

Российский опыт

УДК 323(470+571)

DOI: 10.31249/kgt/2024.04.06

О «догоняющей» модели самосознания России как цивилизации

Виталий Владимирович АВЕРЬЯНОВ

доктор философских наук, главный научный сотрудник

Государственный академический университет гуманитарных наук

Мароновский пер., д. 26, г. Москва, Российская Федерация, 119049;

заместитель председателя

АНО «Изборский клуб»

Фрунзенская наб., д. 18, пом. VII, г. Москва, Российская Федерация, 119146

E-mail: v-aver@mail.ru

ORCID: 0009-0009-2257-4789

ЦИТИРОВАНИЕ: Аверьянов В.В. О «догоняющей» модели самосознания России как цивилизации // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2024. Т. 17. № 4. С. 87–104.

DOI: 10.31249/kgt/2024.04.06

Статья поступила в редакцию 16.10.2024.

Исправленный текст представлен 26.11.2024.

БЛАГОДАРНОСТЬ. Статья подготовлена в ГАУГН в рамках госзадания Минобрнауки России по результатам конкурсного отбора ЭИСИ, тема No FZNF-2024-0017 – «Цивилизационная идентичность в мировоззрении, ее актуализация в гуманитарном знании и образовании современной России» (1024030400134-0-6.5.1).

АННОТАЦИЯ. Статья раскрывает проблему «догоняющей» модели самосознания и «запаздывающей» мировоззренческой рефлексии в связи с историческим понятием псевдоморфоза, предложенным Освальдом Шпенглером. Проблема исследуется в оптике новой методологии традиции-цивилизации как нерасторжимого социокультурного комплекса. В статье показано, что русская философская и общественная мысль предложила две масштабные программы преодоления псевдоморфозного типа развития: поч-

венничество в XIX в. и евразийство в XX в. Создание такого рода программ представляло собой своеобразные рывки, спровоцированные кризисом идентичности. Почвенничество выдвинуло из своей среды и отстаивало оригинальную теорию цивилизаций (культурно-исторических типов) Николая Данилевского. Эта программа и система Н. Данилевского явились реакцией на поражение России в Крымской войне и крушение иллюзий европоцентризма и органичного вхождения России в семью европейских государств. В свою очередь

евразийство сформировалось как мировоззренческий ответ на каскад революций начала XX в. и продолжение на ином уровне западного псевдоморфоза в радикальной форме. Предложенные две программы были не только реактивными, но и одновременно проактивными: в них осмысливались пережитые Россией исторические травмы и в то же время строились прогнозы и сценарии будущего, давался импульс к комплексному научному изучению России как цивилизации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *русская философия, русское самосознание, цивилизационная идентичность, государство-цивилизация, культурная традиция, почвенничество, евразийство, псевдоморфоз, вестернизация.*

Введение

Цивилизационное самосознание и цивилизационная идентичность – сравнительно новый ракурс рассмотрения мировоззренческой проблематики, хотя он и наследует большому корпусу штудий по изучению национальных типов самосознания, национальных картин мира. Новизна и сложность этой постановки вопроса связана, в частности, с тем, что «цивилизационное самосознание» исторически созревает позже «национального самосознания», а также с тем, что само постулирование теории цивилизаций в науке произошло позднее, чем утвердился дискурс о национальной культуре и субъектности народов как акторов исторического процесса. К тому же и после возникновения теории множественных цивилизаций она еще долгое время в нескольких своих разновидностях пробивала себе дорогу и добивалась признания.

В этом отношении сегодня происходит существенный перелом, и он связан с процессами «деколонизации»

в общественных науках. Симптомом такого перелома стал повышенный интерес к проблематике «государств-цивилизаций», или «цивилизационных государств» [Багдасарян, 2009; Coker, 2019; Zhang Weiwei, 2012; Jacques, 2013].

Сегодня эта тенденция крайне актуальна еще и потому, что она начинает использоваться самими государствами (в первую очередь Китаем, Россией, но также о самоидентификации «цивилизационного государства» говорят и в отношении стран Европейского союза (ЕС), США, Индии, Ирана, Турции, Бразилии и др.) [Спиридонова, Соколова, Шевченко, 2016].

В последнее время стал также популярен тезис о национальной идентичности и политических нациях как о преимущественно инструментальном конструкте, использовавшемся долгое время в качестве средства завуалированного включения тех или иных стран в транснациональные порядки. Во всяком случае подобное манипулятивное использование идеологием «национального государства» констатируется в отношении целого ряда стран Ближнего Востока, арабских стран [Maçães, 2020; Спиридонова, Соколова, Шевченко, 2016, с. 30].

В этом контексте постановка вопроса о цивилизационной идентичности изначально лишена подобных ассоциаций, поскольку она осуществляется под знаком ресуверенизации больших геостратегических единиц (государств, религиозных и социокультурных традиций – при этом понятие «цивилизации» используется как обобщение весьма разнообразных, а иногда и разнопорядковых сообществ).

Настоящая статья входит в круг работ по новому исследованию и переосмыслению мировоззренческого наследия России как цивилизации (см. посвященный этому доклад Изборского клуба [Мировоззрение..., 2024]).

Под цивилизацией в нашем исследовании имеется в виду предельно крупная социокультурная общность, геостратегическая система, включающая разнообразные языковые, этнокультурные, религиозные, политические и экономические подсистемы, в том числе номинально выходящие за географические и правовые границы, непосредственно связанные с институтами данной цивилизации.

Единство цивилизации определяется такими факторами, как своеобразные ландшафтно-климатические черты пространства ее активности, единство и глубокая взаимосвязь исторических судеб входящих в нее социокультурных общностей, сближение психологических установок, ценностей и картин мира представителей этих общностей, обусловленное их комплементарностью, исторический процесс формирования единой цивилизационной картины мира, то есть системы цивилизационных кодов, свойственных всем носителям цивилизационной идентичности. (При этом дабы избежать апелляции к бессознательным, трудно уловимым аспектам цивилизационной идентичности, главным критерием ее реального обнаружения мы полагаем способность цивилизации порождать продукты общекультурного самосознания, такие как оригинальные мировоззренческие системы, «осевые» художественные творения, символы и принципы, определяющие и задающие ход развития многих сфер жизни и порядок социально значимой деятельности внутри конкретной цивилизации.) В нашем понимании трактовка духовно-культурного творчества как явления цивилизационного крайне важна – в этом аспекте мы расходимся со многими теоретиками-цивилизационистами, которые стремятся вынести духовные, ментальные и мировоззренческие явления за пределы

цивилизационного уровня социальных взаимодействий. Ниже мы остановимся на методологических предпосылках нашего подхода – теории традиции-цивилизации.

Россия как цивилизация обладает своеобразным набором уникальных характеристик, о которых мы подробно говорим в указанном выше докладе Изборского клуба. Интегральное, опирающееся на многолетний анализ понимание русской цивилизации позволяет указать на следующие характеристики.

1. В геокультурном плане это цивилизация евразийская (в чисто географическом понимании – северо-евразийская, однако евразийство в русском мировоззрении превратилось в самостоятельный концепт, далеко вышедший за рамки чисто географических привязок).

2. Это поликультурный мир со стержневым положением в нем русской культуры (отчего понятие «русский» приобретает помимо этнокультурного также и свойства цивилизационного маркера – «Русский мир» как синоним понятия «Мир – Россия», «русская культура» как традиция-лидер или «великая традиция» в терминологии А.С. Панарина [*Панарин, 1997, с. 150*]). Для России было характерно то, что этнокультурные меньшинства допускали обозначение себя как «русских меньшинств», а не только «российских», несмотря на попытки в постсоветской России разведения словоупотребления в соответствии с принципами конструктивизма в национальной политике.

3. Россия – поликонфессиональная цивилизация с православно-христианским ценностным ядром и со своими, весьма устойчивыми стандартами веротерпимости.

4. Это и многоязычная общность с русским языком как средством межнационального общения, а также

как языком-носителем одного из самых богатых «архивов» мирового опыта с высочайшей культурой перевода со многих языков.

5. Также это многоукладная геоэкономическая и хозяйственно-правовая система.

6. В основе России как цивилизации (Русского мира, русского цивилизационного ареала) лежит государственная традиция, исторически сменявшая несколько различных образований «имперского» типа, как правило, препятствующих попыткам геополитической монополизации (установления форматов «мирового господства»)¹ и таким образом выступающих стимулирующей силой и катализаторами многополярного мироустройства.

Задачу данной статьи автор видит прежде всего в том, чтобы раскрыть идею цивилизационной эстафеты, которая уже не менее полутора веков осуществляется в пространстве русского мировоззрения, в первую очередь социально-философского. Преодолевая сопротивление среды, русские мыслители – творцы цивилизационной идеи – как будто «суживают круги» и приближаются к моменту исторической зрелости. Отстающая, запаздывающая рефлексия российского общества, его политических и интеллектуальных элит всё ещё остается нашей острой проблемой, но через осмысление путей русской цивилизационистики роковая дистанция сокращается.

Традиция-цивилизация как методологический подход

По своему содержанию цивилизационная идентичность является социокультурной. Данное методологическое замечание в нашем понимании ведет

к такому существенному следствию: понятие-бином «социокультурное» обозначает органическую целостность, комплексность слагаемых факторов, а не их простое сложение. По формуле М.С. Кагана, любые общественные институты и явления – суть творения культуры по их форме, тогда как общество выступает содержанием социокультурной сферы [Каган, 2003, с. 47]. Из этого следует, что цивилизация по своей природе и способу осуществления всегда привязана к конкретной культурной традиции, и лишь со временем отдельными своими составляющими она может вступать на путь трансфера в другие культурные зоны, отделяясь от материнской культурной традиции.

Используемый нами метод складывается как междисциплинарный, задействуя результаты исследований в области философии, теории культуры, культурологии, сравнительно-исторических исследований, теории систем и синергетики, кибернетики и в определенном плане генетической биологии, параллели с которой в теории социокультурного наследования уже давно стали чем-то существенно большим, чем источник для научных метафор (примеры можно найти в творчестве Ю.М. Лотмана, Э.С. Маркаряна, А.И. Ракитова). В результате сегодня стали уже общераспространенными представления о культурном коде, социокоде, цивилизационном коде, ДНК человеческого общества и т. п.

В русле методологии цивилизации как социокультурного феномена мы предложили обозначать **предельный по масштабу комплексный социальный субъект термином «традиция-цивилизация»**. *«Двойственная структура этого понятия (сочленение*

1 В терминологии Н.Я. Данилевского эта миссия России получила название «миродержавие».

сферы традиции и сферы цивилизации) означает, что в нее входит весь комплекс цивилизационных явлений, включая технику, материальное производство, быт и т. д. Традиция-цивилизация – это «полная традиция» плюс все ее атрибуты и всё оснащение, необходимое для существования на земле» [Аверьянов, 2012, с. 96].

Речь идет о максимально развернутой традиции-системе, хотя у нее есть «конкурент» в виде крупномасштабных религиозных традиций-систем, в первую очередь так называемых мировых религий. Внутри цивилизационной системы как целого сакрально-культурная традиция выступает в качестве формообразующего ядра, внутреннего измерения всей системы. Неготовность признать это в цивилизационистике (к примеру, у многих авторов мир-системного анализа) приводит к размытости в понимании цивилизации, в которой не усматривается никакой порождающей модели, кроме пестрого множества причин и факторов, всевозможных источников технологических, экономических и культурных инноваций. В такой «перевернутой» картине цивилизация оказывается зависимой не от внутренних генетических источников и движущих сил ее развития, а от активности во внешней сфере, «контактов между цивилизациями», влияний, распространения цивилизационного опыта в духе примитивного диффузионизма и т. д. Субъектность выносится вовне, а сами цивилизации превращаются в пассивных получателей внешних импульсов. Этот подход оказывается наиболее удобным для отстаивания доктрины трансграничной глобализации, интерпретации истории человечества как линейного процесса разрастания космополитической эйкуменической «срединной цивилизации» и т. п.

Между тем в нашем понимании актуально действующая традиция-циви-

лизация является не специфическим способом достижения определенного уровня абстрактной цивилизованности, а конкретной системой культуры, которая по-своему специфично развивается. Сама направленность развития обществ не предопределена, вариативна. По выражению выдающегося отечественного культуролога М.К. Петрова, внешний наблюдатель вряд ли имеет право подходить к чужой культуре «с мерками других социокодов как к проявлению неразвитости»: «Вопрос здесь, похоже, не в том, как далеко они прошли по дороге развития, а в том, по какой дороге, куда, в какую развитость шли» [Петров, 2004, с. 99].

«Догоняющая» модель самосознания

Выдающегося отечественного мыслителя В.В. Розанова можно назвать прямым учеником К.Н. Леонтьева (как цивилизационного философа), а также учеником Ф.М. Достоевского (отчасти и в плане идейной преемственности, но главным образом как писателя, творца своеобразного жанра дневниковых эссе, у Розанова – его публицистики и особого жанра, названного им «листва»). Имея таких предшественников, Розанов был избавлен от необходимости строить собственную цивилизационную теорию. При этом он развивал и уточнял многие их положения, в том числе разрабатывая и весьма оригинальные идеи. Именно ему принадлежит одна из самых ярких и афористически лапидарных версий разработки концепта «догоняющего» самосознания, о котором идет речь в настоящей статье. Идея эта явилась Розанову в форме своего рода ретроспективной утопии. В очерке «1812–1814 годы и их возможное идейное значение» (1912) Розанов сосредоточился на анализе духовно-куль-

турных последствий борьбы России с Наполеоном. При этом он в манере межцивилизационных аналогий описал ее как «героическую борьбу юного народа со старыми цивилизациями», наподобие борьбы Александра Македонского с Персией Дария (вызывающая метафора для русских западников, которые во многих случаях предпочли бы трактовать смысл этой войны противоположным образом). В итоге «победитель заразился от побежденного началами его духа и цивилизации. Мальчик бросился жадно и любопытно на старческие сладости и пороки, на старческую мудрость, на старческую расслабленность и изнеженность. <...> Русский мыслитель ничего не вывел из этой победы, не сумел с нею справиться...» И далее Розанов разворачивает свою ключевую идею: «Славянофильство запоздало родиться на тридцать лет: а если бы оно родилось одновременно с 12-м годом, как духовный плод физических усилий, мы, очевидно, не имели бы декабристов, Герцен не отправлялся бы в эмиграцию, русские вместо запоздалой Государственной Думы имели бы уже к поре освобождения крестьян Земский Собор с плеядой великих умов и характеров того времени. Едва я назвал эти факты, как всякий почувствует, до чего запоздалость славянофильства имела действительно роковые последствия – общественные и государственные. Между тем славянофильство уже было дано в 1812 г. «Записка о древней и новой России» Карамзина была первым движением сюда, увя, не получившим дальнейшего развития». [Розанов, 2006, с. 190].

Заметим сразу, что апелляция к «Записке о древней и новой России» Карамзина действительно имеет в этом контексте глубокий смысл. «Записка» русского

писателя и историка, пришедшая не ко двору и оставшаяся сиротливым памятником почти затворнической общественной мысли, не опубликованным далее в течение многих десятилетий², действительно опережала свое время. Тем не менее, по мысли Ю.С. Пивоварова, карамзинская «Записка» с содержащимися в ней интуициями и предславянофильским пафосом «каким-то непостижимым образом» влияла и на Гоголя периода «Выбранных мест из переписки с друзьями», и на мировоззрение Л.Н. Толстого, и на другие русские умы, вплоть до Розанова и новой эпохи [Пивоваров, 1991, с. 15].

Точность розановской гипотезы состоит в том, что «догоняющая рефлексия» в интеллектуальном слое России должна была догнать не мифическую «передовую цивилизацию», а нечто иное – самое себя. Речь тут вообще идет не об относительной «отсталости» России, а о ее «крепости задним умом», ее медленной раскатке в связи с новыми историческими вызовами, как правило, связанными с внешней агрессией в силовой либо же в «гибридной» форме. Другой аспект этого же «самоотставания» – попытка привести самосознание в соответствие с генетически заданной программой развития России, которая была тем или иным образом нарушена вторжением неблагоприятных обстоятельств (задержка в естественном развитии из-за катастроф, нашествий, острого конфликта между цивилизациями, Смутное время, отбросившее общество и государство назад и возвратившее их к решению уже, казалось бы, решенных задач, наконец, «псевдоморфозные» формы развития, связанные с добровольным принятием чужих цивилизационных влияний).

2 Попытка П.И. Бартечева в 1870 г. полностью опубликовать «Записку» привела к вмешательству цензуры и уничтожению тиража. В итоге первую полную публикацию ее удалось осуществить только в 1900 г.

Догонять себя в области самосознания – значит сместить мировоззренческий центр в направлении к центру тяжести традиции-цивилизации. Россия догоняла исторически тот образ самоописания, который позволил бы ей не только на уровне военно-силового, но и мировоззренческого, культурного, идейного противостояния подняться вровень с вызовами цивилизационного характера, то есть такими вызовами, которые ставят под вопрос существование и своеобразное развитие традиции-цивилизации.

Эта дистанция между текущим уровнем самосознания и образом самоописания и самопроектирования, требуемым интересами цивилизации, всякий раз существенно сокращалась во время исторической встряски – то были своего рода «рывки», спровоцированные кризисом идентичности. В настоящей статье мы касаемся двух таких узловых рывков: почвенничества, возникшего во многом как реакция на Крымскую войну и евразийства, сформировавшегося как мировоззренческий ответ на каскад революций начала XX в.

Почвенники выдвинули на арену общественной мысли и горячо поддержали Н.Я. Данилевского, творца первой в мире масштабной цивилизационной теории, изложенной в его эпохальном труде «Россия и Европа». Сам этот труд был несомненно выстрадан как результат поражения России в Крымской войне и был выражением болезненной метаморфозы в настроениях российской обществу по поводу крушения в нем европоцентристских иллюзий. Так, на почве переоценки ценностей России, стремившейся ранее

органично влиться в «концерт» европейских держав и получившей «отворот поворот», и родилась российская цивилизационистика, вклад в которую внесли все основные почвенники, а затем также К.Н. Леонтьев, создавший свою, византистскую, версию теории России-цивилизации.

Еще более радикальный рывок в самосознании России как цивилизации произошел после 1917 г. Евразийство явилось наиболее масштабным и целенаправленным результатом этой рефлексии на почве цивилизационного самосознания. До сих пор недооцененный вклад евразийцев в наше самосознание, несмотря на всю популярность евразийских идей в постсоветской России, состоит в том, что они предложили и начали реализовывать проект системного, комплексного осмысления, научного и философского. Эта сформулированная ими задача до сих пор стоит перед нами как важнейшее требование времени.

При этом нельзя утверждать, что цивилизационная идея не развивалась бы без потрясений. Ни учения Данилевского и Леонтьева, ни представления Страхова и Достоевского, ни тем более евразийская «вспышка сверхновой» на небосклоне русского интеллектуального творчества не были ситуативными. Они были реактивными и проактивными одновременно: осмыслявшими и пережитые Россией травмы, и в то же время предопределявшими будущее развитие и выдававшими потрясающие прогнозы³. Безусловно, эти рывки в самосознании были предвосхищаемы многими гениями и мыслителями предшествующих

3 Трудно не согласиться с А.А. Галактионовым, увидевшим в Сталине с его книгой «Марксизм и национальный вопрос», со многими чертами его политики в военные и послевоенные годы, преемство по отношению к Н.Я. Данилевскому, тогда как «законы культурно-исторических типов совпадают по смыслу с признаками нации, названными Сталиным через 40 лет после выхода в свет книги "Россия и Европа"». [Галактионов, 1993, с. 33]. О прогностическом даре К.Н. Леонтьева не будем здесь говорить, поскольку об этом уже немало написано исследователями.

эпох. Но потрясения всегда служили могучим толчком для общественного самосознания, они резко увеличивали остроту высказываемых провидцами идей и приближали эти идеи к «среднему уровню» образованных сословий русского общества.

В чем же суть «догоняющей» модели?

Она не в том даже, что русское мировоззрение своевременно не создает достойные продукты, адекватные духу времени и ставящие вопросы, располагающие к правильной постановке России как целого и в мире, и по отношению к самой себе (культурное, цивилизационное самосознание, модели коллективной идентичности). Проблема в разрыве между передовыми мыслителями цивилизационного самосознания и основной массой интеллигенции, политического и управленческого класса, застревающих в парадигме псевдоморфоза.

Русский псевдоморфоз

Приближение России к цивилизационному типу самосознания началось с древних времен, хотя и вышло оно на концептуальный уровень лишь в XIX столетии. Признаки цивилизационного самосознания можно усматривать уже при самом зарождения русской мысли (в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона), в таких творениях, как доктрина о Третьем Риме, свидетельствующая не столько о продолжении Русским государством старых империй как таковых (*translatio imperii*), сколько о сакральной миссии, переходящей к царствам-наследникам. Это же касается ясно выраженных в посланиях и высказываниях царя Ивана IV Грозного представлений о суверенности России и как государства, и как хранительницы «истинной веры».

Духовно-мировоззренческий кризис XVII в. с церковным расколом

и фактическим унижением национального образа религиозности и святости перед лицом признанной более аутентичной «греческой традиции» сам был симптомом глубокого коллапса Смутного времени, до конца не изжитого. Травматизм XVII в. выразился в дезориентации Церкви, ее ослаблении (за весь этот век было канонизировано святых меньше, чем в предыдущие века прославлялось за одно-два десятилетия). Петровские реформы с их игнорированием старого мировоззренческого уклада в этом смысле имели для себя хорошо подготовленную почву. И только в XIX столетии начался процесс восстановления сбалансированных форм общественного самосознания.

Еще до Данилевского идеи цивилизационного взгляда на мир и на свою собственную страну (в духе будущих теорий локальных цивилизаций и многолинейной социальной эволюции) начинают звучать у таких мыслителей, как Александр Герцен, Аполлон Григорьев, а также Николай Страхов, который прямо заявил о «нашей русской цивилизации» как о «другой цивилизации», а не «азиатском варварстве» [Страхов, 2010, с. 45].

Еще ранее у Петра Чаадаева, которого нередко называют предшественником западничества, недвусмысленно звучат мотивы о Западе как целостной цивилизации, чуждой России. При этом Чаадаев хотя и симпатизирует католицизму и говорит в 7-м философическом письме о желательности отождествления русского ума с Европой, однако же сам не верит в эту перспективу, что радикально отличает его от большинства позднейших русских западников. Именно Чаадаев поставил диагноз дефицита цивилизационного самосознания и, что редко отмечают, для него, как особенно чуткого мыслителя, было свойственно восприятие разных культурных миров как самостоя-

ятельных цивилизаций. Также и Россию он называет не иначе как «наша своеобразная цивилизация» (в скорбной интонации, но без тени иронии, что подтверждается и развитием его мыслей в других произведениях) [Чаадаев, 1991, с. 402, 323].

Немаловажно отметить, что интуиция великой будущности России как самостоятельного мира звучала и у классиков немецкой философии, в частности у И.Г. Гердера, видевшего в славянах силу, идущую на смену стареющей Европе, а Россию называвшего державой, «с самого своего основания шедшей иными, особыми путями по сравнению с западными государствами Европы» [Гердер, 2018, с. 613].

В свою очередь Г.Г. Гегель в одном из писем русскому другу высказывал такую мысль: «Другие современные государства как будто бы уж более или менее достигли цели своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится уже позади, и форма их приобрела постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силою среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной природы» [Фишер, 1933, с. 90–91].

Рождение цивилизационной теории в России XIX в. является крайне важным, конститутивным для нашего самосознания фактом, породившим своего рода эстафету русской цивилизационистики, в контексте и в динамике которой мы до сих пор живем и развиваемся. Всё самое глубокое и ценное, что породила отечественная философская и общественная мысль за полтора столетия, было связано не с космополитическими иллюзиями и не с переживанием и осмыслением дихотомического парадокса «промежутка» между Западом и Востоком, самовоспроизводящегося раздвоения,

«расколотого общества» и т.п., а с выявлением, открытием и обоснованием своеобразных кодов Русской цивилизации (причем эти открытия не всегда осуществлялись целенаправленно и осознанно, а зачастую косвенно, но это не отменяет их ценности и значения в сокровищнице русского мировоззренческого канона, который продолжает формироваться).

Термин «псевдоморфоз», введенный Освальдом Шпенглером, завоевал видное место в социально-исторических изысканиях. Под псевдоморфозом понимается конфликт культурных и когнитивных кодов верхних и нижних слоев данного общества, связанный с подавляющим влиянием чужой, более мощной и сложной культуры. Страницы о псевдоморфозе в главном труде Шпенглера посвящены во многом именно русскому примеру: петровским преобразованиям и той вестернизации, которая, по мнению философа, продолжалась и далее, воспроизводясь с новой силой уже в большевистской революции (большевики, полагал Шпенглер, – «прямые потомки» Петра Великого, продолжатели его дела) [Шпенглер, 2014, с. 650–655].

Шпенглер представил дело весьма драматично: это был, по его утверждению, «псевдоморфоз, втиснувший первобытную русскую душу в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем – XIX столетия. <...> Примитивный московский царизм в Петербурге был фальсифицирован в династическую форму Западной Европы. <...> Народу была навязана искусственная и неподлинная история» [Шпенглер, 2014, с. 651].

Шпенглер не отказывал России в недюжинном потенциале: помимо сил, олицетворяющих псевдоморфоз, он усматривал в ней и ростки нового, в частности, в фигуре Достоевского он видел тот новый тип христианства, ко-

торый «принадлежит будущему тысячелетию...» [Шпенглер, 2014, с. 655].

При построении своей концепции псевдоморфоза немецкий мыслитель настойчиво использует ту же историко-софскую аналогию, что и до него Розанов в приведенной нами выше цитате, только с обратным знаком. Петровская реформа с насаждением европейских форм и институтов на русской почве рассматривается Шпенглером как буквальный аналог эллинистического влияния на Ближнем Востоке в эпоху после Александра Македонского.

Практически одновременно с трудом Шпенглера в России зарождается теория, близкая его концепции псевдоморфоза. Ее автор, молодой мыслитель и языковед князь Н.С. Трубецкой, будущий отец-основатель евразийства, в течение нескольких лет вынашивает и создает текст своей программной работы «Европа и человечество», прослывшей позднее как катехизис евразийства. То что у Шпенглера называется псевдоморфозом, у Трубецкого также вырастает вокруг рефлексии о петровских преобразованиях – и он создает теорию «неорганической эволюции» («скачущей эволюции»), применяя ее помимо российского случая ко всем явлениям, связанным с вестернизацией западных обществ. Пафос Трубецкого, заданный революционными событиями, идет гораздо дальше его предшественников. Речь у него идет не просто о выходе России из «неорганической эволюции», освобождении ее от псевдоморфоза (этот термин Трубецкой, естественно, не употребляет, поскольку с трудом Шпенглера он познакомится позднее), но и о революции в мировоззрении нероманогерманских народов, о стратегии пробуждения самосознания и суверенного взгляда на мир в западных странах [Письма..., 2004, с. 12–13]. Само название своего труда «Европа и человечество»

Трубецкой осознанно сформулировал как своего рода рифму к знаменитому труду Данилевского «Россия и Европа» – как следующий шаг в том, что мы предлагаем здесь называть цивилизационной эстафетой русского самосознания.

Возвращаясь к внутрироссийской проблематике, следует отметить, что она попала в поле зрения многих выдающихся разработчиков цивилизационной теории XX в., тем более что Шпенглер сумел весьма талантливо обратить внимание многих коллег на драматизм русской истории и русский псевдоморфоз.

Так, Арнольд Тойнби, говоря в 9-м томе «Постижения истории» о петровских реформах, отмечал, что это был «первый пример добровольной самовестернизации западной страны», однако «Запад так и не оказал глубокого влияния на жизнь и культуру России» [Тойнби, 2003, с. 48, 49]. Говоря о после революционной России, Тойнби также далек от шпенглеровского максимализма и утверждает, что Россия получила «иностранный ирридианскую идеологию, чтобы использовать ее как движущую силу в проведении зилотской политики культурной самодостаточности» [Тойнби, 2003, с. 51, 52].

Один из выдающихся аналитиков мир-системного подхода Фернан Бродель в своих капитальных обзорных трудах по истории мировых цивилизаций в размышлениях о России продемонстрировал определенную двойственность и неуверенность – он колеблется между обманчивой европеизированной формой Российской империи после Петра и интуитивно улавливаемой самостоятельностью русского культурного мира. Для Броделя решающее значение имеют всё же экономические и технологические линии развития, и здесь он предлагает формулу «Россия – “другая Европа”,

имевшая “тесную связь с Западом”». [Бродель, 2008, с. 500].

С одной стороны, Бродель причисляет Россию к большой Западной цивилизации наряду с собственно Европой, «Американской» (США) и «Латиноамериканской» малыми цивилизациями. В то же время он неоднократно подчеркивал, что Россия – нечто среднее между Востоком и Западом, что Россия вообще долгое время была отдельной мир-экономикой. Он отмечает очень сильную «аккультурацию» со стороны Европы по отношению к России, которая «изменила образ жизни и образ мыслей не только аристократии, но и определенного слоя русской буржуазии и всей интеллигенции, которая тоже строила новую Россию. Философия Просвещения, обошедшая всю Европу, наложила глубокий отпечаток на русские правящие интеллектуальные круги» [Бродель, 1992, с. 455, 456].

Его инструментарий не настроен на изучение тех сфер, где и следует искать разгадку «русского сфинкса», а это не столько сферы технологии и хозяйственной инфраструктуры, в которых русские охотно заимствуют чужие достижения, но те сферы традиции-цивилизации, которые располагаются ближе к ее духовно-культурному ядру.

Для Уильяма Мак-Нила в его культурном труде «Восхождение Запада» вопрос о России как цивилизации как будто и не стоял. До определенного момента Россия у него – это варварские княжества, затем, когда она попадает в поле передовой цивилизации, появляются ее начатки. Наконец, она превращается в окраину Запада, «полузападное государство». При этом автор без всяких сомнений говорит о «великих азиатских цивилизациях» (Китае, Индии, Персии, Турции) [Мак-Нил, 2004, с. 789]. Правда, в поздних статьях Мак-Нил всё же признает, что Россия может рассматриваться как самостоя-

тельная цивилизация. Тем не менее трудно избавиться от чувства двусмысленности в отношении границ между цивилизациями у этого автора.

Вслед за Шпенглером Мак-Нил очерчивает глубину российского псевдоморфоза: он допускает сравнение русской гвардии XVIII в. с янычарами, подчеркивая чуждость верхушки петровской империи народу, говорит о разрушении культурной самобытности.

Парадоксальным образом Мак-Нил видит в этой ситуации псевдоморфоза силу России, которая через какое-то время вынуждена встать на путь «воссоздания культурной вселенной», причем это не было уже ни подражанием Западу, ни простым повторением допетровских форм сознания, а в чем-то и опережением самого Запада: «В то время как западноевропейцы еще не сомневались в прирожденном превосходстве своего культурного наследия, поколение русских интеллектуалов времен Достоевского нашло невозможным легко и автоматически принять какую-то одну культурную вселенную. <...> Русская литература XIX в. отразила превосходство и недостатки этой ситуации, как и нашей собственной, предвосхитила многие характерные особенности западной литературы XX в.» [Мак-Нил, 2004, с. 969].

Следующий в фарватере мак-ниловской концепции цивилизаций отечественный автор Ю.Л. Слезкин пишет о глубокой провинциальности западной глобализации, в которой при включении голосов внутренних меньшинств и иммигрантов в общеупотребимый культурный канон отсутствуют вершинные творения других цивилизационных канонов, такие как «Рамаяна», Коран или «Шахнаме». Что же касается России, исключительность ее положения в мире Слезкин объясняет тем, что она «не просто триста и более лет

жила с оглядкой на Европу. Россия триста и более лет жила общей с Европой интеллектуальной и духовной жизнью. Запад может, пусть с трудом, отменить Россию. Россия безнадежно осиротеет без Гамлета, Дон Кихота, Д'Артаньяна» [Слезкин, 2023].

Никто и не ставит вопрос об «отмене» в России культуры Запада – риск «осиротеть» в данном случае повисает в воздухе. И в случае длительного конфронтационного противостояния между цивилизациями западный культурный канон претерпит гораздо больший ущерб, чем канон русский. К тому же в России благодаря трехвековому псевдоморфозу сложился явный перекося и дисбаланс в культурном тезаурусе в пользу Запада, тогда как плоды иных цивилизаций (включая Индию, Иран, Китай, Арабский мир) представлены в нашей культуре гораздо слабее. У России появляется шанс исправить этот дисбаланс и стать одной из самых восприимчивых (по Достоевскому, «всемирно отзывчивых») культур не только по отношению к Западу, как это было до сих пор, но и ко всем остальным.

Две программы преодоления состояния псевдоморфоза

Масштаб и глубина русского псевдоморфоза остаются дискуссионной темой. Более того, степень вестернизации России, ее взаимопроникновения с Западом не просто вызывает споры, но и, как видим, свергает исследователей в недоумение и приводит к диаметрально развернутым выводам.

Россия как будто таит в себе некий секрет, некоторую неясность относительно того, как же она на самом деле относится к Западу, насколько она на том или ином этапе своего развития самоотжествляется с ним ментально и духовно. (Вопрос о технологической и бытовой зависимости, привлекатель-

ности модного западного образа жизни – это всё же несколько иной вопрос.)

Мысль о способности устроить жизнь «как на Западе» чаще всего оказывается неким элементом наивной картины мира у представителей образованного или полуобразованного класса. Красноречиво сказано об этом у Достоевского в «Дневнике писателя»: «Нужна-де только европейская формула, и всё как раз спасено; приложить ее, взять из готового сундука, и тотчас же Россия станет Европой, а рубль талером. Главное, что приятно в этих механических успокоениях, – это то, что думать совсем не надо, а страдать и смущаться и подавно. <...> Чего думать, чего голову ломать, еще заболит; взять готовое у чужих – и тотчас начнется музыка...» [Достоевский, 2010, с. 763–764].

Однако эта «наивная картина мира» функционировала не только в головах светских «говорунов» и газетных публицистов, но и в среде чиновничества, и в предпринимательском классе, и в сфере высокого искусства. Псевдоморфоз поэтому носил не поверхностный, а глубокий и, можно сказать, всеобъемлющий характер. Причем если во времена Достоевского он мало задевал жизнь народных масс, то советская («большевистская») версия псевдоморфоза, пусть и в политически антизападной упаковке, затрагивала уже широкие слои населения. Однако рассмотрение специфики советского псевдоморфоза выходит за рамки данной статьи.

Великий советский композитор Г.В. Свиридов в ретроспективе оценивал преобразования в сфере музыкального искусства в XIX в. как осознанное внедрение элементов псевдоморфоза. Он указывал на то, что создание в России первой консерватории по западному образцу А. Рубинштейном исходило из предпосылки о «дикой, варварской, музыкально необразованной стране».

Это не могло не восприниматься лучшими композиторами того времени (круга «Могучей кучки») как несправедливость и оскорбление их национального достоинства человеком, который «Россию не знал и не имел желания узнать» [Свиридов, 2017, с. 226–227].

Разработка теории особых цивилизаций стала одним из главных конституирующих актов самосознания России как исторического целого. С этого момента мы можем говорить об эстафетном характере русской цивилизационной идеи, включающей большой спектр теорий и подходов, тем не менее интимно связанной с задачами самопознания России. По существу, русское мировоззрение дало две крупные программы преодоления западного псевдоморфоза, два связанных между собой узла эстафетной цивилизационной идеи.

Первый такой узел – почвенники и среди них Данилевский как создатель учения о культурно-исторических типах. Второй узел – евразийцы и Н.С. Трубецкой с учением о типах социальной эволюции. Сегодня мы можем говорить о том, что эта эстафета передана ими в нашу эпоху, и сейчас завязывается третий узел цивилизационной идеи России, который призван разрешить пока еще не решенные вопросы.

Почвенничество осуществило парадигмальный синтез различных мировоззренческих направлений внутри российской интеллигенции, вобрав в себя многие черты славянофильства, западничества, официального консерватизма. Это также и впитывание многих идей народничества и фокусировка их в новом почвенническом фокусе, что особенно плодотворно получилось у Достоевского.

В свою очередь Н.Н. Страхов в полемике с В.С. Соловьевым по поводу концепции культурно-исторических

типов Данилевского (полемика велась в 1888–1890 гг.) предостерегал от того, что на практике универсалистские теоретические модели, страдающие избыточной абстрактностью, неизбежно ведут к торжеству унификационизма, стиранию культур до состояния безликости. Любопытно, что почвенники не отрицали задачи, которые ставили сторонники универсалистских проектов (тот же Достоевский и сам был универсалист), однако они хорошо видели, что этот потенциал христианской традиции находится за пределами человеческой истории, а в истории он склонен вырождаться в свою противоположность [Страхов, 2010, с. 403–404]. Эти предостережения почвенников стали особенно понятны в наше время.

Как показали позднее евразийцы, такого рода реализация потенциала христианства не подразумевает глобализационного транснационального смешения на основе расщепления и атомизации обществ, но, напротив, вместо «обезличивания» каждый христианский народ обязан вырабатывать неповторимую культуру, «чтобы христианство оказалось воспринятым органически и интимно слилось с данной национальной психикой» [Трубецкой, 1999, с. 378–379].

Программа, предложенная Достоевским, Страховым, Данилевским и Аполлоном Григорьевым, будь она принята на вооружение Российской империей в конце XIX в., могла бы изменить ход истории. Однако и «властители дум», и широкие слои образованных классов шли совершенно в другом направлении, усугубляя раскол между разными партиями западного псевдоморфоза – сторонниками радикального революционного социализма и буржуазного либерализма. При этом в России почвенничеству было на что опереться: существовал мощный запрос в низах общества на выработ-

ку собственного, автохтонного по своему происхождению, мировоззрения и своеобразного пути. Набирали силу и сторонники консервативного народничества, и артельно-кооперативной, солидаристской самоорганизации. Но интеллигенция в целом предпочитала «легкие пути» демократизации и радикализации, без изобретения своего, без создания чего-то нового и цивилизационно своеобразного. Партия почвеннической ориентации и близкие к ней группы политически проиграла, оказавшись в явном меньшинстве.

Вторая программа преодоления псевдоморфозного характера русского самосознания – евразийство – в первые десятилетия своего развития, несмотря на явный успех в среде русской эмиграции, оказалась отрезанной от перспективы прямого воздействия на политику и государство в России, «отложенной» на потом. Ее возвращение в Россию в конце XX в. можно назвать триумфальным: благодаря усилиям Л.Н. Гумилева, В.В. Кожина, Д.М. Балашова, других популяризаторов евразийство быстро обрело вес и авторитет в обществе, вошло в политическую повестку многих постсоветских государств и структур евразийской экономической интеграции. Тем не менее и на этот раз мы вновь столкнулись с феноменом «запаздывающей рефлексии» и склонности уповать на «легкое очевидное решение». В результате мы вошли на новый 30-летний виток западнического псевдоморфоза, на этот раз разыгравшегося на российской почве, скорее, как фарс, карикатурное повторение черт предыдущих смут⁴.

В исправлении такого рода перекосов ведущая роль традиционно при-

надлежит государству – именно оно способно наверстать разрыв между цивилизационно ориентированной мыслью и общественным сознанием в целом. Для этого надо решительно избавиться от иллюзий псевдоморфозного характера, от склонности следовать усредненному обывательскому мейнстриму, который никогда не дает ответы на вопросы стратегического характера.

Сама по себе выработка зрелого типа цивилизационного самосознания, как нам представляется, способствует разрешению проблемы запаздывающей рефлексии. К этому нас подталкивает осознание того, что катастрофы 1917 и 1991 гг. были в значительной мере обусловлены неготовностью образованных слоев общества воспринять достижения отечественной мысли и науки в самоописании России как единственной в своем роде традиции-цивилизации.

Список литературы

Аверьянов В.В. Традиция и динамический консерватизм. – Москва : Центральный издательский дом, 2012. – 696 с.

Аверьянов В.В. Феноменология Смутного времени: откуда ждать Минина и Пожарского? // Общественные науки и современность. – 1996. – № 3. – С. 95–103.

Багдасарян В.Э. Россия как государство-цивилизация // Интелрос. – 2009. – 5 с. – URL: http://www.intelros.ru/pdf/synergia_17_09/11 (дата обращения: 15.09.2023).

Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. – Москва : Весь мир, 2008. – 552 с.

4 Автор является многолетним разработчиком феноменологии Смутных времен в России (см.: [Аверьянов, 1996; Аверьянов, 2012, с. 622–648]), согласно которой в конце XX в. наша цивилизация пережила очередное Смутное время, острая фаза которого пришлась на 1986–2000 гг. Термины «Смутное время», «смута» приобретают в этом контексте не публицистическое, а категориальное содержание, которое постепенно завоевывает свое место в научном дискурсе.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. – Москва : Прогресс, 1992. – 679 с.

Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского // Российская социология. Межвузовский сборник. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского университета, 1993. – С. 22–35.

Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018 – 760 с.

Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – Москва : Институт русской цивилизации, 2010. – 880 с.

Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Книга 1. – Санкт-Петербург : Петрополис, 2003. – 383 с.

Мак-Нил У. Восхождение Запада: История человеческого сообщества. – Киев : Ника-Центр ; Москва : Старклайт, 2004. – 1064 с.

Мировоззрение Русской цивилизации: Путь к себе. Доклад Изборского клуба под ред. В.В. Аверьянова // Изборский клуб. – 2024. – № 1. – С. 6–87.

Панарин А.С. Похищение России // Москва. – 1997. – № 1. – С. 146–157.

Петров М.К. Язык. Знак. Культура. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – 328 с.

Пивоваров Ю.С. Время Карамзина и «Записка о древней и новой России» // Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 3–15.

Письма и заметки Н.С. Трубецкого. – Москва : Языки славянской культуры, 2004. – 608 с.

Розанов В.В. Собрание соч. Признаки времени (Статьи и очерки 1912 г.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина – Москва : Республика, 2006. – 436 с.

Свиридов Г.В. Музыка как судьба. – Москва : Молодая гвардия, 2017. – 795 с.

Слезкин Ю.Л. Самобытное государство-цивилизация, его соседи и родственники // Россия в глобальной политике. – 2023. – Т. 21. – № 4. – С. 44–55.

Спиридонова В.И., Соколова Р.И., Шевченко В.Н. Россия как государство-цивилизация : философско-политический анализ. – Москва : ИФ РАН, 2016. – 121 с.

Страхов Н.Н. Борьба с Западом. – Москва : Институт русской цивилизации, 2010. – 576 с.

Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – Москва : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – Москва : Аграф, 1999. – 560 с.

Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом. – Москва – Ленинград : Соцэкономгиз, 1933. – 612 с.

Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том I. – Москва : Наука, 1991. – 800 с.

Шпенглер О. Закат Западного мира. – Москва : Альфа-книга, 2014. – 1085 с.

Coker Ch. The Rise of the Civilizational State: China, Russia and the Islamic Caliphate and the Challenge to the Liberal World bridge. – Cambridge : Polity Press, 2019. – 230 p.

Jacques M. When China Rules the World. The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World. – New York : Penguin Books, 2012. – 848 p.

Mações B. The Attack Of The Civilization-State // Noema Magazine. – 2020. – 15 June. – URL: <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/> (дата обращения: 21.06.2023).

Zhang Weiwei. The China Wave: Rise of a Civilizational State. – Hackensack, NJ : World Century Publishing Corporation, 2012. – 205 p.

Russian Experience

DOI: 10.31249/kgt/2024.04.06

On the “Catching Up” Model of Self-awareness of Russia as a Civilization

Vitaly V. AVERIANOV

Dr. Sc. (Philosophy), Chief Research Fellow
State Academic University for the Humanities
Maronovskiy Per., 26, Moscow, Russian Federation, 119049;
Vice President of ANO “Izborsky Club”
Frunzenskaya Nab., 18, VII, Moscow, Russian Federation, 119146
E-mail: v-aver@mail.ru
ORCID: 0009-0009-2257-4789

CITATION: Averianov V.V. (2024). On the “Catching Up” Model of Self-awareness of Russia as a Civilization. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 17, no. 4, pp. 87–104 (in Russian).

DOI: 10.31249/kgt/2024.04.06

Received: 16.10.2024.

Revised: 26.11.2024.

ACKNOWLEDGMENT. The article was prepared at the State Academic University for the Humanities as part of the state assignment of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, following the competitive selection by the Expert Institute for Social Research (EISI). The project topic is No. FZNF-2024-0017 – “Civilizational Identity in Worldview, Its Actualization in Humanitarian Knowledge and Education in Modern Russia” (1024030400134-0-6.5.1).

ABSTRACT. *The article reveals the problem of “catching up” with the model of self-awareness and delayed worldview reflection in connection with the historiographical concept of pseudomorphosis proposed by Oswald Spengler. The problem is investigated in the optics of a new methodology of tradition-civilization as an indissoluble sociocultural complex. The article shows that the Russian philosophical and social thought proposed two large-scale programs to overcome the pseudomorphological type of development: Pochvennichestvo in the 19th century and Eurasianism in the 20th century. The creation of such programs*

represented a kind of jerks provoked by an identity crisis. Pochvennichestvo has advanced from its environment and defended the original theory of civilizations (cultural and historical types) of Nikolai Danilevsky. This program and N. Danilevsky’s system were a reaction to Russia’s defeat in the Crimean War and the collapse of the illusions of Eurocentrism and Russia’s organic entry into the family of European states. In turn, Eurasianism was formed as a worldview response to the cascade of revolutions of the early 20th century and the continuation of a radical Western pseudomorphosis at a different level. The proposed two pro-

grams were not only reactive, but also proactive: they comprehended the historical traumas experienced by Russia, and at the same time forecasts and scenarios of the future were built, and an impulse was given to a comprehensive scientific study of Russia as a civilization.

KEYWORDS: *Russian philosophy, Russian self-awareness, civilizational identity, state-civilization, cultural tradition, Pochvennichestvo, Eurasianism, pseudo-morphosis, Westernization.*

References

- Averyanov V.V. (1996). Phenomenology of the Time of Troubles: where to expect Minin and Pozharsky? *Obshestvennyye nauki i sovremennost'*, No. 3, pp. 95–103 (in Russian).
- Averianov V.V. (2012). *Tradition and Dynamic Conservatism*. Moscow: Centralny izdatelskiy dom, 696 pp. (in Russian).
- Bagdasaryan V.E. (2009). Russia as a state-civilization. *Intelros*. 5 pp. Available at: http://www.intelros.ru/pdf/synergia_17_09/11, accessed 15.09.2023 (in Russian).
- Braudel F. (1992). *Material Civilization, Economics and Capitalism, XV–XVIII Centuries. Vol. 3: Time of Peace*. Moscow: Progress, 679 pp. (in Russian).
- Braudel F. (2008). *Grammar of Civilizations*. Moscow: Ves' mir, 552 pp. (in Russian).
- Chaadaev P.Y. (1991). *Complete Works and Selected letters*. Vol. I. Moscow: Nauka, 800 pp. (in Russian).
- Coker Ch. (2019). *The Rise of the Civilizational State: China, Russia and the Islamic Caliphate and the Challenge to the Liberal World Bridge*. Cambridge: Polity Press, 230 pp.
- Dostoevsky F.M. (2010). *The Writer's Diary*. Moscow: Institut russkoy civilizacii, 880 pp. (in Russian).
- Fischer K. (1933). *Hegel. His Life, Writings and Teachings*. The first half volume. Moscow, Leningrad: Sotsekonmgiz, 612 pp. (in Russian).
- Galaktionov A.A. (1993). Organic theory as a methodology of N.Y. Danilevsky's sociological concept. In: *Russian Sociology. Interuniversity collection*. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University, pp. 22–35 (in Russian).
- Herder I.G. (2018). *Ideas for the Philosophy of Human History*. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 760 pp. (in Russian).
- Jacques M. (2012). *When China Rules the World. The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*. New York: Penguin Books, 848 pp.
- Kagan M.S. (2003). *An Introduction to the History of World Culture*. Book 1. St. Petersburg: Petropolis, 383 pp. (in Russian).
- Maçães B. (2020). The Attack Of The Civilization-State. *Noema Magazine*, 15 June. Available at: <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/>, accessed 21.06.2023.
- McNeil W. (2004). *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Kiev: Nika Center; Moscow: Starlight, 1064 pp. (in Russian).
- Mirovozzrenie... (2024). The world-view of Russian civilization: The Way to oneself. Report of the Izborsky Club, ed. by V.V. Averyanov // *Izborsky club*. No. 1, pp. 6–87 (in Russian).
- Panarin A.S. (1997). The Abduction of Russia. *Moskva*. No. 1, pp. 146–157 (in Russian).
- Petrov M.K. (2004). *Language. Sign. Culture*. Moscow: Editorial URSS, 328 pp. (in Russian).
- Pisma... (2004). *Letters and Notes by N.S. Trubetskoy*. Moscow: Languages of Slavic culture, 608 pp. (in Russian).
- Pivovarov Y.S. (1991). Karamzin's Time and "A Note on ancient and new Russia" (Preface). In: Karamzin N.M. *A Note on Ancient and New Russia in Its Political*

and Civil Relations. Moscow: Nauka. The main editorial office of Oriental literature, pp. 3–15 (in Russian).

Rozanov V.V. (2006). *Collected Works. Signs of Time (Articles and essays of 1912)*. Ed. by A.N. Nikolyukin. Moscow: Respublika, 436 pp. (in Russian).

Slezkin Y.L. (2023). The original state-civilization, its neighbors and relatives. *Rossiia v globalnoy politike*. Vol. 21, no. 4, pp. 44–55 (in Russian).

Spengler O. (2014). *The Decline of the Western World*. Moscow: Alpha-kniga, 1085 pp. (in Russian).

Spiridonova V.I., Sokolova R.I., Shevchenko V.N. (2016). *Russia as a State-Civilization: Philosophical and Political Analysis*. Moscow: Institute of Philo-

sophy of the Russian Academy of Sciences, 124 pp. (in Russian).

Strakhov N.N. (2010). *The Struggle with the West*. Moscow: Institut russkoy civilizacii, 576 pp. (in Russian).

Sviridov G.V. (2017). *Music as Fate*. Moscow: Molodaya Gvardiya, 795 pp. (in Russian).

Toynbee A.J. (2003). *Civilization Before the Court of History*. Moscow: Iris-press, 592 pp. (in Russian).

Trubetskoy N.S. (1999). *The Legacy of Genghis Khan*. Moscow: Agraf, 560 pp. (in Russian).

Zhang Weiwei (2012). *The China Wave: Rise of a Civilizational State*. Hackensack, New York: World Century Publishing Corporation, 205 pp.