

Диалектическое определение евразийства

© 2020 г. Р.Р. Вахитов

*Башкирский государственный университет, Республика Башкортостан, Уфа, 450076,
ул. Заки Валиди, д. 32; Уфимский государственный нефтяной технический университет,
Республика Башкортостан, Уфа, 450062, ул. Космонавтов, д. 1.*

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

Поступила 05.04.2020

Статья посвящена обсуждению трудностей определения концепции евразийства 1920–30-х гг. Среди теоретиков евразийства существовало множество разногласий, и некоторые исследователи считают, что нет евразийства как такового, а есть много евразийств. Таким образом, исчезает сам предмет евразийствоведения. По мнению автора, причиной этого является применение позитивистских методов при исследовании евразийства. Поиск общего для выявления сущности предмета оправдан, только если имеется в виду не абстрактно-всеобщее, а конкретно-всеобщее, как показано в работах Гегеля и Маркса и раскрыто в трудах Э.В. Ильенкова. Конкретно-всеобщее в случае евразийства как программы исследования России и других культур и цивилизаций мира – различие двух типов единства культуры и цивилизации: органического и искусственного единства (множественности, соединенной под воздействием внешней силы). Евразия – пример единства первого типа, человечество, объединенное идеологией западнического космополитизма, и европейские колониальные империи – второго. Евразийство показывает и как эти два типа единства диалектически зависят друг от друга и переходят друг в друга в истории России и человечества.

Ключевые слова: евразийство, диалектика, формальная логика, абстрактно-всеобщее конкретно-всеобщее, типы единства, органическое единство, искусственное единство.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–7-136-149

Цитирование: *Вахитов Р.Р.* Диалектическое определение евразийства // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 136–149.

Dialectic Definition of Eurasianism

© 2020 Rustem R. Vakhitov

*Bashkir State University, 32, Zaki Validi str. Ufa, 450076, Russian Federation;
Ufa State Petroleum Technical University (USPTU),
1, Kosmonavtov str., Ufa, 450062, Russian Federation.*

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

Received 05.04.2020

The article is devoted to the discussion of the difficulties of defining the concept of Eurasianism of the 1920–1930s. There were many disagreements among the theorists of Eurasianism, and some researchers believe that there is no Eurasianism as such, but there are many Eurasianisms. Thus, the subject of Eurasian studies disappears. According to the author, the reason is the use of positivistic methods in the study of Eurasianism. The search for the general to reveal the essence of the subject is justified only if it is not abstractly universal, but concrete universal, as shown in the works of Hegel and Marx and disclosed in the works of E.V. Ilyenkov. The concrete universal in the case of Eurasianism as a program for the study of Russia and other cultures and civilizations of the world is the distinction between two types of unity of culture and civilization: organic and artificial unity (multiplicity combined under the influence of external force). Eurasia is an example of unity of the first type, humanity, united by the ideology of Westernized cosmopolitanism and European colonial empires – of the second. Eurasianism also shows how these two types of unity are dialectically dependent on each other and turn into each other in the history of Russia and humanity.

Keywords: eurasianism, dialectics, formal logic, abstract universal concrete universal, types of unity, organic unity, artificial unity.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–7-136-149

Citation: Vakhitov, Rustem R. (2020) “Dialectic Definition of Eurasianism”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2020), pp. 136–149.

«Парадокс исчезновения евразийства»

Пик исследовательского интереса к классическому евразийству пришелся на конец 1980-х – 1990-е гг. В это время в СССР и в России были опубликованы многие основные тексты евразийцев, осуществлены обзорные исследования их концепций [Россия между Европой и Азией 1993; Мир России – Евразия 1995; Русский узел евразийства 1997; Трубецкой 1995; Савицкий 1997; Трубецкой 1999; Алексеев 2000; Соболев 1991; Хоружий 1992; Новикова, Сиземская 1992; Кожин 1992; Колеров 1994; Исаев 1994; Евразийство 1995; Половинкин 1995; Люкс 1996; Пашенко 2000]. При этом исследователи евразийства того периода находились под влиянием самих евразийцев, которые из соображений политической конъюнктуры были склонны замалчивать свои внутренние разногласия и представлять евразийство как цельное, систематичное мировоззрение.

Однако уже в 2000-х исследователи добрались до эпистолярного наследия евразийцев [Глебов 2010; Савицкий 2018], и выяснилось, что внутри евразийства были принципиальные споры, существовали различные направления и тот внешний консенсус, к которому приходило руководство (так называемая «евразийская догма», как называл ее Н.С. Трубецкой), – результат нежелания показывать разногласия перед враждебной публикой, хотя разногласия эти существовали. Так, Л.П. Карсавин и

П.П. Арапов характеризовали государство как симфоническую личность, а Н.С. Трубецкой видел таковую в народах, но не в государстве, и между ними была эпистолярная дискуссия об этом [Степанов 2002]. Даже такая важная, можно сказать, центральная для евразийской теории категория, как «месторазвитие», у разных теоретиков евразийства понималась по-разному. Н.С. Трубецкой был убежден, что никакого месторазвития человечества быть не может, месторазвитием является лишь «особый мир», такой как Евразия, находящийся в иерархии общности между «чересчур конкретным народом» и «чересчур отвлеченным человечеством», последнее же «не имеет основных признаков живой личности, не имеет индивидуального бытия» [Трубецкой 1999, 521]. П.Н. Савицкий же, перечисляя в порядке возрастания месторазвития, заканчивает так: «Следующий этап: земной шар как месторазвитие человеческого рода, конечно, и это реальное месторазвитие...» [Савицкий 1997, 284].

Можно продолжать этот перечень противоречий у теоретиков евразийства.

В 2000-х исследователи стали признавать, что все эти евразийские «течения» трудно свести к общему знаменателю. Так, Б.В. Назмутдинов приходит к выводу, что никакой единой правоведческой доктрины у евразийцев не было: «в плоскости права евразийская идеология разбилась на части, на “правовые идеологии”, став совокупностью разных идей» [Назмутдинов 2018]. Признание того же самого относительно других концепций евразийцев – геософской, историософской, экономической и т.д. – было лишь вопросом времени. В ноябре 2012 г. на круглом столе «Политико-правовые аспекты классического евразийства» в ВШЭ [Политико-правовые аспекты классического евразийства 2013] из уст такого авторитетного немецкого исследователя, как Мартин Байссвенгер ([Beisswenger 2010]), впервые прозвучало утверждение, что никакого единого евразийства не существует, а есть только разные *евразийства* – евразийство Н.С. Трубецкого, евразийство П.Н. Савицкого, евразийство Л.П. Карсавина и т.п.

Как же быть с евразийством в целом? Позитивистски настроенные исследователи евразийства (тот же М. Байссвенгер) предлагают изучить максимально широкий набор источников, а именно всё, что написано персонами, относившими себя к евразийцам, дабы вывести оттуда индуктивным путем общее определение евразийства. Но на наш взгляд, это проблематично.

Очевидно, не все участники евразийских сборников считали себя и были евразийцами (так, С. Пушкарев или С. Франк печатались в евразийских изданиях, скорее, из финансовых соображений), и не все тексты евразийцев могут считаться евразийскими. Для того чтобы вывести определение евразийства индуктивным путем из всего массива источников, нужно сначала отделить в нем евразийские источники от неевразийских, а чтобы провести такое разделение, нужно уже иметь определение евразийства. Получается логический замкнутый круг.

Впрочем, даже если бы путем индукции удалось получить определение евразийства, оно, по существу, являлось бы пустым. Логический закон провозглашает обратно пропорциональную зависимость содержания понятия и его объема, это значит, что если мы просто будем обобщать «евразийства» разных евразийцев, то мы получим набор абстрактных терминов, смысл которых чрезвычайно беден и которые можно интерпретировать как угодно. Вряд ли это – то определение евразийства, к которому стремились его исследователи.

Наконец, еще Гегель отмечал, что в формально-логическом определении предмета непременно присутствует момент субъективности. Мы в этом случае берем один признак, объявляем его существенным, а все остальные – несущественными и объединяем элементы в множество по критерию наличия «существенного признака». Но с чего мы взяли, что этот признак имеет отношение к сущности исследуемого предмета?

Это видно на примере словарных статей о евразийстве. Возьмем статью «Евразийство» из словаря «Русская философия» [Кошарный 1995]. Ее автор отмечал такие «характерные признаки евразийства», как «пространственно-территориальное единство России», «акцент на восточном, “туранском”, элементе в русской культуре», взгляд

на Октябрьскую революцию как на «событие, ознаменовавшее начало новой эпохи, связанной с выходом России из чуждого ей европейского культурного мира».

Проблема только в том, что все эти учения существовали еще до появления евразийства. Антизападниками и сторонниками рассмотрения России как самобытной цивилизации со своим путем развития были славянофилы. На сходства русской культуры с культурами Востока указывал создатель концепции византизма К.Н. Леонтьев. Национальное прочтение революции предложил еще Н.В. Устрялов. И даже в рассуждениях о месторазвитиях евразийцы имели предшественников в лице Даниевского, Шапова и Ламанского.

Но ведь славянофильство – это, очевидно, не евразийство. И византизм – это не евразийство. И, наконец, национал-большевизм – это не евразийство. Как же может быть евразийством сумма славянофильства, византизма и национал-большевизма, если ни в первом, ни во втором, ни в третьем ничего специфически евразийского нет? Здесь уместен пример, который любил приводить Алексей Федорович Лосев. Стол состоит из столешницы и ножек. Но столешница, взятая сама по себе – это не стол и даже не его часть, а просто доска. И ножки, взятые сами по себе, – просто палки, которые могут и не иметь никакого отношения к столу. При этом и сумма доски и четырех палок не составляет никакого стола...

При внешней понятности и самоочевидности словарных обзоров евразийства, получается, сущности евразийского мировоззрения они не касаются.

Подведем итог. На сегодняшний день можно констатировать, что исследования евразийства 1920–30-х гг. как цельной концепции (а не как политического движения или фактов биографий его участников или их отдельных произведений, а также эпистолярного наследия) зашли в тупик. Конечно, это не значит, что о евразийстве перестали писать, совсем наоборот, количество публикаций на эту тему растет [Гачева 2005; Колесниченко 2008; Полухин 2009; Маслин 2015; Матвеева 2016; Ермишин 2017; Ермишина 2017; Назмутдинов 2017; Назмутдинов 2018]. Речь о другом: интересы исследователей чем дальше, тем больше смещаются в сторону публикаций архивных материалов и их комментирования, выяснений взаимоотношений участников евразийской группы, а затем движения и партии, частных теоретических вопросов евразийской концепции и т.п. *Из поля зрения исследователей выпало евразийство как таковое, оно распадается на невероятное количество отдельных фактов: суждений, заявлений, высказываний тех или иных евразийцев и чем больше таких фактов, тем труднее (и тем меньше желающих) их свести к какой-либо системе, которую можно было бы назвать евразийским мировоззрением и выявить то, что называется сущностью евразийства.*

Можно констатировать, что мы столкнулись с парадоксом. Уже сложившаяся поддисциплина истории русской философии – «евразийствоведение» – лишается своего предмета, а значит, и самого права на существование. *Этот парадокс по аналогии с парадоксом исчезновения времени, описанным блаженным Августином, можно назвать «парадоксом исчезновения евразийства».*

Что же является причиной этого парадокса? Действительно ли не существует евразийства как такового, а если оно есть, в чем его сущность и как ее описать? – на эти вопросы я и попытаюсь дать свой вариант ответа.

Формально-логическое и диалектическое определения: абстрактное и конкретное, истинное общее

Действительно, сколько бы мы ни пытались найти общее у разных евразийцев или у евразийцев и других русских и зарубежных философов культуры и истории, это нам ничего не даст. И проблема здесь не в том, что мы плохо искали или изучили не все работы, рукописи и письма, а совсем в другом – в абстрактном понимании самой категории «общее».

Существует два понимания термина «общее», которые задают противоположные методологические и философские парадигмы, рисующие разные картины мира. Первое

трактует его как общий признак, который присущ каждому элементу множества вещей. Концентрация внимания на нем и временное отвлечение от других признаков позволяет выработать общее понятие (в том смысле, в котором слово «понятие» употребляется в формальной логике, у Гегеля оно имеет несколько иной смысл) некий термин в голове человека, отражающий наличие некоторого сходства группы предметов вне этой головы. Мы уже отмечали, что такое общее необязательно имеет отношение к сущности вещи, ведь выбор признака субъективен. Несмотря на это, большинство, причем не только люди простые и далекие от философии, но и многие ученые, продолжают считать, что единственно научным и допустимым является именно такой, формально-логический взгляд на общее. Эту точку зрения отстаивает философия позитивизма, и мы уже видели, к каким трудностям приводит применение позитивистских, метафизических методов, когда мы пытаемся при помощи них найти сущность евразийства, определить, что есть общего в учениях евразийцев и чем евразийство отличается от других концепций социально-философского толка?

Другое понимание общего предложил Гегель, развивал его Маркс, а затем Э.В. Ильенков и его последователи. Смысл его в том, что подлинно общее (Гегель называл его *Allgemeine*, то есть всеобщее) – это «объективный закон, по которому существуют единичные вещи» [Ильенков 2019, 107]. Этот закон осуществляется через реальное взаимодействие, служащее «рамкой» для этой вещи. Или, как предельно ясно сказал об этом Э.В. Ильенков, «каждая «единичная вещь» всегда рождается внутри той или иной конкретной системы взаимодействия и своей индивидуальной судьбой выражает конкретно-всеобщую форму взаимодействия, отражает ее в себе» [Там же, 138].

Выявление этого всеобщего взаимодействия, позволяющего вещи рождаться, жить и развиваться, и дает возможность понять сущность вещи, выработать ее истинное понятие, а не «абстрактное общее представление», принимаемое большинством за понятие. «Понять вещь, – продолжает Э.В. Ильенков, – значит, рассмотреть в ней такие определения... благодаря которым она только и может выполнять строго определенную роль внутри данной системы взаимодействия» [Там же, 139].

Как видим, такое общее (или всеобщее) существует конкретно (поэтому его называют конкретно-всеобщим). Оно может быть даже данным нам в чувственной реальности, как явление среди других явлений. Оно может быть воплощено в некоторой конкретной вещи или в конкретном роде деятельности, и указание на них как на отражение сущности исследуемого предмета вызовет у сторонника формальной логики недоумение.

Это его недоумение станет еще больше, когда сторонник формальной логики заметит, что всеобщее взаимодействие, воплощенное в этой вещи, – это взаимодействие между противоположностями, предполагающими друг друга, но именно поэтому противостоящими друг другу «полюсами». «...действительное, конкретное единство двух (и более) единичных, особенных вещей (явлений, процессов, людей и т.д.), находящихся в отношении взаимодействия, всегда выступает как единство взаимоисключающих противоположностей» [Там же, 135].

Поясним это. Гегель в «Лекциях по истории философии» пишет: «Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры... представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура, есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т.д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т.д., но, с другой стороны... он есть подлинно всеобщая фигура» [Гегель 1994, 265]. Иначе говоря, если мы попытаемся дать определение геометрической фигуре, используя формальную логику, то мы должны будем найти общее у самых разных фигур – таких как треугольник, квадрат, параллелограмм и т.д. В итоге мы получим лишь абстрактно-общее, абстракцию, «пустое создание мысли».

Диалектическая же логика даст нам другое определение: геометрическая фигура – это то, что строится на плоскости при помощи треугольников. Действительно,

треугольник – это, с одной стороны, «атом» любой фигуры – квадрата, ромба, даже окружности, если под таковой понимать многоугольник, стремящийся к бесконечному множеству углов. Уже в этом смысле треугольник – нечто общее для всех фигур, но при этом он – не бледный абстрактный призрак, а вполне реальная, конкретная фигура среди фигур, он не абстрактное, а конкретное общее и всеобщее. Он – такое же общее для всего множества геометрических фигур, как общий предок для родственников, носящих одну и ту же фамилию (а не общее в смысле похожих черт лица, ведь далекие родственники могут и вовсе не походить друг на друга, но быть родственниками). Но еще более важно, что подобно тому, как общий предок порождает весь род, треугольник порождает все остальные фигуры. Всякий чертежник вам скажет: чтобы нарисовать любую из фигур, нужно иметь лишь треугольную линейку и циркуль, который, между прочим, тоже – своего рода треугольник. Таким образом треугольник (разумеется, идеальный, а не деревянная линейка чертежника) – порождающая модель (выражение А.Ф. Лосева) всех геометрических фигур, их эйдос (который тоже общее, но отличное от абстрактно-общего «понятия» школьной логики). Подлинное общее, сущность всех геометрических фигур, возникает и функционирует в оперировании треугольниками (и воплощается в треугольнике). Причем эта деятельность имеет два противоположных полюса, внутреннее противоречие: между горизонтальным расположением треугольника, порождающим прямолинейные фигуры, и вертикальным – порождающим криволинейные.

На этом завершим рассмотрение данных двух типов общего.

Конкретно-всеобщее в евразийстве

Итак, ошибка позитивистских исследователей евразийства состояла в том, что они рассматривали евразийство как мертвую статичную систему абстракций, которую можно выпарить, свалив вместе и «нагрев» в «исследовательском котле» различные концепции и тексты евразийцев. Вместе с тем *нужно рассматривать евразийство как деятельность с тем, чтобы отыскать в нем тот тип взаимодействия, в рамках которого родилось и развивалось евразийство как таковое, найти диалектическое определение евразийства.*

Евразийство возникло в 1920–1921 гг. Первоначально это было не политическое движение, каковым евразийство стало позднее, а научно-исследовательская программа. Все участники евразийского кружка (кроме А.А. Ливена, который так ничего и не написал для евразийских изданий) были ученые: П.Н. Савицкий – географ и экономист, Н.С. Трубецкой – этнограф и лингвист, П.П. Сувчинский – музыковед, Г.В. Флоровский – философ и богослов. Евразийство 1920–1923 гг. было набором научных работ, в крайнем случае философских и публицистически-философских статей, цель которых была – понять, что же произошло с Россией, каковы отношения России и Европы, какова судьба культуры после катастроф мировой войны, революции и гражданской войны? В предисловии к «Исходу к Востоку» авторы сборника писали о «вглядывании в черты культурного переворота», о «размышлении о грядущих судьбах России», об ориентации среди «уже сложившихся в прошлом способов решения... русской проблемы» [Исход к Востоку 1997, 45–52]. Иными словами, *изначально евразийство – это познавательная, носологическая практика.*

В чем же она состояла? Чем отличается подход исследователя-евразийца от подхода исследователя-неевразийца? Очевидно, не предметом исследования: можно изучать Евразию и не быть евразийцем, и наоборот.

Обратимся в поисках ответа к текстам. Совсем необязательно привлекать весь корпус евразийских сочинений. Всеобщее конкретно и может скрываться в небольшом количестве, а то и в одном-единственном феномене.

Евразийство появилось в ходе обсуждения идей, которые были высказаны в книге Трубецкого «Европа и человечество» в рецензии Савицкого «Европа и Евразия» и на Евразийском семинаре. Результатом этого обсуждения стал сборник «Исход

к Востоку». Потом его идеи были развиты в сборнике «На путях» (1922). Этими источниками мы и ограничимся, причем в основном будем использовать работы Трубецкого и Савицкого (чтобы не вступать в дискуссии о «евразийскости» других авторов сборников, среди которых есть, например, Флоровский, потом выступивший с критикой евразийства).

Понятно, что среди этих работ могут оказаться такие, которые не будут удовлетворять нашему определению евразийства, которое мы хотим получить в конце статьи. Но, возможно, там обнаружится и нечто «конкретно-общее», что приведет нас к искомому определению.

Внимательно вчитываясь в текст «Европы и человечества» Трубецкого, мы увидим, что важнейшей для него является тема единства культуры. Причем с самого начала Трубецкой разбивает метафизическое понимание единства и стремится показать, что всякое единство включает в себя множественность. Так, в начале книги, говоря о позиции европейских шовинистов, он замечает: «...национальное, этнографически-антропологическое и лингвистическое единство каждого из народов Европы является лишь относительным. Каждый из этих народов представляет собою соединение разных, более мелких этнических групп...» [Трубецкой 1999, 33]. Шовинист «...хочет, чтобы и другие народы слились с его народом, утратив свою национальную физиономию» [Там же]. Но и космополит поступает так же: «Как шовинист отвлекается от частных особенностей отдельных этнических групп, входящих в состав его народа, так и космополит отбрасывает особенности культур отдельных романо-германских народов и берет только то, что входит в их общий культурный запас» [Там же, 34].

Всякое единство есть единство в многообразии – это очень важный тезис культурологии Трубецкого. Но уже на этом этапе основатель евразийства начинает различать типы единства в многообразии. Единство культур европейских народов органично, оно выработано их историческим взаимодействием и внутренним родством: «Та “цивилизация”, та культура, которую он (космополит. – *Р.В.*) считает наивысшей... представляет собою известный запас культурных ценностей, общий нескольким народам, *связанным друг с другом узами родства и общей историей* (курсив мой. – *Р.В.*)» и далее: «Европейская культура... есть продукт истории определенной этнической группы. Германские и кельтские племена, подвергшиеся в различной пропорции воздействию римской культуры и сильно перемешавшиеся между собой, *создали известный общий уклад жизни* (курсив мой. – *Р.В.*) ...В силу общих этнографических и географических условий они долго жили одною общей жизнью...» [Там же, 34–35].

Итак, есть органическое единство в многообразии у сложных этнических образований; его делает возможным общность этнографических, географических и исторических условий. Такова цивилизация народов Европы.

Но все человечество не таково. Человечества как органического единства, по Трубецкому, нет. Только в речах романо-германского шовиниста человечество едино: «Цивилизованное (то есть европеизированное. – *Р.В.*) человечество должно быть едино и иметь единую культуру» [Там же, 32]. Шовинист «...не может мыслить “человечество” иначе, как стройное единое целое, отдельные части которого расположены на эволюционной лестнице...» [Там же, 63]. В действительности же человечество не составляет «стройное единое целое», оно – сумма равноценных и несоизмеримых культур. Вместо картины единого человечества, развивающегося по восходящей (лидер этого развития, конечно, Европа), Трубецкой предлагает картину множественного человечества: «...новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара» [Там же, 62]. Их не объединяет ни общая история, ни родство. Они едины лишь в том смысле, что порождены людьми как представителями одного и того же биологического вида. Даже если под гнетом романогерманцев эти несоизмеримые культуры будут взаимодействовать, стройное культурное целое все равно не возникнет. Приобщение целого народа к культуре другого народа без антропологического смешения невозможно, утверждает Трубецкой [Там же, 71].

Таким образом, конец книги Трубецкого наполняется особым смыслом. Трубецкой там пишет: «...противопоставление славян германцам или туранцев арийцам не дают истинного решения проблемы, ...истинное противопоставление есть только одно: романогерманцы – и все другие народы мира, *Европа и Человечество* (курсив Трубецкого. – Р.В.)» [Трубецкой 1999, 90]. Европа здесь – органическое единство в многообразии, выработанное общей историей и родством, все остальное человечество как совокупность русских, арабов, негров, зулусов – множественность, в которой тоже присутствует единство, но слабое, механическое и которое Европа пытается подчинить себе, объединить внешним насильственным образом.

Савицкий, отвечая на книгу Трубецкого в рецензии «Европа и Евразия», соглашается с ним в том, что единство духовной культуры человечества – лишь внешнее, поверхностное, обеспечить его можно только насильственным путем, навязывая всем одну – западную культуру как высшую (но при этом он отстаивает совместимость и сопоставимость «материальных ценностей», – техники и науки). Но Савицкий противопоставляет этому неполноценному неорганическому единству человечества другое органическое, духовно-материальное единство, воплощенное, по его мнению, в России-Евразии, особом мире, характеризуемом удивительной гармонией географии, климата, а также культур, языков, хозяйственно-политических практик: «Россия как по своим пространственным масштабам, так и по своей географической природе, единой во многом на всем ее пространстве и в то же время отличной от природы прилегающих стран, является «континентом в себе». Этому континенту, предельному «Европе» и «Азии», но в то же время непохожему ни на ту, ни на другую, подобает, как нам кажется, имя «Евразия» [Савицкий 1997, 154]. Евразия, по Савицкому, воплощает собой органическое единство в еще большей степени, чем Европа. Противоположный член дихотомии – механическое единство, по Савицкому, – это единство России и Европы, которое пытались осуществить политики и культурные деятели петровской и послепетровской России.

Трубецкой в своих статьях из «Исхода к Востоку» продолжает развивать свою идею об органическом и неорганическом единстве. В статье «Верхи и низы русской культуры (этническая база русской культуры)» Трубецкой рассуждает о том, что культуры верхов – образованных слоев общества и низов – простонародья при всех и очевидных различиях должны гармонизировать друг с другом. Однако так бывает не всегда, и особенно опасно в этом смысле иностранное влияние, разрушающее такую гармонию и делающее национальное единство иллюзорным: «может случиться, что тот иноземный источник, из которого черпают культурные ценности данные верхи, не совпадает с тем иноземным источником, который питает соответствующие низы. Если заимствованные ценности не противоречат общему психическому облику данного национального целого и при усвоении органически перерабатываются, то в силу естественного внутреннего взаимодействия между культурными верхами и низами снова устанавливается известная равнодействующая. Но такой равнодействующей может и не установиться, в каком-то случае между верхами и низами образуется культурный разрыв и национальное единство нарушается» [Трубецкой 1999, 119]. Легко заметить здесь намек на противостояние культуры европеизированных верхов и, так сказать, «византизированных» низов в России после реформ Петра, о чем Трубецкой позднее в той статье пишет прямо: «Особенно сильно проникли в народную массу традиции византийского, восточного православия... Западная культура в народную массу проникала гораздо слабее, не затрагивая глубин народной души. Поэтому рецепция романо-германской культуры и вызвала между верхним и нижним этажом здания русской культуры такую принципиальную несоразмерность, которой не было, когда верхи рецепировали культуру византийскую» [Там же, 128]. Наряду с византийскими влияниями Трубецкой подчеркивает влияние народов Турана, с которыми у русских также – органическое единство.

Далее, в статье «Два мира» из сборника «На путях» Савицкий будет развивать эту мысль Трубецкого о механическом единстве европеизированного российского общества

и органическом единстве культуры российского простонародья, а в статье «Степь и оседлость» он будет утверждать, что Степь в евразийском месторазвитии играет ту же роль, что Океан – в западном, это интегрирующий принцип, стягивающий и связывающий отдаленные части месторазвития.

Итак, *евразийцы стали выделять два типа единства во многом (и проводили это разделение через свои географическое, культурологическое, историософское и другие учения). Они не дали им названий, но следуя духу евразийской теории мы можем обозначить их как:*

- 1) органическое единство во многом (положительное единство или целостность);
- 2) искусственное единство во многом (отрицательное единство).

Органическое единство во многом само стремится собраться, даже если на время начало множественности начинает преобладать над началом единства. Пример – «чудо» собрания заново России-Евразии в виде СССР после большевистской революции и распада России в ходе гражданской войны. Вообще для евразийцев органическое единство характерно для месторазвитий, многонародных культур, которые существуют в этих месторазвитиях.

Искусственное единство во многом, наоборот, стремится распасться. Если начало единства тут довлеет, то не вследствие естественных, внутренних причин, а вследствие внешнего насильственного воздействия (пример – попытки создать единую общечеловеческую цивилизацию или колониальные империи Запада). Таким образом, здесь в естественном состоянии множественность довлеет над единством, настоящий, подлинный синтез здесь невозможен, объединяет эти несовместимые члены множества лишь внешние поверхностные сходства и внешняя сила.

Но неорганическое отрицательное единство во многом мы получаем и тогда, когда разные слои общества в рамках одной и той же цивилизации представляют различные несовместимые культуры, как в России после реформ Петра, когда высшие слои пропитались европейской культурой, а простонародье осталось верно старой московско-византийской культуре. В этом смысле революция, по евразийцам, была неизбежна: две разные культуры: исповедуемая верхами европейская и исповедуемая низами византийская – исключали друг друга, отталкивались друг от друга.

Различение органического, положительного единства и искусственного отрицательного и есть главная гносеологическая практика евразийства. Евразийское познание сводится к тому, чтобы прилагать эту схему к народу, культуре, государству, человечеству и решать: перед нами органическое или искусственное единство? На это обратил внимание еще П. Серию в своей книге «Структура и целостность» [Серию 2001]. Он первым осознал, что дихотомия «единства и множественности» или органического и механического типов единства – это суть евразийства. В отечественной литературе этот вопрос поставили А.А. Грякалов, который писал о «интегрирующем конструктивном смысле» евразийства [Грякалов 2013, 58], и А.В. Смирнов, который увидел в евразийстве «логику всеобъектной ценности» [Смирнов 2018, 32]. Наши рассуждения о евразийстве во многом пересекаются с их идеями. Но мы говорим еще о внутренней диалектике типов евразийства.

Диалектика типов единства в евразийстве

Вспомним, что конкретно-всеобщее – «...внутренне необходимая связь (взаимобусловленность) различных и противоположных явлений, закон их перехода и превращения друг в друга, выступающие на поверхности явлений не в виде их сходства, подобия и тождества, а, наоборот, через их различие, особенность, противоположность» [Ильенков 1991]. Замечательно, что, внимательно читая тексты евразийцев, мы обнаруживаем, что, действительно, в них в разных вариациях проводится глубоко диалектическая мысль: *негативное, ненастоящее, искусственное единство, если позволить ему развиваться до гипертрофических форм, неожиданно переходит в свою противоположность – в положительное, органическое единство.*

Так, в статье «Два мира» Савицкий настойчиво подчеркивает, что в России после Петра возникло два «исторических» или культурных мира – мир православной, византийско-евразийской культуры, представленный простонародьем и русскими религиозными писателями и философами (Гоголь, Достоевский, В.С. Соловьев), и, с другой стороны, мир культуры атеистически-материалистической, западной, позитивистской, представленный революционной западнической интеллигенцией (от Чернышевского и Герцена до Ленина). Причем именно в тот момент, когда западничество, казалось бы, полностью одержало верх, стало в результате революции государственной идеологией, Россия преобразилась и раскрыла свою евразийскую суть: «В качестве попытки сознательного осуществления коммунизма, этого отпрыска “европейских развитий”, русская революция есть вершина, кульминационный пункт... В то же время в судьбах русской революции обнаруживается величайшая *contradiction historique* (историческое противоречие (лат.). – *Ред.*): построенная в умысле как завершение «европеизации» революция, как осуществление фактическое, означает выпадение России из рамок европейского бытия» [Савицкий 1997, 116]. Более четко о евразийском и восточном характере послереволюционной России у Савицкого сказано в «Повороте к Востоку»: «В процессе войны и революции “европейскость” России пала, как падает с лица маска. И когда мы увидели образ России, не прикрытый тканью исторических декораций, – мы увидели Россию двуликой... Одним лицом она обращена в Европу, как европейская страна... Но другим ликом она отвернулась от Европы... Уэльс рассказывает, что “Горького гнетет, как кошмар, страх перед поворотом России к Востоку...”... Но сама Россия не есть ли уже “Восток”?» [Савицкий 1997, 136].

Итак, эскалация западничества привела к торжеству в русской культуре противоположного – «восточнического», евразийского начала. Ложное, неорганическое, раздробленное национальное единство русской культуры петербургского периода сменилось подлинным органическим единством послереволюционной евразийской культуры.

Другой евразиец и участник «Исхода к Востоку» П.П. Сувчинский отмечал, что то же самое наблюдается в сфере религиозной. Больше столетия русская революционная интеллигенция вслед за эмансипированными интеллектуалами Запада боролась с религией, и вот теперь, когда в России эта борьба увенчалась успехом и атеизм стал идеологией послереволюционного государства, все указывает, что наступила... новая эпоха веры. Сувчинский пишет: «...когда усиливается сила хаоса – усиливается и сила Духа Святого... Революция, идеологически провозглашенная под обветшавшими лозунгами прошлого столетия, на самом деле протекает в событиях нового романтического порядка. Желая утвердить идеалы нивелирующего коммунизма, русская революция неминуемо приходит к утверждению личности. Дерзнув социализм провозгласить религией, она небывалой силой утвердила Христианскую Церковь. Начав борьбу во имя славы единого всемирного клича: “Хлеба” – материальных благ, ввергающего человека в бездну животную – революция подняла, взмела самые страшные проблемы духа» [Исход к Востоку 1997, 93–94].

То есть так же, как торжество евразийского начала в русской культуре осуществилось через победу западничества, торжество веры произошло посредством победы атеизма. Атеизм и материализм для евразийцев – воплощение множественности, ненастоящего, раздробленного единства (поскольку материя по своей природе – начало иного по отношению к единому), а религия – воплощение единства (поскольку дух пронизан единством).

Наконец, очень важной для евразийцев была идея возрождения евразийской государственности – империи в широком смысле слова через разрушение старой империи в огне и буре революции и гражданской войны. Еще в 1921 г., в знаменитом письме к П.Б. Струве, известном специалистам под названием «Еще о национал-большевизме», Савицкий признавал, что при всем своем интернационализме большевики оказались единственными, кто фактически восстановил имперские территории: «Политическая годность большевиков резко контрастирует с неспособностью их соперников.

И эта политическая годность... сказывается на политическом положении страны... большевики к настоящему моменту... действительно “собрали Россию”» [Савицкий, 1997, 274]. Далее Савицкий выражал уверенность, что вопреки своей утопической экономической программе (имеется в виду «военный коммунизм») большевики сумеют восстановить хозяйство на началах частной собственности, подобно тому как вопреки своему пацифизму 1917 г. они создали армию, победившую в гражданской войне: «Коммунизм отрицал также начала милитаризма. Это не помешало Советской власти, после некоторого периода шатаний и колебаний, создать годную Армию. Можно ли утверждать, что после более долгого и тягостного для страны периода экспериментов Советская власть не сумеет осуществить “обуржуазивания хозяйствования?”» [Там же, 275].

Согласно Савицкому, который к тому времени уже написал «Европу и Евразию» (письмо к Струве датировано 5 ноября 1921 г., а под «Европой и Евразией» Савицкого стоит дата 8 января 1921 г.) и уже высказал там мысль об удивительном органическом географическом, культурном и историческом единстве Евразии, имперское государство в границах Евразии и есть нечто совершенно естественное для нашего месторазвития. Переход от состояния раздробленности времен гражданской войны к советской государственности – это для Савицкого переход от множественности к единству, или, вернее, от внешнего, ненастоящего единства к подлинному. Здесь, как и в прежних случаях, перед нами диалектический скачок: оказывается, большевики, которые стремились к разрушению царской империи, шли по пути, который вел к созданию еще более крепкой и органической евразийской государственности.

Заключение

Подведем итоги. Казалось бы, общее между учениями разных евразийцев (Савицкого, Трубецкого, Сувчинского) в том, что они все изучали Евразию. Их учения – это, так сказать, «теории Евразии». Но это – абстрактно-общее между ними, ничего не говорящее о сути евразийства, ведь изучать Евразию вовсе не значит быть евразийцем. Конкретно-общее состояло в том, что все они описывали диалектику разных типов единства – искусственного, внешнего и внутреннего, органического, все они отмечали переход от низшего единства к высшему, превращение низшего единства в свою противоположность в момент своей победы (только в разных областях: Трубецкой – в культуре, Савицкий – в политике, Сувчинский – в духовной жизни). То есть *евразийство – не просто учение о двух типах единства, но и об их диалектических взаимопревращениях и связях – как в истории России-Евразии, которая возвращается к себе через европеизацию, становится православной через победу атеизма и великой империей через разрушение старой империи, и в истории всего человечества (которое, как отмечает Трубецкой в статье «Вавилонская башня и смешение языков», ведь некогда было по-настоящему, органически единым, говоря на одном языке, имея одну культуру, но перешло от этого единства к множественности, через внешнюю эскалацию единства, попытку построить общечеловеческую материалистическую цивилизацию – «Вавилонскую башню»).*

Думаем, только исходя из этого мы сможем продуктивно дальше изучать евразийство, не расплывая его на «множество евразийств» и не попадая в ловушки позитивистской методологии.

Источники – Primary Sources

Алексеев 2000 – Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2000 (Alexeev N.N. *Russian People and State*. In Russian).

Гегель 1994 – Гегель Г. В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Перев. с нем. Б.Г. Столпнера. СПб.: Наука, 1994 (Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Russian translation).

Ильенков 1991 – Ильенков Э.В. Всеобщее // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991 (Ilyenkov E. *Universal*. In Russian).

Ильенков 2019 – *Ильенков Э.В.* Абстрактное и конкретное. Собр. соч. Т. 1. М.: Канон+, 2019 (Ilyenkov E. *Abstract and Concrete*. In Russian).

Исход к Востоку 1997 – Исход к Востоку / Под ред. О.С. Широкова. М.: Добросвет, 1997 (*Exodus to the East*. In Russian).

Кожин 1992 – *Кожин В.В.* Историософия евразийцев // Наш современник. 1992. № 2. С. 140–144 (Kozhinov V. V. *Historiosophy of Eurasians*. In Russian).

Мир России – Евразия 1995 – Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995 (*World of Russia – Eurasia*. In Russian).

Новикова, Сиземская 1992 – *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Два лика евразийства // Свободная мысль 1992. № 2. С. 100–110 (Novikova L.I., Sizemskaya, I.N. *Two Faces of Eurasianism*. In Russian).

Россия между Европой и Азией 1993 – Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1993 (*Russia between Europe and Asia*. In Russian).

Русский узел евразийства 1997 – Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев / Сост. С.Ю. Ключников. М.: Беловодье, 1997 (*Russian Knot of Eurasianism*. In Russian).

Савицкий 1997 – *Савицкий П.Н.* Континент Евразия, М.: Аграф, 1997 (Ssavitky P.N. *Continent Eurasia*. In Russian).

Савицкий 2018 – *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства. Статьи и письма / Сост. и вступ. статья К.Б. Ермишиной. М.: Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына: Викмо-М, 2018 (Savitky P.N. *The Scientific Tasks of Eurasianism*. In Russian).

Соболев 1991 – *Соболев А.В.* Полюса евразийства Л.П. Карсавин (1882–1952) Г.В. Флоровский (1893–1979) // Новый мир. 1991. № 1. С. 180–182 (Sobolev A. V. *Poles of Eurasianism L.P. Karsavin (1882–1952) G.V. Florovsky (1893–1979)*. In Russian).

Трубецкой 1995 – *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995 (Trubetsky N.S. *History. Culture. Language*. In Russian).

Трубецкой 1999 – *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана, М.: Аграф, 1999 (Trubetsky N.S. *The Legacy of Genghis Khan*. In Russian).

Хоружий 1992 – *Хоружий С.С.* Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 78–87 (Khoruzhy S. S. *Karsavin, Eurasianism and the VKP*. In Russian).

Ссылки – References in Russian

Гачева 2005 – *Гачева А.Г.* Неизвестные страницы евразийства конца 1920–30-х годов // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 147–167.

Глебов 2010 – *Глебов С.В.* Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое издательство, 2010.

Грякалов 2013 – *Грякалов А.А.* «Евразийский текст»: лингвистика – субъективность – открытые горизонты... // Научно-технические ведомости СПбГПУ Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 2. С. 57–64.

Евразийство 1995 – Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола»). Выступили: А.С. Панарин, В.А. Сендеров, Н.И. Цимбаев, И.В. Кравченко, Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская, А.В. Соболев, Н.К. Гаврюшин, В.К. Кантор // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 3–48.

Ермишин 2017 – *Ермишин О.Т.* П.П. Сувчинский: его издательские проекты и переписка с современниками // Философские науки. 2017. № 11. С. 128–146.

Ермишина 2017 – *Ермишина К.Б.* Месторазвитие и ритмы Евразии: к обоснованию философии евразийства // Вестник русской христианской гуманитарной академии 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 135–148.

Исаев 1994 – *Исаев И.А.* Евразийство: идеология государственности // Общественные науки и современность. 1994. № 5. С. 42–55.

Колеров 1994 – *Колеров М.А.* Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 143–166.

Колесниченко 2008 – *Колесниченко Ю.В.* Личность в евразийстве. Гносеологические основания. М.: Альфа-М, 2008.

Кошарный 1995 – *Кошарный В.П.* Евразийство / Русская философия. Словарь. Под общей редакцией М.А. Маслина. М.: Республика, 1995.

Люкс 1996 – *Люкс Л.* Евразийство и консервативная революция // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 57–69.

Маслин 2015 – *Маслин М.А.* Классическое евразийство и его современные трансформации // Тетради по консерватизму. 2015. № 4. С. 201–210.

Матвеева 2016 – *Матвеева А.М.* Геополитическая концепция истории России П.Н. Савицкого. Монография М.: Прометей, 2016.

Назмутдинов 2017 – *Назмутдинов Б.В.* «Эволюция политических взглядов П.П. Сувчинского и евразийство 1920-х гг. // *Философские науки.* 2017. № 11. С. 108–127.

Назмутдинов 2018 – *Назмутдинов Б.В.* Законы из-за границы. Политико-правовые аспекты классического евразийства. Монография. М.: Норма, 2018.

Пашенко 2000 – *Пашенко В.Я.* Идеология евразийства. М.: МГУ, 2000.

Политико-правовые аспекты классического евразийства 2013 – Политико-правовые аспекты классического евразийства. Материалы круглого стола 22 ноября 2012 года. М.: НИУ ВШЭ, 2013.

Половинкин 1995 – *Половинкин С.М.* Евразийство и русская эмиграция // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

Полухин 2009 – *Полухин А.Н.* К проблеме истоков макро- и микроанализа в исторической концепции П.Н. Савицкого (1895–1968) // *Вестник Томского государственного университета. Серия «История».* №2 (6). 2009.

Серио 2001 – *Серио П.* Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Смирнов 2018 – *Смирнов А.В.* Классическое евразийство как постреволюционная философия // *Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. / Отв. ред. А.В. Черняев.* М.: Гнозис, 2018. С. 31–46.

Степанов 2002 – *Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // *Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001 / 2002 годы.* М.: Три квадрата, 2002.

References

Beisswenger, Martin (2010) “Eurasianism: Affirming the Person in an ‘Era of Faith’”, Hamburg, G.M. and Pool, Randall A. (eds.) *A History of Russian Philosophy 1830–1930. Faith, Reason and the Defense of Human Dignity*, Cambridge University Press. Cambridge.

Gacheva, Anastasiya G. (2005) “Unknown pages of Eurasianism of the Late 1920–1930s”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2005), pp. 147–167 (in Russian).

Glebov, Sergey V. (2010) *Eurasianism between Empire and Art Nouveau: History in Documents*, Novoe izdatelstvo, Moscow (in Russian).

Gryakalov, Alexey A. (2013) “‘Eurasian Text’: Linguistics – Subjectivity – Open Horizons”, *St. Petersburg State Polytechnical University Journal. Humanities and Social Sciences*, Vol. 2 (2013), pp. 57–64 (in Russian).

Ermishin, Oleg T. (2017) “P.P. Suvchinsky: His Publishing Projects and Correspondence with Contemporaries”, *Filosofskie Nauki*, Vol. 11 (2017) pp. 128–146 (in Russian).

Ermishina, Ksenia B. (2017) “Location And Rhythms Of Eurasia: Towards a Philosophical Foundation of Eurasianism”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*, vol. 18, issue 4, pp. 135–148 (in Russian).

Isaev, Igor A. (1994) “Eurasianism: the Ideology of Statehood”, *Obshchestvennye Nauki i Sovremennost*, Vol. 5 (1994), pp. 42–55 (in Russian).

Kolerov, Modest A. (1994) “The Brotherhood of St. Sophia: Vekhovtsy and Eurasians (1921–1925)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (1994), pp. 143–166 (in Russian).

Kosharnyj, Valery P. (1995) “Eurasianism”, Maslin, Mikhail A. (ed.) *Russian Philosophy*, Dictionary. Respublika, Moscow (in Russian).

Kolesnichenko, Yulia. V. (2008) *Personality in Eurasianism: Epistemological Foundations*, Alfa-M, Moscow (in Russian).

Lyuks, Leond (1996) “Eurasianism and Conservative Revolution”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (1996), pp. 57–69 (in Russian).

Maslin, Mikhail A. “Classical Eurasianism and its Modern Transformations”, *Tetrady po Konservativizmu*, Vol. 4 (2015), pp. 201–210 (in Russian).

Matveeva, Aleksandra M. (2016) *The Geopolitical Concept of the History of Russia by P.N. Savitsky*, Prometej, Moscow (in Russian).

Nazmutdinov, Bulat V. (2017) “The Evolution of Suvchinsky Political Views and Eurasianism of the 1920s”, *Filosofskie Nauki*, Vol. 11 (2017), pp. 108–127 (in Russian).

Nazmutdinov, Bulat V. (2018) *Laws from abroad. Political and Legal Aspects of Classical Eurasianism*. Monograph, Norma, Moscow (in Russian).

Panarin, Alexander S., Senderov, Valery A. and others (1995) “Eurasianism: Pros and Cons, Yesterday and Today”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (1995), pp. 3–48 (in Russian).

- Pashchenko, Vitaly Ya. (2000) *Ideology of Eurasianism*, MGU, Moscow (in Russian).
Political and Legal Aspects of Classical Eurasianism (2013), NIU VSHE, Moscow (in Russian).
 Polovinkin, Sergey M. (1995) "Eurasianism and Russian Emigration", Trubetzkoy, Nikolai S. History, Culture, Language, Progress, Moscow (in Russian).
 Polukhin, Andrey N. (2009) "On the Problem of the Origines of Macro- and Microviews in P.N. Savitsky's Concept of History (1895–1968)", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Istoriya»* Vol. 2 (6), pp. 70–72 (in Russian).
 Sériot, Patrick (1999) *Structure Et Totalité: Les Origines Intellectuelles Du Structuralisme En Europe Centrale Et Orientale*, Presses universitaires de France, Paris (Russian translation).
 Smirnov, Andrey V. (2018) "Classical Eurasianism as a Post-Revolutionary Philosophy", *Revolution, Evolution and Dialog of Cultures*, Gnozis, Moscow, pp. 31–46 (in Russian).
 Stepanov, Boris (2002) "The Eurasian Dispute about the Church, the Individual and the State (1925–1927)", *Studies in Russian Intellectual History*, Tri Kvadrata, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ВАХИТОВ Рустем Ринатович –
 кандидат философских наук, доцент
 Башкирского государственного университета
 и Уфимского государственного нефтяного
 технического университета.

Author's Information

VAKHITOV Rustem R. –
 CSc in Philosophy, associate professor
 of Bashkir State University
 and Ufa State Petroleum Technical University.