

УДК 130.2; 30

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЕВРАЗИЙСКОГО ДИСКУРСА

О. В. Плебанек

Университет при Межпарламентской Ассамблее ЕврАзЭС (г. Санкт-Петербург)
plebanek@mail.ru

Аннотация. В статье показано, что изначальный посыл основателей евразийского учения соответствовал парадигмальным основаниям неклассической науки, но не соответствует современной парадигме социогуманитарного знания. Авторы евразийской концепции, научное мышление которых формировалось в контексте становления неклассических подходов в социальном и гуманитарном знании, развили идею культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Но некоторые категории, положенные ими в основу своей теории, имели истоки в классической парадигме, методологические ограничения которой уже в то время были очевидны. Если категория Запада до сих пор используется в науке, то понятие Востока оказалось дискутируемым и поэтому всегда требует пояснений. Состояние социального знания того времени (20-е – 30-е гг. XX в.) требовало пересмотра классических представлений о месте России в геополитическом процессе как догоняющей страны, оно оказалось не способным ответить на основные вопросы, которые задает политическая элита на рубеже каждого века. Неадекватность категориального аппарата не позволила построить жизнеспособную социальную теорию.

Ключевые слова: евразийство, культурная личность, цивилизация, культурный круг.

Для цитирования: Плебанек, О. В. (2023). Концептуальные основы евразийского дискурса. *Respublica Literaria*. Т. 4. № 3. С.73-89. DOI: 10.47850/RL.2023.4.3.73-89

CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE EURASIAN DISCOURSE

O. V. Plebanek

University at the Interparliamentary Assembly of the EurAsEC (St. Petersburg)
plebanek@mail.ru

Abstract. It is shown that the original message of the founders of the Eurasian doctrine corresponded to the paradigmatic foundations of non-classical science, but does not correspond to the modern paradigm of socio-humanitarian knowledge. The authors of the Eurasian concept, whose scientific thinking was formed in the context of the formation of non-classical approaches in social and humanitarian knowledge, developed the idea of cultural and historical types by N. Y. Danilevsky. But some of the categories they based their theory on had their origins in the classical paradigm, the methodological limitations of which were already obvious at that time. If the category of the West is still used in science, then the concept of the East has turned out to be debatable and therefore always requires explanation. The state of social knowledge at that time (the 20s – 30s of the twentieth century) required a revision of the classical ideas about Russia's place in the geopolitical process as a catching-up country, but it turned out to be unable to answer the main questions that the political elite asks at the turn of each century. The inadequacy of the categorical apparatus did not allow us to build a viable social theory.

Keywords: eurasianism, cultural personality, civilization, cultural circle.

For citation: Plebanek, O. V. (2023). On the Basic Concepts of the Eurasian Discourse. Vol. 4. no. 3. pp. 73-89. DOI: 10.47850/RL.2023.4.3.73-89

Сто лет назад Болгария стала родиной евразийского движения: в 1921 г. в Софии вышел сборник философско-публицистических эссе «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». В дальнейшем географические пути евразийцев разошлись, русская эмиграция распространялась по миру, но рожденная тогда социально-философская концепция славяно-тюркского мира и судьба Родины продолжали волновать многих людей от Праги (П. Н. Савицкий) до Соединенных Штатов (Г. В. Вернадский). Как казалось тогда многим евразийцам, успехи Советского Союза являются зримым свидетельством торжества евразийской идеи, и даже неприятие ими коммунизма как идеологии для евразийского пространства не стало серьезным концептуальным возражением, т. к. представлялось, что налицо был главный аргумент – успешное развитие мира России-Евразии. Но вместе с успехами Советского Союза плавно сошли на нет и дискуссии о евразийстве просто потому, что с уходом самих основателей евразийства социальную философию на Западе стали волновать в то время совсем другие темы, а в самом Советском Союзе в социальном знании продолжал господствовать линейный подход классического образца XIX в. Про евразийцев вспомнили уже в постперестроечное время и с падением Советского Союза, и дискуссии возобновились сначала с подачи «последнего евразийца», как он себя называл, Л. Н. Гумилева [Гумилев, 1991], а затем и в неоевразийском варианте (А. Г. Дугин). Но теперь уже главный аргумент евразийцев – географическое распространение Советского Союза на тюркский мир (в связи с падением Советского Союза) – перестал быть аргументом, а забирающее все большее влияние православие не может пока претендовать на роль всеобщей (для евразийского мира) идеологии. Два краеугольных камня евразийской философии – славяно-тюркское единство и православная идеократия – оказались несостоятельными основаниями для строительства социальной системы.

Современные дискуссии об историческом месте России и ее будущем имеют недостаток, проистекающий из общего состояния социогуманитарного знания, которое однажды было охарактеризовано как «методологический кошмар» [Айдинян, Шипунова, 2003]. Не будем здесь подробно рассматривать суть этого «кошмара» (мы об этом уже писали [Плебанек, 2014]), сосредоточимся только на одном из его аспектов – терминологической неряшливости и некорректности концептов, лежащих в основе этих дискуссий. Однозначность употребления терминов – одно из первых требований формальной логики и стандартов научного исследования, и их некорректное или межпарадигмальное употребление делает дискурс бесплодным.

Что такое «Запад» и что такое «Восток», от которых евразийцы полагали отделить Россию? И где пролегает граница, если эта граница умозрительная? Какие категории могли бы быть основой для концептуализации этой границы? Восток и Запад как бинарная оппозиция – насколько это научно?

Запад и Восток как идеологические концепты

Сначала о концептах *Востока* и *Запада*, между которыми мыслители пытаются найти место для России, начиная с творцов идеологемы «Москва – Третий Рим». На протяжении истории социальной мысли место это находилось в четырех вариантах: Россия – **это Запад**,

но запоздалый; Россия – это **Восток**, но тяготеющий Западу (испорченный Западом); Россия – это и **Запад, и Восток**; Россия – это не Запад, и не Восток, а **нечто третье**.

Чтобы разобраться с этим вопросом, прежде всего нужно уяснить, что же такое Запад и Восток? Понятно, что это категории не географические, а социокультурные, и с этих позиций мы должны иметь в виду, что содержание их (в отличие от географических, естественно-научных категорий, которые тоже, по большому счету, не имеют твердой верификации) имеет парадигмальный характер. Парадигмальный – т. е. имеющий связь с конкретной научной парадигмой или имеющий смысл только в контексте определенной парадигмы.

Первое, на что нужно обратить внимание в использовании категорий Восток и Запад – происхождение этих понятий. Мыслители Нового времени, когда только складывались нормы и стандарты научного мышления, и когда социальное знание еще не конституировалось в качестве научной отрасли знания, в основу подхода к анализу человеческого бытия положили тип рациональности, выработанный для исследования естественной природы и, главным образом, неживых объектов. Совсем коротко, теперь это называется классической рациональностью или классической научной парадигмой и может быть сведено к следующим принципам: бытие гомогенно, законы универсальны, процессы линейны [Степин, 2003]. Такие представления зарекомендовали себя положительно в исследованиях природы, и казалось, что их можно распространить на исследование социальной реальности.

В силу того, что научное мышление формировалось в Западном культурном круге, за эталон социального бытия было принято европейское общество, по отношению к которому все, что находилось на востоке от Европы, казалось отсталым. Здесь нужно обратить внимание на два момента. Во-первых, само понятие Востока «ездит» по географической карте и продолжает «ездить» до сих пор. Для европейца Нового времени Восток начинался уже в Византии, столица которой, конечно, была в будущем Стамбуле (Константинополе), но включала в себя земли Восточной Европы, Италии и Северной Африки. К слову сказать, колыбель западной цивилизации – Древняя Греция – находилась как раз на этом востоке, и даже восточнее. А эллинистический мир не то, чтобы продвинул «Восток» еще восточнее, просто в эпоху эллинизма это противопоставление перестало быть актуальным, и возродилось понятие Востока римлянами. Такой поворот вполне объясним: эллинистический мир не был ни централизованным, ни федерацией, это были независимые государства, объединенные культурной средой, во многом связанной с мощной миграцией из материковой Греции.

Возобновление ментальной границы (именно ментальной, именно потому, что географические границы двигались вместе с расширением границ империи) с Востоком в римское время связано со становлением имперского сознания. Империи нужна была легитимация своего присутствия/отсутствия, римские легионы продвинулись в земли заселенные (как и всякие колонии, земли не бывают свободными от населения, они бывают свободны от господства), но здесь сложились социальные институты, не способные противостоять имперской машине насилия. Легко заметить на географической карте,

что Риму не удалось даже вполнину продвинуться в эллинистический мир (римляне поэтому двинулись в противоположном направлении), эта часть и стала Востоком, не поддающимся романизации. А вотчина Рима – колонизированная Римом Европа, стала Западом.

Примерно такие же коллизии происходят и в пространстве, именуемом теперь евразийским. Восток и Запад не были понятиями географическими, они представляли собой геополитическую оппозицию, откуда в равной степени исходила угроза для Киевской Руси (по обозначению этой территории в советскую эпоху до открытия Новгородской республики), славяно-православной (по термину Данилевского [Данилевский, 1995]), русско-сибирской (по наименованию Шпенглера [Шпенглер, 1993]) цивилизации. Подмеченное евразийцами включение татарской знати в состав социальной элиты не воспринималось никем как евразийское воссоединение, т. к. официальная доктрина признавала туземцев только как ИНОродцев.

Несмотря на то, что еще в 1700 г. к Петру I обратился хивинский Шахнияз-хан с просьбой о принятии ханства в российское подданство, что было обусловлено жестокой политикой Китая по отношению к завоеванным народам, но что не является признаком цивилизационной общности (в истории российско-американской компании есть эпизод с аналогичной просьбой гавайского вождя Тамеамеа, оставшейся нереализованной [История русской Америки, 1997]), окончательное присоединение центрально-азиатских территорий произошло в 1867 – 1868 гг. после разгрома Кокандского ханства, одновременно с написанием Данилевским своей книги, разделившей народы на «способные создавать цивилизацию» и способные только к «приданию культурного разнообразия» [Данилевский, 1995]. Идея Евразии (первоначально как идея панславянского мира, как культуuroобразующего, с народами, придающими разнообразие) рождалась в противостоянии английскому и китайскому колониализму, т. к. сами тюрки в этот исторический период не могли претендовать на политическое доминирование (зато теперь они видят пантюркский мир как альтернативное евразийство [Кумранов, 2021]). Не правда ли, сюжет очень похожий на обстоятельства, породившие концепт Востока в Европе? Это образ Иного, противостоящего, не включенного в состав образа культурного Я.

Американский социолог арабского происхождения Э. Саид в своей уже знаменитой работе «Ориентализм» [Саид, 2006] достаточно ярко показал, что и Запад, и Восток являются искусственными конструктами, содержание которых меняется не только со временем, в зависимости от текущей ситуации, но и имеет региональную специфику. Саид отмечает, что существует отдельный образ Востока для француза и для британца, что этот образ связан с успехами или неудачами колониационной политики. Он видит истоки этой мифологемы в метафизической необходимости «оправдания Добра», т. е. оправдания и легитимации доминирования Запада еще с античных времен. Правда, в эпоху греко-персидских войн речь шла скорее не о доминировании Запада, а о сохранении независимости, что тем более требовало мифологизации и демонизации политического оппонента. Противопоставление ценностей Запада и Востока с самого начала цивилиогенеза выполняло функции мотивации и консолидации социокультурной общности в условиях конкуренции (за пространство, за ресурсы, за сознание).

Запад и Восток как научные концепты

Второй момент, на который следует обратить внимание – это бытование термина не в идеологическом, а научном дискурсе. Представления об отсталости Востока диктовались именно парадигмальными установками классического знания, порожденного европейской цивилизацией. Исходя из представлений об однородности бытия, универсальности законов и линейности истории, все, что не похоже на нас, может быть объяснено только прошлым состоянием, т. к. мы хорошо знаем, что наша история – это процесс улучшений и совершенствований. Европейским мыслителям было трудно осмыслить, что реальное положение дел было совсем иным: Восток в лице Китая намного опережал Европу по многим направлениям знания (в среднем от VI до XI столетий), а по экономическому развитию до начала XIX в. [Петров, 1996]. И исходя из классического (в парадигме классической науки) представления о социальных процессах, когда развитие понимается как универсальный однолинейный восходящий процесс, высокая степень коммунитаризма незападных социальных систем и иерархический характер социальной организации интерпретировались как консервация и воспроизводство архаических институтов, а Восток репрезентировался не как альтернативный вектор истории, а как тупиковый вариант социальной эволюции.

Научная картина мира, сложившаяся под воздействием естественно-научных представлений, подразумевала только универсальный мир и однонаправленное время. Но постепенно в результате освоения новых, более сложных уровней реальности, формируются принципы, которые в дальнейшем получили название неклассической парадигмы науки. Объекты социальной реальности имеют специфические свойства, не позволяющие или ограничивающие эмпирическую верификацию теории. Паллиативом эксперименту (которым надежно верифицировалась теория в естествознании) в социальных науках стал компаративный метод, который имеет существенные гносеологические ограничения: в компаративистском исследовании все многообразие исследовательских объектов вынужденно разбивается на две (или более, но обязательно ограниченное числом) группы с противоположными свойствами. Такой подход дал позитивные результаты в науке, но на начальных этапах исследований. В русле такого подхода, в целях упрощения исследовательской задачи вполне резонно было разделить все многообразие общественных систем на две оппозиционные модели – Запад и Восток. Стоит ли доказывать, что это чрезмерно упрощенное понимание социального бытия, заложившее первые камни в основание цивилизационных исследований, на современном этапе развития социальных наук уже не может быть перспективным, когда в серьезных социальных теориях давно уже избегают понятия «Восток» как несостоятельного, объединяющего слишком различающиеся сообщества? То есть «Восток» стал символическим обозначением всего, не совпадавшего с эталонной моделью социального развития, а именно, европейской истории, но это «все» оказалось слишком разнообразно и многочисленно. История диверсифицировалась, а Незапад остался Востоком.

В этом контексте сам категориально-теоретический аппарат, на котором была построена концепция евразийства, изначально не отражал реального содержания социальных процессов. Логика заставляет сделать вывод, что концепт *евразийства*, в основе которого лежат некорректные исходные постулаты, по-видимому, тоже является некорректным. Чтобы проект был состоятельным и конструктивным, в его основе должны лежать корректные, верифицированные теоретические положения.

Обнаружение Востока как альтернативы универсальному (в европоцентристском подходе) человечеству, сыграло свою роль на начальных этапах парадигмального кризиса (распада классической парадигмы науки), но зрелая цивилизационная парадигма (реализация неклассической парадигмы в социальном знании) отказалась от такой упрощенной социокультурной картины мира [Плебанек, 2012]. И как бы ни подвергалась критике концепция цивилизационного строения социального бытия английского историка, все же ни у кого не хватает смелости заявить, что модель истории А. Дж. Тойнби [Тойнби, 1991] хуже отражает реальный исторический процесс, чем трехчленная модель Вл. Соловьева (с его тремя силами) [Соловьев, 1991] или модель фантазера О. Шпенглера (с его девятью цивилизациями, имея в виду и «нарождающуюся русско-сибирскую» цивилизацию, про которую обычно в учебниках забывают) [Шпенглер, 1993]. Но и неклассическая парадигма науки претерпела революционные преобразования в последней четверти XX в.

Эссенциализм и индетерминизм, составившие серьезную альтернативу классическим основаниям науки, также оказались несостоятельными гносеологическими принципами для объяснения сложных процессов. Пришедшая взамен «скучной» (Шпенглер) линейной схеме социальной динамики модель самостоятельных, никак не связанных между собой социальных субъектов исторического процесса, также не отражала реальной жизни: никакая схема с конечным числом типологических единиц не может описать сложные нелинейные процессы, характерные для саморазвивающихся систем. Поэтому описание социального бытия в бинарных категориях Востока-Запада как первичное противопоставление оказалось продуктивным, но очень недолго. Все неклассические подходы, использующие бинарные схемы – талассократия / теллурократия, демократия / монархия, революция / эволюция – в настоящее время если и используются в объяснениях, то лишь как предельное обобщение, никогда не существующее в действительности. И даже троичная схема в духе Соловьева помогла отказаться от дуалистического толкования истории, но тоже оказалась никак не применимой к всемирной истории. Но и попытки построить модель исторического процесса на базе восьмичленной схемы (Шпенглер) и более (Данилевский, Тойнби) критиковались именно за невозможность втиснуть в жесткую структуру изменчивый мир, в котором господствует не статика, а динамика.

Исходя из этого посыла, Восток и Запад – не более, чем миф, или гипотеза, не прошедшая проверку временем. Можно ли тогда обосновывать концепцию государственного строительства, если неверны исходные постулаты? В чем же тогда специфика России? Стоит ли пользоваться категориями как базовыми в построении геополитической доктрины, если они не используются в современной науке? Но тогда и выделение третьего мира – евразийского – не много прибавляет понимания

социокультурных процессов, если остается неясным, что такое Запад и Восток. Для выделения любого количества классификационных категорий необходимо предложить основополагающий принцип, иначе попытка исследования общественной системы не может выйти за пределы эмпирического описания и не может претендовать на роль теоретической концепции, на основе которой стоит строить геополитические проекты.

Культурная личность

Бесмысленный вопрос: культура или цивилизация? Так ли он бесмыслен?

Следующая категория, которую мы намерены рассмотреть, и которая также является одной из важнейших для евразийской доктрины – *культурная личность*. Собственно, с этого понятия и начинается построение евразийской доктрины: концепция евразийства – не социальная теория вообще, применимая для любой общественной системы, желающей блага своим народам, избирающей путь прогресса и процветания; евразийство – это прикладная теория, политическая программа для отдельно взятой страны. Точнее – империи.

Евразийцы, представлявшие собой интеллектуальную элиту начала XX в., оставили заметный след не только в чисто русском социально-историческом дискурсе, но и в мировой науке. Тем не менее, в их идеологическом возращении классической социальной парадигме еще не нашлось места категориям, ставшим фундаментальными для неклассической парадигмы, цивилизационного подхода. Они пытались предложить геополитическую программу для будущей России, которая, по мнению евразийцев, представляет собой в советском исполнении «евразийский вариант на заданные Западом и развернутые в евразийском месторазвитии социально-политические темы» [Евразийство, 1932].

Понятие цивилизации (как социокультурной целостности, а не как стадии научно-технического прогресса) в 20-е гг. XX в. в науке еще только отвоевывает себе место. И даже шумный успех книги Шпенглера, с которой и начинается разрушение линейной концепции истории и становление цивилизационной парадигмы, не привел к концептуализации понятия цивилизации. У самого Шпенглера оно используется в двух смыслах: цивилизация как культурно-историческая общность и цивилизация как конец этой общности, последняя стадия ее жизни, как смерть культуры. Понятие цивилизации все еще остается многозначным еще и потому, что оно имеет парадигмальное содержание: в каждой парадигме (классической, неклассической, постнеклассической) под цивилизацией понимаются разные явления [Плебанек, 2012].

В классической парадигме под цивилизацией понимается стадия развития общества, следующая за дикостью и варварством – городское общество, политико-правовое регулирование, классовая структура и т.д. Некоторые из признаков цивилизации, зафиксированные в классической парадигме, вошли в методологический аппарат более поздних социальных концепций, но в целом такое понимание цивилизации осталось накрепко связанным с линейным видением социальной динамики, а поэтому несостоятельным для анализа социальных процессов. В неклассической парадигме под цивилизацией стали понимать самостоятельную, самодостаточную социокультурную систему, иногда расширяя ее содержание до вообще любого локального общества, смыкая понятие цивилизации с понятием культуры, включая архаические [Плебанек, 2011].

Предшественник Шпенглера, Данилевский, вводит понятие культурно-исторического типа, используя понятие цивилизации как разговорный синоним, но не как центральную категорию. Из контекста, однако, ясно, что социокультурный объект, которому в конце XX в. С. Хантингтон даст определение как «самой широкой социокультурной общности» и «наивысшей культурной целостности» [Хантингтон, 2003. С. 50], и объект, выделяемый Данилевским как культурно-исторический тип, это есть один и тот же объект, и это есть цивилизация [Данилевский, 1995]. Но в первой половине XX в. это понятие еще не приобрело форму четкой дефиниции, его концептуализация происходила с трудностями и, как сказано выше, продолжалась до конца XX в. Самый известный труд, заложивший основы теории цивилизаций, «A Study of History» А. Дж. Тойнби (приведен авторский вариант названия, т. к. в русских переводах есть разночтения [Тойнби, 1991; Тойнби, 2006]) начинает выходить только два года спустя после публикации Декларации Евразийства (1932) в 1934 г., и то только первый том, остальные из 12 томов публикуются до 1961 г. Знаменитая «Грамматика цивилизаций» Ф. Броделя [Бродель, 2008] была опубликована в 1963 г. как раз в процессе смены парадигмальных основ науки и образования, но уже в 1965 г. во Франции ее изъяли из программ, а потом и из продажи. И только в 70-е гг. XX в. «Грамматика цивилизаций» была опубликована вновь и вошла в программу изучения (не последнюю роль в этом сыграли события 1968 г., которые повлияли на общественное сознание и историческое мышление). Труды по теории цивилизаций оказали влияние на последующие поколения историков не только во Франции, но и вообще на Западе, заняв, наряду с трудами английского историка А. Тойнби, место фундамента современного социального знания. Но к тому времени евразийский дискурс угас (неоевразийское Возрождение при этом также не озаботилось анализом исходных категорий и созданием теоретической базы, оставаясь идеологией).

Для евразийцев, которые не разрабатывали теорию цивилизаций (по сути, они обошли стороной этот важный вопрос), место этого концепта, который становится центральным для неклассической научной программы, да и современного гуманитарного мышления, занимает понятие *культурной личности*. П. Савицкий в «Евразийство. Опыт систематического изложения» [Савицкий, 1997] (это программное произведение представлено как результат коллективного творчества, но стиль изложения и само содержание позволяют признать авторство Савицкого) избегает понятия «цивилизация», которое в то время (1926 г.) в русскоязычной научно-философской среде связывалось с немецкой традицией разделения социальной ткани на материальную цивилизацию и духовную культуру (Шпенглер также интерпретирует цивилизацию как торжество материального, технократического, конец культуры). Ф. Бродель в своей «Грамматике цивилизаций», по этому поводу приводя слова В. Моммзена: «Сегодня (1951) долг человека состоит в том, чтобы помешать цивилизации разрушить культуру, а технике – человеческое существо», добавляет: «Эта фраза удивляет нас потому, что в нашей стране, как в Англии или США, слово “цивилизация” остается доминирующим, тогда как в Польше и в России, подобно Германии и под ее влиянием, первое место занимает слово “культура”» [Бродель, 2008, с. 36]. Евразийцы, следуя этой традиции, называют социокультурные организмы симфонической или культурной личностью. В этой категории – *культурной личности*, Савицкий разводит искусственное объединение и естественное, обосновывая естественные пределы Российской цивилизации. Он пишет: «Заменяя понятие внешней связи понятием связи органической или личной,

мы считаем и называем их личностями, но в отличие от индивидуумов личностями соборными или симфоническими» [Савицкий, 1997, с. 356]. Идеологи евразийства ставят цель обосновать границы «Русской империи, “естественность” которых засвидетельствована в последнее время тем, что они уже более или менее восстановились, несмотря на страшные потрясения войны и революции» [Там же, с. 377]. Савицкий пишет эти слова, еще не ведая, что срок этому восстановлению менее человеческой жизни.

Итак, евразийцы не стремились разработать теорию цивилизаций, они болели за будущее России и решали прикладные вопросы государственного строительства, экономики, «своей основной задачей евразийцы считают практическую организацию жизни и мира» [Евразийство, 1932]. В их текстах понятие цивилизации практически не встречается, но мы можем увидеть его за понятием культурной личности, понимаемой как органическое единство, обусловленное «географическими особенностями месторазвития евразийской культуры; особенностями наречий того языкового союза народов, которые населяют Россию-Евразию; особым мироощущением, отличающим евразийские народы и обусловленным особым складом их душевной и духовной жизни и особым от остального мира историческим процессом» [Евразийство, 1932], фундаментальную категорию современного социального знания – категорию цивилизации.

Концепт цивилизации в современном социальном дискурсе все еще сохраняет многозначность, что допустимо для метакатегорий, но научная ценность высказывания имеет прямую зависимость от точности употребляемых понятий. Строгость категориального аппарата – требование стандартов научного исследования, но в отечественной науке есть два связанных между собой проблемных поля, в которых понятие цивилизации размывается настолько, что теряется его гносеологическая ценность. Это проблема сущности и специфики советского общества и проблема евразийской цивилизации.

Для евразийцев принципиальным является положение о том, что Россия-Евразия представляет собой самостоятельную историческую культурную личность, т. е. цивилизацию, как органическую целостность, отличаемую от других таких же культурно-исторических личностей естественными признаками. Евразийцы понимают эту культурную личность – цивилизацию, как протяженную в истории, что является одним из признаков естественного органического единства, включая в нее ряд государственных образований, начиная от империи Чингиз-хана [Савицкий, 1997] или даже ранее [Вернадский, 2018]. Самовозобновляемость социального единства [Евразийство, 1932] они считали важнейшим признаком органической целостности.

Такое понимание цивилизации согласуется с современным содержанием этого концепта, который имеет гносеологическую ценность именно в современной парадигме социального знания. В современной науке утвердилось определение цивилизации (мы не будем здесь приводить полемику по поводу соотношения понятий культуры и цивилизации, ее можно посмотреть в [Виравчева, Плебанек, 2014]), которое включает как раз все признаки культурной личности по Савицкому. Во-первых, оно включает социологический аспект: цивилизация не существует в отрыве от своего носителя, под цивилизацией понимается общество. И поэтому важнейшими признаками цивилизации являются гуманитарные признаки: лингвистическое единство (при этом имеется в виду не принадлежность к одной языковой группе, в духе Данилевского, а наличие общего коммуникативного средства – например, русский как язык межнациональных

взаимодействий); единство системы ценностей (чаще всего религии как ядра ценностной системы, но иногда надрелигиозной системы ценностей); единство мироощущения и осознание общности, вытекающие из общей исторической судьбы. То есть под цивилизацией понимается социокультурная общность. Во-вторых, понятие цивилизации включает естественно-материальный аспект как сумму объективных детерминант общественного бытия: географическое пространство (его связность и взаимозависимость); природно-климатические условия, определяющие тип хозяйственной деятельности; характер экономической деятельности (связанный, с одной стороны, с естественными условиями – тип хозяйства, а с другой стороны, с системой ценностей). Это означает, что цивилизация – это локальное социокультурное образование, имеющее пространственные границы. В-третьих, в силу того, что социальное бытие имеет процессуальный характер, оно не может быть рассмотрено вне темпорального аспекта. Культурные личности, как их называли евразийцы – цивилизации, существуют в долгих промежутках времени, формирование их структуры и социальных институтов занимает большой временной отрезок; под цивилизацией понимается общественная система, устойчивая к вызовам бытия, способная транслировать свою структуру и возобновлять стержневые социальные институты в процессе трансформаций и деструктивных воздействий.

Культурно-историческая школа «Анналов» одна из первых сделавшая предметом своих исследований цивилизации и разрабатывавшая методологию их исследования, подчеркивая темпоральный аспект бытия цивилизаций, вводит понятие «долгого времени» (*la longue durée*) [Бродель, 1994]. Для евразийских исследований этот методологический принцип стал одним из важнейших в анализе специфики цивилизаций. Для формирования устойчивых, воспроизводящихся социальных структур, которые являются предметом рассмотрения евразийцев, требуется продолжительное время, поэтому и анализ их должен захватывать большие промежутки времени. В-четвертых, все наиболее влиятельные исследователи цивилизаций (начиная от А. Тойнби, Ф. Броделя и заканчивая концом XX в. – С. Хантингтоном и др.) указывают и на формационно-технологический аспект: цивилизацией может называться только городское общество, имеющее в основе производящее хозяйство, потому что только оно имеет сложную социальную структуру, которая нуждается в объединении больших масс людей и создании сложных интегративных механизмов.

Подводя итог теоретизированию по поводу концепта цивилизации в конце XX в. (обзор теоретических позиций у Хантингтона значителен, хотя и не окончателен), Хантингтон определяет цивилизацию как наивысшую культурную общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации и обращает внимание на то, что цивилизация определяется как объективными элементами (язык, история, религия, обычаи, социальные институты), так и «субъективной самоидентификацией людей» [Хантингтон, 2003]. Еще он вслед за Броделем (который считал культуру постоянной, а цивилизацию эволюционирующей [Бродель, 2008]) и Тойнби (который определил два типа сообществ – примитивные общества или культуры и сложные общества или цивилизации [Тойнби, 2006]), а также другими значимыми исследователями считает, что важным признаком цивилизации является чрезвычайная *longue durée*, но вместе с тем изменчивость. Цивилизации, как целостности, «хотя и смертны, но живут очень долго; они эволюционируют, адаптируются и являются наиболее стойкими из человеческих

ассоциаций <...> Империи возвышаются и рушатся, правительства приходят и уходят – цивилизации остаются» [Хантингтон, 2003, с. 52]. То есть одним из основных отличий цивилизации от культуры является динамичная преемственность, в то время как культура транслирует жизненные паттерны десятками тысяч лет без изменений, подобно бытию австралийских племен или бушменов.

Для анализа цивилизационной специфики предмета исследований евразийцев все эти аспекты важны, и они включают их в свой методологический арсенал в той или иной степени, независимо от того, называют ли они этот феномен цивилизацией или культурной личностью. Но мы подчеркнем несколько моментов. Исходя из сложившегося концепта цивилизации, исследование специфики обществ, относящихся к неинтегрированным, племенным сообществам, имеет значение как исследование происхождения, но бытие цивилизации начинается только со становления государственности, сохраняющей преемственность социальных институтов в длительном времени. П. Савицкий по этому поводу пишет, что «исторически первые обнаружения евразийского культурного единства приходится искать не в Киевской Руси, которая была лишь колыбелью будущего руководящего народа Евразии и местом, где родилось Русское Православие, не в Хазарском царстве, конечно, и даже не в Руси Северо-Восточной. Впервые евразийский культурный мир предстал, как целое, в империи Чингизхана» [Савицкий, 1997].

Имея в виду, что одним из важнейших признаков цивилизационной целостности является ее длительный характер, невозможно признавать самостоятельной цивилизацией общественную систему, которая не в состоянии сохранить свое институциональное ядро на протяжении длительного времени. В случае кратковременности жизни сообщества существует две возможности интерпретации социокультурной динамики такого образования: обратить внимание на преемственные связи и рассматривать такую общественную систему как этап более длительной общности; в случае достаточно значимого разрыва в структурном единстве и возникновении принципиально нового образования, но жизнь которого была относительно кратковременна, можно рассматривать такую общность как цивилизацию с прерванным развитием. А. Тойнби вводит для такой ситуации специальный термин «недоразвившаяся цивилизация» (есть у него и задержанные или застывшие цивилизации – цивилизации, начавшие процесс формирования и остановившиеся в своем развитии по тем или иным причинам) [Тойнби, 2003]. При таком анализе специфические признаки, представляющие собой коренной разрыв с предшествующим этапом, будут являться внешними по отношению к ядру цивилизации и деструктивными по своим функциям, а признаки, сохраняющие связь с предшествующими структурами (но при этом эволюционирующие), необходимо рассматривать как структурообразующие и по своим функциям обеспечивающие гомеорезис (понятие гомеорезиса рассматривается в [Шмальгаузен, 1968; Плебанек, 2012]). Это теоретическое положение важно в прикладном аспекте: неадекватное определение сущностных структур приведет к принятию ложных целей государственного строительства, а именно задачу устройства государства ставили евразийцы. Еще важнее то, что при осмыслении целостных преемственных социокультурных образований, культура обеспечивает гомеорезис (преемственность и эволюцию общности, непрерывность исторического бытия), тогда как

пространство играет качественную роль при формировании общности, но пространство «культурной личности» или цивилизации вполне может не совпадать с месторазвитием. А поэтому пространственный фактор является вторичным и внешним по отношению к сущностному ядру цивилизации. Это означает, что одна из центральных идей евразийцев – борьба степи и леса как структурообразующий фактор – для России-Евразии не может служить теоретическим основанием социально-политической программы.

Не менее серьезным возражением против концепции Евразии как культурной личности (цивилизации) является и тот факт, что славяно-тюркский альянс так и не состоялся. Полтора столетия (со времени присоединения Кокандского ханства к Российской империи в конце 60-х гг. XIX в.) не оставили столь глубокого следа в самосознании тюркских народов, чтобы не отвечать на призыв Великого Турана.

Советское государство – евразийская культурная личность?

Типологический таксон Советского общества: где его место в систематике социальной динамики?

В этом контексте затронем еще одну тему современного отечественного социального дискурса – определение сущности и места в мировой социальной динамике Советского государства. Эта тема была центральной для евразийцев. Они подчеркивали, что «абстрактная идеология вредоносна» и опасна (имея в виду идеологическое отрицание свершившихся перемен), и именно в контексте определения целей государственного строительства и планирования будущего России-Евразии была осуществлена ревизия социально-исторических концепций и отказ от славянофильской версии истории России. Для евразийцев советская эпоха представляла этап в эволюции цивилизации Россия-Евразия, а «октябрьская революция, по внутреннему заложенному в нее смыслу, была евразийской» [Евразийство, 1932].

Существующая в отечественном советологическом дискурсе позиция интерпретации советского общества как цивилизации, т. е. общества, возникшего на разрыве и коренной трансформации социокультурных сопряжений, наталкивается на серьезные возражения не только с позиций евразийцев, которые понимали СССР как организационное (государственное) воплощение евразийской сущности, как завершение евразийского проекта – зрелую культурную личность, но ни в коем случае не усматривая в советском строе совершенно новую систему. Интерпретация Советского общества как цивилизации, т. е. представляющей собой отдельную локальную социокультурную систему, является мишенью для критики с позиций цивилизационного подхода: цивилизацией может называться только такая общественная система, которая очевидно жизнеспособна, что подтверждается ее способностью к воспроизводству на протяжении многих поколений и способностью противостоять вызовам внешней среды. В этом ключе тот факт, что распад Советского Союза был спровоцирован внешними силами, не является серьезным аргументом в пользу концепции советской цивилизации, т. к. общественная система только тогда может быть названа цивилизацией, когда ее социально-политические и ценностно-регулятивные институты сложились как эффективный инструмент решения проблем социального бытия.

Во всех иных случаях (когда социальные институты не способны решать эти проблемы и противостоять вызовам истории) такое образование может быть названо социальным проектом или социальным конструктом (в том смысле, что состоялось социальное конструирование новых институтов, но они не прошли апробацию реальностью) или даже социальной патологией.

Одним из наиболее известных исследователей советского общества является С. Г. Кара-Мурза, который свою книгу так и назвал «Советская цивилизация» [Кара-Мурза, 2019]. По этому поводу стоит здесь специально отметить, что сам автор понятия «Советская цивилизация» не считает свою книгу строго научной, а потому не стоит использовать придуманные им метафоры в качестве научных категорий или подвергать критике. Кара-Мурза во «Введении» специально отметил, что «книга эта – не научный труд, в ней много аргументов, не поддающихся критической проверке строгими методами. Но и нестрогие доводы полезно знать» [Кара-Мурза, 2019, с. 11]. И автор сам понимает советскую общественную систему именно как проект, там же во «Введении» он пишет: «... советский проект <...> показал, что жизнь общества без разделения на избранных и отверженных возможна (выделение автора – О. П.)» [Кара-Мурза, 2019, с. 9]. Жизнеспособность социальной системы, способность ее противостоять внешним вызовам и внутренним конфликтам – естественный верификационный критерий цивилизации, и именно этот критерий показал, что жизнь общества без образования иерархических структур невозможна (см. знаменитое исследование Восленского: [Восленский, 1991]). Социальные системы, не прошедшие проверку временем, но существовавшие в реальности, все же следует относить к категории конструктов или проектов.

С другой стороны, интерпретация цивилизационной сущности Советского общества имеет право на существование. А. Тойнби, который посвятил свой труд именно разработке цивилизационной теории, предложил концепцию, объясняющую социальную динамику нашего общества. Он ввел понятие сыновне-отеческих связей между обществами, согласно которому между цивилизациями имеются родственные связи, в основе которых лежат общие ценности. На такую связь указывали и евразийцы, которые также, как и английский историк, усматривали преемственность России-Евразии по отношению к Византии. Это означает, что Россия имеет общие с Западной цивилизацией корни через христианство. Этим, а не территориальным родством, объясняется ее евразийский характер. Также, как и родство Северо-Американской цивилизации (в современной цивилистике выделяют ее как самостоятельную, но дочернюю к Западно-Европейской) европейскому источнику объясняется ее христианским ценностным ядром, но никак не общим месторазвитием. В таком случае, Советское общество, как и предположил С. Г. Кара-Мурза, представляет собой попытку самостоятельной цивилизации, не преодолевшей порога зрелости, чтобы обрести устойчивость к вызовам истории, и дочернюю (сыновнюю) по отношению к христианскому, т. е. западному обществу. Такие цивилизации, писал А. Тойнби «стали жертвами “детской смертности”» [Тойнби, 2006, с. 243], подвергшись вызову, который оказался чрезмерно сильным и который они не смогли преодолеть. Но тогда, следуя этой парадигме нелинейного развития, мы должны признавать, что пространство не является структурообразующим фактором: на одном и том же пространстве может формироваться последовательно ряд независимых или преемственных цивилизаций, но в то же время, цивилизация может существовать стабильно и статично на одном пространстве, а также

может изменить локализацию и распространиться на другое пространство (западная цивилизация в Австралии). В этом контексте евразийская концепция, как геополитический проект, также оказывается уязвимой: как объяснение колониальных взаимодействий вполне удовлетворительна, но как футуристический проект несостоятельна.

Подводя итог анализу базовых категорий евразийства, можно коротко резюмировать, что в основе этой геополитической концепции лежали не теоретически обоснованные и верифицированные понятия, а мифологемы, которые могут мотивировать социум, но не могут создать твердых оснований для рациональной программы действий.

Весомым свидетельством эфемерности евразийских композиций стал даже не распад Советского Союза – Россия как цивилизационное единство не перестала существовать, а прошедший 12 ноября 2021 г. 8-й Саммит «Совета сотрудничества тюркоязычных государств». На этом саммите получило институциональное завершение движения пантюркизма: необязательный «Совет» был преобразован в «Организацию тюркских государств». Эта организация, во-первых, по-видимому, отвечает на вопрос о жизнеспособности и органичности славяно-тюркского единства: этот союз так и не состоялся; он держался политико-правовыми механизмами. В этой части (и не только) евразийство подверглось критике уже современниками евразийцев (П. Милюков, П. Бицилли, А. Кизеветтер). Во-вторых, тот факт, что как минимум два государства тюркского мира (признанный лидер тюркских государств – Турция и Венгрия на правах наблюдателя «Организации тюркских государств») имеют прямое отношение к европейскому миру, позволяет поставить вопрос о евразийском единстве в альтернативном исполнении как Пантюркской Евразии.

Список литературы / References

Айдинян, Р. М., Шипунова, Т. В. (2003). Методологические тупики социологии. *Проблемы теоретической социологии*. Межвуз. сб. Вып. 4. Отв. ред. А.О. Бороноев. СПб. НИИХ СПбГУ. С. 36-51.

Aydinyan, R. M., Shipunova, T. V. (2003). Methodological dead ends of sociology. In Boronoev, A. O. (ed.). *Problems of theoretical sociology*. Interuniversity collection. Iss. 4. St. Petersburg, pp. 36-51. (In Russ.)

Бродель, Ф. (1994). *Что такое Франция? Кн. 1: Пространство и история*. Пер. с фр. М. Изд-во им. Сабашниковых. 405 с.

Braudel, F. (1994). *What is France? Book 1. Space and history*. Transl. from French. Moscow. 405 p. (In Russ.)

Бродель, Ф. (2008). *Грамматика цивилизаций*. Предисл. М. Эмара. Пер. с фр. М. Изд-во «Весь мир». 552 с.

Braudel, F. (2008). *Grammar of civilizations*. Emar, M. (foreword). Transl. from French. Moscow. 552 p. (In Russ.)

Вернадский, Г. В. (2018). *Начертание русской истории*. М. Алгоритм. 336 с.

Vernadsky, G. V. (2018). *Inscription of Russian history*. Moscow. 336 p. (In Russ.)

Виравчева, В. А., Плебанек, О. В. (2014). К вопросу о происхождении понятия «цивилизация». *Вопросы культурологии*. № 1. С. 39-43.

Viracheva, V. A., Plebanek, O. V. (2014). On the question of the origin of the concept of “civilization”. *Questions of Culturology*. no. 1. pp. 39-43. (In Russ.)

Восленский, М. С. (1991). *Номенклатура. Господствующий класс Советского союза*. М. «Советская Россия» совм. с МП «Октябрь». 624 с.

Voslensky, M. S. (1991). *Nomenclature. The ruling class of the Soviet Union*. Moscow. 624 p. (In Russ.)

Гумилев, Л. Н. (1991). Заметки последнего евразийца. *Наше наследие*. № 3. С. 19-26.

Gumilyov, L. N. (1991). Notes of the last Eurasian. *Our heritage*. no. 3. pp. 19-26. (In Russ.)

Данилевский, Н. Я. (1995). *Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому*. 6-е изд. СПб. Глаголь; изд-во С.-Петербур. ун-та. 552 с. (Литературное наследие русских мыслителей).

Danilevsky, N. Ya. (1995). *Russia and Europe: A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Germano-Roman*. 6th ed. St. Petersburg. 552 p. (Literary heritage of Russian thinkers). (In Russ.)

Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. (1932). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziystvo-deklaratsiya-formulirovka-tezisy-1932> (дата обращения: 05.08.2021).

Eurasianism. Declaration, formulation, theses. (1932). [Online]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziystvo-deklaratsiya-formulirovka-tezisy-1932> (Accessed: 08 May 2021). (In Russ.)

История русской Америки (1732–1867). В 3 т. Т. 1. Основание русской Америки (1732-1799). (1997). Под ред. Н. Н. Болховитинова. М.: Междунар. отношения. 479 с.

Bolkhovitinov, N. N. (ed.). (1997). *History of Russian America (1732-1867). In 3 vols. Vol. 1. The Foundation of Russian America (1732-1799)*. Moscow. 479 p. (In Russ.)

Кара-Мурза, С. Г. (2019). *Советская цивилизация*. М. Родина. 1280 с.

Kara-Murza, S. G. (2019). *Soviet civilization*. Moscow. 1280 p. (In Russ.)

Кумранов, А. (2021). Антироссийский тюркский союз стал реальностью. [Электронный ресурс]. *Политнавигатор*. 01 апр. URL: <https://www.politnavigator.net/antirossijskijj-tyurkskijj-soyuz-stal-realnostyu.html> (дата обращения: 05.08.2021).

Kumranov, A. (2021). Anti-Russian Turkic Union has become a reality [Online]. *Politnavigator*. 01 April. Available at: <https://www.politnavigator.net/antirossijskijj-tyurkskijj-soyuz-stal-realnostyu.html> (Accessed: 08 May 2021). (In Russ.)

Петров, А. М. (1996). *Запад-Восток (Из истории идей и вещей). Очерки*. М. Изд. фирма «Восточная литература» РАН. 223 с.

Petrov, A. M. (1996). *West-East (From the history of ideas and things). Essays*. Moscow. 223 p. (In Russ.)

Плебанек, О. В. (2011). Культурный релятивизм как научная концепция и как сублимация. *Культурологическая парадигма: исследования по теории и истории культурологического знания и образования*. Научный альманах. Вып. 2. Культурологические интерпретации социальной динамики. М. Согласие. С. 77-87.

Plebanek, O. V. (2011). Cultural relativism as a scientific concept and as sublimation. In *Culturological paradigm: studies on the theory and history of cultural knowledge and education*. Scientific almanac. Iss. 2. Culturological interpretations of social dynamics. Moscow. pp. 77-87. (In Russ.)

Плебанек, О. В. (2012). *Парадигмальные основания анализа социальной реальности*. СПб. ИД «Петрополис». 352 с.

Plebanek, O. V. (2012). *Paradigm bases for the analysis of social reality*. St. Petersburg. 352 p. (In Russ.)

Плебанек, О. В. (2014). Социальное знание: пределы роста. *Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки*. № 1(191). С. 275-284.

Plebanek, O. V. (2014). Social knowledge: the limits of growth. *Scientific and technical statements of the St. Petersburg State Polytechnic University. Humanities and social sciences*. no. 1(191). pp. 275-284. (In Russ.)

Савицкий, П. (1997). *Континент Евразия*. М.: Аграф. 464 с.

Savitsky, P. (1997). *Continent Eurasia*. Moscow. 464 p. (In Russ.)

Саид, Э. В. (2006). *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб. Русский Миръ. 636 с.

Said, E. W. (2006). *Orientalism. Western concepts of the East*. St. Petersburg. 636 p. (In Russ.)

Соловьев, В. С. (1991). *Смысл любви: избранные произведения*. Сост., вступ. ст., коммент. Н. И. Цимбаева. М. Современник. 524 с.

Solovyov, V. S. (1991). *The meaning of love: selected works*. Tsimbaev, N. I. (comp., introductory article, comments). Moscow. 524 p. (In Russ.)

Степин, В. С. (2003). *Теоретическое знание*. М. Прогресс-Традиция. 744 с.

Stepin, V. S. (2003). *Theoretical knowledge*. Moscow. 744 p. (In Russ.)

Тойнби, А. Дж. (1991). *Постижение истории*. М. 730 с.

Toynbee, A. J. (1991). *Comprehension of history*. Moscow. 730 p. (In Russ.)

Тойнби, А. Дж. (2006). *Исследование истории*. В 3 т. Т. 1. Пер. с англ., вступ. статья и коммент. К. Я. Кожурина. СПб. Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко.

Toynbee, A. J. (2006). *Research of history*. In 3 vols. Kozhurin, K. Ya. (transl., introductory article, comments). St. Petersburg. (In Russ.)

Хантингтон, С. (2003). *Столкновение цивилизаций*. Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М. ООО «Издательство АСТ». 603 с.

Huntington, S. (2003). *Clash of Civilizations*. Velimeev, T., Novikov, Yu. (transl.). Moscow. 603 p. (In Russ.)

Шмальгаузен, И. И. (1968). *Кибернетические вопросы биологии*. М. 223 с.

Shmalgauzen, I. I. (1968). *Cybernetic questions of biology*. Moscow. 223 p. (In Russ.)

Шпенглер, О. (1993). *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Геитальт и действительность*. Т. 1. М. Мысль. 663 с.

Spengler, O. (1993). *Decline of Europe. Essays on the morphology of World history. Gestalt and Reality* Vol. 1.. Moscow. 663 p. (In Russ.)

Сведения об авторе / Information about the author

Плебанек Ольга Васильевна – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Университета при МПА ЕвАзЭС, г. Санкт-Петербург, ул. Смольячкова, д. 14/1, e-mail: plebanek@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0184-7188>

Статья поступила в редакцию: 10.08.2023

После доработки: 02.09.2023

Принята к публикации: 15.09.2023

Plebanek Olga – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the University at the MPA EvAzEs, St. Petersburg, Smolyachkova Str., 14/1, e-mail: plebanek@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0184-7188>

The paper was submitted: 10.08.2023

Received after reworking: 02.09.2023

Accepted for publication: 15.09.2023