i mezhdistsiplinarnoye izucheniye istorii SShA // Novaya i noveyshaya istoriya. 2012. № 1. S. 25–43.
18. Turner F. Dzh. Frontir v amerikanskoj istorii. M.: Ves Mir. 2009. 303 s.
19. Trubetskoy N.S. Vzglyad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vostoka // Trubetskoy N.S. Naslediye Chingiskhana. M.: Eksmo. 2019. S. 15–88.

20. Fedotov G.P. Russkoye religioznoye soznaniye: kiyevskoye khristianstvo. X–XIII vv. // Biblioteka Gumer. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/fed\\_russrel.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/fed_russrel.php) (access date: 01.06.2022).
21. Fursov A.I. Budushcheye russkoy gosudarstvennosti: Natsiya? Tsivilizatsiya? Inoye? // Rossiyskaya Federatsiya segodnya. № 6. 2011. S. 25–27. URL: [http://www.politupravleniye.rf/arhiv/avtoritet/person/Fursov\\_nation.html](http://www.politupravleniye.rf/arhiv/avtoritet/person/Fursov_nation.html) (access date 28.05.2022).
22. Khardt M., Negri A. Imperiya. M.: Praksis. 2004. 440 s.
23. Tsymburskiy V.L. Ostrov Rossiya // Russkiy arhipelag. URL: [https://web.archive.org/web/20090607095717/http://archipelag.ru/tu\\_mir/ostrov-rus/cymbur/island\\_russia/](https://web.archive.org/web/20090607095717/http://archipelag.ru/tu_mir/ostrov-rus/cymbur/island_russia/) (access date: 17.06.2022).
24. Tsymburskiy V.L. «Ostrov Rossiya» za sem let, ili Priklucheniya odnoy geopoliticheskoy kontseptsii // Russkiy arhipelag. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/67/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67/) (access date: 25.06.2022).
25. Chkheidze K.A. Liga Natsiy i gosudarstva-materiki // Politnauka. URL: <http://www.politnauka.org/library/mpimo/chh.php> (access date: 11.06.2022).
26. Shmitt K. Nomos zemli v prave narodov jus publicum europaeum. SPb.: Vladimir Dal. 2008. 669 s.
27. Acharya A. The Myth of the «Civilization State»: Rising Powers and the Cultural Challenge to World Order // Ethics & International Affairs. 2020. Vol. 34, Iss. 2, Summer, pp. 139–156.
28. Badie, B., Dominique V. Fin du leadership américain? L'état du monde. P: La Découverte. 2020. 256 p.
29. Boniface P. Le monde unipolaire n'existe plus // La mondialisation en questions / Sciences Humaines. № 3 (290). 2017. P. 3.
30. Cho K. The Middle Kingdom: Civilisation State or Nation State? // Knowledge. Economics & Finance. October 21, 2009. URL: <http://knowledge.insead.edu/economics-politics/the-middle-kingdom-civilisationstate-or-nation-state-1370> (access date: 11.06.2022).
31. Coker Ch. The Rise of the Civilisational State. Cambridge: Polity Press, 2019. 224 p.
32. Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. London: Penguin Books, 2012. 848 p.
33. Jain A. Comparing Civilization-State Models. China, Russia, India // Journal of Indo-Pacific Affairs. Summer. 2021. Pp. 93–125.
34. Kaufman A. China's Discourse of "Civilization": Visions of Past, Present, and Future // The Asian Institute for Policy Studies. URL: <https://theasanforum.org/chinas-discourse-of-civilization-visions-of-past-present-and-future/> (access date: 11.06.2022).
35. Kumar R. L'Inde: État-nation ou État-civilisation? // Hérodote: stratégies, géographies, idéologies. No. 10. 1993. Pp. 43–60. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56209715/texteBrut> (access date: 10.06.2022).
36. Louis Fr. Le XXIe siècle, âge des États civilisations? // La Revue Conflits. 4 novembre, 2019. URL: <https://www.revueconflits.com/etat-europe-mondialisation/> (access date: 26.06.2022).
37. Mações Br. The Attack Of The Civilization-State // Noema Magazine. June 15, 2020. URL: <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/> (access date: 06.06.2022).
38. Mélandri P. Le déclin de l'Empire américain? // La fin des Empires, éd. Patrice Gueniffey, Perrin, 2016. Pp. 449–469.
39. Pabst A. China, Russia and the return of the civilisational state // New Statesman. 8 May, 2019. URL: <https://www.newstatesman.com/2019/05/china-russia-and-return-civilisational-state> (access date: 11.03.2022).
40. Pasquier D. Dans l'océan arctique, la Russie ne perd pas le Nord // Revue de Défense Nationale. 2021. № 3 (838). Pp. 107–114.

41. Prabhu J.A. Why the idea of India as a “civilisational” state will simply not fly // Firstpost. 2014. URL: <https://www.firstpost.com/india/idea-india-civilisational-state-will-simply-fly-1839641.html> (access date: 22.03.2022).
42. Rachman G. China, India and the rise of the “civilisation state” // Financial Times. 2019. 4 March. URL: <https://thelivinglib.org/china-india-and-the-rise-of-the-civilisation-state/> (access date: 16.05.2022).
43. Roussinos A. The irresistible rise of the civilisation-state // UnHard. URL: <https://unherd.com/2020/08/the-irresistible-rise-of-the-civilisation-state/> (access date: 22.05.2022).
44. Singh A.P. New Paradigm For India: From Nation-State To Civilizational-State // Swarajya. URL: <https://swarajyamag.com/books/new-paradigm-for-india-from-nation-state-to-civilizational-state> (access date: 09.03.2022).
45. Therborn G. States, Nations, and Civilizations // Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences. 2021. № 14. Pp. 225–242.
46. Xing Li, Show T.M. The Political Economy of Chinese State Capitalism // The Journal of China and International Relations. 2013. Vol. 1, No. 1. URL: <https://journals.aau.dk/index.php/jcir/article/view/218/155> (access date: 07.05.2022).
47. Weiwei, Zh. The China Wave: The Rise of a Civilizational State. Singapore: World Century Publishing Corporation. 2012. 190 p.

*В.Е. Лепский*

## Рефлексия субъектности «коллективного Запада»

*Vladimir E. Lepskiy*

### Reflexion of the subjectness of the “collective West”

В настоящей статье обосновывается тренд повышения внимания к проблеме субъекта в широком спектре междисциплинарных исследований, включая и цивилизационную тематику. Проблема субъектности является ключевой для понимания конфликта «коллективного Запада» и России. Проведен анализ базовых качеств субъектности «коллективного Запада»: целеустремленность, рефлексивность, коммуникативность, социальность, способность к развитию. Это позволило сделать вывод, что олигархический интернационал оформился в высокоорганизованного субъекта «коллективного Запада» на основе соблазна превосходства над другими и возможностей неограниченного обогащения за чужой счет. Фактически сформировался асоциальный субъект, использующий мировоззрение расизма. Анализ базовых характеристик субъектности «коллективного Запада» показал также, что он становится все более похожим на тоталитарную секту. Выделены базовые механизмы управления в тоталитарных сектах, наиболее тесно связанные с рефлексивными технологиями: разрыв ранее сложившейся жизнедеятельности; рефлексивная блокада; социальная изоляция; рефлексивное программирование. Приведены примеры использования этих механизмов «коллективным Западом». Признаки принадлежности «коллективного Запада» к тоталитарной секте отчетливо проявились в условиях пандемии COVID-19, а также при развязывании агрессии против России и Китая. Представленный анализ позволил дать обобщенную оценку специфики субъектности «коллективного Запада».

**Ключевые слова:** коллективный Запад, субъектность, рефлексия, тоталитарные секты, постнеклассическая научная рациональность, техногенная цивилизация.

The article substantiates the trend of increasing attention to the problem of the subject in a wide range of interdisciplinary studies, including civilizational topics. The problem of subjectivity is key to understanding the conflict between the “collective West” and Russia. The analysis of the basic qualities of the subjectivity of the “collective West” was carried out: purposefulness, reflexivity, communicativeness, sociality, ability to develop. This led to the conclusion that the oligarchic international took shape in a highly

organized subject of the “collective West” on the basis of the temptation of superiority over others and the possibility of unlimited enrichment at the expense of others. In fact, an asocial subject has formed, using the worldview of racism. An analysis of the basic characteristics of the subjectivity of the “collective West” also showed that it is becoming more and more like a totalitarian sect. The basic mechanisms of control in totalitarian sects, most closely related to reflexive technologies, are singled out: a break in the previously established life activity; reflexive blockade; social isolation; reflexive programming. Examples of the use of these mechanisms by the “collective West” are given. Signs of belonging of the “collective West” to a totalitarian sect were clearly manifested in the context of the COVID-19 pandemic, as well as during the unleashing of aggression against Russia and China. The presented analysis made it possible to make a generalized assessment of the specifics of the subjectivity of the “collective West”.

**Keywords:** collective West, subjectness, reflexion, totalitarian sects, post-non-classical scientific rationality, technogenic civilization.

## Введение

В начале XXI в. в философии, а также практически во всех областях социогуманитарного знания и прикладных исследований в сферах управления, безопасности, развития социальных систем наблюдается повышение внимания к проблеме субъекта в силу целого ряда причин. Возрастание сложности социальных систем привело к кризису традиционных подходов к управлению социальными системами, основанному на иерархических механизмах. Возрастание динамики социальных трансформаций, когда нормой становится отсутствие норм, привело к ограничению применения деятельностного подхода.

Кризис идеи «экономического редукционизма» в объяснении социального развития привел к доминированию миро-проектной формы становления будущего человечества, в которой ведущую роль играют субъекты проектирования будущего. Проблематика их изучения в последнее время заметно расширилась. Здесь появился целый ряд новых направлений. Это становление экономики знаний с обоснованием необходимости учета неотделимого от субъектов неявного, скрытого знания; ослабление традиционных идентификационных процессов, увеличение роли проектной идентификации и ее влияния на легитимность субъектов властных полномочий; возрастающая актуальность поиска новых подходов к сборке метасубъектов; кризис традиционных механизмов представительной демократии и повышение роли субъектности граждан и организаций при поиске новых механизмов прямой демократии; широкое использование «мягкой силы» в политических процессах, которая ориентирована на управление субъектами и др.

Обобщенное обоснование междисциплинарных трендов повышения роли субъектности проведено в философии науки на основе развития представлений о научной рациональности (классическая, неклассическая,

постнеклассическая). Именно переход к постнеклассической рациональности ставит в центр внимания науки субъектов, и доминирующим становится субъектно-ориентированный подход.

Как следствие, главной причиной конфликта между Россией и «коллективным Западом» является принципиально различающееся отношение к субъектности развития членов мирового сообщества. «Коллективный Запад», реализуя глобалистский проект, последовательно осуществляет разрушение субъектности на всех уровнях от отдельных граждан до государств, их объединений и мировых организаций, ориентированных на поддержание субъектности мирового сообщества. В центре внимания «коллективного Запада» оказывается сохранение и укрепление субъектности лидеров глобалистского проекта, для которых остальные субъекты мирового сообщества – это средства реализации их утопической идеи. В качестве средств для «коллективного Запада» рассматриваются и отдельные их члены. Убедительным доказательством является отношение к странам Европейского союза, которые принуждаются к действиям, разрушающим их экономику и резко снижающим качество жизни населения. Последовательно предпринимались и предпринимаются попытки использовать Россию как инструмент в реализации глобалистских стратегий в ущерб ее национальным интересам и суверенитету. После распада СССР использовались десятки внедренных Западом технологий разрушения базовых качеств субъектности развития России [2].

В отличие от стран Европейского союза, Россия смогла осознать губительные последствия такого рода политики глобалистов и встать на путь открытой конфронтации в интересах сохранения своего суверенитета. Фактически Россия встала на позицию обеспечения не только своих национальных интересов, но и интересов гармоничного и справедливого развития мирового сообщества. Конфликт между Россией и «коллективным Западом» – это принципиально важный цивилизационный конфликт XXI в. Сохранит ли человечество богатство цивилизационного разнообразия или оно превратится в однородную массу, лишенную цивилизационной специфики, состоящую из бессубъектных образований?

Приведенный ниже анализ базовых качеств субъектности «коллективного Запада» позволяет выдвинуть гипотезу о том, что «коллективный Запад» обладает высоко организованной субъектностью, которая по основаниям ее формирования и механизмам управления соответствует субъектности тоталитарных сект. Более детальное соотнесение субъектности «коллективного Запада» с обобщенной моделью субъектности тоталитарной секты позволяет обосновать справедливость выдвинутой гипотезы.

Как следствие, модель субъектности «коллективного Запада» не может рассматриваться как перспективная модель будущего человечества, это эгоистическая модель в интересах узкой группы лидеров тоталитарной секты.

Россия первой восстала против такого проекта будущего человечества, ей предстоит создать новый проект будущего, гарантирующий свой суверенитет, а также суверенитет других членов мирового сообщества и обеспечивающий их консолидацию в интересах международной безопасности и развития человечества.

### **Анализ базовых характеристик субъектности «коллективного Запада»**

Для анализа субъектности «коллективного Запада» используем дескриптивную модель субъекта, которая отражает основные регуляционно-коммуникативные аспекты всех видов его активности (деятельностной, коммуникативной и рефлексивной). В этой модели представлены пять базовых характеристик: целеустремленность, рефлексивность, коммуникативность, социальность и способность к развитию [5].

**Целеустремленность «коллективного Запада».** Исторический анализ поведения «коллективного Запада» дает убедительные основания утверждать, что его целеполагание базируется на самовольно присвоенном себе праве «превосходства над другими представителями человечества», а также на праве «бесконтрольного потребления в своих интересах всех ресурсов человечества». Подтверждением этого является маниакальная устремленность любой ценой сохранить однополярный мир и фактически бесконтрольную гегемонию над человечеством.

В последние годы демонстрация этого подхода ярко проявляется в выступлениях и действиях руководителей стран «коллективного Запада» и лидеров его надгосударственных структур. Развязывание многочисленных военных конфликтов в своих геополитических и экономических интересах под надуманными фальшивыми предлогами (наличия оружия массового поражения, необходимости навязывания своих представлений о формах управления без учета цивилизационных особенностей народов и др.). Присвоение себе права нарушать мировое правовое регулирование, навязывание «правил», придуманных в кабинетах лидеров «коллективного Запада» и произвольно изменяемых в своих интересах в зависимости от сложившейся международной обстановки.

Адекватное этим соображениям поведение «коллективного Запада» отчетливо проявилось в условиях пандемии COVID-19, когда он не смог преодолеть ярко проявившийся эгоизм даже по отношению к своим членам. Более того, в процессе преодоления угрозы COVID-19 отчетливо проявились инициативы «коллективного Запада», направленные на снижение роли мировых структур в развитии и обеспечении безопасности человечества (речь идет прежде всего о Всемирной организации здравоохранения) [1].

У такого субъекта, как «коллективный Запад», принципиально не может быть партнеров, любые субъекты мирового сообщества воспринимаются им как объекты и средства для достижения своих целей. В том числе к таковым могут быть отнесены и отдельные члены «коллективного Запада», если это потребуется в интересах его лидеров. Что наблюдается сегодня при неприкрытом разрушении субъектности членов Европейского Союза.

Такой подход к целеустремленности способствует сборке высокоорганизованного субъекта на основе соблазна превосходства над другими и возможностей неограниченного обогащения за чужой счет. Этот подход попадает однозначно под универсальное определение расизма.

**Рефлексивность «коллективного Запада».** Как субъект, «коллективный Запад» обладает развитыми высокотехнологичными механизмами рефлексии, которые управляются и используются лидерами его надгосударственных структур. «Коллективный Запад» – это рефлексивный субъект. Однако рефлексивные механизмы «коллективного Запада» не доступны его членам. Более того, имеет место блокировка рефлексии членов «коллективного Запада». Ярким примером является манипулирование со стороны лидеров «коллективного Запада» картинами мира у населения членов Европейского Союза через управляемые СМИ, подбор и расстановку послушных и недостаточно профессионально компетентных руководителей европейских государств. Можно утверждать, что у «коллективного Запада» отсутствуют механизмы выработки консолидированной рефлексивной позиции, его рефлексия – это рефлексия лидеров надгосударственных структур, которые и являются системообразующими представителями «коллективного Запада». Отсутствие адекватной и разделяемой членами «коллективного Запада» коллективной рефлексии приводит к осознанию широкими слоями населения их незащищенности от разного рода угроз (например, энергетической безопасности в Европе), что может послужить катализатором (спусковым механизмом) массовости импульсивных протестных движений широких слоев населения, которые нарастают в странах Европейского Союза и США.

**Коммуникативность «коллективного Запада».** Ориентация на доминирование иерархических механизмов управления с ведущей ролью надгосударственных структур порождает тотальный контроль над коммуникативными процессами «коллективного Запада». Это проявляется в тотальном контроле и управлении наиболее развитыми средствами массовой информации и социальными сетями. Например, в условиях пандемии COVID-19 отчетливо проявились проблемы коммуникаций на «коллективном Западе» на самых разнообразных уровнях от государственного до уровня отдельных организаций и сообществ. Недостаточно эффективными оказались и коммуникации учебных, которые не смогли оказать заметное позитивное влияние на преодоление

пандемии через научную дипломатию, а также коммуникации разнообразных общественных структур, которые не смогли организовать действенные процессы общественной (гражданской, народной) дипломатии [1].

**Социальность «коллективного Запада».** В контексте социальной ориентации «коллективного Запада» наиболее актуальны такие аспекты, как идентичность, свобода, социальная ответственность, этичность, духовность субъектов.

*Идентичность* членов «коллективного Запада» базируется на низменных основаниях превосходства над другими людьми, на расизме.

*Свобода* на «коллективном Западе» весьма сомнительна, что отчетливо проявляется в последнее время через массовые гонения на граждан, высказывающихся против развязывания «коллективным Западом» гибридной агрессии по отношению к России и Китаю, провоцирования ядерной войны. Нарушение свободы граждан также ярко проявилось и в последних избирательных кампаниях в США.

*Социальная ответственность* «коллективного Запада» отсутствует по отношению как к членам мирового сообщества, так и к членам самого «коллективного Запада». Можно привести многочисленные примеры игнорирования интересов слаборазвитых стран ради своих интересов (эгоистическое распределение потоков зерна с Украины, которое предназначалось для стран с угрозами массового голода), бесконтрольное использование долларовой печатной станки для фактического обворовывания человечества, гигантское накопление государственных долгов и др. «Коллективный Запад» отчетливо продемонстрировал игнорирование социальной ответственности в процессе преодоления пандемии COVID-19. В частности, это проявилось через дифференциацию качества медицинских услуг для различных категорий населения (по уровню благосостояния, по возрастным и другим признакам); при попытках незаконного захвата средств борьбы с пандемией; в недостаточной помощи бедным государствам, которые становились впоследствии очагами дальнейшего нарастания масштабов пандемии и др. «Коллективный Запад» – социально безответственный субъект.

Доминирующая *этичность* «коллективного Запада» – цель оправдывает средства. Можно привести десятки примеров, аргументирующих это утверждение (разрушение Югославии и Ливии, уничтожение почти миллиона жителей Ирака, незаконное использование ресурсов Сирии, поддержка многих международных террористических организаций, атомная бомбардировка Японии и др.). «Коллективный Запад» обладает этикой агрессора.

Обсуждать *духовность* «коллективного Запада» не имеет смысла после описания вышерассмотренных характеристик его субъектности.

**Способность к развитию «коллективного Запада»** целесообразно рассматривать в контексте западной модели техногенной цивилизации. Модель техногенной цивилизации оказалась подходящим инструментом

для «коллективного Запада», для перехвата управления и повышения управляемости мировым сообществом за счет его унификации и атомизации общества, а фактически за счет разрушения различных видов субъектности мирового сообщества.

Эти возможности резко возрастают при использовании цифровых технологий и искусственного интеллекта. Угрозы, идущие от использования модели техногенной цивилизации, связаны в первую очередь со специфическими ограничениями ее базовых ценностей – научно-технического прогресса и науки. Как правило, социальные ценности остаются вне рассмотрения [7]. Как следствие, способность к развитию «коллективного Запада» ограничивается ценностями научно-технического прогресса и науки, при игнорировании социальных ценностей. В таком контексте «коллективный Запад» является лидером научно-технического развития, а игнорирование социальных ценностей дает основание характеризовать его как асоциального субъекта.

Анализ базовых характеристик субъектности «коллективного Запада» позволяет сделать вывод, что глобальная финансовая элита разрушила систему национального консенсуса и образовала олигархический интернационал, преследующий собственные интересы элиты, отличные от интересов своих народов [4]. Олигархический интернационал оформился в высокоорганизованного субъекта «коллективного Запада» на основе соблазна превосходства над другими и возможностей неограниченного обогащения за чужой счет. Фактически это асоциальный субъект, использующий мировоззрение расизма.

### **«Коллективный Запад» как тоталитарная секта**

В начале XXI в. все более отчетливо начинают проявляться негативные последствия глобалистского проекта для человечества. «Коллективный Запад» вынужден блокировать рефлексию международного сообщества, в том числе и своих членов, от осознания глобальных угроз этого проекта. С учетом этого обстоятельства, а также базовых характеристик субъектности «коллективного Запада», он становится все более похожим на тоталитарную секту.

Ранее нами было показано, что базовые механизмы управления в тоталитарных сектах опираются на широкий спектр рефлексивных технологий [3]. В психологии принято выделять (С.Л. Рубинштейн) два способа существования человека как субъекта жизни [6]. Первый – жизнь, не выходящая за пределы непосредственных связей, в которых живет человек (его можно назвать «реактивный способ существования»). Второй способ связан с наличием рефлексии («рефлексивный способ жизнедеятельности»). Такой подход можно распространить не только на человека, но и на групповых субъектов, в том числе и на государство. В культовых организациях и тоталитарных сектах

литарных сектах используются технологии, ориентированные на формирование у их членов «реактивного способа существования», эти технологии также широко используются и «коллективным Западом».

Среди базовых механизмов управления в культовых организациях и тоталитарных сектах выделим наиболее тесно связанные с рефлексивными технологиями и приведем примеры их использования «коллективным Западом»:

- разрыв ранее сложившейся жизнедеятельности;
- рефлексивная блокада;
- социальная изоляция;
- рефлексивное программирование.

*«Разрыв ранее сложившейся жизнедеятельности»* отчетливо проявляется в деятельности «коллективного Запада», например, в навязывании членам Европейского союза новых форм жизнедеятельности, наносящих явный ущерб их национальным интересам (разрушение сложившихся экономических и культурных связей за счет принудительного введения санкций, организация потоков мигрантов, разрушение института семьи и др.).

*«Рефлексивная блокада»* – блокировка «несанкционированных» рефлексивных процессов, фактически лишение субъектов возможности самостоятельно осуществлять выбор форм жизнедеятельности. Это проявляется, например, в жестком централизованном управлении СМИ, необоснованном вытеснении из информационного пространства неподконтрольных СМИ, в блокировке экспертных обсуждений актуальных мировых проблем на трибунах различных структур ООН и др.

*«Социальная изоляция»* – блокировка «несанкционированных» воздействий социального окружения на субъектов культовой организации, фактически лишение возможности влияния на процессы создания или выбора новой формы жизнедеятельности ближайшего социального окружения человека (семьи, друзей, коллег и др.). Такого рода механизмы широко используются «коллективным Западом»: через санкции ограничиваются контакты, вводятся принудительно запреты на контакты в международных спортивных и культурных мероприятиях, визовые запреты и др.

*«Рефлексивное программирование»* – навязывание человеку заранее predetermined кем-то представлений, точек зрения, позиций, мнений и других психических образований с целью принятия предлагаемой нормы жизнедеятельности. Этот «кто-то» – руководитель секты или авторитетный наставник – ставит целью достижение полного контроля над сознанием. Следует отметить, что в этих механизмах «коллективный Запад» достиг выдающихся результатов, сформировав единообразие представлений своих членов при полной блокировке критического анализа мировых реалий и от-

ношений к такого рода представлениям со стороны представителей большей части человечества, не входящих в «коллективный Запад».

Обобщенно субъектную позицию «коллективного Запада» как тоталитарной секты можно охарактеризовать следующими признаками:

- ориентация на формирование реактивного способа жизнедеятельности у субъектов, входящих в «коллективный Запад», и у других субъектов мирового сообщества;
- ориентация на превращение субъектов в объекты управления;
- блокировка рефлексии субъектов;
- рефлексивное программирование субъектов, процесс обучения, в ходе которого усвоение идей строится на эмоциональном принятии без критического анализа;
- блокировка социальных контактов (вне секты);
- ведущая роль социализации к нормам секты;
- доминанта группового субъекта над индивидуальным субъектом без учета его интересов;
- ориентация на шаблонные (заранее предписанные) действия в типовых ситуациях жизнедеятельности и обязательное обращение к помощи ведущих представителей секты в нестандартных ситуациях;
- жесткая, иерархическая структура управления;
- базовые знания предметные, а не процедурные;
- подготовка субъектов к жизнедеятельности в основном через обучение знаниям, навыкам и умениям для использования нормативных представлений и методов секты.

Эти признаки отчетливо проявились у «коллективного Запада» в условиях пандемии COVID-19 [1], а также в ходе развязанной агрессии против России и Китая.

## **Заключение**

Представленный рефлексивный анализ субъектности «коллективного Запада» позволяет сделать обобщенную оценку специфики его субъектности.

Во-первых, «коллективный Запад» – высокоорганизованный субъект, сборка которого осуществляется на основе соблазна превосходства над другими и возможностей неограниченного обогащения за чужой счет.

Во-вторых, «коллективный Запад» – социально безответственный субъект с доминирующей этической установкой «цель оправдывает средства».

В-третьих, «коллективный Запад» обладает высокой способностью к развитию, которая ограничивается ценностями научно-технического прогресса и науки, при игнорировании социальных ценностей.

В-четвертых, «коллективный Запад» использует все базовые механизмы управления в тоталитарных сектах.

В-пятых, в целом «коллективный Запад» это асоциальный субъект, использующий мировоззрение расизма.

**Лепский Владимир Евгеньевич** – доктор психологических наук, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 2, стр. 1.

**Vladimir E. Lepskiy** – Sc.D. in Psychology, Main Research Fellow, Department of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technical Development, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

VELepskiy@mail.ru

### Список литературы

1. Лепский В.Е. Рефлексия пандемии COVID-19: субъектно-ориентированный подход // Экономические стратегии. 2020. № 8 (174). С. 66–71.
2. Лепский В.Е. Технологии управляемого хаоса – оружие разрушения субъектности развития // Информационные войны. 2010. № 4. С. 69–78.
3. Лепский В.Е., Степанов А.М. Рефлексивные процессы в культовых организациях // Рефлексивные процессы и управление. 2002. № 2. С. 59–72.
4. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. 415 с.
5. Проблемы субъектов в постнеклассической науке / Под ред. В.И. Аршинова и В.Е. Лепского. М.: Когито-Центр, 2007. 176 с.
6. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М.: Наука, 1997. 189 с.
7. Степин В.С. XXI век – радикальная трансформация типа цивилизационного развития // Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего: XVII Международ. Лихачевские научные чтения. СПб.: СПбГУП, 2017. С. 185–188.

### References

1. Lepskiy V.E. Refleksiya pandemii COVID-19: subyektno-oriyentirovanny podkhod // Ekonomicheskiye strategii. 2020. № 8 (174). S. 66–71.
2. Lepskiy V.E. Tekhnologii upravlyayemogo khaosa – oruzhiye razrusheniya subyektnosti razvitiya // Informatsionnyye voyny. 2010. № 4. S. 69–78.
3. Lepskiy V.E., Stepanov A.M. Refleksivnyye protsessy v kultovykh organizatsiyakh // Refleksivnyye protsessy i upravleniye. 2002. № 2. S. 59–72.
4. Panarin A.S. Iskusheniye globalizmom. M.: EKSMO: Algoritm. 2003. 415 s.
5. Problemy subyektov v postneklassicheskoy nauke / Pod red. V.I. Arshinova i V.E. Lepskogo. M.: Kogito-Tsentr. 2007. 176 s.
6. Rubinshteyn S.L. Chelovek i mir. M.: Nauka. 1997. 189 s.
7. Stepin V.S. XXI vek – radikalnaya transformatsiya tipa tsivilizatsionnogo razvitiya // Globalnyy mir: sistemnyye sdvigi, vyzovy i kontury budushchego: XVII Mezhdunarodnyye Likhachevskiyе nauchnyye chteniya. SPb.: SPbGUP. 2017. S. 185–188.

*В.Н. Шевченко*

## Особый путь развития России: миф или реальность?

*Vladimir N. Shevchenko*

### The special path of Russia: myth or reality?

Статья посвящена анализу дискуссий по вопросу об «особом пути» развития России, приобретающих в последнее время все более острый характер. Рассматриваются доводы противников «особого пути» России, которые настаивают на универсальном характере процесса модернизации, другими словами, трансформации традиционного (аграрного) общества в результате буржуазной революции в современное, т.е. в либерально-демократическое общество или в общество модерн. Странники «особого пути» указывают на асимметричный характер многовековых отношений отстающей в своем развитии России с более развитым Западом, что вынуждает Россию в определенный момент времени отказаться от идеи догоняющего развития и приступить к поиску своего, альтернативного и в этом смысле «особого пути» превращения России в современное общество. В статье делается попытка преодоления идеологически окрашенного спора вокруг «особого пути» посредством обновления методологии исследования российской истории, в частности, более глубокого рассмотрения причин и последствий неравномерного развития европейских стран, включая Россию, на основе применения мир-системного подхода. Автор показывает, что идея особого пути России появляется как антилиберальный ответ на вызовы западного капитализма в условиях его стремительного развития. Впервые эта проблема, именно как проблема выбора нового политического вектора, возникает в явном виде с приходом к власти Николая I, когда Россия могла бы стать новым центром силы, центром иного, но тоже капиталистического развития. Но это была бы другая модель – модель государственного капитализма, в которой целенаправленное строительство экономики ставится на службу государству, способствует реализации им своих национальных интересов, что впоследствии продемонстрировала на своем особом пути Германия Бисмарка. В этой связи дается сравнительный анализ особых путей развития Германии и России в XIX–XX вв., демонстрируется сходство начальных позиций и противоположность полученных результатов.

**Ключевые слова:** Россия, Запад, цивилизация, культура, общество модерн, догоняющее развитие, «особый путь», мир-системный подход, государственный капитализм, национальный интерес, протекционизм, консервативная революция.

The article is devoted to the analysis of discussions on the issue of a “special path” of Russia’s development, which have recently become more and more acute. The arguments of the opponents of Russia’s “special path” are considered. They insist on the universal nature of the modernization process, in other words, the transformation of a traditional (agrarian) society into a modern one as a result of the bourgeois revolution, i.e. into a liberal-democratic society or into a modern society. Supporters of the “special path” point to the asymmetric nature of the centuries-old relations between Russia lagging behind in its development and the more developed West, which forces Russia at a certain point in time to abandon the idea of catching up development and start searching for its own, alternative and in this sense, “special path” of transforming Russia into modern society. The article attempts to overcome the ideologically charged dispute around the “special path” by updating the methodology of the study of Russian history, in particular, a deeper consideration of the causes and consequences of the uneven development of European countries, including Russia, based on the application of the world-systems approach. The author shows that the idea of a special way for Russia appears as an anti-liberal response to the challenges of Western capitalism in the context of its rapid development. For the first time this problem, precisely as the problem of choosing a new political vector, arises explicitly with the coming to power of Nicholas I, when Russia could become a new center of power, a center of a different, but also capitalist development. But it would be a different model – the model of state capitalism, in which the purposeful construction of the economy is put at the service of the state, contributes to the realization of its national interests, which Bismarck’s Germany subsequently demonstrated on its special path. In this regard, a comparative analysis of the special ways of development of Germany and Russia in the XIX–XX centuries is given, the similarity of the initial positions and the opposite of the results obtained are demonstrated.

**Keywords:** Russia, West, civilization, culture, modern society, catch-up development, “special path”, world-system approach, state capitalism, national interest, protectionism, conservative revolution.

## Введение

Ситуация вокруг особого пути России в первые десятилетия нынешнего века практически не изменилась по сравнению с веком XX, несмотря на достаточно радикальный поворот, совершенный руководством страны на рубеже столетий, к тому же дополненный в последнее время уверенным становлением на мировой арене многоцивилизационного мира. Переход к шестому технологическому укладу только способствовал дальнейшему успешному развитию больших государств-цивилизаций, которые ведут последовательную линию на сохранение и укрепление традиционных ценностей и основ общественной жизни – семьи, государства, религии, социально-этических принципов, таких как совесть, сострадание, справедливость, солидарность.

Каждое большое государство-цивилизация продолжает идти, несмотря на все трудности внешнего и внутреннего характера, по выбранному им собственному пути развития и обусловленному многовековой культурно-исторической спецификой цивилизации. И если в рамках традиционного общества следование по собственному, национальному пути было свободным,

а потому и непоследовательным, или не до конца осознаваемым, что приводило нередко страну в тот или иной исторический тупик, то теперь этот выбор обосновывается и цивилизационно, и этически, и научно, исходя из достижений современной социальной мысли. Тем не менее этот выбор постоянно подвергается реальным угрозам со стороны цивилизации, претендующей последние несколько столетий на непреходящую всеобщность ее достижений для всего остального мира.

Для тех, кто считает, что российская цивилизация есть отставшая часть западной цивилизации, реальность проблемы для них национального пути развития России как некоего «особого пути» не существует, хотя, конечно, есть сложности преобразования отставшего во многом от Запада традиционного общества в современное европейское, «нормальное», т.е. высокоразвитое капиталистическое общество. Для тех, для кого Россия была, есть и останется, прежде всего, отдельной самостоятельной цивилизацией, собственный путь России всегда ассоциировался с защитой ее независимости, суверенитета, военной и экономической мощи, с сохранением высокоцентрализованной властно-управленческой структуры в различных ее конкретно-исторических формах. В настоящей работе предстоит рассмотреть вопрос, насколько обоснована критика особого пути России сторонниками смены пути ее развития и возвращения в «подлинную», единую общечеловеческую цивилизацию и каково действительное место особого пути в логике развития российской цивилизации.

### **К современным дискуссиям об особом пути России**

Дискуссии между сторонниками и противниками особого пути в последнее время становятся все более острыми, они приобрели современные смыслы примерно с 30–40-х гг. XIX в., когда капитализм начинает обретать адекватную ему индустриальную основу. Примечательная особенность дискуссий состоит в том, что если само это понятие «особый путь» взято в качестве вычки, то обычно оно служит маркером, по которому почти безошибочно можно определить позицию авторов, отвергающих эту идею применительно к истории России последних столетий. Понятие «особый путь России» широко используется в отечественной литературе в позитивном смысле наряду с практически тождественными ему понятиями своего, собственного, самостоятельного, национального, альтернативного, цивилизационного пути развития. Поиск в интернете на слово «особый» может выдать несколько десятков слов, практически тождественных или весьма похожих между собой. Но в настоящем исследовании всем указанным выше и неуказанным словам и, прежде всего, особому пути придается свой вполне определенный смысл, не допускающий никаких существенных разночтений.

Дать обзор дискуссий всей современной литературы по теме «Особый путь России» не представляется никакой возможности (см. прим. 1). В постсоветской России одним из первых критику «особого пути» дал Е.Т. Гайдар в своей книге «Государство и эволюция», одна из глав которой так и называется «Особый путь догоняющей цивилизации» [6]. Это также работы В.Л. Иноземцева, Э.А. Паина, Д.Я. Травина, Л.Ф. Шевцовой, ряд объемистых сборников (см. прим. 2). Из огромного числа научных публикаций критического характера последних десятилетий выделю лишь ключевые фигуры, важные для анализа выбранного аспекта проблемы.

У России, начиная с XVI в., было два возможных ответа на европейский вызов, пишет Е.Т. Гайдар. Первый: попытаться перенимать не структуры, воспроизводящие экономический рост, а только его результаты, идя при этом «своим путем»; опереться на силу Московского государства <...>, используя государственные структуры для экономического скачка, для преодоления отставания. <...> Другая стратегия: изменить само устройство социально-экономической системы, <...> перейти с «восточного» на «западный» путь, пусть не сразу, постепенно, но взрастить подобные институты на российской почве» [6, с. 52–53]. В таком упрощенном виде излагается стержень российской истории с XVII в.

Основной круг вопросов, обсуждаемых с тех пор в рамках критики «особого пути», если говорить кратко, существенно не изменился. По-прежнему, критика «особого пути» неразрывно связана с проблемой модернизации. Существует один магистральный путь исторического развития общества – это модернизация, как переход от традиционного общества к современному обществу, обществу модерн. В недавно изданной работе «“Особый путь” России. От Достоевского до Кончаловского» известный и весьма активный противник «особого пути», посвятивший этому вопросу много публикаций, Д.Я. Травин, утверждает, что «модернизация это в первую очередь формирование рынка и демократии». Анализ модернизации, по его мнению, «требует от нас жестко отделить такие, на первый взгляд, похожие понятия, как «особый путь» и «зависимость от исторического пути» [18, с. 93]. Протекание конкретного хода модернизации зависит от особенностей исторического развития. В одних случаях они благоприятствуют ходу модернизации, а в других его осложняют. Но не более того.

Что касается «особого пути», то анализ его теорий показывает, «что, несмотря на всю популярность подобного подхода, за ним не стоит серьезных фактов. Особый путь – это лишь пессимистический конструкт нашего сознания, рождающийся в кризисные моменты развития» [18, с. 10]. Другими словами, это – миф, связанный в основном с проблемой фрустрации. «Русская фрустрация» – так называется заключение в указанной выше книге. Дело, конечно, не в фрустрации, и даже не столько в том, что острый кризис развития

порождает фрустрацию, т.е. когда особо сильные желания не соответствуют имеющимся возможностям. Фрустрация есть одно из преходящих естественных состояний человеческой и коллективной психики. Несмотря на то, что Д.Я. Травин считает себя экономистом, до рассмотрения экономических отношений России и Запада дело так и не доходит. Мы постараемся показать в следующем разделе, насколько решающими аргументами в пользу особого пути России являются внешнеэкономические факторы.

В недавно изданном сборнике «Особый путь: от идеологии к методу» предпринимается еще одна попытка развеять иллюзию об «особом пути» развития России, иллюзию, которая традиционно считается, как пишут авторы, одной из самых «коренных» черт отечественного исторического самосознания. «Концепция «особого пути», ставшая сегодня практически государственной идеологией, – отмечается в сборнике, – пользуется широкой общественной поддержкой. Неудача попытки стать «нормальной страной» привела к новому расцвету идеи возврата к национальным, религиозным и нравственным ценностям» [9, с. 51]. Тщательная подборка нужных аргументов и социологических опросов общественного мнения позволяет авторам книги утвердиться в своем понимании «особого пути» как метафоры или мифологемы. Но что интересно отметить, составители, они же и ведущие авторы сборника, наметили траекторию использования метафоры «особого пути» – от идеологии к методу. Этот переход заключается в том, что при идеологическом использовании этой метафоры «реакция на предъявляемые внешние нормы более успешных стран оборачивается отказом от желания превзойти соперников. <...> Речь идет скорее об отказе от исторического соревнования, поскольку «передовые» страны на самом деле не опережают Россию, но сами сбились с пути» [1, с. 28].

Но дальше авторы всерьез утверждают, «что конкретные причины исторической деградации Запада никем не анализируются, а особенности собственного пути не фигурируют в качестве новой нормы». В это трудно поверить. А что касается метафоры «особого пути» в качестве основы историографической методологии и исследовательской программы, то здесь высказывается намерение «подвергнуть критической ревизии основания государственной политики прошлого» [1, с. 29–30]. Авторы намекают на сопоставление с немецким обсуждением предпосылок и итогов Второй мировой войны. Этот намек понятен. Можно только сказать, что такие сопоставления уже имели место и в отечественной литературе с далеко идущими выводами о совпадении многих оценок деятельности тогдашнего руководства этих стран.

Конечно, сложности исторического развития могут породить мифологему «особого пути», говорится в сборнике. Германия переболела этой идеей, и теперь она нормальная страна, т.е. страна высокоразвитого капита-

лизма. Впрочем, о Германии мы поговорим особо. А вот Россия, оказывается, все никак не может переболеть этой болезнью. Сегодня она вновь больна, как и все двести лет, если не больше. Страна все время ищет свой «особый путь», это и является главной причиной ее нахождения в постоянно переходном состоянии.

Самый распространенный довод критиков «особого пути» модернизации российской цивилизации состоит в необходимости более последовательного использования модели догоняющего развития, но, сразу скажем, эта модель нам представляется устаревшей. Вопрос здесь в другом – в необходимости обращения к тем глубинным причинам, по которым не-западное общество испытывает большие трудности, когда пытается идти по пути реализации проекта модерн и попадает в тупики исторического развития. Из них не бывает простого выхода, а напротив, они нередко приводят к катастрофическим последствиям. Сторонники концепции догоняющей модернизации объясняют неудачи модернизации политическими ошибками власти, средневековой неподвижностью политического строя и общества в целом, цивилизационной отсталостью народа, его неготовностью к реформам. Но если поместить российское государство в контекст всемирной истории, тогда общая картина успехов и поражений приобретает несколько иной вид.

Прежде всего, нельзя упускать из вида, что сравниваемые страны находятся на разных уровнях социально-экономического, более того, формационного развития. Догнать в обще-социальном плане, а не просто по экономическим показателям, – это прежде всего совершить буржуазную революцию, аналогичную тем, какие имели место в западноевропейских странах, хотя пределы аналогии – это сама по себе сложнейшая проблема, и встать на путь догоняющего развития по конкретным сопоставимым параметрам. Поэтому важно акцентировать внимание на первейшем условии реализации догоняющей модернизации – на проблеме радикальных в своей основе революционных перемен. Кризис западной идентичности, становление полицентричного, поли-цивилизационного мира дают сегодня такой обширнейший материал, который позволяет говорить о концепте догоняющей модернизации как об уходящей натуре.

Общество модерн, проект модерн, есть социально-исторический процесс становления буржуазной цивилизации, либерально-демократического общества, который продолжается на протяжении ряда столетий и который остается на сегодняшний день незавершенным. И в этом смысле проект модерн есть такая же утопия, как и Красный Проект, который либеральные авторы любят приводить в пример. Причины этой незавершенности нам еще предстоит разобрать. Впрочем, самой по себе проблеме западноевропейской модернизации авторы, стоящие на либеральных позициях, посвятили немало содержательных работ, в т.ч. и авторы вышеназванных книг.

Подавляющее число работ по критике российского «особого пути» носит публицистический характер, в них авторы не столько доказывают, сколько убеждают в необходимости отказаться от надежд на «особый путь» в решении сегодняшних российских задач. Поэтому одна из важнейших задач социально-исторических наук – это поиски новых философских методологий исследования российской истории для прояснения ситуации с «особым путем».

Остается только добавить, что критика «особого пути» открыто направлена и против цивилизационного подхода. Цивилизационный подход, с точки зрения В.А. Шнирельмана, дорог его сторонникам, во-первых, тем, что «он подпитывает ностальгию по былому величию, сохраняя за Россией облик великой державы, <...>. Во-вторых, настаивая на особом пути России, он изымает ее из обычной универсальной эволюционной схемы (в понимании автора – либеральной. – *В.Ш.*), основанной на социально-экономических критериях. <...> В-третьих, отказываясь от линейности исторического процесса в пользу цикличности, цивилизационный подход дарит России надежду на возрождение и новый взлет в будущем» [27, с. 97]. Но ни слова не говорится о том, что появление цивилизационной парадигмы было вызвано реальными потребностями в объяснении причин того, почему страны не-западного мира не в состоянии следовать западным ценностям, нормам, моделям поведения, устройству общества. Это в полной мере относится и к российскому обществу.

### **Вопросы методологии анализа российской истории**

В современной литературе многими авторами выделяются две главные линии или два способа понимания, интерпретации российской истории в отечественной мысли – историософский и теоретико-методологический, каждый из которых прошел большой путь в своем развитии. Об этом пишут, в частности, в своей работе «Русская философия истории» Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская. Если в русской философской мысли «понятие философии истории применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, то понятие историософии, акцентирующее идею софийности, несло оттенок метаисторичности. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому, направлению» [16, с. 4].

Возникновение историософских учений на Руси в значительной мере обусловлено принятием христианства и основанной на нем традиционалистской системы ценностей. Современное историософское направление в изучении российской истории связано, прежде всего, с именами Н.А. Бердяева и В.В. Зеньковского, известного русского философа и богослова. «Русская мысль сплошь историософична, – пишет В.В. Зеньковский, – она

постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т.п.» [8, с. 22]. Исторический подход получил в последнее время широкое распространение среди отечественных ученых, особенно в связи с растущим вниманием к культурно-историческим основам российской цивилизации. О следовании принципам исторической философии заявил С.А. Никольский в докладе «О проблеме цивилизации и цивилизационном развитии России. Исторический анализ» на одном из заседаний теоретического семинара Института философии РАН [15].

Теоретико-методологическое направление ориентировано на философское осмысление достижений исторической науки. К его сторонникам можно отнести русских просветителей, либеральных историков и публицистов дореволюционного периода, а в советское время – философов-марксистов. Должен быть по достоинству отмечен вклад в развитие философии истории целого ряда советских авторов, развивавших марксистский подход, их стремление преодолеть кризисное состояние теории формаций.

Сегодня высказывается точка зрения о том, что в постсекулярную эпоху наблюдается встречное движение между двумя этими направлениями – исторической философией и философией истории, но, скорее, можно говорить о взаимной дополнительности, поскольку эти два подхода имеют принципиально не совпадающие предметы анализа. Собственно, по этой причине существует определенный предел сближению указанных двух подходов. Историческая философия представляет собой по преимуществу нарративное знание, где господствуют большие исторические построения, в отличие от теоретико-методологического подхода, который нацелен на разработку категориального, понятийного аппарата и структуры теории. «Историческая философия не может заменить научную философию истории. <...> Системный характер, доказательность и обоснованность философско-исторических выводов не равнозначны историческим представлениям, основанным на традиционалистской системе ценностей» [2, с. 161]. Но их противопоставление также имеет определенные пределы: они основаны на вере, только одна из них на религиозной, другая – на философской.

Мне ближе, как исследователю, теоретико-методологический подход, который ориентирован в первую очередь на философское осмысление новейших достижений социально-исторических наук. При этом в качестве методологии исследования выступает диалектически понятая идея развития. В этом направлении исследований сегодня самая неразработанная проблематика связана с философским осмыслением неравномерности процесса исторического развития человеческого общества, которое может дать вполне конкретный ответ на вопрос об исторической судьбе концептуального понятия «особый путь России». В этом заключалась основная цель моего исследования, результаты которого изложены в настоящей статье.

Здесь нужно подчеркнуть, что этот концепт приобретает различные конкретные смыслы при анализе отдельных этапов исторического процесса. До конца средних веков нет единого потока истории, но есть многолинейность, есть на исторической арене целый ряд локальных цивилизаций и, соответственно, параллельно идущих потоков локальных исторических процессов. Ситуация со смыслом концепта особого пути России кардинальным образом меняется с началом становления капитализма и всемирной истории. Речь в дальнейшем и пойдет о том конкретном смысле, которым оно наполняется на этом этапе.

Школа мир-системного анализа или мир-системного подхода занимает сегодня если не ведущее, то одно из самых значимых мест среди методологий исторического анализа. Ее теоретические истоки можно обнаружить уже в работах К. Маркса. В начале XX в., когда встал вопрос об экономической и социальной сущности колониального мира, ряд марксистов – Р. Гильфердинг, Р. Люксембург, В.И. Ленин, Н.И. Бухарин, М.Н. Покровский сделали ряд важных теоретических и практически-политических выводов в результате анализа процессов накопления капитала в эпоху империализма и указали на растущую в этой связи неравномерность развития всемирной истории, достигшую к тому времени катастрофического характера.

Быстро растущий интерес к мир-системному подходу на мир, так же как и к цивилизационному подходу, появляется в 70–80-е гг. прошлого столетия в связи с переходом к постиндустриальному этапу развития общества и кризисом однолинейной интерпретации формационного прогресса человечества. Современными создателями школы мир-системного анализа считаются широко известные западные ученые И. Валлерстайн, А.Г. Франк, С. Амин, Дж. Арриги, ряд других авторов.

Главный труд И. Валлерстайна в четырех томах «Мир-система Модерна. I–IV» носит в основном экономический характер, но не только. Капитализм представляет собой исторический капитализм. Он возникает одновременно и как общественный способ производства, и как единая мировая экономическая система. В этом суть теоретического открытия И. Валлерстайна. Капиталистическая мир-система складывается, – пишет И. Валлерстайн, – «в долгом XVI в.». Она существует уже свыше 500 лет и имеет свои естественные, иначе говоря, объективные законы развития. Это означает, что «она зародилась, развилась и однажды прекратит свое существование посредством дезинтеграции или фундаментальной трансформации» [4, с. 95]. Вместе с тем ряд положений и выводов И. Валлерстайна были подвергнуты критике. Но в своем реальном звучании его учение фактически стало новым взглядом на исторический процесс, которое на основе анализа огромного эмпирического материала позволило показать реальное воздействие внешних факторов и, прежде всего, экономических связей и отношений на разви-

тие отдельных стран. Постепенное расширение западно-центричной капиталистической мир-экономики до размеров глобальной единой исторической мир-системы сопровождается возникновением в последней Центра (ядра), периферии (колониальных стран) и полупериферии, главным образом в виде периферийных империй.

В настоящее время имеется огромная литература по мир-системному анализу, насчитывается целый ряд интерпретаций этой «западной неомарксистской» концепции как зарубежными, так и отечественными авторами. Что касается отечественной литературы, то наиболее серьезную попытку применения мир-системного анализа к истории России предпринял Б.Ю. Кагарлицкий [10]. Философское осмысление связи мир-системного анализа с цивилизационным подходом оказалось для современной отечественной мысли весьма сложной и далеко не решенной задачей [24].

Российская история после окончания ордынского ига самым непосредственным образом связана с историей становления европейского капитализма. К середине XVII в. Московское царство начинает занимать место на периферии европейской экономической системы. Наряду с Россией на ее периферии оказываются и такие империи, как Китайская, Османская, Персидская, империя Великих Моголов и другие государства-цивилизации (миры-империи). Вследствие этого обстоятельства характер отношений между Западом и Россией, другими периферийными империями носит изначально асимметричный характер. Запад в принципе не может существовать без возникающих торговых, экономических, финансовых связей, чего нельзя сказать про не-западный мир.

Взаимодействие России с Европой, встающей с XVI в. на путь капиталистического развития, приводит к становлению устойчивого межцивилизационного, межгосударственного общественного разделения труда, которое сначала было выгодно обеим сторонам. Взаимная зависимость приводит к поразительно различным результатам. Когда начинается ускоренное развитие капитализма на Западе, Россия начинает все больше специализироваться на вывозе природного сырья, частью первично обработанного, сельскохозяйственной продукции, в первую очередь зерна. Для Англии и других европейских стран первого, спонтанного пути развития, такой характер торговли, когда Россия становится надежным рынком сбыта ее промышленных товаров, выступает важным условием развития мануфактурного, а затем и промышленного капитализма, страны в целом. Указанное разделение труда ведет сначала к отставанию России, а затем к появлению и углублению зависимости, которая начинает носить неустранимый характер. Россия не виновата в том, что к середине XVII в. центр экономического развития на континенте смещается в Западную Европу, и она оказывается на периферии формирующейся европейской (западной) капиталистической мир-экономики, агрессивно стремящейся к тому, чтобы стать всемирной и единственной мир-системой.

Зависимый и отсталый характер российской экономики складывается и усиливается на протяжении последующих столетий вплоть до 1917 г. Объективной основой для этого, что важно подчеркнуть, явилось сложившееся международное общественное разделение труда, место России в мировой экономической системе. Западноевропейские страны всеми возможными способами стремятся к тому, чтобы в России шла точечная, выборочная модернизация, главным образом как индустриализация только в тех отраслях, которые поставляли бы нужные для Запада товары.

В странах Западной Европы бурно росли мануфактурное, а затем промышленное производство, объемы вывоза готовых промышленных товаров, для чего требовалось все больше сырья и продукции аграрного сектора, складывался новый общественный строй, все то, что впоследствии будет названо обществом модерна. В России аграрно-торговый капитал подчиняет себе промышленный капитал и способствует сохранению самодержавия и общинно-крепостнического строя, тормозит и неоднократно останавливает необходимые для развития общества экономические, социальные и политические преобразования.

Российская экономика все больше приспосабливалась к требованиям внешнего рынка, что усиливало ее неравномерный, неорганический характер. Расчетливая и эгоистическая политика Запада была направлена на то, чтобы Россия не выбралась из колеи выборочной модернизации, которую очень часто и не вполне точно характеризуют как догоняющую модернизацию. В информационной борьбе с Россией разыгрывание карты отсталости – совершенно беспроблемная для Европы установка. Она гарантирует постоянное присутствие в сознании русских, россиян чувства недовольства своей страной на протяжении столетий. Избавиться от этого чувства русскому, россиянину трудно, даже если он этого желает, поскольку на путях догоняющего развития преодолеть отсталость невозможно, можно сменить лишь одну форму отсталости на другую.

### **Исторические предпосылки альтернативного пути развития капитализма в России в XIX в.: от эпохи Николая I к Александру III**

Российскую империю как форму организации общественной жизни отличают, по крайней мере, следующие черты, носящие характер онтологических констант государства: самодержавие, сакральность высшей власти, жесткая централизация властно-управленческой, бюрократической вертикали, доминирование в обществе отношений непосредственного, личного господства и подчинения, сращенность власти и собственности, многоэтничный характер населения империи, наличие доминирующей русской

культуры [26]. Догоняющее развитие в теоретическом смысле слова нужно рассматривать как модернизационную трансформацию периферийной империи. Но насколько это было возможно в той конкретно-исторической ситуации, в какой оказалась Российская империя, это центральный вопрос, от решения которого зависит и отношение к концепту особого пути.

К концу XVIII в. после свершения Французской революции Россия оказывается на развилке истории. Понимание того, что усвоение многих действительно прогрессивных достижений Запада не решает кардинальным образом судьбу страны, что предлагаемые Западом способы преодоления отсталости не могут дать тот однозначный результат, о котором постоянно твердило информационное «просветительство» с Запада, – все это рождает в русском общественном сознании другое чувство: нужно искать свой собственный путь решения существующих в стране проблем. Скорее всего, дело не просто в отсталости. Ведь вместе с ней пришла зависимость от Запада, то, что впоследствии начинает все больше приобретать черты его колониального превосходства, которое начнет осознаваться в полной мере только в пореформенной России.

Отношения между капитализирующейся Западной Европой и Россией носят циклический характер на протяжении последних четырех-пяти столетий. Интересные мысли в этом плане высказал еще в 1990-е гг. В.Л. Цымбурский [22]. Он предложил модель циклического геополитического взаимодействия России и Запада. В конце каждого цикла вектор российской политики претерпевает радикальное изменение с проевропейского на противоевропейский – евразийский. В итоге получается следующая картина российской истории, исходя из циклической модели истории. Первым на путь реализации национального, в смысле особого пути, попытался встать Николай I, затем имел место антилиберальный курс Александра III. С конца 20-х г. XX в. при И. Сталине началась реализация концепции «строительство социализма в одной стране».

Выбор догоняющего пути развития связан с такими именами, как Александр I, Александр II, Николай II, в некотором смысле Горбачев. Сегодня многие действия и планы В.В. Путина можно интерпретировать как стремление проложить для России собственный путь развития как продолжение особого пути с учетом кардинальных перемен, происходящих в мире. Однако пределы действия как того, так и другого пути развития обуславливаются сохранением целостности Российского государства, его эффективностью, в конечном счете, степенью конкурентоспособности на исторической арене. Возникающие угрозы распада страны порождают с необходимостью смену вектора российской политики. Поэтому каждый проект в рамках того или иного вектора имел временные рамки.

Рассмотрение отношений России с Западом под таким углом зрения, на наш взгляд, позволяет глубже взглянуть на актуальную для России во все времена проблему отстающего – догоняющего развития. Движение к Европе не отменяло характер выборочной, во многом диктуемой извне и потому зависимой модернизации, что не позволяет говорить о догоняющем развитии в точном смысле этого слова. Ведь в таком случае на первое место выдвигается задача полномасштабного заимствования политических, экономических и культурных достижений Запада с целью сокращения разрыва в уровнях экономического развития и перестройки социально-политических структур, всего общества по западному образцу, революционную смену или существенную трансформацию констант традиционного государства, оставшихся неизменными на протяжении столетий. Отдельные достижения не в состоянии кардинальным образом решить проблему отсталости, а следовательно, изменить сам характер развития. Все это и порождает в обществе мысли о необходимости смены политического вектора развития.

При движении России от Европы на первое место выходит стремление найти в рамках устойчиво протекающей цивилизационной эволюции свой собственный национальный путь развития. С ним связана конкурентная (в перспективе, возможно, обгоняющая) парадигма развития с максимальным использованием потенциала всех составляющих собственных онтологических констант – от раздаточной (распределительной) экономики до государственного патернализма и сакральности власти при изменяющихся в ходе развития возможностей для трансформации.

Поскольку имеет место дистанцирование страны от Запада, от стран первого эшелона развития – Центра капиталистической мир-системы, то при анализе альтернативного пути развития возникает реальный вопрос, возможно ли ускоренное развитие государства и общества в целях преодоления отставания и зависимости в условиях создаваемой для этого модели ситуации в той или иной мере «осажденной крепости». При растущем отставании и необходимости мобилизационного рывка, ускоренного развития, конечно, возникает объективная потребность в сохранении и, более того, в усилении централизации властно-управленческого аппарата.

Подчеркну еще раз, идея особого пути России появляется как ответ на вызовы западного капитализма в условиях его стремительного развития. Впервые эта проблема, именно как проблема политического выбора, возникает в более-менее явном виде с приходом к власти Николая I. (Если не считать отдельных шагов, сделанных его отцом – императором Павлом). Его политику можно охарактеризовать как первую попытку создания в до-буржуазном, традиционном обществе альтернативы западному пути промышленного развития, объективно допускающей в то время появление в стране только ранних форм государственно-бюрократического по своей природе

капитализма. Но нас интересует не столько личность императора, сколько та эпоха, тот антилиберальный поворот, который был совершен императором, то символическое обозначение эпохи, как николаевской эпохи, которая заняла тридцать лет.

Значимость этой эпохи в истории страны наглядно показал известный историк А.Н. Янов, покинувший Советский Союз в 1970-е г., и опубликовавший за рубежом обширное трехтомное исследование «Россия и Европа», в котором он показал себя убежденным сторонником европейского пути России. Он особо подчеркивал огромное негативное воздействие николаевской эпохи на последующее развитие страны. Значимость этой эпохи была настолько велика, что в предложенной Яновым периодизации русской истории она заняла отдельное место. Николаевской эпохе историк посвятил весь второй том, названный загадкой николаевской России:

- Европейское столетие России (1480–1560)
- Первый Русский проект (1560–1584)
- Московитское столетие (1584–1689)
- Новый Европейский проект (1689–1825)
- Второй Русский проект (1825–1855)
- Постниколаевская полуевропейская Россия (1855–1917) [29].

Кстати, эта периодизация выглядит хорошей иллюстрацией идеи циклических отношений России с Европой.

Второй Русский проект Николая I (особый путь) – это один из самых сложных для понимания периодов российской истории. Из всех императоров, кто правил страной после Петра I, самым национальным императором считается Николай I. Жандарм Европы, Николай Палкин – так и никак иначе именовали Николая I дореволюционная демократическая публицистика и советская историческая наука, так именует его современная либеральная историография. Причины фальсификации его идей и стремлений весьма показательны. Совершенный им поворот сопровождался выдвиганием идеи национального самоуважения и, соответственно, моральным отторжением либеральных основ Запада. Все это вызывает до сих пор не просто критику деятельности императора, но и попытки тотальной негативной оценки этого периода русской истории.

Если слова поддержки в адрес николаевского поворота в политике приходится тщательно выискивать в литературе (см. прим. 4), то критике посвящено подавляющее количество работ. В этом отношении второй том А. Янова представляет собой редкую антологию анти-николаевских по смыслу цитат и комментариев со времен Николая I по сегодняшний день. Вот одна из многочисленных цитат николаевских времен: «Теперь только открывается, как ужасны были для России прошедшие 29 лет. Администрация в хаосе; нравственное чувство, умственное развитие остановлено; злоупотребле-

ние и воровство выросло до чудовищных размеров. Все это плод презрения к истине и слепой варварской веры в одну материальную силу», – писал А.В. Никитенко в разделе своего дневника за 1855 г., либеральный историк литературы, служивший цензором в 1830–1850-е гг., т.е. во времена царствования Николая I [14, с. 421].

Для понимания действительной значимости николаевской эпохи для дальнейшего развития России важно следующее. В философской литературе, особенно историософского характера, российская история обсуждается при явном игнорировании внешнеэкономических факторов и чрезмерном внимании к политической и дипломатической деятельности правящих кругов. В первые десятилетия XIX в. в общественном мнении России нашли отражение бесконечные споры между сторонниками протекционизма и свободы торговли. Были весьма популярны идеи Адама Смита. Евгений Онегин «читал Адама Смита и был глубокой эконо́м, т.е. умел судить о том, как государство богатеет, и чем живет, и почему не нужно золота ему, когда простой продукт имеет» [17, с. 8–9]. Адам Смит заложил основы экономического либерализма и свободной конкуренции, невмешательства государства в экономические процессы.

За протекционизм выступали российские промышленники. Свободный ввоз товаров из Англии, которая с конца XVIII в. становится главным торговым партнером России, весьма негативно влиял на промышленное развитие страны. Положительные последствия снятия континентальной блокады Англии сошли на нет после принятия нового таможенного тарифа Александром I в 1819 г., многие фабрики понесли большие убытки, были разорены. Напротив, за свободу торговли выступали помещики. И в основе правительственной политики Александра I лежала озабоченность сбытом сельскохозяйственной продукции. Промышленная революция в Англии привела к снижению спроса на сырье из России, в т.ч. на хлеб, которого становится много на мировом рынке. При Александре I структура экономики начинает понемногу приобретать колониальные черты. Реальная попытка избавления от них приобретает практические контуры после поражения восстания декабристов.

При Николае I промышленность вновь стала расти быстрыми темпами. Сохраняется протекционизм. А появление избытка товаров при узком внутреннем рынке рождает так называемый Восточный вопрос. Новый таможенный тариф 1841 г. вызвал взрыв негодования в Англии. Русофобские настроения становятся официальной линией ее внешней политики. Николай I поддерживал протекционистские меры против Англии для защиты национальной промышленности. Разумеется, одного этого шага было достаточно для того, чтобы представить императора и всю Россию в европейском общественном мнении в совершенно непривлекательном свете. В течение всех сороковых годов Англия прикладывает немало сил, чтобы регулярно ста-

вить вопрос о пересмотре таможенного тарифа. Крымская война – это была, можно сказать, нулевая мировая война, на которую Англия и Франция позвали на помощь в борьбе с Россией практически всю Европу. А когда в 1856 г. Александр II отменил николаевский таможенный тариф, английская пресса рассыпалась в комплиментах ему.

Главная причина борьбы Запада, в первую очередь англосаксов, с Россией на политическом уровне состояла и по-прежнему состоит в том, чтобы не допустить возникновения такого центра силы на континенте, который будет угрожать его экономическому могуществу и стремиться к независимому, суверенному существованию на мировой арене.

Обычно принято говорить об антилиберальной эпохе Николая I как об эпохе угрюмой и безжалостной бюрократии, существования жесткой цензуры, ограничений для русских в поездках за границу и в установлении контактов с Западом. Все это было представлено в оппозиционной мысли как строительство «осажденной крепости». Защита безопасности не ограничивалась лишь таможенными тарифами, можно говорить и о суровых мерах по подавлению политической жизни в стране. Об этом забывать нельзя. Но Николай I не был реакционером, каким его часто изображают, он был консерватором, не чуждым идее эволюционного прогресса, способным к умеренным реформам сверху.

С другой стороны, именно в период правления Николая I в 1830–1840-е гг. складывается в обществе в полной мере национальное самосознание и национальное самоуважение, национальная русская литература, получившая мировое признание. Были достигнуты огромные успехи не только в литературе, но и в изобразительном искусстве, музыке, театре, публицистике, в культуре в целом. Именно она становится средством связи всех сторон общественной жизни, выразителем общественных идеалов, проблем становления личности, критики рождающейся буржуазной морали. Академик Ф.А. Бредихин в выступлении на публичном заседании Академии наук 29 декабря 1896 г. по случаю столетия со дня рождения Николая I, сказал, что «целый большой трактат потребовался бы для того, чтобы показать, как много сделано при Николае I для просвещения России: новые уставы университетов, поставившие эти учреждения на уровень западноевропейских, стройная система преобразованных гимназий и училищ, охватившая сетью все губернские и уездные города...» [3, с. 452]. Русские люди постепенно перестают испытывать чувство неполноценности и зависти. Есть несомненная связь между политикой «удаления» России от Западной Европы, противостояния западной критике российского общества и его традиций и достижениями в сфере культуры на национально-ориентированном пути развития.

Николай I уделяет особое внимание развитию Российской Академии наук, созданию целого ряда новых научных лабораторий, институтов и учебных за-

ведений. Следует сказать о большой сумме денег, отпущенных для строительства Пулковской обсерватории, которое велось быстрыми темпами, а после его окончания в 1839 г. обсерватория стала одной из ведущих в мире; о собственноручном редактировании императором Устава Академии наук России, который много десятилетий до 1926 г. оставался действующим [21]. Николай I активно занимался строительством шоссейных дорог в стране, которое приобрело огромные масштабы. Один из исследователей его деятельности, Б.Н. Тарасов назвал все сделанное Николаем I «транспортной революцией».

В ходе происходящего рывка возникает разрыв между экономическими и политическими реформами, создается впечатление, что государственная власть просто не желает идти на радикальную перестройку политической системы. Но альтернатива централизованной государственной власти, всем другим названным выше константам государства тогда еще актуально не существовала, нельзя же создать на докапиталистическом экономическом базисе западную политическую систему, не говоря уже о неоспоримом господстве отношений личной зависимости в традиционном обществе. Это обстоятельство хотелось бы особо подчеркнуть в связи с провальной попыткой Горбачева поставить радикальную политическую реформу впереди экономической.

Противоевропейский вектор мог дать другое, но тоже перспективное направление развития страны, если линия Николая I была бы продолжена в дальнейшем. Пожалуй, это был тот самый момент, когда Россия могла стать центром иного, но тоже капиталистического развития. Но это была бы другая модель – модель государственного капитализма, в которой целенаправленное строительство капиталистической экономики ставится на службу государству, способствует достижению им своих национальных задач, что впоследствии продемонстрировала Германия Бисмарка. Но переход к капитализму как к господствующему строю и в том и в другом российском случае, требует со стороны государства протекционистского подхода к преобразованию экономики, социальной структуры и других, привычных российскому обществу средств организации общественной жизни. Именно идеология немецкого протекционизма Ф. Листа, реализованная объединенной Германией при Отто фон Бисмарке, своим примером и пафосом породила индустриальную эпоху Александра III, которую в наибольшей степени идеологически связывают с экономической политикой С.Ю. Витте [11]. В Германии был реализован альтернативный вариант развития по капиталистическому пути в результате революции «сверху», но он не привел к переходу Германии в Центр капиталистической экономической мир-системы, а напротив, стал одной из причин первой мировой войны. Закрытие проблематики особого пути для нее станет итогом второй мировой войны.

### **Сравнительный анализ особых путей развития Германии и России: сходство начальных позиций и противоположность полученных результатов**

Прежде всего, следует обратить внимание на возникновение противоречия между первым и вторым эшелонами развития капитализма в странах Европы, поскольку становление западной цивилизации в каждом из них проходило принципиально различным образом.

К концу XIX в. в первый эшелон спонтанного развития капитализма вошли страны Западной Европы – Англия, Франция, Голландия, Бельгия, Дания, Швеция и некоторые другие. Во втором эшелоне форсированного развития находились Германия, Россия, страны Центральной и Южной Европы.

Здесь мы сталкиваемся с весьма сложной проблемой, которая формулируется примерно так. В сборнике «“Особый путь”: от идеологии к методу», о котором уже ранее шла речь, предпринимается еще одна настойчивая попытка развеять иллюзию об «особом пути» развития России. В этом сборнике во второй части «Особый путь»: Европейский контекст» основное внимание уделено проблеме «Sonderweg» – «особому пути» Германии. Основной вывод, который делается во второй части книги, состоит в том, что Германия переболела этой идеей, и теперь она нормальная страна, т.е. страна высокоразвитого капитализма. Вот только Россия все никак не может переболеть этой болезнью. Сегодня она вновь больна, как и все двести лет, если не больше. Страна все время ищет свой «особый» путь, это и является главной причиной ее нахождения в постоянно переходном состоянии. Различные авторы, но очень похожие – наступательные по настрою и уверенные в своей правоте – не признают за иной точкой зрения права на существование в науке, и сами низводят эту проблему на уровень идеологического упрощения и безусловного осуждения.

Некоторые немецкие авторы сборника сомневаются в том, что опровергнуто наличие особого пути немецкой истории в XIX–XX вв. [12, с. 285]. Особый путь существовал в Германии, он порожден был, прежде всего, оккупацией армией Наполеона значительной части небольших германских государств и бурным ростом антилиберальных, антифранцузских настроений.

И.Г. Фихте пишет работу «Замкнутое торговое государство» (1800). Цель такого замкнутого государства – «достижение национальной независимости государства. Государство должно замкнуться от иностранной торговли и образовать с этого момента такой же обособленный торговый механизм, какой оно уже образовало – обособленный юридический и политический организм» [19, с. 214]. Центральная идея национальной общественной мысли – торговый протекционизм, без которого невозможно самостоятельное развитие страны. Более того, замкнутое торговое государство способно быть самодостаточным в своем развитии. И оно сможет таким образом реально обеспечить своим гражданам достойное человеческое существование.

В своей более поздней работе «Речи к немецкой нации» (1809 г.) И.Г. Фихте пишет о том, что строительство нового государства и политической системы в Германии нужно начинать с формирования духовной личности. Безусловной предпосылкой совершенной личности является совершенное государство. Духовная культура посредством «национального воспитания» задает человеку нормы поведения, следование которым делает его цивилизованным человеком. Иными словами, именно национальная культура открывает перед индивидом понимание того, что можно назвать цивилизованностью. Цивилизация в Германии возможна как порождение национальной культуры.

В этой работе И.Г. Фихте дает оценку идейным увлечениям немцев, влиянию на них французского либерализма, давая общую характеристику этому влиянию – «заграница», или иностранщина. Впоследствии Н.Я. Данилевский в России будет описывать подобную ситуацию, называя ее «европейничаньем». Нельзя не сказать здесь об отношении либерально-западнической мысли к взглядам Фихте, которое открывает еще один более глубокий и сложный пласт для понимания проблематики особого пути Германии и не только Германии. Либерально-западническая позиция не может оценивать идейное сопровождение «особого пути» иначе, чем движение в сторону национализма и национал-социализма.

Как утверждается в одном из современных комментариев (2013), начало этому движению было положено именно работой Фихте «Речи к немецкой нации». «Прочитав последние 12, 13, и 14 лекции, честно говоря, легко понимаешь, почему Фихте часто называют духовным отцом германского национализма, а иногда даже обвиняют его в формировании того образа мыслей, который сделал возможным национал-социализм и Холокост. И если последнее обвинение еще можно от него отвести, то первое – нет» [7]. Такого рода выступления против сторонников «особого пути» Германии прямо бьют и по сторонникам «особого пути» в России, которых обвиняют в национализме.

Продолжением линии И.Г. Фихте стал труд Иоганна Тюнена «Изолированное государство в его отношении к сельскому хозяйству и национальной экономике» (1826, 1 том). Речь идет в первую очередь об обосновании протекционизма, который был положен в основу политики Германии, особенно после ее объединения в 1871 г. Выдающийся немецкий экономист Ф. Лист создает альтернативную английскому экономическому либерализму школу политэкономии, издав работу «Национальная система политической экономии» (1841). Главное – это опора на собственные силы. Российский государственный деятель С.Ю. Витте высоко оценил эту работу, издав в 1889 г. большую статью, в которой особо подчеркнул, что «мы, русские, в области политической экономии, конечно, шли на буксире Запада, а потому при царствовавшем в России в последние десятилетия беспочвенном

космополитизме нет ничего удивительного, что у нас значение законов политической экономии и житейское их понимание приняли само нелепое направление. <...> Лист составил эпоху не только в научной, но и в практической жизни Германии. Он положил в своем отечестве основание науки, называемой национальной экономией (в противоположность политической экономии» [5, с. 261–262]. С.Ю. Витте обосновал возможность создания мощной отечественной промышленности при условии, что на первых этапах ее становления она должна быть защищена от иностранной конкуренции таможенным барьером. Новый таможенный тариф при Александре III был принят в России в 1891 г. и сыграл большую положительную роль.

Протекционизм – господствующее направление в течение всего XIX в. в экономической политике Германии. Политика жесткого протекционизма привела ее, как, впрочем, и Северо-Американские Соединенные Штаты, к впечатляющим результатам.

Ф. Энгельс писал о том, что немецкие социалисты гордятся тем, что они ведут «свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье, Оуэна, но также и от Канта, Фихте, Гегеля» [28, с. 323]. В первые годы советской власти в государственных издательствах была издана работа И. Фихте о замкнутом торговом государстве (1923 г.), сам он зачисляется в те годы чуть ли не в родоначальники социализма, а в 1926 г. – работа И. Тюнена, нарисовавшего идеальный образ замкнутого государства на основе доведенной до предела идеи протекционизма. Не случайно публикация этих книг совпала с дискуссиями в советском обществе о возможности построения социализма в одной стране.

Мне представляется, что особый путь, действительно, начал реализовываться Германией Бисмарка в ходе форсированного развития страны по капиталистическому пути после революции «сверху» 1871 г. Германия становится буржуазным государством, хотя и с многочисленными оставшимися феодальными чертами или «пережитками». Это была грандиозная по тому времени попытка создания второго Центра силы (второго Центра развития капитализма, но иного исторического типа) на европейском пространстве, альтернативного английскому капитализму, хотя принадлежность Англии к Европе остается предметом постоянных споров, вновь ставших острыми после выхода Англии из Евросоюза. Британская империя, конечно, сделала все, чтобы не допустить существования на континенте мощного геополитического субъекта, особенно в связке Германии и России. Разгром Германии в первой мировой войне не смог до конца уничтожить намерение Германии создать такой альтернативный центр. И вновь тема «особого пути» уже в версальской Германии оказывается в центре внимания социальных наук. Теперь она возникает как необходимость в консервативной революции в Германии и обосновании «Третьего пути».

Один из первых манифестов консервативной революции принадлежит перу выдающегося немецкого писателя Томаса Манна, который в сборнике статей «Размышления аполитичного» (1918 г.) дает немецкое понимание того, как следует мыслить соотношение культуры и цивилизации. При этом, конечно, следует иметь в виду, что Германия воевала в первую мировую войну с Антантой, с военно-политическим союзом Англии, Франции и России.

Если взглянуть на то, куда завели Францию ее политики, то можно получить ясное доказательство того, что «политика» не всегда на пользу стране и народу: «То, против чего вынуждено возмутиться самое глубокое во мне, мой национальный инстинкт, был вопль о “политике” в том значении этого слова, которое присуще ему в духовной сфере. Это – “политизация духа”, искажение понятия «дух» в угоду улучшательскому Просвещению, революционной филантропии, которые действуют на меня как яд и опермент; я убежден, эти протест и отвращение вызваны не чем-то личным и временным, нет, в них проявилось мое национальное бытие.

Различие между духом и политикой содержит в себе различие между культурой и цивилизацией, душой и обществом, свободой и всеобщим избирательным правом, искусством и литературой; германство (Deutschtum) это как раз и есть культура, душа, свобода, искусство, но не цивилизация, общество, всеобщее избирательное право, литература» [13].

Писатель поддерживает Германию, не потому что она внешнеполитический конкурент Англии, а потому, что Германия – ее духовный противник; а что касается английского защитника «человеческой цивилизации», то страх, ненависть и сопротивление вызывает у писателя не столько политическая враждебность этого защитника к Германии, сколько его духовная анти-немецкость. Томас Манн осуждает своих западников, они хотят такой демократии в Германии, чтобы именно в этом пункте исчезла противоположность между Германией и Западом, чтобы именно в этом пункте они сравнялись бы. Манн называет это чистым безумием. Вполне понятно, что при слиянии национальных демократий в европейскую или в мировую демократию от немецкой сущности не останется и следа; всемирная демократия, империя цивилизации, «общество человечества» может носить более или менее романский или англосаксонский характер – немецкий дух в этом обществе истребится полностью, он растворится, его больше не будет.

Перед нами здесь не просто мнение немецкого писателя и философа Т. Манна, и вопрос даже не в том, что он воспроизводит известное суждение О. Шпенглера о первенстве культуры перед цивилизацией. В немецкой истории видится иной ход становления буржуазной цивилизации в сравнении с романским (французским) путем развития как неким эталоном становления цивилизованного общества, когда по мере становления буржуазной цивилизации возникает современная культура именно буржуазного

общества. Следует подчеркнуть, что здесь имеется в виду романская, и только в этом смысле западная цивилизация, которую как раз и выдают за общечеловеческую цивилизацию.

В 20-е гг. XX в. можно говорить о существовании континентального Запада во главе с Францией, затем Европы (Средняя Европа, *Mitteleuropa*), центром (и сердцем) которой оказывается Германия, и Советской России – центра Евразии. Суть консервативной революции состояла в сочетании традиционных ценностей (государство, нация, империя и т.д.) и ценностей социалистических (социальное государство, социально-ориентированная экономика). Такой была в теоретическом плане попытка преодоления дихотомии, сложившейся на континенте. Геополитические интересы Германии традиционно были противоположны устремлениям атлантической части коллективного Запада. Отсюда и вырастает стремление Германии создать в центре Европы единый геополитический организм.

Поиски особого пути были продолжены после прихода к власти нацистов, которые использовали многие идеи, высказанные теоретиками консервативной революции. Сегодня прочно утвердилось в научной литературе убеждение в том, что ученых, начиная с Фихте и заканчивая видными сторонниками «третьего пути», нельзя зачислять в предшественники и духовные вожди национал-социализма. Поиски особого пути окончились сразгромом нацистский Германии и полной интеграцией послевоенной Германии в сообщество западных национальных государств, которое впоследствии стало Европейским Союзом. Германия заплатила за это вхождение огромную цену, и не только материальную, но и человеческую, интеллектуальную. Как писал Черчилль: «Вы должны понять, что эта война ведется не против национал-социализма, но против силы германского народа, которая должна быть сокрушена раз и навсегда, независимо от того, в чьих руках она находится: в руках Гитлера или в руках священника-иезуита» [33]. Черчиллю приписывают и другую, более откровенную формулировку: «Мы воюем не с Гитлером, а с немецким духом, духом Шиллера, чтобы этот дух не возродился» (см. прим. 4).

В настоящее время хорошо известно об англо-американских планах относительно того, как они хотели поступить с немцами после победы над нацистской Германией. Были предложения стерилизовать тотально всех немецких мужчин и женщин, провести аграризацию страны, установить контроль над школьным и университетским образованием, социальными науками и, наконец, изменить идентичность немцев путем их метисизации. Одним словом, была разработана целая система духовно-интеллектуальной оккупации немецкой нации. И она дала и продолжает давать хорошие результаты. Есть немало доказательств того, что существует так называемый Акт канцлера, как часть тайного государственного договора 1949 г., когда каждый новый канцлер должен под-

писать особый акт, в котором изложены основные ограничения, введенные тремя странами – США, Англией и Францией, относительно суверенитета ФРГ.

Национальный путь становления цивилизации в стране как порождение ее, прежде всего, своей собственной культурой оказывается закономерностью для всех стран второго эшелона становления капитализма. Что касается России, то она и в XIX в., и в XX, и в начале XXI в., как следует из всего вышесказанного, постоянно занята поиском, обоснованием и реализацией становления цивилизации через культуру. Культурная революция в 1930-е гг. в советской стране самым неожиданным, но вполне закономерным образом раскрывает движение в обществе от рождавшейся советской культуры к советской цивилизации, к советскому человеку.

В основе современного развития многих не-западных больших государств-цивилизаций лежит не только поддержка традиционной культурой своего типа цивилизации, но и создание необычных синтезных общественных порядков. То, что считается консервативным, т.е. опорой на традицию, становится сочетаемым, естественно, с большими трудностями, как с социалистическими ценностями – высокоцентрализованная вертикаль власти, социальное государство, социально ориентированная экономика, так и с либерально-демократическими ценностями в самых разных соотношениях.

Критика «особого пути» постепенно перестает быть актуальной, поскольку вопрос о реализации западного проекта общества модерн в этих странах постепенно исчезает из политической повестки дня [23]. А сама модернизация все больше приобретает первоначальный смысл как новая индустриализация, обновление производства с использованием достижений последнего технологического уклада.

Реализация Красного Проекта в России (СССР) завершилась в 1991 г. После падения общества реального социализма дискуссия о путях дальнейшего развития страны развернулась с новой силой. После провала либерально-западнического проекта рост настроений в пользу выбора своего собственного цивилизационного пути развития вызвал новую волну критики «особого пути» России, о которой шла речь в начале статьи. Исторический выбор страной еще не свершился. Наверное, не будет большим преувеличением сказать, что сегодня происходит поворот политического вектора российской власти к Востоку со всеми вытекающими отсюда последствиями.

## **Заключение**

Исторический выбор Россией собственного пути в современных условиях может означать вместе с тем разрешение многовекового противостояния Запада и России, оно мне видится сегодня здесь почти парадоксальным – на путях перерождения современной Европы, когда заканчивается

эпоха господства в мире западной цивилизации и когда она перестает претендовать на то, чтобы быть реальным воплощением, носителем универсальных общечеловеческих ценностей и образцом для подражания. Конечно, возможен и прямо противоположный вариант разрешения этого многовекового исторического противостояния, новое историческое поражение России, но оно требует отдельного обсуждения.

Европейский Запад стремительно меняется на глазах, особенно после событий февраля 2022 г. Но агрессивность и непредсказуемость его отношения к России в последнее время, поддерживаемое мощью англосаксонской части западной цивилизации, представляет для России реальную и опасную угрозу. Так можно ли в этой ситуации говорить о том, что особый путь России – это миф. Скорее будет верен обратный ход мысли – это реальность, это единственно сегодня верный путь для успешной реализации российского проекта цивилизационного развития. В этой ситуации вновь становится актуальной для социальной философии проблематика «осажденной крепости», о которой автор написал отдельную статью [26].

**Шевченко Владимир Николаевич** – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Проблемы цивилизационного развития».

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

**Vladimir N. Shevchenko** – Sc.D. in Philosophy, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Chief Researcher of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-Chief of the journal “Civilization studies review”.

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

vladshevchenko@mail.ru

### Список литературы

1. Айтнашев Т., Велижев М. «Особый путь»: от идеологии к методу // «Особый путь»: от идеологии к методу / Сост. Т. Айтнашев, М. Велижев, А. Зорин. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 9–35.
2. Безлепкин Н.И. Историософская традиция в истории отечественной мысли // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 151–164.
3. Бредихин Ф.А. Речь акад. Ф.А. Бредихина, произнесенная в публичном заседании Академии 29 декабря 1896 года // Николай I. Рыцарь самодержавия / Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Н. Тарасова. М.: ОЛМА-Медиа Групп, 2007. 478 с.
4. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001. 414 с.
5. Витте С.Ю. По поводу национализма. Национальная экономия и Фридрих Лист // Лист Ф. Национальная система политической экономии. М.: Европа, 2005. С. 257–304.
6. Гайдар Е.Т. Государство и эволюция. М.: Евразия, 1995. 207 с.
7. Гурбанов Г.И. Г. Фихте. Речь к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. 350 с.

8. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект: Раритет, 2001. 880 с.
9. Зорин А. «Особый путь России» – идея трансформационного прорыва в русской культуре // «Особый путь»: от идеологии к методу / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 36–51.
10. Кагарлицкий Б.Ю. Периферийная империя: Россия и миросистема. М.: Ультра. Культура, 2004. 521 с.; 4-е изд. М.: URSS: ЛЕНАНД. 2016. 455 с.
11. Колеров М.А. Сталин: от Фихте к Берия. Очерки по истории языка сталинского коммунизма. М.: Модест Колеров, 2017. 638 с.
12. Кока Юр. По окончании особого пути: к вопросу о состоятельности идеи // «Особый путь»: от идеологии к методу / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 277–296.
13. Манн Т. Рассуждения аполитичного // Вестник Европы. 2008. № 24. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2008/24/rassuzhdeniya-apolitichnogo.html> (дата обращения: 17.07.2021).
14. Никитенко А.В. Дневник. В 3 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1955. 543 с.
15. Никольский С. О проблеме цивилизации и цивилизационном развитии России. Историософский анализ // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1. С. 99–127. URL: <https://civstudies.ru/article/view/6212/3215> (дата обращения: 17.07.2021).
16. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: курс лекций. М.: Аспект Пресс, 1999. 399 с.
17. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. М.: Правда, 1954. 480 с.
18. Травин Д. «Особый путь» России: от Достоевского до Кончаловского. СПб: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2018. 221 с.
19. Фихте И. Замкнутое торговое государство. Философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики. М.: URSS, 2010. 161 с.
20. Фурсов А. Ничейный дом Европа! URL: <https://psyont.livejournal.com/17408605.html> (дата обращения: 01.11.2021).
21. Хромов Г. Российская академия наук: история, мифы и реальность // Отечественные записки. 2002. № 7. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2002/7/rossijskaya-akademiya-nauk-istoriya-mify-i-realnost.html> (дата обращения: 01.11.2021).
22. Цымбурский В.Л. Циклы «похищения Европы» // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 2. Россия как субъект. М.: Аргус, 1995. С. 207–254.
23. Шевченко В.Н. Возвращение Китая на национальный путь развития в эпоху глобализации: значимость и выводы для России // Век глобализации. 2018. № 3. С. 106–119.
24. Шевченко В.Н. Цивилизационный подход под огнем критики // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 33–44.
25. Шевченко В.Н. Онтологические константы России как государства-цивилизации в контексте всемирной истории // Философские науки. 2019. № 1. С. 29–47.
26. Шевченко В.Н. СССР как осажденная крепость // СССР в достижениях и катастрофах. Размышления по случаю 100-летия. М.: Голос. 2022, С. 123–153.
27. Шнирельман В.А. Цивилизационный подход как национальная идея // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 82–105.
28. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., Т. 19. М.: Политиздат, 1961. С. 185–230.
29. Янов А. Россия и Европа. В 3 т. Т. 2. Загадка Николаевской России (1825–1855). М.: Новый хронограф, 2007. 502 с.

## References

1. Aynashev T., Velizhev M. «Osoby put»: ot ideologii k metodu // «Osoby put»: ot ideologii k metodu / Sost. T. Atnashev. M. Velizhev. A. Zorin. M.: Novoye literaturnoye obozreniye. 2018. S. 9–35.
2. Bezlepkina N.I. Istoriosofskaya traditsiya v istorii otechestvennoy mysli // Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya. 2018. T. 34. Vyp. 2. S. 151–164.
3. Bredikhina F.A. Rech akad. F.A. Bredikhina, proiznesennaya v publichnom zasedanii Akademii 29 dekabrya 1896 goda // Nikolay I. Rytsar samodержaviya / Sost., vstup. st. i komment. B. N. Tarasova. M.: OLMA-Media Grupp. 2007. 478 s.
4. Vallersteyn I. Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire / Pod red. B.Yu. Kagarlitskogo. SPb.: Universitetskaya kniga. 2001. 414 s.
5. Vitte S.Yu. Po povodu natsionalizma. Natsionalnaya ekonomiya i Fridrikh List // List F. Natsionalnaya sistema politicheskoy ekonomii. M.: Evropa. 2005. S. 257–304.
6. Gaydar E.T. Gosudarstvo i evolyutsiya. M.: Evraziya. 1995. 207 s.
7. Gurbanov G.I. G. Fikhte. Rech k nemetskoj natsii. SPb.: Nauka. 2009. 350 s.
8. Zenkovskiy V.V. Istoriya russkoy filosofii. M.: Akademicheskij Proyekt: Raritet. 2001. 880 s.
9. Zorin A. «Osoby put Rossii» – ideya transformatsionnogo proryva v russkoy kulture // «Osoby put»: ot ideologii k metodu / Sost. T. Atnashev, M. Velizhev, A. Zorin. M.: Novoye literaturnoye obozreniye. 2018. S. 36–51.
10. Kagarlitskiy B.Yu. Periferiy naya imperiya: Rossiya i mirosistema. M.: Ultra. Kultura. 2004. 521 s.; izd. 4-e. M.: URSS: LENAND. 2016. 455 s.
11. Kolerov M.A. Stalin: ot Fikhte k Beriya. Ocherki po istorii yazyka stalinskogo kommunizma. M.: Modest Kolerov. 2017. 638 s.
12. Koka Yur. Po okonchaniy osobogo puti: k voprosu o sostoyatelnosti idei // «Osoby put»: ot ideologii k metodu / Sost. T. Atnashev, M. Velizhev, A. Zorin. M.: Novoye literaturnoye obozreniye. 2018. S. 277–296.
13. Mann T. Rassuzhdeniya apolitichnogo // Vestnik Evropy. 2008. № 24. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2008/24/rassuzhdeniya-apolitichnogo.html> (access date: 17.07.2021).
14. Nikitenko A.V. Dnevnik. V 3 t. T. 1. M.: Goslitizdat. 1955. 543 s.
15. Nikolskiy S. O probleme tsivilizatsii i tsivilizatsionnom razvitiy Rossii. Istoriosofskiy analiz // Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya. 2021. T. 3. № 1. S. 99–127. URL: <https://civstudies.ru/article/view/6212/3215> (access date: 17.07.2021).
16. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Russkaya filosofiya istorii: kurs lektsiy. M.: Aspekt Press. 1999. 399 s.
17. Pushkin A.S. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 3. M.: Pravda. 1954. 480 s.
18. Travin D. «Osoby put» Rossii: ot Dostoyevskogo do Konchalovskogo. SPb: Izd-vo Evropeyskogo un-ta v SPb. 2018. 221 s.
19. Fikhte I. Zamknutoye torgovoye gosudarstvo. Filosofskiy proyekt, sluzhashchiy dopolnениem k nauke o prave i popytkoy postroyeniya gryadushchey politiki. M.: URSS. 2010. 161 s.
20. Fursov A. Nicheynny dom Evropa! URL: <https://psyont.livejournal.com/17408605.html> (access date: 01.11.2021).
21. Khromov G. Rossiyskaya akademiya nauk: istoriya, mify i realnost // Otechestvennyye zapiski. 2002. № 7. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2002/7/rossijskaya-akademiya-nauk-istoriya-mify-i-realnost.html> (access date: 01.11.2021).
22. Tsymburskiy V.L. Tsikly «pokhishcheniya Evropy» // Inoye. Khrestomatiya novogo rossiyskogo samosoznaniya. T. 2. Rossiya kak subyekt. M.: Argus. 1995. S. 207–254.
23. Shevchenko V.N. Vozvrashcheniye Kitaya na natsionalnyy put razvitiya v epokhu globalizatsii: znachimost i vyvody dlya Rossii // Vek globalizatsii. 2018. № 3. S. 106–119.

24. Shevchenko V.N. Tsivilizatsionnyy podkhod pod ognem kritiki // Voprosy filosofii. 2016. № 2. S. 33–44.
25. Shevchenko V.N. Ontologicheskiye konstanty Rossii kak gosudarstva-tsivilizatsii v kontekste vseмирной istorii // Filosofskie nauki. 2019. № 1. S. 29–47.
26. Shevchenko V.N. SSSR kak «osazhdennaya krepost» // SSSR v dostizheniyakh i katastrofakh. Razmyshleniya po sluchayu 100-letiya. M.: Golos. 2022. S. 123–153.
27. Shnirelman V.A. Tsivilizatsionnyy podkhod kak natsionalnaya ideya // Natsionalizm v mirovoy istorii / Pod red. V.A. Tishkova. V.A. Shnirelmana. M.: Nauka. 2007. S. 82–105.
28. Engels F. Razvitiye sotsializma ot utopii k nauke // Marks K., Engels F. Soch. 2-e izd. T. 19. M.: Politizdat. 1961. S. 185–230.
29. Yanov A. Rossiya i Evropa. V 3 t. T. 2. Zagadka Nikolayevskoy Rossii (1825–1855). M.: Novyy khronograf. 2007. 502 s.

### Примечания

1. См. Кофырин Н. Особый путь России. URL: <https://patrio.livejournal.com/1346424.html>; см. также: Никакого «особого пути» у России нет. Экономист Дмитрий Травин – о судьбе нашей страны. URL: <https://maxpark.com/community/8211/content/6552722>
2. Европейский выбор или снова «особый путь» / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2010. 443 с.; Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание и последствия / Под ред. Э.А. Паина. М.: Три квадрата, 2010. 318 с.; Иноземцев В.Л. Несовременная Россия. Россия в мире XXI века. М.: Альпина Паблишер, 2018. 402 с.; «Особый путь»: от идеологии к методу» / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 488 с.; Паин Э.А. Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М.: Либеральная миссия, 2003. 158 с.; Паин Э.А. Распутица: полемические размышления о предопределенности пути России. М.: РОССПЭН, 2009. 269 с.; Травин Д., Маргания О. Модернизация: от Елизаветы Тюдор до Егора Гайдара. М.: АСТ: Астрель; СПб.: Terra Fantastica, 2011. 764 с.; Травин Д. «Особый путь» России: от Достоевского до Кончаловского. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2018. 221 с.; Травин Д., Гельман В., Заостровцев А. Российский путь: Идеи, Интересы, Институты, Иллюзии. СПб.: Европ. ун-т в СПб., 2017. 301 с.; Шевцова Л.Ф. Одинокая держава: почему Россия не стала Западом и почему России трудно с Западом. М.: Моск. центр Карнеги, 2010. 268 с.
3. Известный исследователь николаевской эпохи Б. Тарасов считает, что «доброе имя Николая I несправедливо оклеветано силами, выступающими против «исторической России». Цит.: Пирин Д. Николай I: PRO ET CONTRA. URL: <https://историк.рф/journal/post/5349> (дата обращения: 07.10.2021).
4. Говорил ли Черчилль о том, что Британия воюет не с Гитлером, а с немецким духом. URL: <https://provereno.media/2020/11/05/govoril-li-cherchill-o-tom-cto-britaniya-vojuet-ne-s-gitlerom-a-s-nemeckim-duhom/> (дата обращения: 07.10.2021).

## СТАНОВЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ЭТНОСЫ

*А.А. Знаменский, С.П. Тюхтенева*

### **Алтайская этничность, сибирское областничество и становление советской Ойротской автономии<sup>1</sup>**

*Andrei A. Znamenski, Svetlana P. Tyukhteneva*

### **Altaiian Ethnicity, Siberian Regionalism and the Formation of Soviet Oiroi Autonomy**

В статье анализируется проблема становления национализма у коренного населения Горного Алтая и формирования алтайской этничности начиная с позднеимперского периода и вплоть до начала советского национально-государственного строительства. Данная проблема рассматривается в контексте становления национальной интеллигенции Алтая, а также столкновения культуры алтайцев-кочевников с земледельческой культурой русских крестьян, а затем и в соприкосновении традиционной культуры алтайцев с советским проектом национального строительства. Новизна данного исследования заключается в выделении трех причин, которые привели к становлению этнического самосознания алтайцев: во-первых, это была культурная деятельность сибирских областников, способствовавших формированию коренной алтайской интеллигенции, представители которой стали лидерами национального движения и продвижения утопического проекта «республики Ойрот». Во-вторых, важную роль сыграло низовое мессианское движение *Белая вера* (Бурханизм), возникшее снизу в массах в ответ на такой цивилизационный вызов, как освоение алтайских земель земледельцами из европейской части России. В-третьих, благоприятную почву для роста этнической самобытности алтайцев и попыток реализации утопии под названием «республика Ойрот» создали крах российской империи, усилившиеся в связи с этим центробежные тенденции и последовавшее за этим создание советского государства, национальная политика которого основывалась на принципе национально-территориального деления и предполагала создание национальных автономий. В статье отмечается, что алтайские автономисты (1917–1919 гг.), а затем алтайские коммунисты (1919–1923 гг.), основываясь, с одной стороны, на идеях сибирских областников, с другой – на идеях мессианского движения

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 22-28-01767, <https://rscf.ru/project/22-28-01767/>. Руководитель гранта – доктор философских наук, профессор Л.Б. Четырова, Самарский национальный исследовательский университет.

Белой веры, выдвинули проект наднациональной Ойротской республики, которая своими границами частично совпадала с исторической Джунгарией. Данный утопический проект вначале получил поддержку со стороны советского руководства, но затем был отвергнут, а его создатели репрессированы.

**Ключевые слова:** алтайский национализм, пророческое движение, Белая вера, Джунгария, областничество, автономия, этничность, Потанин, алтайская интеллигенция.

This paper analyzes the emergence of ethnicity and nationalism among the indigenous people of the Altai Mountains in the late imperial and the early Soviet period. It is argued that the emergence of ethnic self-awareness of Altai people and the growth of nationalism among them originated from the following sources. First, it was the activities of Siberian regionalists (*oblastniki*) who heavily contributed to the formation of the indigenous Altai intelligentsia; the latter became the spearhead of the ethnic awareness among the Altaians. The second factor was the prophetic movement *White Faith* (Burkhanism), which arose among the native grassroots in response to the civilizational challenge – the advance of non-indigenous peasant settlers onto the Altaian lands in the late imperial period. Third, the disintegration and eventual collapse of the Russian empire in 1917 along with the emergence of the Soviet state, whose nationalities policy was based on the principle of a national-territorial autonomy, created a fertile ground for various utopian projects that focused on the creation of supranational “Oirot” autonomy that was expected to match the borders of historical Dzungaria. The Bolshevik authorities eventually rejected that project, limiting the newly created Oirot Autonomous Province (1922) by the borders of the Mountain Altai.

**Keywords:** Altai nationalism, prophetic movement, White Faith, Dzungaria, regionalism, autonomy, ethnicity, Potanin, Altai intelligentsia.

## Введение

Статья посвящена проблеме формирования этничности и национального сознания у коренного населения Горного Алтая в переломный момент распада Российской империи и становления советской власти. Горный Алтай долгое время служил буферной зоной между Российской империей и западными монголо-китайскими владениями. После гибели Джунгарского (Ойротского) ханства в 1756 г. подвластные ей алтайские кланы вместе с частью джунгарской элиты обратились с просьбой о вхождении в Российскую империю. В социальном плане к концу XIX в. коренное общество Горного Алтая представляло собой совокупность кочевых стойбищ (аилов), включавших представителей различных родов-сеоков. С религиозной точки зрения среди них были приверженцы шаманизма и тибетского буддизма традиции гелуг, который был принят ойротскими правителями с 1616 г.

Алтайцы в тот период занимали достаточно обширную территорию, которая была определена российскими властями как «калмыцкие кочевья». После отмены крепостного права нехватка земли у крестьянства в европейской части империи побудила правительство разрешить в 1880-х гг. массовое заселение южной Сибири в целом и Алтая в частности. Начавшаяся ми-

грация поселенцев стала вызовом коренному населению региона. Переселенческий поток достиг пика в период голода, охватившего европейскую часть России в 1891–1892 гг. Коренное население Алтая, численность которого на тот момент не превышала 26 тысяч человек, почувствовало угрозу своему традиционному образу жизни. На этом фоне началась консолидация алтайских родов-сеоков, что в итоге привело к появлению среди них стремления к этническому объединению [23].

На становление этнического самосознания и связанного с этим роста национальной консолидации в Горном Алтае определяющее влияние оказали следующие три условия: во-первых, этот процесс проходил через вовлечение коренной алтайской интеллигенции в интеллектуальную культуру сибирского областничества. На этот момент впервые обратили внимание в своих работах А.А. Знаменский и Д.А. Михайлов [12], [30]. Между 1900 и 1920 гг. образованные алтайцы участвовали в сборе и публикациях алтайского этнографического материала и фольклора, помогая своим коллегам-областникам русского происхождения и участвуя тем самым в «конструировании» своей этнической культуры. Необходимо напомнить, что сибирское областничество было культурным движением среди местной сибирской интеллигенции, стремившейся повысить статус и значимость Сибири в составе Российской империи [2], [28]. Важной частью его программы были сбор и популяризация фольклора и культуры коренных народов [8], [18].

Во-вторых, этническое самосознание алтайцев развивалось в контексте массового мессианского движения под названием Ак-янг (Белая, молочная или чистая вера в переводе с алтайского), ранее известного в научной литературе под названием Бурханизм [5], [27], [31], [32]. Данное этнорелигиозное движение, стихийно возникшее в Горном Алтае в 1904 г., поднималось над родовой организацией алтайского общества и в своей основе опиралось на тибетский буддизм [6], являвшийся господствующей религией в соседней Монголии.

Столкновение кочевой и земледельческой культуры поселенцев из европейской части России на Алтае привело к появлению мессианских настроений среди алтайских этнических групп и вылилось в появление пророческого религиозного движения. Сторонники Ак-янг ожидали чудесного явления Ойротхана, который спасет их образ жизни и земли. Участники «Белой веры» подвергали атакам традиционный шаманизм, одновременно ассимилируя многие его элементы в свои практики. Они также «вспоминали» о своем столетнем пребывании в составе Джунгарии и всячески идеализировали эту кочевую империю, призывая к восстановлению древнего наследия «народа Ойрота».

Причем влияние «Белой веры», которое стремительно стало набирать силу после первой российской революции 1905 г., достигло большого размаха после революции 1917 г., в ходе которой Российская империя утратила влияние на свои окраины и распалась. Не завязанная на духовный пантеон

отдельных родов-сеоков, «Белая вера» посеяла семена общеалтайской этничности на территорию Горного Алтая. Все это было взято на вооружение коренной алтайской интеллигенцией, которая, при поддержке сибирского областничества, стала использовать ойротский мессианизм как матрицу для создания проектов алтайской автономии. Третьим фактором, обеспечившим благодатную среду для формирования алтайской этничности и стремления к автономии, стала вышеуказанная дезинтеграция Российской империи.

Начиная с 1919 г. формирование алтайской этничности осуществлялось уже в рамках советского государства. Советское национально-государственное строительство в Горном Алтае привело к созданию Ойротской автономной области в 1922 г.

### **Влияние сибирских областников на формирование алтайской интеллигенции**

К 1880-м гг. сибирские областники во главе с их духовным лидером Григорием Потаниным (1835–1920), убедились, что культура и фольклор коренных народов представляют собой полезный ресурс для обоснования тезиса о том, что культурное наследие Сибири самоценно и ничем не хуже наследия европейской части империи. Более того, как недвусмысленно намекал сам Потанин, это наследие в чем-то было даже древнее; подобный ход мысли натолкнул Потанина на создание так называемой «восточной гипотезы», которая проводила мысль о том, что корни восточноевропейской и библейской мифологии и даже сама идея Христа зародились в незапамятные времена среди тюрско-монгольских кочевых народов южной Сибири и внутренней Азии [30, с. 150–152]. Необходимо подчеркнуть, что подобное «удревнение» своей территории или своего народа являлось и является естественной частью многих автономистских, этнических и национальных проектов. В случае сибирских областников идеализация русских сибирских поселенцев как мужественных, свободных духом людей, носителей демократических и, в отличие от европейской России, антикрепостнических ценностей, была важной частью деятельности Г. Потанина, Н. Ядринцева и их товарищей. Но всего этого было явно недостаточно для реализации целей областничества. Будучи пришлой культурой, наследия поселенцев было явно «недостаточно», чтобы быть использованным для конструирования «древней» и «подлинной» идентичности сибиряков. Этим, на наш взгляд, объясняется интерес самого Потанина к сибирским инородцам и, в частности, его частые экспедиции к алтайцам.

И.Л. Зубашев [7, с. 62], один из близких коллег Потанина, который впоследствии был вынужден бежать в Чехословакию, вспоминал: «Сибирская русская деревня останавливала на себе меньше внимания Гр. Ник. (Потанина),

но инородческая Сибирь была предметом особенно нежных чувств. В то время, когда он был еще в состоянии свободно передвигаться, он каждое лето уезжал на Алтай, где жил среди инородцев, изучая их фольклор, содействуя возникновению там культурных начинаний (открытию школ и т.п.). Он любил Алтай и его обитателей и с такой любовью и увлечением рассказывал о красочности Алтая, что мне всегда думалось: много бы потерял Алтай в своей прелести для Гр. Ник., если бы по мановению какого-нибудь волшебного жезла Алтай вдруг превратился бы в культурный край и его обитатели потеряли бы свой первобытный облик, как того искренне желал Гр. Ник». Об этом же косвенно свидетельствует литературовед Н.М. Мендельсон, который подчеркивал, что «при огромном интересе Потанина к азиатскому Востоку, живые его представители, сибирские инородцы, были предметом постоянных дум, бесед и писаний его» [1, с. 108]. Потанину, Ядринцеву, Андрею Анохину и другим областникам в их работе помогали несколько представителей формирующейся алтайской интеллигенции, собирая фольклор, записывая рассказы шаманов и организуя этнографические и художественные выставки. Благоприятный климат и живописные ландшафты Горного Алтая благоприятствовали тому, что он стал излюбленным местом путешествий и отдыха областников.

Будет уместно подчеркнуть, что и для Потанина, и для Ядринцева, еще одного видного областника, инородческий Алтай со всеми его природными богатствами и древностями представлялся в виде жемчужины Сибири. В их путевых заметках этот край изображался как «Сибирская Швейцария» с великолепными пейзажами, свежим воздухом и кристально чистой водой [13, с. 183–184], [29]. Это представление об Алтае как об уникальном и таинственном природном заповеднике представители алтайской интеллигенции позже трансформировали в образ благословенного и духовно богатого края, который они называли *Хан-Алтай*. Для Григория Гуркина (Чорос-Гуркин) (1870–1937), алтайского художника, одного из лидеров движения за алтайскую автономию в 1917–1919 гг., идеализация и одухотворение алтайских пейзажей стали знаковым стилем всего его творчества.

В одном из своих писем Потанину Гуркин прямо подчеркивал: «Ваше дело это и мое дело, и я всегда слушаю Вашего совета» [19, с. 61]. С помощью областников Гуркин не только получил известность как выдающийся сибирский пейзажист, но и смог по-новому взглянуть на наследие своего народа. В конечном счете Гуркин стал одним из инициаторов этнического возрождения алтайцев и лидером утопического проекта «республики Ойрот». Как Гуркин сам подчеркивал впоследствии, в 1917 г. он работал над тем, чтобы создать среди алтайцев общий «национальный культ из языческого прошлого, когда человек был свободен и поклонялся только невидимым силам природы» [3, л. 14 об.].

Скептическое отношение областников к Русской православной церкви, а также их симпатии к религиям коренных народов в значительной степени способствовали духовному преобразению местной интеллигенции, формирование которой изначально происходило в православных семинариях и миссионерских школах. Под влиянием областников многие из алтайских интеллектуалов начали отказываться от православного вероучения, которое они усвоили в юности и которое позже стало ассоциироваться у них с колонизаторской политикой империи. На смену ему пришел зарождающийся с/ветский национализм с идеализированными элементами традиционной духовности и народного социализма.

Примером такой трансформации мышления может служить Георгий Токмашев (1892–1960), алтаец, получивший миссионерское образование и позднее ставший одним из организаторов алтайской автономии 1917 г. [1]. Пребывание в среде сибирских областников способствовало росту его культурного, политического и этнического самосознания, особенно в период с 1911 по 1917 г. После встречи с этно-музыковедом Анохиным (1869–1931), который ввел его в кружок Потанина, Токмашев стал рассматривать свое прежнее образование в церковно-приходской школе и Томской духовной семинарии в негативном свете, как русификацию и угнетение. Это новое осознание, по его словам, взрастило в нем национальные чувства. С 1916 по 1919 гг. он тесно сотрудничал с Анохиным, записывая эпические сказания и песенное творчество алтайцев. Позднее, во время первой волны сталинского террора против национальной интеллигенции (1934 г), уже находясь в застенках НКВД, Токмашев утверждал, что покойный к тому времени этномузыковед зародил в нем националистические настроения, говоря об угнетении алтайцев русскими и одновременно прославляя Алтай с его первобытным укладом жизни [11, л. 48].

Конечно, к показаниям, которые давал Токмашев в 1934 г., нужно относиться осторожно и даже скептически. По понятной причине он преуменьшил свою собственную роль в национальном возрождении алтайцев и, отвечая, видимо, на давление следователя, которому в рамках срежиссированного дела «Союз сибирских тюрок» была поставлена задача выявить «буржуазно-националистические элементы» [14], возложил всю ответственность за «национализм» на покойного Анохина. Тем не менее даже эти показания свидетельствуют об интеллектуальном влиянии сибирских областников на умонастроения алтайской интеллигенции. Обобщая последствия воздействия на него идей областников, Токмашев заключил: «Воспитываясь политически в этой среде, я безусловно и не мог быть никем иным, как эсером-народником, причем особого азиатского направления, так как все эти люди изучали Алтай и много говорили о нем, о его бедном народе, который спайивается русскими людьми» [11, л. 48].

## От пророчества Ойрота до Республики Каракорум

Одновременно с деятельностью алтайской интеллигенции и ее соратников-областников на низовом уровне проявлялись этнобъединительные тенденции в форме религиозного возрождения Ак-янг «Белая вера». Кстати, некоторые активисты и лидеры этого движения (А. Кульджин, К. Танашев) также работали с сибирскими областниками и коренной интеллигенцией над проектами по сбору фольклора и, после 1917 г., над формированием алтайской автономии.

Ак-янг реформировал шаманизм с его политеизмом, создавая монотеистическое верование, главной фигурой которого стал легендарный собирательный образ хана-искупителя Ойрота, прообразом которого служил Амур-сана, один из последних правителей Джунгарии. Ойрот олицетворял идеализированную Джунгарию, частью которой некогда были алтайцы. Ойротская народная утопия была реакцией на тревогу и неуверенность, вызванные давлением имперской колонизации, деятельностью православной миссии и попытками царского правительства разрушить традиционное алтайское самоуправление. Народ верил, что легендарный спаситель вернет золотое «ойротское время» и избавит их от вышеуказанных проблем [27], [31].

Развернувшееся пророческое движение породило богатый фольклорный материал: десятки низовых проповедников «Белой веры» ездили по ковчегам стойбищам, пели песни, распространяли сказания о славном легендарном искупителе, который должен был спасти своих «алтайских подданных» независимо от их родовой принадлежности. После 1917 г., в ситуации хаоса и вакуума власти, формирующаяся алтайская интеллигенция не могла обойти стороной столь мощный ресурс зарождающейся этничности.

Алтайская интеллигенция начала перерабатывать и секуляризировать пророчество Ойрота уже в 1910-х гг. Этим, например, занимался выпускник катехизаторской школы, псаломщик Михаил Чевалков, родственник знаменитого основателя алтайской литературы – миссионера М.В. Чевалкова (1817–1901). По просьбе преосвященного о. Константина Соколова Чевалков-младший написал исторический очерк об Алтае. В отличие от обычного скучного миссионерского отчета, этот текст представлял собой краткую идеализированную историю Горного Алтая в изложении образованного алтайца, который уже мыслит в этнических и территориальных категориях. Чевалков начал свое повествование с описания того, как казаки, которых он называл безжалостной шайкой разбойников, завоевали и разграбили процветающее Сибирское ханство: «русский разбойник по прозвищу Ермак Тимофеевич отправился со своей шайкой разбойников ко границам Сибири с целью покорить этот край» [25, л. 11]. В его идеалистическом представлении Алтай, являвшийся одним из последних осколков славной монгольской

империи, смог некоторое время просуществовать как свободный остров, населенный мирными кочевниками-скотоводами. Алтайцам пришлось выдерживать нападения могущественных врагов: Российской империи, которая нависала над Алтаем с севера, и неназванного азиатского соседа (Маньчжурская империя), который разорял кочевые лагеря с юга. Чевалков подчеркнул, что в какой-то момент перед алтайцами встала дилемма: какой могущественной империи подчиниться, чтобы избежать полного уничтожения.

Примечательно, что он полностью обошел вниманием тот факт, что алтайцы были частью исторической Джунгарии (или «страны Ойрота» по выражению стронников «Белой веры»), которую идеализировало вышеуказанное мессианское народное пророчество. Вместо этого Чевалков пишет о мифологическом хане Ойроте так, как будто он был реальным историческим персонажем. Более того, по мнению Чевалкова, этот хан побудил алтайцев стать подданными Российской империи, поскольку там они будут жить в безопасности вдали от «азиатской произвольности» [25, л. 12]. Тем не менее Чевалков тут же подчеркнул, что «в политическом отношении они сделали роковую ошибку» [25, л. 12]. Примечательно, что, передавая одно из народных сказаний о хане-спасителе Ойроте, Чевалков отметил, что сам Ойрот не последовал за своим народом в русские владения. Вместо этого, униженный трагическим пророссийским выбором, который ему самому пришлось сделать, Ойрот удалился на юг, в Монголию [25, л. 12].

Повторяя романтические повествования областников об Алтае [29], Чевалков называл его «Сибирской Швейцарией», безудержно прославляя его ландшафты, климат и природные богатства. Интересно, что длинный список природных богатств Алтая (золото, серебро, различные полудрагоценные камни, уголь, орехи и древесина) не был просто сухим статистическим перечислением. Стараниями молодого псаломщика этот простой перечень приобрел поэтическую окраску: «меха, масло, мед, волос, орех, там лошади, лошади легки как птицы, быстры как ветер. О, да там бесчисленные богатства!» [25, л. 13].

Более того, чтобы подчеркнуть священную и древнюю природу своей алтайской родины, Чевалков прибегал к библейским метафорам, сравнивая ее с землей обетованной древних евреев: «Край этот ничуть не хуже той обетованной земли, которую некогда обетовал Бог народу еврейскому!» [25, л. 13]. Тем не менее Чевалков завершил свой романтический очерк-отчет обязательным признанием заслуг русской православной миссии, которая цивилизовала «дикий Алтай», подчеркивая вместе с тем, что русские получили все алтайские богатства бесплатно. Более того, не скрывая свои зарождающиеся социалистические наклонности (впоследствии Чевалков, как и Гуркин, солидаризировался с эсерами-областниками), он упрекал русскую буржуазию в том, что она пополняет свою казну алтайским золотом [25, л. 16].

Политический хаос и центробежные тенденции в приграничных районах, последовавшие за распадом Российской империи в 1917 г., стали благодатной почвой для инациональных идей Чевалкова, Гуркина и Токмашева. К 1918 г. в Сибири областники из окружения Потанина, многие из которых были членами партии социалистов-революционеров (эсеров), создали Временное Сибирское правительство. Это правительство было готово удовлетворить просьбы коренного населения об автономии. Помогло и то, что такие лидеры сибирских эсеров, как М.Б. Шатилов (1882–1937) и Василий Анучин (1875–1943), были одновременно выдающимися этнографами. Летом 1917 г. Гуркин, Потанин и Шатилов (последний стал ответственным за дела национальностей в новом правительстве) инициировали создание Алтайской горной думы, аморфной административной структуры, целью которой была организация самоуправления для коренного населения Горного Алтая [31, с. 44], [26, с. 10–11].

Как и большинство политических сил в России (от кадетов до большевиков), выступивших против царского режима в 1917 г., Гуркин, Потанин, Шатилов и их единомышленники разделяли идеи социализма. Они понимали его как местное самоуправление, основанное на отношениях коллективной собственности. Отсюда и решение Горной думы о передаче земли в общинную собственность. В состав Алтайской думы вошел один из лидеров сибирских областников Шатилов, который специально приехал в Горный Алтай, чтобы лично участвовать в первом собрании думы. Алтайскую интеллигенцию представляли Гуркин, Н.Я. Никифоров (1874–1922), Токмашев, Леонид Сары-Сеп Конзычаков, С.С. Борисов (бывший миссионер из коренного населения, оставивший свое призвание) и два видных деятеля Белой веры Аргымай Кульджин и Кондратий Танашев. Причем признанного патриарха сибирских областников Потанина выбрали почетным членом Горной думы [22], [23, л. 55].

После падения Временного правительства и взятия власти большевиками, Горная Дума приняла решение о национальном самоопределении коренного населения Алтая. Весной 1918 г., на специальном заседании Дума утвердила Каракорум-алтайскую окружную управу во главе с Гуркиным. В обиходе эта автономия стала известна, как Каракорум (Черные камни) – метафорическая отсылка к легендарной столице империи Чингисхана. Каракорумская автономия тем не менее рассматривалась как временная структура, которая в итоге должна была привести к созданию великой «Республики Ойрот» в границах прежнего Джунгарского ханства – территории Алтая, Тувы и Западной Монголии. Однако, опасаясь возможных репрессий со стороны как большевиков, так и белых, алтайские автономисты решили умерить свои грандиозные планы, сузив до поры до времени границы «республики» до размеров Горного Алтая.

Тем не менее Горный Алтай вскоре стал полем боя между большевиками и белогвардейцами, и лидерам Каракорума пришлось отчаянно маневрировать между красными и белыми, чем они только навлекали на себя враждебность обеих сторон. Примечательно, что еще до прихода большевиков на Алтай, белогвардейское правительство Колчака успело арестовать Гуркина и аннулировать алтайскую автономию.

### **Ойротская автономная область, 1922 год**

После поражения белогвардейцев в Сибири в 1919 г. советская власть также упразднила Каракорум, временно лишив Горный Алтай всякой автономии. Причем часть коренного населения, истощенная войной и продовольственными реквизициями красных, ушла на юг за российскую границу в Монголию. В отличие от белых, которые сражались за «единую и неделимую Россию», советская власть была очень обеспокоена тем, что гражданская война на Алтае в конечном счете приняла форму борьбы русских поселенцев против инородцев, что негативно влияло на престиж большевиков в глазах азиатских соседей – Монголии и Китая.

Нужно подчеркнуть, что ранний большевизм серьезно рассматривал освобождение коренных народов бывшей империи как часть своего международного плана освобождения угнетенных этнических меньшинств, что по мысли советских идеологов должно было способствовать продвижению дела социализма. По этой причине центральные органы советской власти, например, оказывали давление на местную сибирскую советскую администрацию, враждебно настроенную к автономии алтайцев. Среди различных позитивных мер, которые должны были умиротворить коренных жителей приграничных районов Алтая, Наркомнац частично вернул к жизни областнический проект «Ойротской республики». Реализация этого обновленного проекта легла на плечи Конзычакова. Как и остальные представители алтайской интеллигенции, он получил образование в православной миссионерской школе, после окончания которой стал работать учителем. В 1917 г. Конзычаков поступил на службу мелким чиновником в Горную думу, а в 1920 г., покинув тонущий корабль каракорумской автономии, уже вступил в партию большевиков.

Конзычаков стал главой отдела по делам национальностей всей Алтайской области (губернии), включавшей северный (русский) и южный (горный) Алтай, где половину населения составляли коренные жители. Первые алтайские коммунисты имели такое же миссионерское образование, как Гуркин, Токмашев, Никифоров и другие представители каракорумской интеллигенции. Однако, в отличие от каракорумских лидеров, которые всегда настороженно относились к большевикам, такие люди, как Конзычаков,

с готовностью присоединились к советскому проекту, образовав группу алтайских коммунистов. Однако, несмотря на их тягу к социализму, они оставались верными приверженцами этнических устремлений своих народов, что создавало для них ситуацию экзистенциального выбора. Подобные этнонациональные настроения, естественно, вступали в конфликт с интернационалистскими установками раннего большевизма. Хорошей иллюстрацией такого конфликта может служить письмо, которое Н.Ф. Меджит-Иванов (1882–1937), первый председатель Ойротского облисполкома, написал своему коллеге по партии И. Алагызову: «Свои чувства привязанности к Горному Алтаю я рассматриваю как болезненные чувства, для коммуниста должна быть родиной вся земля. Для борца за пролетарскую идею, родной землей должна быть та земля, где цепи гнета еще не разбиты. Но ведь я дважды родился в Горном Алтае – физически, от матери, и революция родила и учила меня. Плохо ли, хорошо ли то, что я так люблю Алтай, но я, по-видимому, останусь неизлечимым до конца» [11, л. 1].

Конзычаков, близкий друг и заместитель Меджит-Иванова, был назначен специальным представителем алтайского народа в центральном бюро Наркомнаца в Москве в 1921 г. Получив задание разработать проект будущей алтайской автономии, он изложил его в «ойротско-джунгарских» понятиях. Так, приводя аргументы в пользу автономии алтайцев при советской власти, Конзычаков стремился раздвинуть границы Горного Алтая, включая в него окружающие территории, заселенными с другими тюркоязычными народами: «В настоящее время ойраты принадлежат к разным государствам, но внутренняя связь между ними сохранилась до сих пор. И это вполне естественно – и Алтай, и Джунгария, и Урянхай населены тюрками, говорящими на одном и том же языке, имеющими одинаковые обычаи, права и религию, говоря вообще – одинаковую культуру. Они не знают государственных границ, не желают с ними считаться и до сих пор, можно сказать, живут в двойном подданстве» [8, л. 2]. Интересно, что в тексте своей утопической программы о предполагаемой алтайской автономии Конзычаков ни разу не употребил слово «алтайцы», предпочитая вместо него такие понятия, как «ойрот» и даже «ойрот-хакасы». Последнее было попыткой расширить границы будущей автономии путем смешения алтайских «ойротов» с хакасами, отдельной тюркоязычной группой, которая номинально тоже была частью исторического «ойротского» государства Джунгарии.

В то же время, в отличие от лидеров Каракорума, которые сосредоточили свои мечты исключительно на восстановлении «ойротского» государства в пределах Джунгарского царства XVII–XVIII вв., Конзычаков усилил свой проект автономии, апеллируя не только к историческому наследию Джунгарии, но и, что самое важное, к «народно-освободительному» ойротскому пророчеству движения «Белой веры». Это была явная попытка подогнать местные духовные настроения под требование центральных органов совет-

ской власти прислушаться к голосу масс. Конзычаков подчеркивал, что среди его необразованных соплеменников идея социального и национального освобождения тесно связана с такими символами, как «Ойрот» и «Хан Ойрот». Поскольку «Белая вера» представляла собой единственное знаковое общественное движение «алтайских масс», то мифологию Ойрота вполне можно было квалифицировать как стихийное национально-освободительное движение, что укладывалось в рамки большевистской идеологии.

Более того, Конзычаков в официальном меморандуме Наркомнацу о создании «Ойротской республики» опирался на народную пророческую эсхатологию: «Освобождение ойротов от гнета произойдет тогда, когда с горы Белухи свалится ледник. Нынешним летом, – заявлял автор проекта, – как нарочно, таковой сдвиг ледника произошел... С этим явлением, согласно преданию, должно произойти освобождение и возрождение Ойротского государства... Вопрос стоит ясно. Население хочет избавиться от напастей и смерти, а по народному преданию это возможно только при возрождении Ойрота» [8, л. 33].

Подчеркивая то, что алтайцы придают легендам и сказаниям пророческое значение, и сравнивая умонастроения коренных жителей с мессианскими чаяниями древних евреев и ранних христиан, Конзычаков пришел к выводу, что советской власти следовало бы принять во внимание это пророчество, отражающее настроения низов. В ноябре 1921 г., стремясь преодолеть сопротивление сибирских коммунистов своему проекту, Конзычаков написал письмо Сталину, тогдашнему главе Наркомнаца, с просьбой о личной поддержке Ойротской республиканской автономии, в которую вошли бы все тюркоязычные народы Сибири. Сталин, кстати, полностью одобрил его проект. Однако, несмотря на эту поддержку, границы предлагаемой Ойротской республики, выходящие за пределы Горного Алтая и охватывающие большую территорию юго-западной Сибири, населенную массой некоренных народов, которые составляли там большинство населения, вызвали активные возражения нескольких членов ЦК компартии. Следует также добавить, что в самом Горном Алтае алтайцы составляли менее половины населения.

В результате к весне 1922 г. проект Конзычакова был пересмотрен и урезан. Сначала Ойротская республика была сокращена до уровня провинции, которая должна была включать только алтайцев и хакасов – Ойротско-хакасская область. Наконец, летом 1922 г. большевистское правительство еще более сузило этот проект и в итоге приняло решение создать Ойротскую автономную область (ОАО), которая по территории примерно соответствовала границам упраздненного Каракорум-Алтайского округа, созданного Гуркиным, Шатиловым, Анучиным и другими областниками в 1917 г.

Некоторые проповедники Белой веры даже пытались приспособить свое вероучение и его богатый фольклор к новому большевистскому режиму. Например, Кульджин, один из активистов Каракорума и Белой веры, полагал, что Ленин и есть «Ойрот всех угнетенных». В беседе с этнографом Данилиным Кульджин подчеркнул, что между эсхатологией советской и «Белой веры» на самом деле нет противоречия, поскольку ожидаемый хан-освободитель Ойрот уже проявил себя в образе Ленина [5, с. 4]. Репортер Зинаида Рихтер в 1920-е гг. также отмечала, что «ойротские мистики» связывали образ Ойрота с образом Ленина и рассматривали представителей советской власти как его пророков [21, с. 157].

Тем не менее такие алтайские коммунисты, как Меджит-Иванов, Чогат-Строев и Конзычаков по-прежнему представляли себе новую автономию в более широких границах, которые должны были соответствовать историческому ойротскому государству – Джунгарии. Как и каракорумские идеологи, алтайские коммунисты рассматривали ОАО как временное административное образование на пути к более крупной республике, в которую, как они надеялись, войдут хакасы, шорцы и даже тувинцы, которые тогда еще не входили в состав советского государства. Более того, Меджит-Иванов, который провел много лет в Монголии, полагал, что в ближайшем будущем западные монголы тоже должны стать частью великой социалистической Ойротской республики. В меморандуме Сибирскому революционному комитету он, по существу, повторил тезис областника Анучина, настаивая на том, что алтайцы, тувинцы, хакасы и западные монголы – это все один «ойротский народ» [10, л. 7].

Однако, в отличие от каракорумских лидеров, алтайские коммунисты представляли себе будущее государство всех «ойротских» народов не как чисто национальное образование, а как национально-социалистическую советскую республику, которая должна была стать магнитом для всех угнетенных народов внутренней Азии, которые, по их мнению, все были «ойротами» по своей культуре. Приписывая западным монголам сильное стремление к объединению со своими северными «соплеменниками» из Алтая, Меджит-Иванов утверждал, что вновь образованная ОАО в конечном счете должна стать объединяющей силой для всех людей «ойротского происхождения» [10, л. 8 об. – 9]. Пытаясь легитимировать свою утопическую конструкцию в глазах высшего партийного руководства, Меджит-Иванов настаивал на том, что его грандиозный план пользовался широкой поддержкой среди лидеров коренного населения и низов автономной области, которые якобы хотели, чтобы все «ойротские народы» стали частью российской советской социалистической федерации [10, л. 9].

Однако советское руководство с большой опаской относилось к созданию крупных наднациональных государств, в которых участвовали бы люди одной религии, одной языковой семьи или принадлежавшие в прошлом

к какому-то историческому образованию. Здесь необходимо напомнить, что, в отличие от монголов, алтайцы, тувинцы и хакасы, которые в прошлом номинально входили в Джунгарское («ойротское») царство, являются тюркоязычными народностями.

В конце концов, Москва отвергла предложение алтайских коммунистов. Как выражение этой запретительной тенденции в отношении наднациональной утопической конструкции, продвигаемой руководством ОАО, в 1926 г. Центральное статистическое бюро запретило использовать этноним «ойрот» при проведении переписи и других обследований [24, с. 95]. Более того, в 1924 г. Меджит-Иванов потерял пост главы администрации ОАО, который занимал всего два года. Его отправили сначала в Туву, а затем в Монголию на должность советского консула. Позднее, в 30-е гг., он, как и многие другие видные коммунисты советских автономий и республик, пал жертвой «Большого террора». Наконец, в 1948 г. ОАО была переименована в Горно-Алтайскую автономную область, что было завершающим актом политической символики. В результате такой лингвистической процедуры были отсечены связи существующей социалистической автономии алтайцев с «ойротской» утопией, сорок лет будоражившей умы коренной алтайской интеллигенции и проповедников «Белой веры» из числа кочевых масс.

## Выводы

В первые два десятилетия прошлого века представители алтайской интеллигенции, группировавшиеся вокруг проекта Каракорум-алтайской управы, а затем и алтайские коммунисты Горного Алтая прямо или косвенно вдохновлялись, с одной стороны, идеями сибирских областников, с другой – *ойротским наследием* Белой веры, спонтанно развившейся снизу. На этой основе большевики из числа местной коренной интеллигенции попытались выдвинуть проект наднациональной социалистической Ойротской республики, которая должна была частично соответствовать границам исторической Джунгарии.

Советское руководство выступило категорически против этого проекта. Создавая советское многонациональное государство, большевики, с одной стороны, были готовы идти достаточно далеко, предоставляя этническим меньшинствам возможность создать свою автономию, что в перспективе, по их мнению, должно было способствовать переформатированию этнических меньшинств в единую советскую нацию. С другой стороны, большевики боялись создания крупных наднациональных образований, стараясь раздробить население на многочисленные этнические группы в пределах административных автономий, что рассматривалось ими как необходимое условие развития содружества социалистических наций.

В Горном Алтае не только не было мощного движения, поддерживающего утопический проект наднациональной «Ойротии», но и субъекта, способного его реализовать. Позиция большевистского руководства страны, а также настроения самого коренного населения Горного Алтая обнулили грандиозные утопические мечты каракорумских лидеров и алтайских коммунистов.

**Знаменский Андрей Андреевич** – Ph.D., профессор исторического факультета университета Мемфиса, США.

**Andrey A. Znamensky** – Ph.D., Professor, Faculty of History, The University of Memphis, USA.

aznamenski@gmail.com

**Тюхтенева Светлана Петровна** – кандидат исторических наук, независимый исследователь, Россия.

**Svetlana P. Tukhteneva** – Ph.D. in History, independent researcher, Russia.

nalanda2019@yandex.ru

### Список литературы

1. Батьянова И.Л., Рюмина Л.Т. Георгий Маркелович Токмашов: просветитель и фольклорист // Репрессированные этнографы. М: Институт этнологии и антропологии, 2003. С. 105–127.
2. Головинов А.В. Идеология сибирского областничества: социокультурные ценности и политические смыслы. Барнаул: изд-во Алтайского университета, 2011. 92 с.
3. Гуркин Г.Н. Письмо к Довтян, 5 июля 1924 // Архив новейшей истории республики Алтай. Р-37. Оп. 1. Д. 579. Т. 14. Л. 14–14 об.
4. Данилин А.Г. Бурханизм среди телеутов // Архив Музея антропологии и этнографии. 1928. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15.
5. Данилин А.Г. Бурханизм: из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993. 204 с.
6. Знаменский А. «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880–1920-е гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 123–151.
7. Зубашев И.Л. Григорий Николаевич Потанин: воспоминания // Вольная Сибирь. Прага. 1927. № 1. С. 58–65.
8. Конзычаков С. Краткая докладная записка. Ойрат. // Государственный архив Российской Федерации. 1921. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 175.
9. Мамет Л.П. Ойротия: очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994. 184 с.
10. Меджит-Иванов Н. Докладная записка в Сибревком // Государственный архив Республики Алтай. 1922. Ф. 5. Оп. 1. Д. 340.
11. Меджит-Иванов Н. Письмо Алагызову (26 января 1925) // АНИРА. Р-37. Оп. 1. Д. 579. Т. 1.
12. Михайлов Д.А. Сибирское областничество и зарождение алтайского национализма // Этнографическое обозрение. 2015. № 6. С. 68–85.
13. Письма Н.М. Ядринцева к А.Ф. Христофорову // Вольная Сибирь. Прага. 1927. № 2. С. 183–184.

14. Политические репрессии в Горном Алтае // Горный Алтай – историко-архивный путеводитель. URL: <https://visit-altairepublic.ru/o-respublike-altay/istoriya-gornogo-altaia/politicheskie-repressii-v-gornom-altae/> (дата обращения: 05.07.2022).
15. Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Географическое отделение Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1899. 893 с.
16. Потанин, Г.Н. Сага о Соломоне: восточные материалы к вопросу о происхождении саги. Томск: Сиб. т-во печ. дела, 1912. 186 с.
17. Потанин Г.Н. Происхождение Христа // Сибирские огни. 1926. № 4. С. 125–131.
18. Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии: материалы к турко-монгольской мифологии. Томск: Издание А.М. Григорьевой, 1916. 129 с.
19. Прибытков Г.И. Чорос-Гуркин. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2000. 188 с.
20. Протокол допроса Г. Токмашева // Центр хранения архивного фонда Алтайского края, 1934. Р-2. Д. 18110. Т. 1.
21. Рихтер З. В стране голубых озер: очерки Алтая. М.; Ленинград: Молодая гвардия, 1930. 157 с.
22. Состав Алтайской горной думы // ЦХАФ АК. 1917. Ф. 239. Оп. 1. Д. 37а.
23. Список представителей и служащих Каракорум-Алтайской окружной управы // ЦХАФ АК. 1918. Ф. 239. Оп. 1. Д. 37.
24. Сухотин А.М. К проблеме национально-лингвистического районирования в южной Сибири // Культура и письменность Востока. Кн. 7–8. М.: Всесоюзный Центральный комитет нового алфавита, 1931. С. 93–108.
25. Чевалков М. Записки вольнонаемного псаломщика Чибитской церкви // ЦХАФ АК. 1913. Ф. 164. Оп. 1. Д. 150.
26. Чедурова Е.М. Г.И. Чорос-Гуркин и Алтайская Горная дума // Г.И. Чорос-Гуркин и современность. Горно-Алтайск: БНУ РА Научно-исследовательский институт алтаистики, 2020. С. 9–12.
27. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Изд-во ТГУ, 2010. 290 с.
28. Шиловский М.В. Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона во второй половине XIX – первой четверти XX в. Новосибирск: Сова, 2008. 270 с.
29. Ядринцев Н.М. Сибирская Швейцария (из путевых заметок об Алтае) // Русское богатство. 1880. № 8. С. 47–66.
30. Znamenski A. The Beauty of the Primitive: Native Shamanism in Siberian Regionalist Imagination, 1860s–1920. Shaman. 2002. No. 12 (1–2). Pp. 146–160.
31. Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922. Acta Slavica Iaponica, 2005. No. 22. Pp. 25–52. URL: <https://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/handle/2115/39440> (access date: 20.02.2022).
32. Znamenski A. Power for the Powerless: Oiroṭ/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s. Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2014. No. 45. Pp. 1–14. URL: <http://emscat.revues.org/2444> (access date: 20.02.2022).

## References

1. Batianova I.L., Ryumina L.T. Georgiy Markelovich Tokmashov: prosvetitel i folklorist // Repressirovannyye etnografy. M: Institut etnologii i antropologii. 2003. S. 105–127.
2. Golovinov A.V. Ideologiya sibirskogo oblastnichestva: sotsiokulturnyye tsennosti i politicheskiye smysly. Barnaul: izd-vo Altayskogo universiteta. 2011. 92 s.
3. Gurkin G.N. Pismo k Dovtyan. 5 iyulya 1924 // Arkhiv noveyshey istorii respubliky Altay. R-37. Op. 1. D. 579. T. 14. L. 14–14 ob.

4. Danilin A.G. Burkhanizm sredi teleutov // Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii. 1928. F. 15. Op. 1. D. 15.
5. Danilin A.G. Burkhanizm: iz istorii natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniya v Gornom Altaye. Gorno-Altaysk: Ak-chechek. 1993. 204 s.
6. Znamenskiy A. «Belaya vera» v Gornom Altaye: tibetskiy buddizm. Mongoliya i Oyrotskoye prorochestvo (1880–1920-e gg.) // Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom. 2020. № 1 (38). S. 123–151.
7. Zubashev I.L. Grigoriy Nikolayevich Potanin: vospominaniya // Volnaya Sibir. Praga. 1927. № 1. S. 58–65.
8. Konznychakov S. Kratkaya dokladnaya zapiska. Oyrat // Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. 1921. F. 1318. Op. 1. D. 175.
9. Mamet L.P. Oyrotiya: ocherk natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniya i grazhdanskoj vojny na Gornom Altaye. Gorno-Altaysk: Ak-chechek. 1994. 184 s.
10. Medzhit-Ivanov N. Dokladnaya zapiska v Sibrevkom // Gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Altay. 1922. F. 5. Op. 1. D. 340.
11. Medzhit-Ivanov N. Pismo Alagyzovu (26 yanvarya 1925) // ANIRA. R-37. Op. 1. D. 579. T. 1.
12. Mikhaylov D.A. Sibirskoye oblastnichestvo i zarozhdeniye altayskogo natsionalizma // Etnograficheskoye obozreniye. 2015. № 6. S. 68–85.
13. Pisma N.M. Yadrintseva k A.F. Khristoforovu // Volnaya Sibir. Praga. 1927. № 2. S. 183–184.
14. Politicheskiye repressii v Gornom Altaye // Gornyy Altay – istoriko-arkhivnyy putevoditel. URL: <https://visit-altairepublic.ru/o-respublike-altay/istoriya-gornogo-altaya/politicheskie-repressii-v-gornom-altay/> (access date: 05.07.2022).
15. Potanin G.N. Vostochnyye motivy v srednevekovom evropeyskom epose. M.: Geograficheskoye otdeleniye Imperatorskogo obshchestva lyubiteley estestvoznaniya. antropologii i etnografii. 1899. 893 s.
16. Potanin. G.N. Saga o Solomone: vostochnyye materialy k voprosu o proiskhozhdenii sagi. Tomsk: Sib. t-vo pech. dela. 1912. 186 s.
17. Potanin G.N. Proiskhozhdeniye Khrista // Sibirskiy ogni. 1926. № 4. S. 125–131.
18. Potanin G.N. Erke. Kult syna neba v Severnoy Azii: materialy k turko-mongolskoy mifologii. Tomsk: Izdaniye A.M. Grigoryevoy. 1916. 129 s.
19. Pribytkov G.I. Choros-Gurkin. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskaya tipografiya. 2000. 188 s.
20. Protokol doprosa G. Tokmasheva // Tsentr khraneniya arkhivnogo fonda Altayskogo kraja. 1934. R-2. D. 18110. T. 1.
21. Rikhter Z. V strane golubykh ozer: ocherki Altaya. Moskva-Lenigrad: Molodaya gvardiya. 1930. 157 s.
22. Sostav Altayskoy gornoy dumy // TsKhAF AK. 1917. F. 239. Op. 1. D. 37a.
23. Spisok predstaviteley i sluzhashchikh Karakorum-Altayskoy okruzhnoy upravly // TsKhAF AK. 1918. F. 239. Op. 1. D. 37.
24. Sukhotin A.M. K probleme natsionalno-lingvisticheskogo rayonirovaniya v yuzhnoy Sibiri // Kultura i pismennost Vostoka. Kn. 7–8. M.: Vsesoyuznyy Tsentralnyy komitet novogo alfavita. 1931. S. 93–108.
25. Chevalkov M. Zapiski volnonayemnogo psalomshchika Chibitskoy tserkvi // TsKhAF AK. 1913. F. 164. Op. 1. D. 150.
26. Chedurova E.M. G.I. Choros-Gurkin i Altayskaya Gornaya дума // G.I. Choros-Gurkin i sovremennost. Gorno-Altaysk: BNU RA Nauchno-issledovatel'skiy institut altaistiki. 2020. S. 9–12.
27. Sherstova L.I. Burkhanizm: istoki etnosa i religii. Tomsk: Izd-vo TGU. 2010. 290 s.
28. Shilovskiy M.V. Sibirskoye oblastnichestvo v obshchestvenno-politicheskoy zhizni regiona vo vtoroy polovine XIX – pervoy chetverti XX v. Novosibirsk: Sova, 2008. 270 s.

- 
29. Yadrintsev N.M. Sibirskaya Shveysariya (iz putevykh zametok ob Altaye) // Russkoye bogatstvo. 1880. № 8. S. 47–66.
  30. Znamenski A. The Beauty of the Primitive: Native Shamanism in Siberian Regionalist Imagination. 1860s–1920. Shaman. 2002. No. 12 (1–2). Pp. 146–160.
  31. Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai. 1904–1922. Acta Slavica Iaponica. 2005. No. 22. Pp. 25–52. URL: <https://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/handle/2115/39440> (access date: 20.02.2022).
  32. Znamenski A. Power for the Powerless: Oïrot/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia. 1890s–1920s. Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2014. No. 45. Pp. 1–14. URL: <http://emscat.revues.org/2444> (access date: 20.02.2022).

## РЕЦЕНЗИИ

*Ю.М. Резник*

**От философии над культурами к межкультурной философии? (Размышления над книгой М.Т. Степанянц «Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы»)**

*Yuriy M. Reznik*

**From Philosophy over cultures towards Intercultural philosophy? (Reflection on “Intercultural philosophy: origins, methodology, problematics, prospects” by M.T. Stepanyants)**

В статье представлен отзыв о книге М.Т. Степанянц «Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы» [1]. В ней обсуждаются проблемы межкультурной философии, в т.ч. ее статус, принципы и правила, а также возможности межкультурного познания, включая критерии экологичности и справедливости. Межкультурность рассматривается как альтернатива политики мультикультурализма и культурного универсализма с его западнцентристской логикой. А межкультурный подход анализируется как новая картография философии. Вместе с тем автор высказывает ряд предположений о противодействии западному доминированию в отечественной философии и необходимости укрепления ее идейного суверенитета.

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, межкультурность, межкультурная философия, идентичность, европоцентризм, универсальность, всечеловечность, экологичность, справедливость.

The article presents a review of the book by M.T. Stepanyants “Intercultural Philosophy: origins, methodology, problems, prospects” [1]. It discusses the problems of intercultural philosophy, i.e. its status, principles and rules, as well as the possibilities of intercultural cognition, including the criteria of environmental friendliness and fairness. Interculturality is considered as an alternative to the policy of multiculturalism and cultural universalism with its Western-centrist logic. And the intercultural approach is analyzed as a new cartography of philosophy. At the same time, the author makes a number of assumptions about countering Western dominance in Russian philosophy and the need to strengthen its ideological sovereignty.

**Keywords:** culture, civilization, interculturality, intercultural philosophy, identity, Eurocentrism, universality, all-humanity, ecology, justice.

### Что такое межкультурная философия?

Книга М.Т. Степанянц «Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы» является заметным событием в философской жизни страны [1]. Она выступает против традиции в оценке восточных философий, идущей от Гегеля. Согласно ей истинная философия начинается с греческой философии. Восточные же философии (индийскую, китайскую или арабо-мусульманскую) на Западе принято считать слишком абстрактными, «воздушными», некритичными, эклектичными, содержательно ограниченными, оторванными от почвы строгой науки и не достигшими в силу этого подлинной глубины в своем развитии.

По мнению автора, такое отношение к восточным философиям можно рассматривать, с одной стороны, как претензию западных философий на имперское и цивилизаторское доминирование, пронизанное колониальным духом, а, с другой, как откровенное нежелание понимать Другого. С этой точки зрения, европоцентризм, как и западноцентризм в целом, выразителями которого в значительной мере были Гегель и Хайдеггер, является препятствием для понимания на Западе незападных, в т.ч. восточных философий. Ему противостоит сравнительный подход, который утверждает, что философия по своей сути является межкультурной (Адхар Малл). Ведь межкультурная философия выросла из компаративистики [1, с. 10]. В то же время, как утверждает М.Т. Степанянц, Р.А. Малл полагал, что «межкультурный подход должен предшествовать философской рефлексии в целом и занятиям сравнительной философии в особенности» [1, с. 19]. Возможно, следует переписать историю философии, используя помимо западных и другие традиции, как утверждает Ф.М. Виммер.

С точки зрения цитируемого автором монографии Э. Дюссерля, философия вступает в эпоху трансмодернизма с его культурным плюрализмом, в том числе сохранением всего многообразия философских традиций. «Межкультурная философия предполагает принципиальную трансформацию исходя из признания того, что западный тип философствования не является единственным, что наряду с ним имеются другие, не менее ценные. Это чрезвычайно богатая смыслами и целями рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ. Она нацелена на постижение и решение, помимо сугубо философских, важнейших глобальных проблем посредством диалога как средства снятия напряженности, достижения взаимопонимания и взаимоуважения, нахождения новых способов совместного решения общезначимых проблем» [1, с. 14–15].

Далее автор книги вслед за указанными исследователями рассматривает межкультурную философию как «новую картографию рациональности» и рефлексию в целях осуществления продуктивного диалога между культурами. Можно предположить, что межкультурный подход создает и новый язык философствования. Но на этом остановимся чуть позже.

Следующий вопрос, поднимаемый в монографии, связан с так называемой философией различий и философией идентичности. Х. Киммерле, по словам автора, показал разрушительные последствия культурного различия, введя понятия «различного» и «равного». В то же время исходный принцип межкультурной философии, по Р.А. Маллу, – «относительный релятивизм толерантного плюрализма». Суть его заключается в следующем: «Ни одна философия, так же как ни одна культура, не являются единственными, а потому не имеют права абсолютизировать себя. Эпистемологическая скромность межкультурности в философии, религиозная терпимость в теологии и моральная приверженность к плюралистически-демократической позиции в политике – таковы нормы и ценности ориентированного на межкультурность общества» [1, с. 20]. Замечу по ходу изложения, что большинство вышеуказанных тезисов мало чем отличаются от постулатов господствующей на Западе либеральной идеологии.

Вместе с тем, по словам М.Т. Степанянц, Малл «отличает межкультурную ориентацию общества от политики мультикультурализма и отдает предпочтение “межкультурному обществу, руководствующемуся регулятивной идеей совпадающего единства без единообразия, над обществом мультикультурным. Это предпочтение объясняется тем, что мультикультурное общество направлено на достижение иллюзорной чистоты различных культур, основанной на вере в статичность идентичности, которая на самом деле не существует”» [1, с. 20]. Не знаю, как автор книги, но я не вижу в данном высказывании Малла принципиального различия между трактовками мультикультурализма и межкультурности. Возможно, оно имеется, но за привычной для западной философии риторикой чаще всего скрывается столь же навязчивая проблематика идентичностей.

Интересно, а чем тогда межкультурность отличается от всечеловечности, понимаемой А.В. Смирновым? Ведь по сути именно об этом он и говорит, противопоставляя всечеловечность общечеловечности как универсальности, навязываемой Западом всему миру. С его точки зрения, всечеловечность не надстраивается над национальной культурой, а встраивается в нее [2]. Похоже, что межкультурность присуща всечеловечности на первых стадиях ее становления. В дальнейшем же она предполагает, на мой взгляд, более высокий уровень интегрированности культур, а не просто их сосуществование и взаимное проникновение.

Еще одна тема книги – принципы и правила межкультурной философии. Опираясь на авторский текст, я попытался выделить общие принципы исследования, сформулированные Д. Ганери, а также сходные правила, которые предлагаются Э. Холенстайном и Г. Паулем, следуя установке «находить сходства и делать их явными» (см. табл. 1).

Таблица 1

Принципы исследования (Д. Ганери)	Сходные правила программ межкультурной философии	
	Э. Холенстайн	Г. Пауль
Преодоление универсализма	Правила неоднородности и деполяризации (против культурного плюрализма)	Избегать генерализаций; сравнивать только соразмерное и избегать категориальных ошибок; не смешивать части традиции со всей традицией в целом
Разоблачение «нейтральной» онтологии	Правило онтологии/деонтологии	Выявлять различия, описывать и объяснять их; контекстуализировать важные примеры
Против агностицизма и мистицизма	Правило агностицизма	Развеивать предрассудки; избегать мистификации и экзотизма
Межкультурная логика (сходства и различия «логик смысла»)	Правило логической рациональности и признания множественности способом мышления	Исходить из существования универсальных логических законов
Обусловленность цели причинно-следственными связями	Правило телеологической рациональности (правило функциональности)	Признавать универсальную значимость принципа причинности, по крайней мере, как эвристический и прагматический принцип
Гуманизм	Правило гуманности (правило естественности)	Ориентировать себя на существование антропологических констант
«Отличительное» понимание	Правила «смотреть на самих себя», «смотреть на самого себя», «личности», «субъективности»	Обосновывать отождествление некоторых вопросов, касающихся сходства и различия, в особенности в случаях, когда эти идентификации актуальны
Деколонизация мышления и плюрализм	Правило против скрытого расизма	Избегать этноцентризма и европоцентризма

Другие правила, предложенные Г. Паулем, в т.ч. требование «четко определить основополагающий и ведущий принцип понятия “философия”», «не использовать такие термины, как “немецкая философия” или “Восток” и “Запад”», а «использовать междисциплинарный подход», являются дополнением к уже изложенным правилам.

В известной мере рассмотренные выше правила можно считать необходимыми и достаточными условиями в межкультурном философском исследовании. Но насколько они применимы к изучению всечеловечности? И существуют ли «универсально значимые проблемы», которые открывают перспективу преодоления культурных границ между западными и незападными философиями? Или у каждой культуры имеется своя философия? На этот и другие вопросы автор монографии дает свои ответы.

В целом межкультурная философия показывает, на мой взгляд, ограничения центрального дискурса в западной философии, сфокусированного вокруг цивилизационной дилеммы «универсалии (центр) – локальные особенности (периферия)». Западная философия ставит себя над культурами, претендуя на построение универсального миропорядка. В какой-то мере и сам межкультурный подход, как и деколониальный поворот в философии, которые используют во многом прежний философский язык, можно рассматривать как побочный эффект данного дискурса. Но это – моя субъективная точка зрения.

### **Деколонизация философского знания и новая картография философии**

В последние десятилетия среди философов наблюдается отход от этноцентризма в оценке идей и традиций. Они пытаются преодолеть универсалистские установки западной философии, которая ставит себя над культурами. Об этом свидетельствует «Манифест вновь зарождающейся философии» Джонардона Ганери (2016 г.), а также многочисленные концепции постколониальной и деколониальной философии. Западная философия перестала рассматриваться как единственная доминанта. Но это теоретически, а фактически она продолжает господствовать в умах современных исследователей. Могу лишь предположить, что сторонники новых дискурсов не затрагивают сами основы западной философии, а скорее выступают маргинальными исследователями.

В центре внимания М.Т. Степанянц находят две философские программы, ратующие за новую, межкультурную философию: философию событий Алена Бадью и философию новой картографии Д. Ганери. Четыре источника истины (политика, любовь, искусство и наука), обоснованные Бадью, соотносятся с идеей Ганери о множественности способов мышления.

Однако, кроме тяги к онтологически нейтральной и межкультурной философии, а также попыток создать «философию без границ», имеется и обратная тенденция – стремление вернуть философию к ее национально-культурным истокам. Так, Леонид Поляков видит главную причину кризиса современной отечественной философии (который привел, в конечном счете, к «философской пустыне») в том, что она отказывается мыслить по-русски

(см. прим. 1). Он отмечает, что у нас была школа советского марксизма. А сегодня нет самостоятельных философских школ, которые можно поставить вровень со школами Н.А. Бердяева, А.А. Зиновьева и др. Поэтому, с его точки зрения, нужна не просто русская философия, которую необходимо развивать, а «философия по-русски», т.е. то, что вырастает из особого языка и ментальности. Это и есть задача, которая должна быть поставлена, с его точки зрения, перед философскими институтами страны.

Однако предложенная позиция противоречит духу межкультурной философии и философии всечеловечности. Она провозглашает этноцентризм в основаниях исследования культуры и цивилизации, противопоставляя себя европоцентризму и американоцентризму. А две этноцентристских установки никогда не уживутся друг с другом. Рано или поздно российским философам придется делать выбор. Иначе придется присягать на верность двум противоречащим ориентациям, как это сделал в свое время Б.Н. Ельцин, заявивший на заседании конгресса США в июне 1992 г. следующее: «Господи, благослови Америку! И Россию...». Мне бы не хотелось, чтобы кто-то из наших коллег говорил нечто подобное. Усидеть на двух стульях уже не получится. Опыт последних десятилетий наглядно показывает, что никакой единой мировой философии не существует. Этим именем чаще всего прикрывается западная философия. Зато имеются несколько мощных философских центров, претендующих на собственное видение будущего цивилизации (цивилизационный проект).

### **Межкультурность и экологический вектор развития цивилизаций**

А теперь обратимся еще к одной значимой теме, которая рассматривается в книге. Очевидно, что межкультурность и экология тесно связаны друг с другом. По мнению М.Т. Степанянц, «Розу мира» Даниила Андреева «можно рассматривать как проект построения экологической цивилизации при совместном участии народов разных культур... Экология, безусловно, обрела характер проблемы, значимой для выживания всего человечества, решение которой требует коллективных решений» [1, с. 49–50].

Истоки экофилософии находятся в глубокой древности. Как считает Степанянц, китайская философия представляет собой особую философию жизни, в основе которой лежит экософия. «Жизнь – это Дао, основной закон универсума. Поэтому жизнь – щедрость и доброта» [1, с. 52]. Цель – достижение Великой Гармонии мира, которая рассматривается как универсальный путь к сосуществованию с Природой для всех народов мира. Для этого необходимо преодолеть западный антропоцентризм и сформулировать концепцию экоинтегральности, как это сделали современные китайские философы [3].

Экосознание присуще и индийской культуре-цивилизации. Человек воспринимается в ней как часть Природы, домашнее животное, которое в отличие от других животных связано с богами и имеет право совершать ритуальные действия, в т.ч. жертвоприношения [1, с. 53]. Но только человек следует моральному закону (дхарме), согласно которому каждый присутствует в каждом и идентичен со всеми другими [1, с. 54]. Благодаря ахимсе (непричинение вреда другим живым существам) удается избежать проблем и вести «правильный образ жизни». Ганди же указывает путь к ненасильственной цивилизации, основанной на принципах сознательного и добровольного самоограничения <...>, поскольку «техника убивает все органическое в жизни...» [1, с. 6–57]. Эти идеи близки философии Н.А. Бердяева и Л.Н. Толстого.

Примечательно, что золотое правило нравственности можно распространить и на экологию, которая в этом случае приобретает более широкий характер. Экология – наука о доме, его устройении и сбережении. «Относись к людям и животным так, как ты хотел, чтобы относились к тебе». Но почему указанные мыслители ограничиваются только зоологическими видами? А как же растения и другие природные объекты? Кроме того, экология распространяется не только на природу, но и на общество. Ее цель – сбережение жизни во всех ее проявлениях.

Можно предположить, что межкультурный подход экологичен в отношении всего мироздания. На этом настаивают, к примеру, космисты, подчеркивая необходимость соблюдения баланса между человеческой деятельностью и целостностью земного мира [1, с. 58]. Конечно, многие экологические учения носят утопический характер, но они содержат не только представления о будущем, но и социальную критику. Они также исходят из требования справедливого социального устройства. Можно предположить, что справедливый миропорядок предполагает бережное отношение к людям и их окружающей среде. В известной степени бытие справедливости есть сберегающее бытие. Но это опять же мой собственный вывод, который, возможно, не разделяет автор книги.

Но так ли происходит в посттрадиционном обществе? «Посттрадиционное общество отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, – народ в лице избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира; секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратила упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый равны перед законом; 4) справедливость и право нераздельны» [1, с. 65]. Но есть ли у России шанс построить справедливый порядок, исходя из собственных представлений о праве, морали и экологичности?

Как утверждает М.Т. Степанянц, без того, чтобы «задействовать внутренние импульсы развития соответствующей культуры», невозможно осуществить трансформацию страны [1, с. 69]. «Достижение... согласия относительно универсальности понимания справедливости, синтезирующего в себе наиболее плодотворные элементы разных культур» [1, с. 69]. Но здесь я не вижу существенных связей между межкультурным подходом, сформировавшимся вокруг идеи межкультурности, и логико-смысловой концепцией А.В. Смирнова, тяготеющей к культуроцентризму.

Таким образом, можно предположить, что у межкультурного подхода имеются не только собственные онтологические основания, но и экософские предпосылки, покоящиеся еще в глубокой древности и проявляющиеся в настоящем (Индия и Китай).

**Вместо заключения.** Представлю теперь некоторые идейные и познавательные возможности межкультурного подхода, рассматривая его сквозь призму цивилизационного развития.

Во-первых, межкультурная философия исходит из многообразия философских систем и не считает западный стиль философствования единственным в своем роде или универсальным. Она выходит за рамки национальных традиций. Но возможна ли такая философия, которая отказывается от своих национально-культурных корней? Вот в чем вопрос. Мне трудно представить Гегеля в абстракции от идейно-политических и социокультурных структур тогдашней Германии. Подозреваю, что в других условиях жизни его философский гений никогда бы не раскрылся. Наверное, это относится и к русским мыслителям, которые искали особый путь России в мире цивилизаций (Н.Ф. Федоров, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Н.С. Трубецкой и др.).

Во-вторых, полагаю, что понятие «толерантный плюрализм» и ему подобные термины, используемые представителями межкультурной философии, лишь прикрывают стремление к доминированию западной философии. Это – следствие многовековой колонизации незападной мысли. Различное в философии вовсе не означает равное. Надо признать, что русская философия никогда не воспринималась на Западе как рядоположенная и равноправная часть.

Не исключаю, что межкультурная философия, хотели ли ее основатели или нет, является еще одной глобалистской надстройкой на фундаменте западной философии. При этом плюрализм подменяется имитацией равенства всех философий, а мультикультурализм – межкультурным обществом. Даже теоретики межкультурности считают, что такое общество предназначено для достижения «иллюзорной чистоты различных культур». Но, возможно, что мое предположение далеко от действительного положения вещей, которое описывает автор монографии.

В-третьих, на первый взгляд принципы и методы межкультурной философии позволяют ограничить универсалистские устремления западной философии (правила деполяризации, избегание генерализаций, междисциплинарный подход, гуманизм, антирасизм, преодоления европоцентризма, деколонизация и пр.). Но проблема как раз состоит в том, что в большинстве формулировок используются старые как мир концепты западной философии. Как известно, каков язык, таковы и правила дискурса.

Отечественных философов зачастую обвиняют в плагиате и интерпретаторстве западных идей. Но ведь и многие новомодные течения, призванные развенчать претензию на универсализм и общечеловечность западной мысли, продолжают транслировать базовые идеи либерализма, утверждая ценности свободы, демократии и равноправия. С этой точки зрения, справедливый миропорядок – утопия, стремящаяся расширить и дополнить существующий базис либеральной идеологии.

В-четвертых, межкультурной философии противостоит национально ориентированная философия (например, не просто русская философия, а «философия-по-русски», как предлагает Поляков). Несмотря на этноцентризм, лежащий в основе национальных философий, в них имеется одно неоспоримое преимущество. Они «говорят» на своих языках.

Можно ли, например, изучать труды Гегеля на английском или греческом языках? Конечно, можно, но это будет «философия Гегеля для иностранцев». Ведь именно так большинство студентов философских факультетов изучает немецкую классическую философию. Парадокс ситуации заключается в том, что межкультурные философы чаще всего проводят свои исследования и представляет их результаты на «великом» и «могучем» английском – языке интернационального общения. Переиначивая известную поговорку, можно предположить: «скажи мне, на каком языке ты говоришь, и я тебе скажу, кто ты».

В-пятых, имеется несколько попыток преодолеть западный антропоцентризм. Это, прежде всего, китайская и индийская экофилософия. Они превозносят жизнь во всех ее проявлениях. Человек – часть Природы, с которой ему необходимо установить гармонические отношения. Бережное отношение к природе есть важнейшая часть практик по построению справедливого миропорядка. Но вряд ли удастся это осуществить путем налаживания диалога между культурами. Каждая цивилизация имеет собственные социальные и экологические идеалы, а также приоритеты развития. Единую экологическую цивилизацию в ближайшей перспективе построить не удастся. Боюсь, что межкультурная философия с ее сохранившимися универсалистскими притязаниями и по сути западной рациональностью окажется здесь бессильной. Нужна иная экофилософия, вырастающая на собственной культурной почве.

И, наконец, в-седьмых, меня смущает то, что современная российская философия не является самодостаточной. Ей нужна постоянная идейная подпитка (см. прим. 2). Новомодные западные (и не только) течения манят ее как мед мух. Конечно, мне могут возразить, заявив, что философия не принадлежит какой-либо отдельной стране. Она как пространство свободной мысли является всеобщим достоянием и т.д. и в том же духе. Но я по-прежнему убежден в другом: философия, если ее рассматривать как самосознание культуры, т.е. как привязанную к национальной ментальности рефлексию культурных универсалий, обращена внутрь собственной цивилизации, вырастает из ее недр. Заимствование или копирование чужих идей, сколь бы органичными они не казались ее агентам, еще не делает такую мыследеятельность философией. Повторяю. Нет философии вообще, есть философия той или иной цивилизации с учетом культурной специфики ее региона (см. прим. 3).

И тогда нужно отдать себе отчет в том, что если ты говоришь и пишешь на языке чужой философии, то тем самым перенимаешь и образ мысли ее цивилизации, а также установившийся в ней культурный порядок. При этом я не отрицаю возможных специализаций в философии, в т.ч. специализации по истории западной или какой-либо восточной философии.

Однако все это не имеет прямого отношения к рассматриваемой книге. Она написана профессионалом для профессионалов. Написана в лучших традициях отечественной истории философии восточных стран. У автора есть четкая позиция, вызывающая уважение. Так что мои комментарии относятся к более широкому контексту – состоянию отечественной философии, характеризующемуся в значительной мере колониальной или полуколониальной зависимостью от Запада (см. прим. 4).

Отечественная философия, будучи самосознанием развивающейся российской цивилизации, должна освободиться от засилья западной философии. Помогут ли ей в этом альтернативные философские концепции (постколониализм, деколониальный поворот и др.), покажет время. Но уже сейчас следует шире опираться на лучшие достижения русской и советской философии, в т.ч. получившие развитие у нас идеи марксизма, евразийства и пр.

Суверенитет России нельзя отстоять без реформирования философии, в т.ч. в образовательном пространстве. В ситуации обостряющейся цивилизационной конфронтации, когда на кону оказалась судьба Российской Федерации, нам нужна суверенная философия, способная активно противостоять идеологическим диверсиям Запада и конструктивно перерабатывать опыт философствования как в нашей стране, так и за рубежом.

Вместе с тем то, что находится между культурами (межкультурное пространство), должно стать дискурс-площадкой, необходимой для определения равноправных и гармоничных отношений между цивилизациями, а так-

же их философиями. Война – отнюдь не самый лучший способ решения глобальных проблем современности. Нам еще только предстоит отвергнуть универсалистские притязания западной философии, ставящей себя над всеми культурами, и создать новую философию мира, основанную на экософии каждой цивилизации и представлении о справедливом миропорядке. Нам нужна культурно-ориентированная философия («культурфилософия»), соответствующая духу российской цивилизации. И, возможно, межкультурная философия приблизит нас к этому состоянию.

**Резник Юрий Михайлович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель центра философских коммуникаций Института философии РАН.

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

**Yuriy M. Reznik** – Sc.D. in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

reznik-um@mail.ru

### Список литературы

1. Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы / М.Т. Степанянц. М.: Наука – Восточ. лит., 2019. 183 с.
2. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
3. Резник Ю.М. Проект экологической цивилизации для России (собственные основания и китайский опыт) // Проблемы цивилизационного развития. 2022. Т. 4. № 1. С. 140–159. URL: <https://civstudies.ru/article/view/7754/3700>

### References

1. Stepanyants M.T. Mezhhkulturnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy / M.T. Stepanyants. M.: Nauka – Vostoch. lit. 2019. 183 s.
2. Smirnov A.V. Vsechlovecheskoye vs obshchechlovecheskoye. M.: Sadra: Izdatelskiy Dom YaSK. 2019. 216 s.
3. Reznik Yu.M. Proyekt ekologicheskoy tsivilizatsii dlya Rossii (sobstvennyye osnovaniya i kitayskiy opyt) // Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya. 2022. T. 4. № 1. S. 140–159. URL: <https://civstudies.ru/article/view/7754/3700> (дата обращения: 12.12.2021).

### Примечания

1. См.: <http://zinoviev.info/wps/archives/6967> (дата обращения: 12.12.2021).

2. Должен отметить, что большинство проблем, которые разрабатывают отечественные философы, находятся в фарватере западной философии. То же самое относится и к названию многих научных конференций. В этом проявляется, по мне-

нию Л. Полякова, вторичность российской философии и ее колониальный характер. Дело, конечно, не только в том, на каком языке ты говоришь и мыслишь, но и в том, насколько твои мысли созвучны историческому моменту, переживаемому твоей страной. Философия призвана осмыслить опыт цивилизационного развития страны и предложить собственные идеи и проекты, которые соответствуют логике ее культуры (культур) и отвечают чаяниям населяющих ее народов. В этом заключается, в частности, идейный суверенитет российской (и любой другой) философии.

3. Хочу еще раз подчеркнуть, что философия есть смыслополагание конкретной цивилизации. На самом деле философий в мире не так уж и много. Смеею предположить, что их ровно столько, сколько ученые насчитывают развитых цивилизаций. У западной цивилизации имеется, как минимум, две субцивилизации – англосаксонская и романо-германская, которым соответствуют аналитическая и континентальная философии. Как известно, еще называют индийскую и китайскую, латиноамериканскую и арабо-мусульманскую цивилизации. И каждая из них уже имеет собственную философию, а не пытается сформировать ее заново. Именно такая философия определяет образ мысли и представления о приемлемом для жителей данной цивилизации социокультурном порядке.

Жить в цивилизации означает помимо прочего мыслить и действовать («мыследействовать») в системе ее философских координат. Национальные центры (школы) философии привносят лишь своеобразие в философию определенной цивилизации. Другими словами, только цивилизация способна породить универсальный по-своему способ мышления (мировоззрение), в т.ч. философию. Так, например, аналитическая философия является детищем англосаксонской субцивилизации, а русская философия XIX – начала XX в. смогла возникнуть на почве культурно-религиозных идеалов православной интеллигенции. Но последнее вовсе не значит, что только с ней мы связываем самосознание российской цивилизации. Здесь необходимо учитывать философское наследие советского марксизма, евразийский проект и многое другое.

4. Конечно, я не утверждаю, что любая философия стерильна в культурном плане и в ней нет ценностных вкраплений и идейных заимствований, свидетельствующих о влиянии на нее других философий. Но речь идет не о простом заимствовании, а о культурной травме, которая деформировала систему философских координат России, превратив ее философию в колониальный придаток западной философии.

Примером такой травмы является деформация отечественного философского пространства, связанная с искусственным вытеснением из него марксизма и проникновение идей аналитической философии и постмодернизма. Фактически в 1990-е произошел переворот в философской мысли современной России, свидетельствующий о ее колониальной зависимости. Вместо того, чтобы развивать российскую версию марксизма, используя весь его аналитический и критический потенциал, отечественные философы вынуждены были перевооружаться в идейном плане, что привело к их мировоззренческой дезориентации. И сегодня, несмотря на идеологическую изоляцию нашей страны, агенты англо-американской (аналитической) и романо-германской (континентальной) философий продолжают проводить исследования и учебные занятия в вузах. А это значит, что победы, ожидаемые на социально-эко-

номическом и внешнеполитическом фронтах не могут быть подкреплены в ближайшей перспективе собственными философскими достижениями. Философия, как все российское общество, нуждается в возвращении к себе. И пока многие наши коллеги мыслят себя частью западной философии, а свою цивилизацию рассматривают как субцивилизацию Запада, нам не победить на самом важном – идейном – фронте.

Вместе с тем я уверен, что возврат к прошлому невозможен и идейное господство марксизма уже не вернуть, но нельзя допускать идеологическую диверсию, которую проводят Запад и его философия в отношении России. Консервативный откат, пришедший на смену навязанному нам извне либеральному курсу 1990-х – начала 2000-х гг., характеризует нынешний этап развития российской идеологии и философии. На мой взгляд, его необходимо дополнить экологическими и социалистическими идеями, в т.ч. идеями сбережения социоприродной среды, сильного социального государства и социальной справедливости в целом. Одним словом, нам нужен левоконсервативный и экологический поворот в идеологии и философии России. Но то, как это сделать, – предмет отдельного разговора.

Научно-теоретический журнал

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

**2022. Том 4. Номер 2**

**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*  
Корректор: *Е.М. Пушкина*

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

## 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 (200–250 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. 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, г. 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>