Р. Р. Вахитов

ЕВРАЗИЙСТВО

Логос. Эйдос. Символ. Миф

Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2023

УДК 1(091)(047)
ББК 87.3(2)6
В22

Вахитов Р. Р.

Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 239 с.

ISBN 978-5-93615-339-6

Предлагаемое вниманию читателя издание посвящено евразийству 1920-х годов — оригинальному интеллектуальному течению первой волны русской эмиграции, до сих пор вызывающему живой интерес ученых и широких кругов российской общественности. Автор обращается к идеям основоположников евразийства, Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого, и показывает, как в результате их интеллектуального взаимодействия возникло евразийство, из какой идеологической «материи» оно было собрано и что объединяет воззрения разных представителей течения. В монографии впервые предложены критика позитивистской методологической программы в исследованиях евразийства и использование диалектического метода в версии русского философа А. Ф. Лосева, что позволяет автору поднять такие необычные для евразийствоведческой литературы темы, как логос, эйдос и мифы евразийства.

Книга предназначена как для философов и историков философии, так и для всех интересующихся русской философией и эмигрантской послеоктябрьской мыслью.

ISBN 978-5-93615-339-6

© Издательство «Владимир Даль», 2023
© Вахитов Р. Р., 2023
© Палей П., оформление, 2023

ПРЕДИСЛОВИЕ

Классическое евразийство или евразийство 1920-х годов остается предметом широкого интереса и научных изысканий уже много десятилетий. Мода на евразийство приходит и уходит, интерес к нему то возрастает, то спадает, но никогда не опускается до «нуля». Существует уже солидный список литературы о евразийстве: число газетных и журнальных статей исчисляется, думается, тысячами, а научных монографий хватит, чтобы заполнить несколько вместительных полок, но при этом постоянно появляются новые и новые исследования.

В связи с этим перед человеком, который взял в руки эту книгу в книжном магазине или увидел ее обложку на экране компьютера, зайдя в Интернет-магазин, неизбежно возникает вопрос: а зачем нужна еще одна книга о евразийстве? Что она добавляет к уже имеющимся исследованиям? Мне как автору, раздумывавшему над этой книгой немало лет, все же хочется надеяться, что она предлагает новый и плодотворный угол взгляда на евразийство, позволяющий увидеть его в ином свете, раскрыть ранее незаметные его аспекты, лучше и глубже его понять.

Я беру на вооружение диалектический метод в версии А. Ф. Лосева и последовательно описываю ту «материю» (а точнее сказать — концепции философии политики, геополитики, гносеологии), из которых было «собрано» классическое евразийство двумя его создателями — Н. С. Трубецким

и П. Н. Савицким,[1] а также пытаюсь «схватить» логос и эйдос евразийства и его символический язык, фундаментальные мифы (конечно, не в ругательном, позитивистском, а в лосевском смысле слова). Насколько мне это удалось — судить вам, уважаемый читатель.

Попутно, как я надеюсь, в этой книге до некоторой степени разрешилось главное затруднение современного евразийствоведения, которое я назвал «парадокс исчезновения евразийства».

Книга эта — итог более чем 20-летних исследований. Евразийство привлекло мое внимание еще в те времена, когда я был студентом и готовился поступать в аспирантуру. Это было начало 1990-х годов, когда в России стали появляться первые републикации работ эмигрантов-евразийцев. Моя первая статья о евразийстве «Евразийский проект и его враги» была опубликована в 1997 году, с тех пор их число выросло до многих десятков, опубликованных в самых разных научных журналах в России и за ее рубежами. Но все равно в них не было цельной картины того понимания евразийства, которое я давно разрабатываю, используя диалектический метод А. Ф. Лосева, и которое, повторюсь, я постарался изложить в этой книге.

---

[1] Я не стал рассматривать в этой книге такие фигуры первоначального евразийства как П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский и др., левое евразийство Карсавина (1927–1929) и евразийство 1930-х (Н. А. Малевский-Малевич, И. В. Степанов, К. А. Чхеидзе, Я. А. Бромберг, Э. Хара-Даван, В. А. Пейль, В. Ильин и др.). Разумеется, это несколько упростило картину, но в то же время облегчило выполнение задачи исследования.

В конце этого предисловия по традиции я хочу поблагодарить тех, кто оказал мне помощь при ее написании и публикации. Сначала считаю своим долгом упомянуть исследователей евразийства, которых уже нет с нами, но с которыми мне посчастливилось познакомиться и поучиться у них мастерству. Это прежде всего кандидат философских наук, доцент РГГУ Сергей Михайлович Половинкин (1935–2018) и доктор философских наук, профессор МГУ Виталий Яковлевич Пащенко (1940–2007). В свое время, когда я был совсем еще молодым исследователем, они ободрили меня, подержали мой интерес к евразийству, щедро делились своими знаниями и идеями.

Благодарю моего научного консультанта в годы моей учебы в докторантуре РГПУ им. А. И. Герцена (2009–2012) профессора РГПУ, доктора философских наук, известного специалиста по славянскому структурализму Алексея Алексеевича Грякалова, который открыл для меня философию структурализма и учил «мыслить структуры».

Благодарю моих коллег, которые на разных стадиях написания этой работы участвовали в обсуждении ее идей и давали ценные советы, — Б. А. Азнабаева (Уфа), А. Т. Бердина (Уфа), Мартина Байссвенгера (Москва), А. Г. Гачеву (Москва), К. Б. Ермишину (Москва), А. А. Королькова (Санкт-Петербург), Б. В. Назмутдинова (Москва), Б. В. Орехова (Москва), З. Н. Осадченко (Москва), Ю. В. Пущаева (Москва), В. Скурлатова (Москва), А. М. Соколова (Санкт-Петербург), А. П. Соловьева (Алматы), Б. Е. Степанова (Москва), В. П. Троицкого (Москва), В. И. Шаронова (Калининград).

На последней стадии исследования меня вдохновляли виртуальные беседы с исследователем евразийства из Йельского университета (США) Джоном Стачельски (John Stachelski), с которым, как мне хочется верить, мы стали друзьями в силу нашей общей любви к русской философии и культуре.

Конечно, я благодарю за неоценимые консультации по лингвистическому структурализму, за ценные замечания и за редактирование текста, а также за моральную поддержку и опору — кандидата филологических наук, мою жену Анну Евгеньевну Родионову.

Благодарю за поддержку протоиерея Крестовоздвиженского храма г. Уфы (РПЦ МП) Романа Хабибуллина.

Благодарю Андрея Юрьевича Суханкина за финансовую поддержку издания книги.

И, безусловно, эта книга (написанная лишь наполовину и заброшенная после окончания мною докторантуры) не была бы завершена и не увидела бы свет, если бы в один прекрасный день в моем доме не раздался бы телефонный звонок и директор издательства «Владимир Даль» Владимир Михайлович Камнев не предложил бы мне — к моему искреннему и большому удивлению! — издать книгу, посвященную русской философии и культуре. Поклон ему за поддержку, веру в мои силы, а также за все то, что он со своими сподвижниками делает для современной русской философии!

Рустем Вахитов,
Уфа

Глава 1

ЕВРАЗИЙСТВОВЕДЕНИЕ В ТУПИКЕ МОДЕЛИ ЕВРАЗИЙСТВА И «ПАРАДОКС ИСЧЕЗНОВЕНИЯ ЕВРАЗИЙСТВА»

Справка о евразийстве 1920–1930-х годов

Рассказ о евразийстве обычно начинают с исторической справки — что это за идеология и движение? когда они возникли? кто были главные представители? Не буду отступать от этой традиции и я. Я понимаю, что потенциальный читатель этой книги, безусловно, знаком с трудами евразийцев и их идеями. Но во избежание чар бэконовских идолов познания, все же не помешает сверить, насколько наши понимания совпадают. Поэтому читателю — специалисту по евразийству — прошу прощения! — придется немного потерпеть, пока автор будет повторять, казалось бы, очевидное (а может, не всегда очевидное).

Итак, классическое евразийство или евразийство 1920–1930-х годов — это междисциплинарная социально-философская, историософская, геополитическая доктрина, которая видела в России особую евро-азиатскую, славяно-туранскую цивилизацию («Евразию» в специфически-узком,

а не в широком, принятом в географии смысле) со своим особым культурным ликом, отличающуюся от Запада и от Востока. Евразийцы отрицали существование общечеловеческой культуры и ценностей и общечеловеческий духовный прогресс.[1] По их мнению, каждая замкнутая локальная культура (в том числе и российская) развивается по своим законам и в своем направлении (причем развитие это связано с особенностями их географического положения). За рассуждениями об общечеловеческих культуре и прогрессе, по евразийцам, скрывается западный («романо-германский») шовинизм, стремление Запада (Европы) подчинить себе все народы и цивилизации планеты, объявив их культуры «низкоразвитыми» по той причине, что они не похожи на западную.

Евразийство провозгласило конец эпохи господства Запада и новоевропейского материалистического мировоззрения и начало новой эпохи («эпохи веры»), которая возродит религиозную, авторитарную цивилизацию. По мнению евразийцев, в эту эпоху должно было произойти восстание «человечества против Запада» (иначе говоря, распад системы колониализма и восстание бывших колоний против своих метрополий), в котором России-Евразии суждено было бы

---

[1] Это касается первоначального, «правого» евразийства. «Левые евразийцы» конца 1920-х и правые евразийцы 1930-х признали существование человечества как культурного феномена. Об этом есть замечательная статья А. Г. Гачевой: *Гачева А. Г.* Евразийство: от восточничества к всечеловечности // Тетради по консерватизму. 2012. № 5. С. 215–239.

сыграть важнейшую роль. Русскую революцию 1917 года они воспринимали как феномен, стоящий в одном ряду с другими восстаниями против «западного ига», но лишь замутненный западнической идеологией большевизма. Евразийцы предсказывали крах правления коммунистов в России и выход на мировую сцену новой возрожденной «национальной» самобытной России-Евразии.

Одновременно евразийство — это политическая идеология, основанная на этой доктрине, и политическая организация, стремившаяся внедрить эту идеологию в жизнь (в 1931 году она оформилась даже как эмигрантская «Евразийская партия»).

Евразийство возникло в русской эмиграции в начале 1920-х годов и продолжало развиваться вплоть до конца 1930-х годов, пройдя несколько этапов своей эволюции. Евразийцы (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, В. Н. Ильин, Л. П. Карсавин и другие) выпускали сборники, периодические издания, альманахи, проводили семинары, съезды, создали политическую организацию и пытались пропагандировать свою идеологию в СССР, нелегально переправляя туда своих эмиссаров и пропагандистскую литературу (результатом этого стало то, что они пали жертвой провокации советской разведки под названием «Операция «Трест»). Непоправимый удар по евразийству нанес раскол на левое и правое крылья («Кламарский раскол») и сближение левых евразийцев — например, С. Я. Эфрона (правда, уже после их выхода из движения и по сугубо патриотическим

соображениям), — с советской разведкой. Это дискредитировало евразийство как таковое в глазах эмиграции.

В начале 1930-х оставшиеся в рядах движения некоторые его лидеры (П. Н. Савицкий, Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин и другие) сумели даже добиться его расширения, создания Евразийской партии в эмиграции, но политическая ситуация в 1930-е годы внутри СССР уже не оставляла возможностей для перспективы реализации евразийства как политической идеологии в жизнь. Тем не менее развитие евразийства как системы идей продолжалось и в 1930-е годы: выходили новые сборники, журналы и газеты («Новая эпоха», «Поток Евразии», «Евразийские тетради», «Свой путь», «Новая искра»), появлялись новые участники и теоретики (Э. Д. Хара-Даван, Я. А. Бромберг, Г. Н. Полковников, В. А. Пейль, Д. Д. и С. Д. Бохан), продолжали писать основатели евразийства, прежде всего П. Н. Савицкий, а также «евразийцы второго призыва» Н. Н. Алексеев, К. А. Чхеидзе, Л. В. Копецкий, А. П. Антипов, И. С. Белецкий, Н. А. Дунаев, И. В. Степанов, Н. А. Перфильев, В. В. Яновский и другие.

И после окончательного распада евразийского политического движения (конец 1930-х) некоторые лидеры и теоретики евразийства (П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский и другие) продолжали заниматься научными изысканиями в евразийском духе вплоть до 1960-х годов.

Этой краткой исторической справкой мы и ограничимся. История евразийства хорошо изучена, поэтому вряд ли стоит еще раз пересказывать более или менее известные факты. Тем более, что я не ставил задачу писать

историческое исследование. Меня интересует евразийство как идейный, интеллектуальный феномен и даже «категориальная структура», логос, эйдос, символы и мифы евразийства, а не евразийство как аспект биографии отдельных ученых и общественных деятелей. Предмет моего интереса также — «идеологема «Россия — Евразия» и опыт конструирования евразийской философии». Но прежде чем перейти к его рассмотрению, уместно обратиться к уже имеющимся исследованиям — как с тем, чтобы не повторять сделанного, так и с тем, чтобы учесть их ошибки.

Исследования евразийства

Евразийство[1] стало предметом анализа, причем весьма критичного, а иногда даже и предвзятого, со времени самого своего возникновения. На него откликнулись практически все крупные идеологи и мыслители русской послеоктябрьской эмиграции, представлявшие все сколько-нибудь заметные идеологические, общественно-политические, социально-философские направления, оказавшиеся за рубежом после

[1] Повторим, что здесь имеется в виду «правое» евразийство 1920-х годов (и прежде всего — взгляды Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого). Мы оставляем за рамками нашего исследования левое, кламарское евразийство 1927–1929, евразийство 1930-х годов, советское биологизаторское евразийство Л. Н. Гумилева, а также постсоветские версии неоевразийства.

революции в России. Среди них — П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, П. Б. Струве, З. Н. Гиппиус, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, Н. В. Устрялов, епископ Антоний (Храповицкий) и другие. С развернутой критикой евразийства выступили некоторые бывшие участники этого движения — П. М. Бицилли, Г. В. Флоровский. Имелись отклики на евразийство и со стороны нерусских эмигрантов — представителей национальных движений других народов России: украинского (Д. И. Дорошенко), пантюркистского (А.-З. Валиди), пансеверокавказского (Вассан Гирей-Джабаги) и других.[1]

В СССР официальные марксистские философы и ученые откликнулись на евразийство редкими и ожидаемо гиперкритическими отзывами, что было неудивительно в условиях господства идеологической цензуры (исключением являются отзывы ученых, например, рецензия на книгу Савицкого «Россия — особый географический мир» в советском журнале «Природа» в 1927 году).[2] Однако с начала

---

[1] Обзор эмигрантских откликов на евразийство см.: Евразийство в философско-исторической и политической мысли русского зарубежья 1920–1930-х годов. Библиографический указатель / Сост. Л. Г. Филонова, библиограф. ред. Н. Ю. Бутина. URL: http://www.rsl.ru/datadocs/doc_4677ri.pdf.

[2] См.: *Полухин А. Н.* К проблеме макро- и микроанализа в исторической концепции П. Н. Савицкого (1895–1968) // Вестник Томского государственного университета (ТГУ). Серия «История». 2009. № 2 (6). С. 70. См. также: *Он же.* Концепция месторазвития П. Н. Савицкого в исторической науке // Вестник ТГУ. Приложение: Серия 33. «Труды докторантов, аспирантов

перестройки, по мере того, как стали падать идеологические скрепы и переопубликовываться труды евразийцев, появились и исследования их наследия: сначала статьи, предисловия к публикациям, затем развернутые научные исследования, монографии и диссертации. Среди позднесоветских и постсоветских исследователей необходимо отметить А. В. Антощенко, В. Ю. Быстрюкова, М. Г. Вандалковскую, И. В. Вилента, О. Д. Волкогонову, А. Г. Гачеву, З. О. Губбыеву, Ф. И. Гиренка, А. Г. Дружинина, А. Г. Дугина, Б. С. Ерасова, О. Т. Ермишина, К. Б. Ермишину, М. В. Ефимова, О. С. Исаеву, Г. В. Жданову, А. Игнатова, И. А. Исаева, В. Л. Каганского, О. А. Казину, А. А. Кара-Мурзу, С. Г. Кара-Мурзу, В. В. Кожинова, С. Ю. Ключникова, В. И. Красикова, М. А. Колерова, Ю. В. Колесниченко, Е. Г. Кривошееву, В. А. Кувакина, Ю. К. Кофнера, И. Ф. Кефели, С. Б. Лаврова, О. В. Лушникова, М. А. Маслина, А. М. Матвееву, М. В. Медоварова, К. Г. Мяло, И. Б. Новикову, Б. В. Назмутдинова, Е. В. Никитенко, А. В. Самохина, Г. В. Сачко, А. В. Смирнова, А. В. Соболева, С. М. Соколова, В. Седерова, Н. Ю. Степанова, Б. Е. Степанова, Л. Н. Сиземскую, Н. И. Толстого, Т. Н. Очирову, Н. А. Омельченко, А. Н. Панарина, С. А. Панарина, М. Ю. Панченко, В. Я. Пащенко, С. М. Половинкина, А. Н. Полухина, О. С. Широкова, В. Н. Шевченко, Р. А. Урханову, С. С. Хоружего,

---

и молодых ученых ТГУ». 2006. № 20. С. 25–27; *Он же*. Историческая концепция П. Н. Савицкого: теоретико-методологический аспект. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2007.

В. Л. Цымбурского, В. М. Хачатуряна, игумена Иоанна (Экономцева), А. Янова и других.[1]

Особняком стоят исследователи из национальных республик России — Татарстана, Башкортостана, Калмыкии, республики Северного Кавказа (П. А. Алексеева, З. Н. Нургалин, Р. Г. Шарипов, Э. А. Шарипова, Ф. С. Файзуллин, А. Т. Бердин, Р. С. Хакимов), значительная часть которых смотрят на евразийство преимущественно через призму политических интересов своего этноса.[2]

Евразийство интересует и зарубежных, европейских исследователей. Одной из первых иностранных монографий по евразийству была работа немецкого ученого О. Босса. Немецкое евразийствоведение представлено также трудами Л. Люкса, Ш. Видеркера, А. Умланда, М. Байссвингера,

---

[1] Обзор современных откликов на евразийство см.: Евразийство в философско-исторической и политической мысли русского зарубежья 1920–1930-х годов. Библиографический указатель.

[2] Например, Рафаэль Хакимов пишет о возможности славяно-тюркского симбиоза, причем основу этого видит в возрождении ислама как авраамической, родственной христианству религии. Он призывает интегрироваться с республиками Центральной Азии, но на базе признания их суверенитета, развития их национальных культур. В то же время он критикует классиков евразийства за «утопическую» ставку на православие и А. Дугина за антизападничество. *Хакимов Р.* Евразийство — судьба России? // АПН. 2008. 6 июля. URL: http://www.apn.ru/publications/article20053.htm. Пример критики евразийства с позиций панитюркизма см.: *Шарипов Р.*, *Шарипова Э.* Евразийство — очередной обман? // Ватандаш. 1997. № 9.

чешское — И. П. Савицкого, литовское — А. Мартинкуса, французское — М. Ларюэль, швейцарское — П. Серио, американское — М. Раева, Ч. Гальперина, Н. Рязановского, Л. Савина, Д. Яфа, Д. Стачельски, британское — С. Глебова, болгарское — Й. Люцканова, Д. Григоровой. Большой интерес к евразийству проявляют также ученые и идеологи зарубежного Востока: Китая, Японии, Индии (М. К. Палат), Кореи (Син Бон Сик), а также азиатских республик бывшего СССР, особенно Казахстана.[1]

С каждым годом литература о евразийстве пополняется новыми и новыми исследованиями, так что отследить все их практически невозможно.

Но большинство этих авторов, несмотря на то, как они относятся к евразийству — апологетически, критически, либо объективно-отстраненно, — так или иначе отвечают на вопрос: «что же такое евразийство?».[2] Если взглянуть на проблему под этим углом, то выяснится, что все многообразие взглядов на евразийство можно свести к очень небольшому количеству его «идеальных образов» или теоретических моделей. Конечно, не всегда исследователи и критики евразийства исходили строго из одной из них,

---

[1] Подборку статей современных исследований евразийства в Республике Казахстан см.: Евразийство в 21 веке. Астана: Институт философии политологии РК, 2009.

[2] Речь о тех исследователях, которые рассматривают евразийство в целом, между тем в последнее время популярны исследования отдельных евразийцев и отдельных сторон евразийства (например, научных штудий, политико-идеологической концепции).

они могли совмещать элементы сразу двух и даже трех и четырех, но при всем при том они все равно использовали данные модели. Рассмотрим их по порядку.

Евразийство — настроение, а не система

Евразийство с этой точки зрения — лишь эклектическое нагромождение идей и идеек, некоторые из которых — интересны, некоторые — вздорны, но в целом они не складываются в общую картину, поэтому ни к какой идейной реальности понятие «евразийство» не отсылает, это — пустое понятие. Сторонники этого взгляда также отрицают и связь евразийства с какими-либо дореволюционными русскими или современными ему европейскими или азиатскими идейными течениями. Они считают, что евразийство — не что иное, как плод разочарования представителей бывшей русской элиты на Западе (в силу жестокостей Первой мировой войны, эгоцентрической политики западных союзников «белых» во время войны гражданской, а также в силу тягот эмигрантского существования на Западе), плод склонности к оригинальничанью и низкого уровня образованности, результат происков советских спецслужб, или, в лучшем случае, попытка творческой, но неудачной реакции эмигрантов-интеллигентов на революцию.

Одним из первых такое мнение высказал либеральный, кадетский критик евразийства А. Кизеветтер, которому

и принадлежит формула: «евразийство — настроение, вообразившее себя системой».[1] Кизеветтер видел в основной идее евразийства — в том, что Россия не европейская и не азиатская, а евразийская держава, — пустую банальность, поскольку признание России перемычкой между Востоком и Западом и так повсеместно распространено. Более того, Кизеветтер обвинял евразийцев в том, что они, провозглашая такой синтез, по сути отрицают его, поскольку отрицают европейские элементы российской культуры (увы, Кизеветтер тут сам ошибочно отождествлял евразийский синтез с механической суммой культур Запада и Востока). Наконец, Кизеветтер был одним из первых, кто правильно указал на резкое отличие евразийцев от классиков славянофильства, к которым сами евразийцы возводили свою «философскую родословную»; в самом деле, «старшие славянофилы» отталкивались от философии истории Гегеля и лишь корректировали ее в том плане, что всемирно-исторический характер западной культуры — не навсегда, и что наступит эпоха, когда носителями Абсолютного Духа станут славянские народы, тогда как евразийцы были антиуниверсалистами и вообще отрицали разделение народов на исторические и неисторические.[2]

Еще более нелицеприятно (и еще более несправедливо и субъективно) оценивал евразийство И. А. Ильин, который

---

[1] *Кизеветтер А. А.* Евразийство // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 266.

[2] Там же. С. 273–274.

называл его «вздором», «путаницей», «соблазном», «рассудочными приват-доцентскими выдумками», «оригинальничающим вывертом», упрекал евразийцев в том, что они не понимают и не способны понять истинную самобытность русской культуры и что они, как бы в насмешку, ради поиска самобытности зовут русских... стать татарами. Он заключал: «...для увлечения „евразийством“ нужны два условия: склонность к умственным вывертам и крайне незначительный уровень образованности, уровень рабфака и комсомола».[1]

В схожей резкой, грубой, озлобленной форме редукцию евразийства к психологическим комплексам и малой образованности произвел другой его эмигрантский критик — Чебышев: «Евразийство... — порождение эмиграции. Оно подрумянилось на маргарине дешевых столовок, вынашивалось в приемных в ожидании виз, загоралось после споров с консьержкой, взошло на малой грамотности, на незнании России теми, кого революция и беженство застигли подростками».[2]

Подобный взгляд на евразийство существует и до сих пор. Например, современная исследовательница творчества П. Н. Савицкого А. Матвеева позволяет себе подобные выпады о «приват-доцентских выдумках», называя евразийцев, среди которых были признанные ученые мирового уровня,

---

[1] *Ильин И. А.* Самобытность или оригинальничанье? // Начала. Религиозно-философский журнал. 1992. № 4. С. 63.

[2] *Чебышев Н.* Впечатления // Возрождение. Париж, 1927. 16 февраля.

«горсткой обозленных приват-доцентов».[1] Писатель Д. Галковский называет евразийцев коллаборационистами и агентами советских спецслужб.

Немало современных исследователей, которые также главной причиной появления евразийства считают революцию и гражданскую войну, и евразийские теории объясняют тяготами эмигрантской жизни их создателей, хотя и не опускаются до оскорблений. Так, И. Новикова и Л. Сиземская писали: «...евразийство это идейное течение внутри русской эмигрантской интеллигенции, пережившей разочарования в связи с поражением демократических чаяний в революции 1905 года, эйфорию надежды, связанной с Февральской революцией, трагедию, вызванную Первой мировой войной, «обвалом» большевистского переворота, крушением не только идеалов, но и самих устоев России, горечью изгнания или „добровольной“ эмиграции».[2] Правда, И. Новикова и Л. Сиземская, будучи серьезными академическими учеными, далеки от того, чтоб называть идеи евразийства «вздором» и признают их определенную эвристическую ценность (хотя, похоже, не вполне разделяют их), но налицо все же редукция евразийства к психологическим комплексам,

---

[1] *Матвеева А. М.* К вопросу о самобытности евразийской концепции // Слово. Православный образовательный портал URL: http://www.portal-slovo.ru/history/40018.php.

[2] Цит. по: *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве // О Евразии и евразийцах. Библиографический указатель. Петрозаводск, 2000. Российское образование. Федеральный портал. URL: http://www/karelia.ru/psu/Chairs/PreRev/BIBLRUS.rtf.

вызванным социальными потрясениями. Известный современный исследователь евразийства А. В. Соболев, также будучи далеким от грубого и предвзятого отрицания значимости евразийства, все же считал его не более чем реакцией на революцию: «С самого своего зарождения евразийство выступало как попытка творческого реагирования русского национального сознания на факт русской революции».[1]

Евразийство – модернизированное и упрощенное неославянофильство

Эту точку зрения первым высказал Н. А. Бердяев. Он не соглашался с тем, что евразийство всего лишь оригинальничанье и результат психологических комплексов. Бердяев признавал за евразийством статус системы идей. Однако, по его словам, «сами по себе эти идеи мало оригинальны, они являются воспроизведением мыслей старых славянофилов, Н. Данилевского (Н. Данилевского в особенности), некоторых мыслителей начала XX века (так типичным евразийцем по настроению был В. Ф. Эрн)».[2] Оригинальным у евразийцев Бердяев считал их историческую интуицию, которая правильно подсказывает им, что эпоха господства

---

[1] *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. №6. С. 131.

[2] *Бердяев Н. А.* Евразийцы // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. С. 292.

Запада и его культуры кончается и начинается эпоха утверждения России и стран Азии, а также пореволюционность евразийцев — понимание того, что вернуть прежнюю Россию нельзя, и что новую Россию нужно будет строить, творчески отталкиваясь от советского опыта. Но Бердяев упрекал евразийцев в выдвижении на первый план идей национализма и в забвении всемирно-исторического, религиозно-мессианского предназначения России, что так хорошо поняли старшие славянофилы, но совсем забыл Н. Я. Данилевский. Таким образом, по Бердяеву, евразийцы примитивно поняли славянофильство, они исключили из него сложные культурные вопросы и поиски, увлеклись злым и страшным пафосом государственной мощи, результатом чего могла стать деградация этой идеологии к русскому фашизму.

К этой точке зрения был близок и Г. В. Флоровский, бывший основателем и участником евразийства, но потом резко отмежевавшийся от него. Он признавал за евразийством лишь правду постановки вопросов: «Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли».[1] Ответы же на них, по Флоровскому, они давали в духе устаревшего и несостоятельного морфологизма, для которого

---

[1] *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. С. 237.

свойственно отождествление культуры и биологического организма: «Евразийская историософия отлилась по морфологическому типу... С морфологической точки зрения Россия есть особый и особенный самостоятельный живой организм».[1] Морфологизм в русской мысли представлен, по Флоровскому, учениями В. Одоевского и А. И. Герцена, но достиг своего расцвета в философии культуры Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, и именно они и являются якобы прямыми предшественниками евразийцев. Флоровский критикует морфологизм за утерю христианской проблематики философии истории, и утверждает, что и неославянофильство, и евразийство — шаг назад по отношению к старшему славянофильству, которое признавало всечеловеческий характер христианства, чувствовало трагедию Запада и видело и положительные стороны западной культуры. «Нужно твердо помнить: имя Христа соединяет Россию и Европу...» — восклицает Г. В. Флоровский.[2]

Ф. А. Степун также видел в евразийстве регресс славянофильства. По его словам, евразийство выросло «где-то на перекрестке сниженного до «бытового исповедничества» славянофильского православия и националистической теории «культурных типов» Данилевского».[3] Общеизвестна

---

[1] *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн. С. 252.

[2] Там же. С. 256.

[3] *Степун Ф. А.* Россия между Европой и Азией / Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. С. 311.

и данная Ф. А. Степуном характеристика евразийцев как «славянофилов эпохи футуризма».[1] При этом следует заметить, что Степун, считавший Россию частью европейской цивилизации, негативно оценивал славянофильскую идею особого пути России, а уж евразийство и вовсе характеризовал как «варварство».[2]

Новыми Аксаковыми, Хомяковыми и Киреевскими называл евразийцев епископ Антоний (Храповицкий), который приветствовал у евразийцев стремление рассматривать все вопросы жизни общества через призму религиозного, православного мировоззрения, что было свойственно и славянофилам. В статье «Евразийство в его зарождении и теперь» он писал: «Несколько лет тому назад группа молодых ученых с богатою для их возраста эрудицией в различных областях знания и с самым благородным приемом писательства взялись за огромное дело. Они решили освободить русское образованное общество от двухвековых предрассудков, на которые сетовал еще грибоедовский Чацкий и первые славянофилы, включая сюда и великого Достоевского. <...> ...Они требуют обоснования всей русской культуры на Православной Церкви и введения в Церковь, конечно, свободно

---

[1] *Степун Ф. А.* Об общественно-политических путях «Пути» // Современные записки. Париж, 1926. Т. 29. С. 445.

[2] См. об этом: *Кантор В. К.* Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Журнальный зал. Русский толстый журнал как эстетический феномен. Журнал «Слово / Word». 2005. № 45. URL: http://magazines.russ.ru/slovo/2005/45/ka13.html.

и постепенно, всех отраслей жизни на русской территории, включая сюда и теперешних магометан и язычников».[1]

Наконец, П. Б. Струве — бывший учитель основателя евразийства Савицкого, который вел долгую эпистолярную дискуссию, пытаясь доказать Струве правоту евразийства, однозначно заклеймил евразийство как возрождение «народничества», понимая под последним не столько взгляды русских революционных демократов-«самобытников» XIX века (собственно, «народников»), сколько общую парадигму «особого пути России», то есть фактически сближая народничество со славянофильством.[2]

Необходимо заметить, что евразийцы сами охотно признавали себя преемниками славянофилов (но не «народников»),[3] причем как старших — Хомякова, Киреевского и Аксаковых, так и младших — Данилевского, Страхова, Ламанского, а также «разочаровавшегося славянофила» К. Леонтьева, тем самым провоцируя своих рецензентов и оппонентов на то, чтобы они увидели в евразийстве именно те черты, напоминающие славянофильство.

---

[1] *Антоний (Храповицкий), митр.* Евразийство в его зарождении и теперь // Некоммерческий проект «Евразийство и Евразия: материалы, мнения, критика...» URL: http://evraz-info.narod.ru/18.htm. Конечно, Достоевского вряд ли можно отнести к «первым славянофилам».

[2] См. об этом: *Колеров М. А.* «Братство св. Софии»: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.

[3] Главную идею народников — апологию крестьянской общины — они не принимали.

Эта точка зрения широко распространена и в современном российском евразийствоведении. Причем оценки могут меняться: одни исследователи симпатизируют евразийству, другие — с негодованием отвергают его, тем не менее общая идея остается той же самой: евразийство якобы есть развитие и даже некоторое упрощение славянофильства с добавлениями идей, ставших актуальными в условиях политических пертурбаций начала XX века.

Так, О. Д. Волкогонова выдвигает на первый план в идеологии евразийства именно антиевропоцентризм и стремление создать национальную культуру на основе православия, то есть черты, сближающие его со славянофильством. Евразийство предстает как система славянофильских идей, дополненная учением об азиатской составляющей русской культуры и единстве русских и азиатских народов России, но его можно рассматривать и как дальнейшее развитие антиевропеизма, тезиса об особенности и самобытности России.[1]

В. М. Хачатурян также отмечает существенную связь между евразийством и неославянофильством Данилевского: «Евразийство... органично продолжило традицию, намеченную в цивилиографии XIX в.»[2] В числе предтеч евразийства Хачатурян называет не только Н. Я. Данилевского, но и В. Ламанского, который впервые выдвинул и обосновал идею, что Россия представляет особый «средний» мир между Европой и Азией.

---

[1] *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве.

[2] *Хачатурян В. М.* Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность / Отв. ред. Н. А. Хренов. М., 2007. С. 294.

Сближает евразийство со славянофильством и современный марксистский критик евразийства В. Кувакин: «В евразийстве без труда можно обнаружить религиозные, славянофильские и веховские идеи, отголоски историософских доктрин Данилевского и Шпенглера. Социальный утопизм и либерализм с элементами просветительства уживался здесь с контрреволюционными, националистическими, империалистическими и даже (особенно на конечном этапе развития этого направления) с фашистскими тенденциями». Также Кувакин отмечает черты евразийской доктрины, выделенные Н. Мещеряковым: «Отрицание европейской цивилизации, национализм, славянофильство. И над всем этим купол православной церкви. Ученая гора родила маленькую и притом старую белую славянофильскую мышь, приправленную Шпенглером, Кайзерлингом, Паулем Эрнстом и другими лидерами эпохи упадка и разложения буржуазного мира».[1]

Однако одним из самых оригинальных сторонников этой идеи являлся в наши дни С. С. Хоружий. Он также считал евразийство развитием славянофильских воззрений, но при этом развитием диалектическим. По его мнению, славянофильство или, как он его расширенно толкует, идеология Славянского Возрождения — это тезис гегелевской триады, а антитезисом как раз и является евразийство.

---

[1] *Кувакин В. А.* «Континент-океан» или проект создания в России государства фашистского толка // Кувакин В. А. Религиозная философия в России в начале XX века. Библиотека «Полка букиниста». Значимые книги отечественных и зарубежных авторов. URL: http://society.polbu.ru/kuvakin_religiousphilo/ch15_all.html.

Хоружий упрекал евразийцев в релятивизме и в забвении духовной сути культуры. Следующим этапом развития русской культуры — синтезом Славянского Возрождения и Евразийства — он считал неопатристический синтез, идеи которого намечены у Г. В. Флоровского в постевразийский период.[1]

Парадоксально сближает евразийство с панславизмом Н. Я. Данилевского современный американский исследователь Марк Бассин. Он указывает на то, что идея России как особого географически-культурного мира, отличного как от зарубежной Европы, так и от зарубежной Азии, сформировалась в учениях панславистов — Н. Данилевского и В. Ламанского. Данилевский впервые поставил под сомнение распространенное мнение о том, что Россия разделена Уральскими горами на европейскую часть, входящую в мир Европы, и на азиатскую часть, входящую в мир Азии. Его ученик Ламанский прямо называл Россию отдельным, срединным миром между Европой и Азией, Савицкому лишь оставалось дать ему название — Евразия. Таким образом, евразийство по Бассину лишь довело до конца идеи, выдвинутые панславистами: «Евразийцы... довели концептуальную перестройку, начатую панславистами, до ее логического завершения, и выработали в процессе этого недвусмысленный антитезис дихотомическому имперскому видению России, возникшему в XVIII столетии».[2]

---

[1] *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

[2] *Бассин М.* Россия между Европой и Азией: идеологическое конструирование географического пространств. URL: http://www.polit.ru/research/2005/04/12/bassin.html.

Евразийство – закономерный результат развития всей русской мысли и культуры

Отвечая на нападки тех своих противников, которые желали представить евразийство беспочвенным антинаучным оригинальничаньем, теоретики евразийства 1920-х годов по вполне понятным причинам стали впадать в другую крайность и стали представлять евразийскую теорию как наследницу практически всей русской социально-философской и историософской мысли (за исключением разве что западников). Так, П. Н. Савицкий в числе предшественников евразийцев называл авторов произведений русской письменности конца XV—начала XVI вв., всех философов-славянофилов, начиная с Хомякова и кончая Леонтьевым и Ламанским, Гоголем и Достоевским.[1] В. Н. Ильин считал, что первым предтечей евразийства был М. Л. Магницкий, который в полемике с Карамзиным отстаивал тезис об относительно благотворной роли монгольского ига для Руси.

В наши дни эта точка зрения характерна для исследователей, которые являются апологетами евразийства или, как минимум, симпатизируют ему. Так, например, известный литературовед и историк В. В. Кожинов, которого иногда даже называют теоретиком правого крыла неоевразийцев,[2]

---

[1] *Савицкий П. Н.* Евразийство // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 83–84.

[2] *Самохин А. В.* Исторический путь евразийства как идейно-политического течения // О ситуации в России. Альманах

писал об этом: «...евразийство является прямым продолжением и развитием наиболее существенных и плодотворных традиций русской историософии в целом: оно в конечном счете основывается на завете Пушкина, который в 1830 году писал... „поймите же и то, что Россия никогда не имела ничего общего с остальною Европою, что история ее требует другой мысли, другой формулы“».[1] Известный исследователь евразийства С. М. Половинкин, эксплицируя истоки евразийства, упоминает учения М. Л. Магницкого, любомудра К. Титова, А. С. Хомякова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Р. В. Иванова-Разумника, мотивы поэзии Д. С. Мережковского, А. А. Блока, С. А. Есенина, М. А. Волошина, Н. А. Клюева.[2] Другой современный философ-евразиец В. Я. Пащенко, соглашаясь с упомянутыми авторами, возводит евразийство к концепции инока Филофея «Москва — Третий Рим».[3] С. Ключников в числе предтеч евразийских идей, помимо уже названных деятелей русской культуры, называет еще и митрополита Иллариона, Афанасия Никитина, М. В. Ломоносова, А. Н. Радищева, А. С. Новикова, поэтов В. А. Жуковского, М. Ю. Лермонтова, А. А. Фета,

---

«Восток». 2004. № 3 (15). URL: http://www.situation.ru/app/j_art_316.htm.

[1] *Кожинов В. В.* Историософия евразийцев // Наш современник. 1992. № 2. С. 140.

[2] *Половинкин С. М.* Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.

[3] *Пащенко В. Я.* Социальная философия евразийства М., 2003.

А. Н. Майкова, С. Я. Надсона, прозаиков А. А. Бестужева-Марлинского, П. И. Мельникова-Печерского, Н. С. Лескова, Л. Толстого, филологов А. Н. Веселовского, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, востоковеда В. В. Бартольда. Ключников резюмирует: «...хотя сами евразийцы видели своих предшественников в лице славянофилов, Н. Данилевского, К. Леонтьева и Ф. Достоевского (как мыслителя-публициста), очевидно, что они опирались на значительно более давнюю традицию русских исканий. Таким образом, становится понятным, что их движение — отнюдь не случайный зигзаг российской историософии, будто бы порожденный искрами революционного пожара и усиленный эмигрантской неприкаянностью, но закономерный итог многовекового развития русской мысли».[1]

Евразийство – русский вариант европейской «консервативной революции» или европейских межвоенных тоталитарных идеологий

С этой точки зрения евразийство принадлежит к европейским идеологиям начала XX века, для которых было характерно восстание против либерализма и западничества.

---

[1] *Ключников С.* Восточная ориентация русской культуры // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев. М., 1997. С. 13.

Его ближайшими аналогами являются якобы немецкая и итальянская консервативная революция, концепции А. Меллера Ван ден Брука, Ю. Эволы, К. Шмита, Э. Юнгера, О. Шпенглера, Э. Никиша и так далее. Наиболее основательно эта точка зрения раскрыта в работах немецкого исследователя российского происхождения Л. Люкса,[1] хотя она вообще характерна для современных немецких исследователей евразийства (так, например, Штефан Видеркер (Stefan Wiederkehr) называет понимание евразийства как русской консервативной революции «оправданным подходом»).[2]

Люкс пишет о том, что в перерыве между двумя войнами в культурном пространстве Европы произошло не только «восстание масс», описанное Ортегой-и-Гасссетом, но и «восстание интеллектуалов». Целый ряд интеллектуалов в различных странах Западной и Восточной Европы выступили против идеалов демократии, гуманизма, свободы, пацифизма, заявляя, что потенциал идей Просвещения

---

[1] *Люкс Л.* Евразийство и консервативная революция // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 105–114.

[2] *Видеркер Ш.* «Континент Евразия»: классическое евразийство и геополитика в изложении Александра Дугина // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. 2010. № 1. URL: http://edoc.bbaw.de/volltexte/2010/1518/pdf/Wiederkehr_Dugina.pdf. См. также: *Wiederkehr S.* Die Eurasische Bewegung Wissenschaft und Politik in der Russischen Emigration der Zwischenkriegzeit und im Postsowjetische Russland. Koeln; Weimar; Wien: Boehlau Verlag, 2007.

исчерпан и наступает новая эпоха — эпоха авторитарных, милитаристских, мистически фундированных националистических государств-империй. Эта идеология получила название консервативной революции, и она имела своих сторонников и в Германии, и в Италии, и в других странах Европы (включая Восточную Европу и Россию). Представителями русской консервативной революции якобы были евразийцы. Люкс указывает на то, что все теоретики евразийства были выходцами из высшего европеизированного слоя Российской империи, получившими европейское образование. В своем антизападничестве евразийцы, по мысли Люкса, все равно оставались европейцами и многие их аргументы перекликаются с аргументами немецких младоконсерваторов (в частности, отрицание либерального атомизма, апология коллективизма, уверенность в непрочности и в буржуазно-плутократическом характере либерального государства, критика материализма и атеизма и так далее). Между евразийцами и немецкими консервативными революционерами были и различия (так, евразийцы были учеными, а не политическими идеологами и деятелями, они не были зачарованы эстеткой насилия, отстаивали ценности традиционных религий, а не оккультных доктрин), но все же это не что иное как различия между видами одного рода.

Базой для консервативных революционеров послужила идеология Контрпросвещения и романтизма, однако непосредственной связи между немецким националистическим романтизмом и немецкими младоконсерваторами и славянофильством и евразийством, по Люксу, не было. Люкс

пишет, возражая тем, кто считает евразийство модернизированной версией славянофильства: «Но восходили ли идеи евразийцев, действительно, к идеям славянофилов и панславистов, как полагали некоторые из их критиков, например, Бердяев, видевший в евразийстве лишь нечто эпигонское и малооригинальное? Надо отметить, что эти критики проглядели непреодолимую, по сути, пропасть между евразийцами и их якобы предшественниками. Потому что в противовес славянофильским и панславистским течениям XIX столетия в случае евразийцев речь идет не о консервативном или консервативно-либеральном, а о революционном движении».[1] И евразийство, и младоконсерватизм, по Люксу, — явления качественно новые, порожденные кризисом модернизации «отсталых», аграрных стран Восточной Европы, Южной и Центральной Европы. Истинной причиной появления идеологий консервативной революции был действительный кризис просвещенческих идеалов, утеря веры в прогресс и разум, которые принесли с собой Первая мировая война и революции в России, Германии и Венгрии.

Тот же самый взгляд на евразийство развивает в России А. Г. Дугин, политическая философия которого является постоянной мишенью для критики со стороны Л. Люкса. Разногласия вызваны противоположностью их

---

[1] *Люкс Л.* Против Запада. Антизападные идеологические течения в русской эмиграции и Веймарской республике (на примере евразийства и консервативной революции) // Вестник Европы. 2009. № 26–27.

политико-идеологических позиций: Л. Люкс — противник «консервативной революции» и либерал-западник, А. Г. Дугин — ее сторонник и теоретик. Однако в евразийстве они оба видят русскую разновидность европейской концепции консервативной революции, хотя точка зрения Дугина имеет здесь некоторую специфику. Консервативную революцию Дугин понимает гораздо шире, чем Люкс, он видит в ней идеологию протеста против современного модерного мира и возвращения к Старому порядку, положению вещей до буржуазных революций, но, естественно, с некоторыми вариациями, вызванными необходимостью учитывать современные реалии. Первыми теоретиками консервативной революции Дугин считает Жозефа де Местра, Луи Бональда, Доносо Кортеса. К консервативным революционерам он причисляет и русских славянофилов, для которых олицетворением антитрадиционности была созданная Петром Первым бюрократическая, централизованная империя. Однако Дугин отказывает признавать славянофилов аутентично русскими мыслителями, по его мысли славянофильство теснейшим образом связано с европейской консервативной революцией, прежде всего с немецким романтическим национализмом, выдвинувшим идеологию Контрпросвещения как ответ на вызов французского Просвещения. Дугин вообще считает, что Россия и Германия представляют собой единое культурное пространство — «ментальный Восток», традиционную культуру, которая противостоит миру анти-Традиции, «ментальному Западу», который Дугин отождествляет с США, Великобританией и Францией.

В евразийцах Дугин видит продолжателей славянофилов: «законными продолжателями славянофилов XIX века были в XX веке русские мыслители евразийской ориентации»,[1] таким образом, евразийство — второй новейший вариант русской консервативной революции. Однако евразийцы — все же не славянофилы. Славянофильство, по Дугину, было своеобразным ответом на Французскую революцию (которая инициировала немецкое Контрпросвещение и романтизм, а уже они, будучи перенесенными на русскую почву, после 1812 года породили славянофильство). Евразийство же — ответ на Октябрьскую революцию и всеевропейское коммунистическое движение. И в этом оно сходно с немецкой консервативной революцией, чьи теоретики также стремились разработать ответ коммунизму справа и в то же время живо интересовались советским государственным строительством и экономическими экспериментами и призывали перенимать лучшее из этого опыта (немецкий национал-большевизм).[2]

---

[1] *Дугин А. Г.* Консервативная революция. М., 1994. С. 19.

[2] Исследование Дугина не свободно от грубых ошибок, так, например, он почему-то отождествляет правых евразийцев 1930-х годов с национал-социалистами, в то время как правые евразийцы (Савицкий, Трубецкой, Алексеев, и другие) неоднократно выступали против национал-социализма в печати, однозначно отвергли попытку русских нацистов заключить союз с евразийством (через бывшего евразийца А. Меллер-Закомельского), а затем выступили как учредители антинацистского Оборонческого движения в эмиграции, в годы же войны многие из них участвовали в Сопротивлении.

Вместе с тем Л. Люкс проводит границу между идеологией консервативной революции и так называемыми тоталитарными идеологиями XX века (немецкий национал-социализм, итальянский фашизм, русский большевизм).[1] Так, Люкс пишет: «Критики евразийцев, которые сравнивают это движение с большевизмом или фашизмом недооценивают не только политическую наивность, но также и сложность евразийской культурной модели, которую не так просто было использовать для демагогических целей. И еще одно обстоятельство недооценивается многими исследователями, а именно, что евразийцы, вопреки своей революционности, вопреки своему словесному радикализму одной ногой еще стояли в дототалитарном XIX столетии и чувствовали себя связанными теми нормами, которые выработала эта эпоха».[2] А вот ряд других авторов, в основном резко критикующих евразийство с либеральных позиций, действительно видят в евразийстве одну из форм тоталитарных идеологий, возникших в недрах европейской цивилизации в период между двумя войнами (фашизм, национал-социализм, большевизм и так далее). В частности, так считает В. Сендеров: «Западные авторы, критично и трезво оценивая евразийство, часто рассматривают его как одну из классических русских религиозно-национальных доктрин, рядом со славянофильством

---

[1] Дугин, правда, сближает евразийство с ранним левым фашизмом в Италии и оппозиционными Гитлеру группировками в немецком национал-социализме.

[2] *Люкс Л.* Против Запада...

и философией Серебряного века. И действительно, именно этот ряд и продолжили консервативные эмигрантские мыслители 20–30-х годов. Однако евразийцы — исключение: они явление иного, тоталитарного типа».[1] Правда, Сендеров сближает евразийство не с правыми идеологиями Оси, а с русским большевизмом (называя его оригинальной уникальной просоветской теорией, «евразо-большевизмом»). Однако сам большевизм Сендеров понимает не как левую идеологию, продолжение идей европейского Просвещения с его идеалами свободы и равенства, а как идеологию, родственную фашизму и национал-социализму целым рядом существенных черт, своего рода «красный фашизм», лишь прикрывающийся левыми просвещенческими лозунгами.

Другой критик евразийства, но уже не с либеральных, а с марксистских позиций, В. А. Кувакин, в отличие от В. Сендерова, сближает евразийство с фашизмом (не отрицая и его связи со славянофильством). При этом термин фашизм он, как большинство левых идеологов, употребляет некритически, отождествляя итальянский фашизм и немецкий национал-социализм и фактически называя так все общее, что было в идеологиях стран Оси.

Эту позицию сближения евразийства с большевизмом и «фашизмом» как с тоталитарными идеологиями XX века роднит с позицией Л. Люкса и А. Дугина признание евразийства одной из европейских идеологий, отрицание (или

---

[1] *Сендеров В. А.* Евразийство — миф 21 века? // Вопросы философии. 2001. № 4.

«смягчение») его сущностной связи с русской самобытной традицией, рассмотрение его как качественно нового феномена, порождения духа XX века.

Евразийство — идеология русского империализма и разновидность парадигмы европейского империализма и колониализма

Такую точку зрения высказывали прежде всего представители националистических движений нерусских народов бывшей Российской империи (Дмитрий Иванович Дорошенко, Ахмет-Заки Валиди Тоган, Вассан Гирей-Джабаги). В этом смысле показательно мнение Ахмет-Заки Валиди Тогана (Заки Валидова) — башкирского тюрколога и общественного деятеля, лидера Башкирской автономной республики времен гражданской войны, впоследствии перешедшего на сторону среднеазиатских басмачей, а после их разгрома эмигрировавшего в Турцию. В своих мемуарах он вспоминает о лекции П. Н. Савицкого в Берлине в 1925 году, на которой он присутствовал вместе с другими деятелями пантюркистского эмигрантского движения. Приведем его слова: «5 апреля [1925 года. — *Р. В.*] один из российских политических журналистов, Петр Савицкий, собрав представителей интеллигенции российских мусульман, выступил с докладом о евразийском движении. В этом выступлении,

позже опубликованном в Праге под заголовком „О задачах кочевниковедения“, культура кочевников, населяющих Восточную Европу, Среднюю и Северную Азию, была представлена как „Евразийская цивилизация“. Включившись в обсуждение идей о движении „Евразия“, оказавшихся по душе татарским интеллигентам, я высказал мысль, что они будут служить российскому империализму в их деле ассимиляции восточных народов, применяя всяческий обман».[1] Схожие мнения высказывали и другие «постимперские» националисты. Например, Вассан Гирей Джабаги, один из лидеров Северокавказской республики времен гражданской войны, оказавшийся в эмиграции, заканчивал статью о евразийстве в польской газете «Голос правды» следующими словами: «...евразийство не что иное, как только новый вид русского империализма, одетого в платья новой теории, с помощью которой русские националисты стараются сохранить наследство монархии от дальнейшего разложения».[2]

Среди исследователей евразийства этой точки зрения придерживается и американский историк Н. Рязановский.[3] Рязановский видел один из главных истоков евразийства не только в Октябрьской революции, но и в пробуждении колоний европейских империй (к каковым империям он

---

[1] *Валиди А.-З.* Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры. Кн. 2. Уфа: Китап, 1988. С. 288.

[2] Цит. по: *Савицкий П. Н.* В борьбе за евразийство // Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 178–179.

[3] *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве.

причислял и Российскую). Евразийство, по его мнению, было попыткой обоснования интеллигенцией одного из европейских народов, а именно русского, необходимости колониального господства русских над азиатскими народами, входившими в Российскую империю. Для этого евразийцы предложили переформатировать русское самосознание и заставить русских признать себя не только и не столько европейским народом, сколько евразийским, с восточными корнями. Это должно было сблизить русских и восточные народы империи и помочь им объединиться в одну евразийскую многонародную нацию — субъект новой евразийской империи. Причем, естественно, у Рязановского речь не идет о сознательном обмане «инородцев» со стороны русских (как наивно считал Валиди), отнюдь — евразийцы всерьез были убеждены в евразийском антиевропейском характере русской культуры и желали, чтобы это поняли и приняли широкие слои русского народа и русской интеллигенции.

Неожиданно в 2004 году к этой точке зрения присоединился Марк Бассин, который в других своих работах отстаивал панславистское происхождение евразийства (впрочем, панславизм у него также европейская имперская идеология).[1] Бассин проводит параллель между евразийским призывом сплотить евразийскую нацию — субъект новой империи — и стремлением западных держав после Первой

---

[1] См.: *Бассин М.* «Классическое» евразийство и геополитика российской идентичности // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004.

мировой войны одновременно и сохранить контроль над колониальными владениями, и признать право народов на самоопределение. Это выразилось в формулировке пятого пункта из 14 пунктов президента США В. Вильсона: «Свободное, чистосердечное и абсолютно беспристрастное разрешение всех колониальных споров, основанное на строгом соблюдении принципа, что при разрешении всех вопросов, касающихся суверенитета, интересы населения должны иметь одинаковый вес по сравнению со справедливыми требованиями того правительства, права которого должны быть определены».[1] Иными словами, речь идет о том, что неевропейские нации, входившие в европейские империи, должны сохранить свою целостность, покидая состав этих империй. Бассин указывает, что евразийцы считали Россию (в границах Российской империи, за исключением Польши, Финляндии и Прибалтики) неевропейской страной, которая в течение трех веков, начиная с эпохи Петра Первого, была скрытой колонией Запада (сохраняя политический суверенитет, но находясь в культурной и экономической зависимости от Европы). После Первой мировой войны, в эпоху наступающего развала колониальных империй (так, в 1919 году Афганистан перестал быть британской колонией и обрел независимость, начались волнения в Британской Индии и т. д.), Россия также отпала от Запада в результате свер-

---

[1] *Вудро В.* 14 пунктов об условиях мира из послания Конгрессу от 8 января 1918 года. URL: http://www.hist.msu.ru/Departments/ModernEuUS/INTREL/SOURCES/14points.htm.

жения прозападной династии и установления народной — по социологическому признаку, хотя и антинациональной по идеологии, — власти большевиков. Но точно так же, как разноплеменной Афганистан сохранил свое единство и в эпоху независимости, Россия — СССР, по мысли евразийцев, не должна распадаться на части. Россия для евразийцев — национальное государство евразийской нации и имеет право на суверенитет и целостность по всем правилам тогдашней европейской политики — так Бассин трактует позицию евразийцев. С этой точки зрения евразийство действительно предстает как идеология европейского, русского колониализма, пытающаяся приспособиться к новым реалиям начинающейся постколониальной эпохи.

Евразийство — разновидность антизападных, антиколониальных идеологий стран, ставших колониями и полуколониями Запада

Противоположная приведенной выше точка зрения, что евразийство не колониалистская, а антиколониалистская идеология, проповедовалась самими евразийцами. Так, Н. С. Трубецкой еще в своей ранней работе «Европа и человечество», которая послужила толчком для возникновения евразийства, обвинял Запад в стремлении поработить все остальное человечество, отстаивал тезис о том, что иные культуры не хуже

и не ниже западной, и писал о необходимости разработать идеологию, которая помогала бы противостоять экспансии Запада и опиралась бы на аутентичные национальные ценности. В статье «Об истинном и ложном национализме» из первого евразийского сборника «Исход к Востоку» Трубецкой повторяет эти мысли, отвергая славянофильство и классический русский имперский национализм как претендентов на эту идеологию. Наконец, в 1927 году Трубецкой без обиняков объявляет, что идеология эта — общеевразийский национализм, то есть, собственно, евразийство.

Итак, евразийцы считали, что эпоха колониализма подходит к концу, бывшие колонии постепенно освобождаются от западного владычества, и что это касается и России, которую евразийцы рассматривали как страну, ставшую полуколонией Запада, начиная с эпохи Петра Первого. Но истинное освобождение невозможно без национальной идеологии, каковой для России и является евразийство. Таким образом, евразийство они воспринимали как идеологию национально-освободительной, антиколониальной борьбы.

Отчасти с этой точкой зрения согласна современная французская исследовательница Марлен Ларюэль. Она отмечает определенную амбивалентность сознания русских интеллигентов: по отношению к Востоку они чувствуют себя европейцами, а по отношению к Европе — азиатами или, говоря точнее, представителями чуждой Западу и в определенных аспектах близкой Востоку самобытной цивилизацией. «...Парадокс заключается в том, что и на Запад Россия смотрит как на внешний фактор, навязывающий ей совершенно

чуждую модель развития. Русские интеллигенты могут, таким образом, отождествлять себя с „Востоком“ и воспринимать „Запад“ как это свойственно элите колониальных стран», — пишет Ларюэль.[1] Из этого следует, что евразийство следует сопоставлять не только с классическими националистически-имперскими идеологиями Запада (с которыми оно действительно имеет сходства), но и с национально-освободительными антиевропейскими идеологиями стран Африки, Азии, которые после Второй мировой войны стали называться «Третьим миром».

Собственно, сейчас это уже происходит. Интересную попытку провести параллель между евразийством и боливаризмом мы находим у современного евразийского идеолога Ю. Кофнера.[2] Философ В. И. Красиков обнаружил нечто общее между русским евразийством и негритюдом.[3] Василий Молодяков прямо называет «японским евразийством» концепции «Новой структуры» и «Сферы сопроцветания великой Восточной Азии».[4] Распространены попытки провести параллели между русским евразийством и концепцией лузотропикализма в Бразилии (Ж. Фрейре).

---

[1] *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства или мысли о величии империи. М., 2004. С. 8–9.

[2] *Кофнер Ю.* Сравнительный анализ евразийства и боливаризма. URL: http://eurasian-movement.ru/archives/9600.

[3] *Красиков В. И.* Русская философия today. М.: Водолей Publishers, 2008.

[4] *Молодяков В.* Собиратели восьми углов. Пути и урок японского евразийства. URL: http://my.arcto.ru/public/5ugly.htm.

Евразийство – предтеча европейского структурализма и постмодернизма

Взгляд на евразийство как на предтечу европейского структурализма был высказан и обоснован швейцарским историком лингвистики и философом культуры Патриком Серио в его монографии «Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг.», перевод которой на русский язык вышел в 2001 году. Серио до этого изучал интеллектуальную биографию Н. С. Трубецкого как ученого-лингвиста. В указанной монографии он поставил перед собой задачу отыскать истоки структуралистской концепции Трубецкого и Якобсона в евразийской идеологи, так как маловероятно, что нет никакой связи между структуралистскими исследованиями Трубецкого в области языка и его культурологическими концепциями евразийского характера. Серио приходит к выводу, что в основе евразийства Трубецкого, Савицкого и Якобсона (который некоторое время тоже примыкал к евразийскому движению) лежал своеобразный структурализм, хотя и очень непохожий на позднейший французский структурализм Барта и Леви-Стросса. Структурализм евразийцев был генетически связан с платоновско-аристотелевской философией и внутренние структуры культуры евразийцы склонны были понимать холистски — как эйдосы в духе Платона. Серио считает, что онтологический структурализм Трубецкого, Якобсона

и Савицкого евразийцев был лишь переходной ступенью от органицистской холистской философии к структуральной философии: «они [Трубецкой, Якобсон и Савицкий. — *Р. В.*] выковывают новую науку, заимствуя органицистский словарь и соскальзывая к холизму».[1] К рассмотрению взгляда на евразийство, разработанного Серио, мы еще вернемся в следующих главах.

В России — независимо от Серио — уже высказывались схожие точки зрения. Речь о склонном к эксцентричности современном московском философе-постмодернисте Ф. И. Гиренке.[2] Он увидел в эмигрантском евразийстве предтечу даже не французского структурализма, а... французского постструктурализма. Евразийство, по его мнению, — не просто венец развития русской философии, оно — завершение русской философии и переход ее к тому новому, к которому Европе еще предстоит прийти. Евразийство — предтеча философии постмодернизма, которая также критикует европоцентризм, правда, более последовательно, критикуя также и логоцентризм, которому евразийцы оставались отчасти верны: «Н. С. Трубецкой — современный мыслитель, то есть он всегда после времени. Для него мишенью критики (объектом распада) является еще не слово, не речь и не бытие,

---

[1] *Серио П.* Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. М., 2001. С. 313.

[2] *Гиренок Ф. И.* Метафизика пата (косноязычие усталого человека). Гл. 9: Евразийские тропы пата. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/girenok_pat09.html.

а Европа, то есть не логоцентризм, а евроцентризм. Трубецкой еще слишком наивен в своей серьезности, чтобы понимать вне понятия. Непонятийная мысль будет актуализирована позднее, на семинарах А. Кожева в Париже. <...> Трубецкой последователен в своей непоследовательности, то есть для него Европа не центр, европейское нужно децентрировать, а вот евразийская идея — это для него еще центр».[1] «Евразийцы согласны допустить в децентрированный мир центр, если он лишен силы и действует как псевдоуниверсалия. Евразийская идея одной своей стороной коренится в постмодернизме всеобщего уравнения, а другой — в новоязыческих поисках тотальности», — заключает Гиренок.

Классификация взглядов на евразийство при помощи теории четырех причин Аристотеля

Аристотель в главе 3 книги 2 «Физики» классифицировал причины существования какого-либо предмета таким образом: «Мы должны рассмотреть причины — каковы они и сколько их по числу. <...> В одном значении причиной называется то, „из чего“, как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например, медь — причина этой статуи, или серебро — этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] форма и образец — а это есть

[1] Там же.

определение сути бытия — и их роды (например, для октавы отношение двух к единице и вообще число), а также составные части определения. Далее [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и вообще производящее — причина производимого и изменяющее — изменяемого. Наконец, [причина] как цель, т. е. „ради чего“; например, [причина] прогулки — здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: „чтобы быть здоровым“, — и, сказав так, полагаем, что указали причину. И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути], к здоровью — лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты, — все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое — орудия».[1]

Иначе говоря, по Аристотелю, есть четыре причины существования любого предмета:

1) материальная, субстрат — материал, из которого состоит вещь и из которого она была сделана или произошла;

2) «формальная» или сущностная — идея, интеллигибельная «форма», умопостигаемый принцип, который организует материю вещи;

3) деятельная или действующая — начало, которое непосредственно оказывает воздействие и приводит к изменениям;

---

[1] *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 87–88.

4) целевая — благо, к которому стремится тот или то, кто осуществляет деятельность.

Общеизвестно, что, по Аристотелю, это связано с тем, что любой предмет состоит из материи — материала, субстрата и эйдоса («формы»), интеллигибельного принципа организации этой материи (как например, медный шар, чья материя — медь, а эйдос — идеальная шарообразность). Материальная причина относится к материи, формальная, деятельная и целевая — к эйдосу, поскольку эйдос — это и сущность («формы») вещи, и принцип организации материи, то есть деятельное начало и цель, которую пытается воплотить материя.

Классическое евразийство (как и всякая философема, идеологема, теория и так далее), конечно, также представляет собой особый, пусть и «мысленный предмет». Оно тоже имеет свою сущность (эйдос, смысл) и «материю», в качестве каковой выступает уже не грубо-вещественная материя, а мысли, суждения, языковые конструкции и тому подобное. *Мы сразу должны указать, что, с нашей точки зрения, цель любого фундаментального историко-философского исследования евразийства — понимание того, что такое евразийство, то есть понимание сущности евразийства, его смысла, эйдоса.* Это частный вывод из того элементарного утверждения, что для того, чтобы понять предмет, нужно раскрыть его сущность, эйдос, как неоднократно повторял А. Ф. Лосев. При этом не менее интересно понять, из чего евразийство произошло (материальная причина), что явилось толчком к его возникновению (деятельная причина),

и, наконец, какую функцию евразийство имело среди других идеологем и философем своего исторического периода (целевая причина), но это можно сделать уже после того, как мы поймем, в чем сущность евразийства.

Обратившись к вышеописанным семи объяснениям того, что такое евразийство, мы вдруг обнаруживаем, что все имеющиеся объяснения сводятся к трактовке трех из четырех аристотелевских причин (материальная, деятельная, целевая) возникновения классического евразийства.

Точки зрения, гласящие, что евразийство — плод эмигрантских комплексов и хаоса гражданской войны («евразийство — настроение, а не система»), что евразийство — русская разновидность европейской консервативной революции, и, наконец, что евразийство порождено распадом колониальных империй и является либо идеологией антизападного антиколониализма, либо русского неоколониализма, — можно вполне отнести к *действующей причине*. В самом деле, они строятся на том, что евразийство есть реакция на какие-либо внешние раздражители — революцию, гражданскую войну, распад Российской империи, начало распада колониальных империй Запада и ослабление его влияния на другие страны, коммунистическую идеологию, эмигрантский быт. То есть речь идет не о чем ином, как о действующих причинах, вызвавших к жизни евразийство в данное время, в данном месте и в данном виде (в русском зарубежье, в начале 1920-х годов, в виде своеобразного «ответа на коммунизм справа», на экспансию Запада, на сепаратизм нерусских народов Российской империи). Однако,

согласимся, это мало что говорит о самой сущности евразийства, более того, перед нами явная подмена темы, это все равно как если бы на вопрос «что такое дом?» мы бы стали отвечать, рассказывая, как работали его строители. Конечно, возможен и такой путь, но в этом случае нужно оставшиеся три причины раскрыть через действующую, например: строители использовали такие инструменты, как мастерки и молотки (действующая причина), потому что этого требовал сам материал — кирпич (материальная причина), использование которого связано в свою очередь с тем, что дом должен выдержать атмосферные катаклизмы (сущностная и целевая причины). Точно также и евразийство можно было раскрыть, отталкиваясь от того, что оно возникло на фоне революции и утверждения коммунистической идеологии, а также на фоне ослабления Запада, измотанного Первой мировой войной, и роста националистических настроений на Востоке (в том числе и «внутрироссийском»), но идя затем к сущности евразийства. Однако указанные исследователи как раз отрицали наличие у евразийства сущности, идеологического содержания, либо объявляя евразийство настроением, а не системой, либо практически отождествляя его с иными, отличными от него феноменами европейской мысли и политической практики (немецкая консервативная революция, национализм и колониализм).

Далее, точки зрения, гласившие, что евразийство — это модернизированное славянофильство или результат развития всей русской культуры являются по сути не чем иным, как указанием на *материальную причину*. Ведь по сути дела речь

здесь идет о вопросе: из какого идеологического материала возникло евразийство? Опять-таки подобная постановка проблемы, в принципе, возможна, потому что в указанных точках зрения есть рациональное зерно: можно найти сходства между славянофильством и евразийством (так же, как и можно найти множество различий) и даже показать, что евразийцы, строя свою систему, сознательно или бессознательно использовали те или иные концепции славянофилов (например, концепцию раскола культурного русского общества после реформ Петра Первого). Но это вновь мало что дает для понимания сущности евразийства. Если на вопрос «что такое дом?» мы ответим, что он построен из кирпича, то искомого ответа все-таки дано не будет, ведь вместо того, чтоб указать на сущностную причину, мы укажем на материальную. Точно также и с евразийством: евразийцы могли использовать идеи славянофилов, К. Леонтьева, поэтов Серебряного века, но дело не в этом, а в том, что они эти идеи организовали в некую систему, в которой они приобрели новый, доселе не существовавший смысл, и ответить на вопрос о принципе организации этой системы — и значит ответить на вопрос о сущности евразийства.

Далее, мы упоминали, что среди западных исследователей, а также среди критиков евразийства из среды нерусских внутрироссийских националистов распространена точка зрения, согласно которой евразийство — своеобразная «уловка» русского колониализма и империализма, нужная для того, чтоб обосновать существование России как империи. Перед нами субъективно-телеологическое объяснение евразийства,

отсылка к *целевой причине*. Можно возразить, что националистическая трактовка евразийства уже упоминалась нами, когда мы говорили о каузальных объяснениях, но здесь нет противоречия: в том случае утверждалось, что распад Российской империи мог повлиять на возникновение евразийства как идеологии, обосновывающей возрождение и существование империи в новой форме, а в данном случае говорится о сознательной позиции лидеров и участников евразийского движения, которые были убежденными сторонниками империи. Аристотель в «Физике» указывал, что одна и та же причина, взятая в разных аспектах, может быть и движущей, и целевой — перед нами тот самый феномен.

Действительно, евразийцы считали, что сама природа предуготовила Великой России судьбу империи или многонационального большого государства. (Причем напрасно местечковые националисты вроде А.-З. Валиди приписывали евразийцам злонамеренность по отношению к нерусским народам, напротив, евразийцы, в отличие от классических дореволюционных русских националистов-черносотенцев, были твердыми противникам русификации и ассимиляции других народов России. Евразийцы считали, что все народы Великой России только выигрывают от того, что они входят в единое политическое имперское пространство.) Однако знание о субъективных целях евразийцев опять-таки мало что дает для понимания внутренней сущности, объективной «цели-функции» евразийства. Вспомним аристотелевский пример с домом: целью строителей является получение денег за работу, однако внутренней целью или функцией

самого дома является защита людей от метеорологических воздействий. Здесь можно провести параллель с субъективным стремлением писателя и объективным значением созданного им произведения: литературоведам известно, что в «Золотом теленке» Ильф и Петров ставили себе цель высмеять бухаринскую экономическую программу с ее лозунгом «Обогащайтесь!» (подпольный миллионер Корейко должен был символизировать нэпмана, который обогащается, принося не пользу, а лишь вред советскому государству). Но роман Ильфа и Петрова вышел далеко за рамки политического памфлета. Так обстоит дело и с евразийством: важно не то, что желали евразийцы, а то, что несет в себе само евразийство, его внутренняя сущность и органическая цель.

Своеобразной разновидностью субъективно-телеологического объяснения евразийства является и концепция Ф. И. Гиренка (которая не выражена в форме развернутого учения, а представляет собой полуфилософские-полухудожественные отрывочные тезисы). Напомним, суть ее в том, что евразийство — это критика европоцентризма, хотя и непоследовательная, так как вместе с европоцентризмом не отвергается рационализм. То есть, по Гиренку, выходит, что евразийцы во главу угла своей доктрины ставили освобождение неевропейских народов и их культур от идеологии европоцентризма, которая мешает их самобытному развитию. Как видим, здесь также идет речь о цели, которую евразийцы сознательно ставили перед собой.

Выяснение объективной цели самого евразийства, а не его создателей, связано, конечно, с пониманием его сущности.

При этом поразительно, что из семи распространенных взглядов на евразийство, сложившихся в среде ученых за более чем двадцатилетнее изучение евразийства в России и за рубежом, оказывается, нет практически ни одного, который касался бы сущности евразийства. Исключение составляет примечательная работа Патрика Серио «Структура и целое», где он вплотную подходит к вопросу о сущности или эйдосе евразийства, но не чтобы решить, но и должным образом поставить этот вопрос ему мешает позитивистская методология и субъективно-идеалистический философский подход, господствующий в современной западной мысли. Остальные исследователи пишут о чем угодно: о том, какие феномены привели к возникновению евразийской идеологии, о том, наследниками какого течения общественно-политической мысли были евразийцы, о том, чего хотели сами евразийцы, но вопрос о том, что же такое евразийство, в чем его сущность или смысл, — старательно обходится стороной, и это остается незамеченным только потому, что исследователи евразийства, как и большинство гуманитариев в целом, не затрудняют себя формулировкой своих общеметодологических приоритетов и рефлексией над проблемами методологии.

Можно сказать и больше. Вместо того, чтоб искать эту сущность, исследователи все дальше и дальше уходят от нее. В последние годы евразийствоведение пришло к тупику, который мы назвали «парадокс исчезновения евразийства».[1]

---

[1] См.: *Вахитов Р. В.* Диалектическое определение евразийства // Вопросы философии. 2020. № 7.

Парадокс исчезновения евразийства

Исследователи евразийства 1990-х годов 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[1] 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.[2] 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 ме-

---

[1] См., напр.: *Глебов С. В.* Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое издательство, 2010.

[2] *Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли. 5. 2001/2002 гг. М., 2002.

сторазвития 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».[1] П. Н. Савицкий же, перечисляя в порядке возрастания месторазвития, заканчивает так: «Следующий этап: земной шар как месторазвитие человеческого рода, конечно, и это реальное месторазвитие...»[2]

Этот перечень противоречий у теоретиков евразийства можно продолжать.

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».[3] Признание того же самого относительно других концепций евразийцев — геософской, историософской, экономической и так далее — было лишь вопросом времени. В ноябре 2012 года на круглом столе «Политико-правовые аспекты классического евразийства» в ВШЭ

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 521.

[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 284.

[3] *Назмутдинов Б. В.* Законы из-за границы. Политико-правовые аспекты классического евразийства. Монография. М.: «Норма», 2018.

из уст такого авторитетного немецкого исследователя, как Мартин Байссвенгер,[1] впервые прозвучало утверждение, что никакого евразийства не существует, а есть только разные *евразийства* — евразийство Н. С. Трубецкого, евразийство П. Н. Савицкого, евразийство Л. П. Карсавина и так далее.

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. 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, чтоб 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.

---

[1] См. его работы о Савицком и главу о евразийстве в оксфордском учебнике по русской философии: *Beisswenger M.* Eurasianism: Affirming the person in an «Era of faith» // A history of Russian Philosophy 1830–1930. Faith, Reason and the Defence of Human Dignity» / Ed. by G. M. Hamburg and Randal de Poole. New York: Cambridge University Press, 2010.

Впрочем, даже если путем индукции удалось бы получить определение евразийства, оно, по существу, являлось бы пустым. Логический закон провозглашает обратно пропорциональную зависимость содержания понятия и его объема, а 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. В этом случае мы 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».[1] Ее автор отмечал такие «характерные признаки евразийства», как «пространство-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».

---

[1] *Кошарный В. П.* Евразийство // Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995.

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, Щапова 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 стоит 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, что сущности евразийского мировоззрения они не касаются.

Подведем итог. На сегодняшний день можно констатировать, что исследования евразийства 1920–1930-х годов 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. 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 тому подобного. *Из поля зрения исследователей выпало евразийство как таковое, как цельность, оно распадается на неимоверное 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»*.

Итак, заключение по первой главе нашей работы сводится к двум утверждениям:

1) В 1980–1990-е годы исследователями евразийства были выдвинуты 7 моделей евразийства. Все их можно свести к аристотелевским трем причинам возникновения

любой вещи: материальной — «из элементов каких предшествовавших идеологем русской философии собрано евразийство?»; действующей — «как внешние события явились причиной возникновения евразийства?»; целевой — «какую цель преследовали евразийцы, создавая свои теории?», и «какова собственная, внутренняя цель евразийства?». Однако ни одна из моделей, предложенных исследователями евразийства, не отвечает на вопрос о сущности евразийства, о главной, сущностной («формальной») причине.

2) В 2000–2010-е годы отечественное и зарубежное евразийствоведение зашло в тупик. Изучая эпистолярное наследие евразийцев, исследователи евразийства стали приходить к мнению, что единого евразийства, возможно, и не существовало. Таким образом, сущности евразийства нет, нет евразийства как цельности, исчезает сам предмет исследования евразийствоведения.

По нашему глубокому убеждению, эти трудности евразийствоведов, а также сам тупик этой поддисциплины истории русской философии связаны с непродуманностью самой методологии исследований в этой области, с использованием негодных позитивистских методов и с неумением или нежеланием применить единственно пригодный в данном случае метод — диалектический. Данный вопрос мы намерены обсудить в следующей главе.

Глава 2

ДИАЛЕКТИКА КАК МЕТОД ОПИСАНИЯ ЭЙДОСОВ ЛОГОС ИЛИ КАТЕГОРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЕВРАЗИЙСТВА

Диалектика против позитивизма

Итак, наша задача — «собрать» распавшуюся сущность евразийства, выяснить, что такое евразийство по сути своей. В предыдущей главе мы уже указывали, что Гегель объяснял неудачи эмпирической науки (в каковую пытаются превратить историю философии позитивистские исследователи) тем, что она использует рассудочный, формально логический метод, точнее, метод анализа, который расчленяет живую плоть конкретного явления и тем самым уничтожает это явление как нечто целостное: «В опыте эмпиризм пользуется преимущественно формой анализа. В восприятии мы имеем многообразное конкретное, определения которого мы должны разобрать подобно тому, как снимают слои с луковицы... Эмпиризм находится в заблуждении, полагая, что, анализируя предметы, он оставляет их такими, каковы они

есть, тогда как на самом деле он превращает конкретное в нечто абстрактное. Благодаря этому получается, что живое умерщвляется, ибо живо лишь конкретное, единое».[1]

Действительно, позитивистские исследователи евразийства берут его и, применяя анализ, начинают разделять на отдельные, все более и более мелкие факты-явления: вот — творчество Савицкого, вот — творчество Трубецкого, а в творчестве Савицкого есть такие статьи и такие книги, в творчестве Трубецкого — такие и такие, Савицкий понимал под месторазвитием это, а Трубецкой — это. Эти факты-явления неизбежно начинают противоречить друг другу, потому что их изъяли из живого конкретного единства и противопоставили друг другу, более того, когда их разделили и стали рассматривать по отдельности, исчезла самая суть, которая связывала их, то есть исчезла суть евразийства. Лосев писал, что главная особенность позитивизма и состоит в этом — он видит факты, но не видит и даже открыто отрицает существование за ними какой-либо сущности.

Таким образом, они просто уничтожают свой предмет и так мы получаем «парадокс исчезновения евразийства», который я уже описал в 1 главе. Как же быть? Очевидно ведь, что евразийство все же существует как некая целостная система идей, отличная от западничества или славянофильства.

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 150.

Диалектика как логическое конструирование эйдосов. Эйдос и материя евразийства

Но существует и форма мышления, которая как раз предназначена для схватывания вещей в их целостности. И это — диалектика. Это ясно даже из ее школьного понимания, которое гласит, что диалектика — это метод, позволяющий видеть мир в единстве противоположностей. Но ведь единство противоположностей — это и есть целостность. И именно потому, что диалектике открывается целостность, она позволяет решить «парадокс исчезновения евразийства», что я и намерен показать ниже.

Но перед этим предлагаю вспомнить определение диалектики, которое давал Лосев: «...диалектика есть логическое конструирование эйдоса. Этим она отличается от всех других типов логического конструирования. Этим она отличается прежде всего от логики в обычном смысле слова, т. е. от формальной логики. Формальная логика есть логос о логосе, диалектика же есть логос об эйдосе».[1] Причем речь не только об одном эйдосе, а об эйдосе, который являет собой систему эйдетических категорий, взаимозависимых и взаимовыводимых: «Диалектика — смысловое объяснение диалектически-эйдетически взаимосвязанных эйдосов, основывающихся один на другом и на всех, и все на одном

---

[1] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М.: Мысль, 1993. С. 69.

и на всех».[1] Лосев называет целью диалектики описание «эйдетического скелета вещи».[2]

Это определение звучит крайне вдохновляюще в контексте того исследования, которое мы предпринимаем. Ведь в предыдущей главе мы показали, что если к евразийству подойти как к вещи среди вещей, то выяснится, что оно существует по четырем причинам, которые описал еще Аристотель. Так вот из этих четырех причин исследователи евразийства так или иначе затронули три — материальную, деятельную и целевую, но совершено неизученной осталась главная — сущностная, то есть, собственно, сущность евразийства. А сущность вещи и есть ее эйдос.[3] Чтобы это понять, давайте подойдем к вопросу немного по-другому.

Всякая вещь из чего-либо состоит, что-либо из себя представляет и для чего-то нужна. Иными словами, каждая вещь имеет материю (элементы или части) и форму, идею (эйдос), которые организуют эти части в целое (собственно, вещь, данную в ее жизненной конкретике). Стол состоит из столешницы (горизонтальной поверхности) и ножек (вертикальной опоры), а представляет собой предмет мебели, созданный, чтобы удерживать предметы на удобной для нас высоте. Допустим, столешница и ножки деревянные.

---

[1] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 73.

[2] Там же. С. 74.

[3] Все причины, кроме материальной, так или иначе сводятся к эйдосу (он — сущность вещи, он выступает как активная сила, организуя материю вещи, он — цель для материи).

Но из дерева состоят и стул, и шкаф, и если бы существовала только материя, то не было бы разницы между столом, стулом и шкафом. А разница есть, и она в том, что в столе материя, или дерево, организована не так, как в стуле и шкафе. То есть кроме материи (дерева), есть еще и принцип организации этой материи, «форма» (но не в смысле внешних видимых очертаний, а в смысле умопостигаемой структуры). И этот принцип, в отличие от дерева, нематериален, идеален, это — идея вещи, ее эйдос. Причем принцип этот предполагает диалектическое единство противоположностей. Стол, как уже говорилось, должен иметь и горизонталь, то есть столешницу (потому что стол нужен, чтоб зафиксировать предметы на одном уровне), и вертикаль, ножки или опору (эти предметы должны быть на удобной для человека высоте). Он — диалектическое единство вертикали и горизонтали.

На этом примере мы также видим, что эйдос не самодостаточен, он связан с эйдосом человека и образует с ним систему. Но он связан и с эйдосом земного мира, поскольку в этом мире предметы с необходимостью падают на землю. И потому и нужен стол, чтоб удержать предметы.

Евразийство как система воззрений тоже имеет свою материю, содержание. Речь о различных географических, экономических, исторических, политических концепциях, из которых возникло евразийство. Но все эти концепции каким-то образом организованы, подчинены некоей идее, которая и есть *эйдос евразийства, его сущность*.

Итак, для начала нам нужно рассмотреть возникновение евразийства и тогда мы выясним, из какой «материи» или из каких элементов, частей, концепций оно было «собрано». Но для этого нужно ответить на вопрос: когда возникло евразийство?

Когда возникло евразийство?

Вопрос о возникновении евразийства до сих пор обсуждается среди историков русской философии и общепринятого ответа на него нет. По этому поводу высказывались, как минимум, пять точек зрения.

Сторонники первой — известный евразийствовед Мартин Байссвенгер и исследовательница творчества П. Н. Савицкого Александра Матвеева — утверждают, что евразийство возникло не позже 1919 года. Дело в том, что именно в это время в письмах П. Н. Савицкого впервые появляется термин «Евразия» как синоним России (правда, в кавычках). А. М. Матвеева отмечает: «Еще в письме к П. Б. Струве от 2/15 марта 1919 г. Савицкий впервые употребил термин Евразия применительно к пространству бывшей Российской империи...» И далее цитирует Савицкого: «За политическое же величие России я ни капельки не боюсь: не мытьем, так катаньем, не добровольцам, так большевикам, а Россия останется властителем во всем круге наших „евразийских“ земель, а может быть, и не только в нем, и никакие

самостийности, в том числе и финляндско-польские, в исторической перспективе не изменят этого положения».[1] То же самое утверждал М. Байссвенгер на научной конференции в ноябре 2020 года, посвященной евразийству, в ИФ РАН.[2] Исследователь творчества Савицкого В. Ю. Быстрюков также заявляет, что в письме к Якобсону в 1930-е годы Савицкий вспоминал, что «мысль о Евразии» пришла ему в 1919 году, когда он выздоравливал от тифа в Полтаве (правда, Быстрюков не делает отсюда вывод, что 1919 — дата «рождения» евразийства).[3]

---

[1] *Матвеева А. М.* Геополитическая концепция истории России П. Н. Савицкого. М.: Прометей, 2016. С. 18.

[2] На самом деле именовать Россию Евразией в среде неославянофилов начали еще раньше. Русский неославянофил-геополитик барон Михаил фон Таубе писал в 1906 году: «Среднему миру сего материка — Славянству, с Россией внутри и с Москвой в средоточии, предстоит связать самостийный (эгоистический) деятельный и энергичный (сильный волею) запад Азии (Европу) с обезличенным, усыпленным (апатичным) ее востоком и югом (собственно Азией). <...> Этот связывающий и скрепляющий средний мир должен являться ядром объединения и сплочения всего материка Европо-Азии или Евразии» (*Таубе М. В.* Ложь Запада и творчество Востока по славянофильскому учению. Харьков, 1906. С. 11). Возможно, Савицкий читал эту работу (фон Таубе тоже был сторонником Ламанского, как и Савицкий до революции). В. Л. Цымбурский называл этот период, когда русские геополитики рубежа 1856–1905 гг. предвосхитили многие идеи евразийцев, — «преевразийским» (*Цымбурский В. Л.* Две Евразии: омонимия как ключ к идеологии раннего евразийства // Вестник Евразии. 1998).

[3] *Быстрюков В. Ю.* В поисках Евразии. Самара, 2007. С. 162.

Второй точки зрения придерживались известные специалисты-евразийствоведы 1990-х и начала 2000-х годов — Сергей Михайлович Половинкин и Виталий Яковлевич Пащенко. Они связывали появление евразийства с выходом книги Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество», которая увидела свет в Софии, в 1920 году. В. Я. Пащенко даже называл «Европу и человечество» «катехизисом евразийства».[1] В наши дни так же считает исследователь евразийства И. Кефели. В недавней коллективной монографии «Советская цивилизация и евразийская идея» он пишет, что брошюра «Европа и человечество» Н. С. Трубецкого «послужила своеобразным первым манифестом евразийства и сигналом к объединению творческой интеллигенции, оказавшейся в эмиграции».[2]

Третью точку зрения (которой придерживается и автор этих строк) высказал сын Петра Николаевича Савицкого — пражский историк Иван Петрович Савицкий. В одном из своих выступлений на «Радио «Свобода» он заявил, что считает первым евразийским текстом «Европу и Евразию» — рецензию его отца на книгу «Европа и человечество», опубликованную в №1–2 за 1921 год возобновленного в Софии журнала «Русская мысль».[3] Ту же самую

---

[1] *Пащенко В. Я.* «Европа и человечество» — катехизис евразийства // Евразийская идея и современность / Под ред. Н. С. Кирабаева, А. В. Семушкина, С. А. Нижникова. М., 2002.

[2] Советская цивилизация и евразийская идея: две истории длинною в век. СПб., 2021. С. 151.

[3] Иван Петрович Савицкий. Продолжительность жизни. Отец и сын. Евразиец Петр Савицкий и историк Иван Савицкий //

мысль — то, что «Европа и Евразия» «первый евразийский текст», — высказал А. Г. Дугин в комментариях к этой рецензии Савицкого.[1]

Четвертую точку зрения предложил историк русской философии Альберт Васильевич Соболев, который утверждал, что евразийство возникло летом 1921 года в ходе споров на Евразийском Семинарии в Софии, в которых участвовали будущие участники первого евразийского сборника «Исход к Востоку», а также князь А. А. Ливен.

Наконец, согласно пятой, наиболее распространенной точке зрения, евразийство появилось, когда вышел в свет первый евразийский сборник «Исход к Востоку», где его четыре автора (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский и Г. В. Флоровский) в предисловии заявили о появлении нового течения русской мысли — евразийства. Это произошло в начале августа 1921 года.

Итак, с нашей точки зрения, сборник «Исход к Востоку», доклады Евразийского семинария, из которых вырос этот сборник, а также рецензия П. Н. Савицкого «Европа и Евразия» — евразийские тексты. А книга Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» и высказывание П. Н. Савицкого о «евразийском круге земель» из письма к П. Б. Струве — предъевразийские. Предлагаю исходить из того, что евразийство все же — система взглядов, призванных решить

Радио «Свобода». 2005. 22 авг. URL: http://www.svoboda.org/programs/LiveD/2005/lived.082205.asp.

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия.

определенную проблему (так же, как и говоря о смысле стола, мы исходим из предназначения стола). Очевидно, евразийство должно ответить на вопрос: «Что такое Россия и каково ее место в системе цивилизаций мира?». Это общая проблема цивилизационной самоидентификации, которая встала перед русской мыслью давно и свои решения которой предлагали и западники, и славянофилы. Евразийцы лишь предложили наиболее оригинальное решение, вызвавшее скандал среди русских интеллектуалов и западнической, и славянофильской ориентации.

Понятно, что фраза из письма Савицкого не может считаться системой идей, а в книге Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» нет ничего о России и ее месте в мире. А вот в рецензии Савицкого «Европа и Евразия» эти вопросы уже поднимаются и обсуждаются, более того, там осуществляется попытка ответа на них, причем ответа во вполне евразийском духе, отличном от славянофильских или западнических концепций. При этом очевидно, что одним из элементов «материи евразийства» являлась концепция Трубецкого о несоизмеримости культур, народов и цивилизаций мира, изложенная в «Европе и Евразии». Савицкий в своей рецензии не просто ее критикует, а творчески развивает, принимая некоторые положения. С другой стороны, он, конечно, отталкивается и от своих собственных идей, которые у него сложились до этого момента, при этом также подвергая их творческой ревизии. Выходит, вторым элементом «материи», из которой складывалось евразийство, были представления Савицкого о России, имевшиеся

у него до 1921 года. Был и третий элемент — концепция Ламанского о трех мирах Азийско-Европейского материка и о России как ядре «Среднего Мира», которую Савицкий тоже своеобразно использует в «Европе и Евразии».

Рассмотрим же подробнее эти элементы «материи евразийства» и то, как они соединялись, образуя уникальный синтез, получивший название «евразийство».

Первый элемент «материи евразийства»: европоцентристский национал-империализм Струве – Савицкого

Доэмигрантские и даже дореволюционные представления Савицкого о России лучше всего выражены в его программной статье 1915 года «Борьба за империю» (которая развивает идеи европоцентристского национал-империализма его учителя — П. Б. Струве). Из нее ясно, что он мыслил Россию как типичную европейскую колониальную империю, включающую в себя не только земли русской нации, но земли покоренных, неевропейских, азиатских народов. Собственно, это был распространенный взгляд, и то же понимание России мы находим, например, в статье В. И. Ленина «О национальной гордости великороссов»: «Нам, представителям великодержавной нации крайнего востока Европы и доброй доли Азии, неприлично было бы

забывать о громадном значении национального вопроса».[1] Думается, молодой Савицкий вполне бы согласился с таким определением (но не оценкой!) Ленина. Савицкий, правда, дает еще и подробное разъяснение, что же он понимает под империей, — и именно оно нас интересует.

Полноценная империя по Савицкому — это многонациональное государство, где имеется ядро — «передовой» европейский, империобразующий народ, и периферия — «отсталые», неевропейские народы. Условие ее возникновения — создание национального государства, достаточно сильного, чтобы распространить свое влияние на другие, чуждые ему народы и территории (идея о том, что империя — более развитое и более полноценное государство, чем государство-нация, очень важна и впоследствии она «перейдет» и в евразийскую концепцию Савицкого). Таким образом, империя с этой точки зрения — национальное государство с «довесками» колоний (поэтому мы и называем такой империализм национал-империализмом).

Империобразующий народ («ядро» империи) оказывает троякое влияние на империализируемые народы (колонии): политическое, хозяйственное и культурное. И хотя без политической власти «империума» империи, конечно, быть не может, главным, согласно молодому Савицкому, является культурное влияние: «Без объединения экономического и особенно культурного такое объединение [Политическое объединение народов. — *Р. В.*] не имеет отличительной

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 26. М., 1969. С. 1–6, 107.

черты всякого здорового империалистического целого — органической крепости. ...Главное условие подобного культурного и хозяйственного слияния есть его историческая разумность, его значительность для мирового прогресса».[1]

Естественно, речь о влиянии «более развитой нации» на «менее развитые». Для Савицкого доевразийского периода принципиально важно, что имперские народы должны быть более развитыми, чем империализируемые. Критерием развитости он, конечно, пока что, как и полагается европоцентристу, считает место народа на лестнице прогресса, где европейцы занимают якобы высшую ступень. Так, державу Тамерлана молодой Савицкий отказывается признавать полноценной империей, ведь в ней империобразующий народ «не выше» по культурному развитию империализируемых.

Очень любопытно, что в качестве примера «недоимперий» Савицкий в 1916 году, то есть за 5 лет до превращения в евразийца, приводит... Золотую Орду, присоединившую к себе северные русские княжества. Более того, пока еще не-евразиец Савицкий признает при этом, что вхождение Руси в Орду способствовало будущей централизации русского государства, то есть говорит то, что считается нововведением евразийской историософии! Но при этом Савицкий не считает пока, что это имеет принципиальное значение.

---

[1] *Савицкий П. Н.* В борьбе за империю // К познанию России. Взгляды русских мыслителей начала XX века М., 1994. С. 23. Это важный тезис. В евразийский период Савицкий тоже будет отстаивать тезис культурной самореализации как цели многонационального «государства-мира».

Он пишет: «Возможно, например, что и татарское владычество могло привести Северную Русь к национальному объединению — и тем создать фундамент Русской империи. Мы хотим только подчеркнуть, что „империей“ может быть названо лишь то империалистическое образование, в котором нация, созидающая многонациональную цельность, может дать „империализуемым“ народам что-либо положительное, а не берет у них сама начатки цивилизации ценою понижения уровня культуры покоренных наций».[1] Выходит, государство Бату хана — это не империя, потому что монголо-татары «ниже» по культуре, чем покоренные ими русичи, и вхождение в империю «повышает» уровень культуры монголо-татар, а не наоборот...

Итак, империя, согласно молодому Савицкому, обязательно предполагает культурную иерархию входящих в нее народов (естественно, преломленную через европоцентристскую оптику). Империализм Савицкого доевразийского периода можно назвать «культуртрегерским» («культур-империализмом») или «прогрессистским»: Савицкий не наивен и не сомневается, что строительство империи предполагает жестокие политические методы, но цель существования империй, по его мнению, вполне благородная — помочь «отсталым» народам дорасти до состояния «цивилизации», которого уже якобы достигли европейцы. Перед нами особый империализм («культур-империализм»), основанный на концепциях философии и культуры европейского

[1] *Савицкий П. Н.* В борьбе за империю. С. 24.

Просвещения (прежде всего, концепциях варварства и цивилизации и позитивистски понятого прогресса). Понятно, что концепция прогресса предполагает признание существования единого человечества, то есть общечеловеческой цивилизации и культуры. В рамках парадигмы европоцентризма наиболее развитыми формами таковых признаются европейские цивилизация и культуры, а все остальные, неевропейские (кроме североамериканской) — лишь в той мере, в какой они к ним причастны. В политической сфере эти глобалистские интенции выражались в виде оправдания системы империализма. Вплоть до конца Первой мировой войны (когда система империализма получила серьезный удар и частично начала разрушаться) весь мир был поделен между европейскими государствами-нациями, создавшими свои колониальные империи. Самые крупные из них — Британская, Французская, Германская и, наконец, Российская (в представлениях Савицкого до 1921 года). Если бы сбылись прекраснодушные мечты панъевропейцев и панзападников, то, в конце концов, западные державы объединились бы, создав планетарную, мировую империю, где была бы общезападная метрополия (территория Европы и США) и периферия (оставшаяся часть мира и все остальные цивилизации). В определенной мере эту тенденцию выражали идея интеримпериализма, выдвинутая Джоном Гобсоном, и идея ультраимпериализма Карла Каутского. Во всяком случае, ультраимпериализм был бы логическим завершением развития прогресса общечеловеческой цивилизации в их европоцентристском понимании в стиле

XIX века. Савицкий, насколько мне известно, подобных идей в доевразийский период не высказывал, но, возможно, надеялся, что после победы Антанты (а значит, и России) в Первой мировой войне, мир станет еще более «глобальным», а «мировые державы» (включая умиротворенную Германию) станут ближе.

Эти концепции составляли метафизический фундамент понимания России (и мира) Савицким до превращения его в евразийца.

«Круг евразийских земель», вероятнее всего, Савицкий вплоть до начала 1921 года понимал преимущественно как европейскую колониальную империю, подобную Британской (с тем лишь отличием, что колонии Британии — за морями, а российские — на континенте, в основном — на Кавказе, в Закавказье и в Средней Азии). Вообще возникновение и развитие Русской империи Савицкий в 1916 году представлял так: вплоть до XVII века русские строили свое национальное государство, и строительство это завершилось присоединением Украины при царе Алексее Михайловиче (великороссы и украинцы, по мнению Савицкого, — части русской нации, как баварцы и пруссаки — части нации немецкой). С конца XVIII века начинается империалистическое расширение русского национального государства. Русские присоединяют (где — при помощи дипломатии, а где и военными средствами) к нему Крым, Грузию, Армению, Польшу, затем — нынешний Казахстан, Среднюю Азию. Грузин и армян Савицкий считал народами древней культуры, не сильно отличавшимися по уровню культурного

развития от русских, но находящихся в духовном застое. Русский империализм, по его мнению, должен был им помочь выйти из этого застоя. Литовцев или сартов (узбеков) он считал отсталыми народами и почитал русский империализм благотворным для них.

Можно предположить, что в 1919 году, назвав в письме к Струве Россию «кругом евразийских земель», Савицкий имел ввиду еще взгляд на Россию как на империю европейского народа, присоединившего азиатские колонии (хотя, возможно, в его сознании уже брезжило и новое понимание Евразии, еще не оформившееся в концепцию).

Такова концепция европоцентристского национал-империализма раннего Савицкого.

Второй элемент «материи евразийства»: концепция «Среднего» (греко-славянского) «мира» В. И. Ламанского

Кроме национал-империализма, который молодой Савицкий оригинально развивал и углублял, на него в доевразийский период оказала влияние концепция географа, этнолога и историка-неославянофила, последователя Н. Я. Данилевского Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914), а через него — и идеи самого Н. Я. Данилевского. Савицкий не просто прекрасно знал работы Ламанского, но и был знаком с ним лично, поскольку учился с его сыном

в Петроградском политехническом институте им. Петра Великого. О концепции Ламанского[1] также нужно сказать особо, потому что одна из его главных идей — о России как «ядре» («главной представительнице», по словам самого Ламанского) «Среднего Мира» между Европой и Азией — с определенными коррективами перешла в евразийство (как и идея превосходства империи над национальным государством перешла туда из национал-империализма).[2]

Идею эту Ламанский выразил в работе «Три мира Азийско-Европейского материка». В материке Евразия, простирающемся от Атлантического океана до Тихого, Ламанский выделял не два континента — Европу и Азию, как вся предшествующая географическая наука, а три. Он писал: «Мы, таким образом, можем в обозначении указанных разновидностей или главных отделов Азийско-Европейскаго материка

---

[1] Конечно, это только одна из множества концепций этого плодовитого ученого.

[2] На самом деле идея особого географического мира между Европой и Азией возникла в рамках славянофильской традиции задолго до Ламанского. Исследователь славянофильства С. Н. Киселев пишет: «Если Хомяков основной акцент в доказательстве того, что Россия — это особый мир, делал на вопросах веры, то его последователи сосредоточили свое внимание на аргументах из области географии, лингвистики, этнографии и истории. От Хомякова до евразийцев был пройден долгий путь насыщения идеи обособленности России географическим содержанием. Важными этапами на этом пути стали труды А. П., Щапова, Н. Я. Данилевского, В. И. Ламанского, Д. И. Менделеева, В. П. Семёнова-Тян-Шанского» (*Киселев С. Н.* Мысли А. С. Хомякова о географии. М., 1990).

ограничиться пока следующими терминами: 1) собственная Европа, 2) собственная Азия и 3) Средний мир, т. е. не настоящая Европа и не настоящая Азия. Вступая в пределы этого Среднего Мира из Азии, мы должны сказать, что тут Азия кончается, но Европа еще не начинается; точно также вступая в него из Европы, мы вправе сказать: здесь кончается Европа и еще не начинается Азия».[1] Конечно, у Ламанского речь идет не только о «российском мире», а о чем-то большем. Отождествляя восточную и западную границы Среднего Мира с соответствующими границами Российской империи, он отказывается делать то же с южными границами своего «мира». В Средний Мир Ламанский включает южных славян, а также православные народы южной Европы, прежде всего греков (отсюда и название «греко-российский»), а также румын. Ламанский дает следующее, несколько пространное описание географии Среднего Мира: «Площадь... Среднего Мира... включает в себе всю русскую империю... часть прежних польско-литовских земель Пруссии, где еще сохранилась славянская и литовская народность, часть Силезии, значительнейшую часть Чехии, всю Моравию, южную Стирию, часть Каринтии (Хорутанию), всю Крайну, Горицкое графство, Истрию, все Австро-угорские земли короны Св. Стефана с Триединым королевством, т. е. Хорватов, Словению и Далматию, Румынское королевство, королевство Сербию, княжество Черногорское,

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892. С. 3.

Боснию, Герцеговину, княжество Болгарское (с Румелиею), королевство Греческое с островами, всю европейскую Турцию, включая Константинополь, с остальными греческими островами, со всем приморьем Сирии и М. Азии и с прилежащими к кавказскому наместничеству областями азиатской Турции с населением древне-христианским».[1]

Наличие в этом мире значительного количества азиатов (например, в российской Сибири или в Средней Азии) не смущает Ламанского, ибо их он считает отсталыми и малоразвитыми народами по сравнению с русскими. Более того, Ламанский утверждает, что «внутрироссийские азиаты» легко перенимают русскую культуру и образ жизни: «При всяком новом сближении этих присоединенных к России азиатов с русскою жизнью и образованностью, они все более и более отрываются от коренных основ своей прежней национальной истории и культуры. Чем даровитее и образованнее киргиз, калмык, бурят, татарин, тем дальше он от своих сородичей и тем ближе он к русскому».[2] Сама по себе эта мысль не вполне верная[3] и, как сейчас принято говорить, сформулирована не очень политкорректно, но, безусловно, она содержит в себе и намек на близость

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. С. 41–42.

[2] Там же. С. 43.

[3] В то же время, на рубеже XIX–XX вв. татарские интеллигенты — от Насыри до Тукая — активно осваивали русскую культуру, переводили на татарский классиков русской литературы и тем самым только укрепляли самобытность жизни татарской нации.

и комплиментарность российских азиатов к русским, на чем потом будет настаивать евразиец Савицкий. Примечательно, что при всем своем славянофильстве Ламанский — европоцентрист. В европейской и русской культуре он видит культуры высшие по отношению к азиатским и потому проповедует колониализм как филантропическую обязанность русских, подобно Савицкому в «Борьбе за империю». Ламанский пишет: «Раз отвоевана та или другая область собственной Азии, как бы ни слабочисленно был представлен в ней русский элемент, пока он повелевает и господствует, он порождает в этой стране такие явления, — правда, к несчастью нередко дурные и печальные, но всегда почти рядом с ними и добрые и положительные, — которые бы никогда не могли произойти в ней по собственному побуждению азиатских туземцев».[1]

Нельзя не указать на то, что Ламанский отмечает внутреннее географическое единство Среднего Мира и отличия его от миров Европы и Азии: «Громадная территория Среднего Мира... резко отличается своим географическим характером от собственной не русской Азии и от собственной не славянской и не русской, а чисто романо-германской Европы».[2] Более того, он практически предвосхищает евразийство, заявляя, что и «ядро» Среднего Мира — Россия — внутренне едина: «Между восточными и южными

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. С. 45.

[2] Там же.

окраинами Европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии, собственно говоря, не существует никаких строгих и резких различий и противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении. Переход из одной в другую совершается постепенно и незаметно».[1]

Как видим, Средний Мир у Ламанского — это не только географический ареал. Ламанский видит в нем и самобытный культурный мир: «В соответствие такому естественному сочетанию противоположностей и неравномерному распределению на самостоятельные части [В отношении географии. — *Р. В.*], сложилось и этнологическое и историко-культурное разнообразие Среднего Мира. Своими особенностями оно столь же резко отличается от собственной Европы и от собственной Азии».[2] Эта увязка культуры и географии позволяет утверждать, что Ламанский предвосхитил концепцию месторазвития, выдвинутую евразийцем Савицким, ведь и у Савицкого месторазвитие — это культурно-географическое пространство (или, как он выражался, в «Повороте к Востоку» — «культурно-географический мир»).

Наконец, В. И. Ламанский — сторонник концепции Н. Я. Данилевского, отрицавшего существование единого человечества и разделявшего его на различные культурно-исторические типы. Полагаем, это впоследствии облегчило

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. С. 45.

[2] Там же. С. 46.

восприятие Савицким антиуниверсалистской культурологии Трубецкого.

Исследователь творчества Ламанского Б. А. Прокудин отмечает, что Россию Ламанский мыслил как центр греко-славянского мира и критерием вхождения народов в этот мир считал историко-культурную общность.[1] Это положение (об общности исторических судеб как критерии объединения народов в цивилизацию) также потом перешло в евразийство. Хотя, конечно, как славянофил Ламанский придавал и большое значение религии, ведь фактически Средний Мир у него — это мир православных народов (с довеском азиатов-нехристиан).

Специалист по творчеству Савицкого Матвеева отмечала, что идеи Ламанского оказали влияние на его дореволюционные работы и, прежде всего, — на работы по экономической географии (например, такая работа, как «К вопросу о развитии производительных сил», опубликованная в «Русской мысли»).[2]

---

[1] *Прокудин Б. А.* Историософские и геополитические идеи В. И. Ламанского // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2013. № 2.

[2] *Матвеева А. М.* Геополитическая концепция истории России П. Н. Савицкого. С. 64.

Третий элемент «материи евразийства»: релятивистская культурология раннего Н. С. Трубецкого из «Европы и человечества»

Итак, до 1920 года Савицкий оставался сторонником европоцентристского национал-империализма в духе Струве с дополнением некоторых тезисов концепции Среднего Мира В. И. Ламанского. Но в 1920-м году все изменилось. В его взглядах произошел коренной перелом после того, как он прочел книгу Н. С. Трубецкого «Европа и человечество». Это видно по его рецензии на нее, которую не случайно называют «первым евразийским текстом». Поэтому нам нужно разобраться и с этим третьим важнейшим элементом «материи евразийства».

Основная идея книги Н. С. Трубецкого состояла в том, что европоцентристская концепция прогресса не имеет рациональных доказательств и основана лишь на «гипнозе веры», который облегчает европейцам колонизацию всего мира. Трубецкой выдвигает целый ряд доказательств, перечислять которые здесь — значит утяжелить текст нашей работы, тем более, я уверен, что большинство моих читателей и так знакомы с содержанием этой книги Трубецкого. Главное состоит в другом: доевразийская концепция Трубецкого, изложенная им в «Европе и человечестве», носит откровенно релятивистский характер. Культуру он рассматривает там как совокупность ценностей, которые принимаются и распространяются внутри определенного

сообщества. Сами по себе культуры как системы ценностей несоизмеримы. Нет высших и низших культур, нет единой лестницы прогресса и нет единой общечеловеческой культуры. Поэтому Запад и не может претендовать на то, что он несет другим народам прогресс и цивилизацию, что он — воплощение общечеловеческой культуры. Более того, ни один народ не может перенять культуру другого народа без ущерба для своего национального бытия, и творчески развивать ее как свою собственную. Поэтому копирование европейских ценностей всеми остальными народами планеты приводит к утере их собственной оригинальной культуры, замене ее искусственной культурой, созданной по образцу западной, и постоянному отставанию такого народа от Запада. Целью народов является самопознание и развитие своих собственных культур, а не перенятие европейской как «высшей».

Для того, чтобы парадоксально заострить свою мысль, Трубецкой ставит рядом современную ему европейскую культуру и культуры так называемых «примитивных народов», например, аборигенов Австралии, и доказывает, что они стоят не ниже по уровню сложности своей культуры, чем англичане, немцы или французы. У них имеются чрезвычайно развитые системы мировоззрения в виде мифов и сказаний, гораздо более сложные, чем у европейцев формы семьи, а багаж знаний, который держит в своей голове абориген, не меньше, чем объем знаний выпускника европейской школы; аборигены помнят тысячи названий растений, животных, знают свойства растений и так далее.

Современный философ Ф. И. Гиренок, думаю, прав, соотнося взгляды раннего (доевразийского) Трубецкого со взглядами послевоенных европейских постмодернистов. И тут, и там мы видим радикальное отрицание абсолютных ценностей, культурологический релятивизм. Не случайно Трубецкой, который в личной жизни был глубоко верующим христианином, в этой книге (в отличие от позднейших, евразийских работ) ни разу не упоминает Бога и религию. Такой бескрайний релятивизм вообще-то несовместим с религиозным мировоззрением.

Книга Н. С. Трубецкого поставила ряд острых вопросов. Все ли ценности относительны? Действительно ли не существует общечеловеческой цивилизации? На каких основаниях народы соединяются в цивилизации? Как быть тогда с Россией и ее отношениями с Западом?

С постановки этих вопросов и начинается евразийство. Вернее сказать, попыткой ответить на эти вопросы и было евразийство. Странно, что на это почти никто не обращает внимание. Евразийство пытаются понять, изучая его корни в русской философии, изучая его историко-культурный фон, но даже не попробовав увидеть в нем попытку решить определенную проблему философии культуры и политики. Вместе с тем нельзя понять, скажем, философию Платона, ничего не зная о софисте Протагоре, который поставил проблему существования истины и существования чего-либо устойчивого в окружающем мире, в реальности. Ведь платоновская теория эйдосов просто объясняет, почему, скажем, камень существует и остается камнем и через пять минут

и через час, хотя он состоит из материального вещества, которое каждую секунду меняется и становится прошлым, какового нет нигде, кроме как в нашей памяти. И точно так же нельзя понять евразийство, не уяснив, какую проблему оно пыталось решить.

Рождение евразийства в работе П. Н. Савицкого «Европа и Евразия»

Аргументы Трубецкого произвели огромное впечатление на Савицкого. Раздумывая над ними, принимая одни, отбрасывая и не соглашаясь с другими, Савицкий начинает пересматривать и прежние свои воззрения — культур-империалистическую теорию Струве, теорию Среднего мира Ламанского. Он соединяет отдельные их элементы, выдвигает новые идеи, выстраивая связи между другими, оставленными элементами. И в результате... появляется евразийство! То самое евразийство как целостность идей, которое исчезает под скальпелем рассудочных методов позитивистских историков философии (я писал об этом в первой главе как о «парадоксе исчезновения евразийства»). Появляется пока в миниатюре, как потенция, зародыш, прообраз, который Савицкий и его единомышленники будут развивать долгие годы, но уже вполне узнаваемый прообраз.

Давайте рассмотрим, каким образом Савицкий переосмыслил антиуниверсалистскую культурологию Трубецкого,

что она стала частью евразийского учения (и сам Трубецкой принял ее в таком, преображенном виде и начал развивать).

Сначала о том, что Савицкий принял из концепции «Европы и человечества». Конечно, идею равноценности всех национальных культур и идею отсутствия общечеловеческих культуры и цивилизации (к последней он был подготовлен учениями Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского). Савицкий пишет в своей рецензии: «понятие „культурной ценности“ и связанное с ним понятие „культуры“ вовсе не апеллируют в своем существовании к признаку общепризнанности и общеобязательности. В самом определении такой ценности заключено указание, что нет общего мерила, при помощи которого „культурные ценности“ одного народа можно было бы признать „лучше и совершеннее“ культурных ценностей, созданных другим народом».[1]

Отсюда, естественно, вытекает, что западная культура ничуть не выше всех остальных культур мира и поэтому Запад не имеет права навязывать всем свое мировоззрение и свои ценности как «общечеловеческие»: «Вполне понятно стремление каждого народа обрести свое собственное идеологическое лицо и не быть в отношении идеологии на поводу у других наций».[2] Савицкий признает «положительной» цель «идеологически-национального „самоутверждения“ неромано-германских народов». И, разумеется, больше всего

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 141–142.

[2] Там же. С. 145.

его интересует утверждение самостоятельного независимого положения России по отношению к Западу.

Но есть и положения теории Трубецкого, с которыми он не был согласен и которые считал наивными и вредными именно для дела противостояния «романо-германской экспансии». «Если даже считать выставленный кн. Н. С. Трубецким „принцип равноценности и качественной несоизмеримости“ приложимым к сфере „идеологии“, — пишет Савицкий, — все же следует с решительностью указать на то, что в области техники и эмпирического знания, по самой природе предмета, невозможно не признавать существования некоторого общеобязательного в принципе мерила для оценки относительного совершенства тех или иных технических или научно-эмпирических достижений».[1] Он с иронией вопрошает: «Будет ли обосновано воззрение о „равноценности и качественной несоизмеримости“ культур, если в качестве объекта сравнения взять какое-либо „техническое приспособление“ — сопоставить, например, бумеранг с трехлинейной винтовкой в качестве орудия нападения и защиты?»[2] Ответ для Савицкого очевиден. Фактически получается, что Савицкий подвергает критике абсолютный релятивизм культурологической концепции «Европы и человечества». Если согласно раннему Трубецкому невозможно выстроить культуры мира в некую иерархию, где есть высшие и низшие культуры, то согласно Савицкому — все

---

[1] Там же. С. 143.
[2] Там же. С. 142.

сложнее. Не существует иерархии духовных ценностей разных культур, но можно говорить, что культура европейцев, изобретших винтовку, в отношении развития науки и техники стоит выше, чем культура аборигенов Австралии, до сих пор использующих для самозащиты бумеранги. Наука европейцев стоит выше, чем мифы австралийских аборигенов. Отсюда призыв Савицкого: «своя идеология безразлично чья, главное, чтоб развитые техника и наука». В противостоянии с Европой неевропейские народы вынуждены перенимать научные и технические ценности европейцев, иначе они будут порабощены западными империалистами.

Это уже позиция евразийца Савицкого. Этот тезис — о необходимости перенимать европейские науку и технику, чтобы Россия могла противостоять Европе, — войдет в евразийскую теорию. Но эту культурологическую теорию уже нельзя назвать абсолютным релятивизмом, здесь есть и признание существования истины, к которой стремится наука, и даже теории прогресса (пусть и в урезанном виде, признающем лишь прогресс в материальной и научной сфере).

Савицкий идет дальше: он признает и другую разновидность культурной и цивилизационной иерархии, ранжируя цивилизации и культуры по критериям силы и слабости: «...возможно оценивать степень «совершенства» культур также по принципу относительной устойчивости и силы, которую они обнаруживают при взаимном соприкосновении».[1] Например, культура майя и ацтеков была слаба и не смогла

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 147.

противостоять европейцам, поэтому она погибла, а культура русских или японцев смогла — и выжила...

Скажу больше, на основании в том числе этого Савицкий отбрасывает идею Трубецкого о противостоянии Европы и всего оставшегося человечества: «Для мышления, учитывающего эмпирические возможности, противоположение „Европы и Человечества“ как программа борьбы за культурную эмансипацию есть звук пустой».[1] Человечества, противоположного Европе, нет как единого целого: «...индусы или китайцы в смысле потенций культурно-исторического противопоставления отнюдь не однохарактерны, например, неграм, австралийцам или папуасам».[2] Европа представляет собой внутренне единую культуру и цивилизацию, а все остальное человечество — эклектическая сумма разных культур, и поэтому, по Савицкому, Европе может противостоять тоже некая единая культура и цивилизация. Вопрос «какая?» был излишним в тех условиях, в которых Савицкий писал эту работу. На дворе стоял 1921 год. Молодая Советская Россия рвалась на Запад. Руководители революционного государства грезили об экспорте революции, о том, что следующую годовщину Октября они будут встречать не в коммунистической Москве, а в коммунистическом Берлине или Лондоне. И в самих Берлине и Лондоне было немало тех, кто жили таким же ожиданием. Савицкий остроумно замечает, что ситуация стала противоположной, по сравнению

---

[1] Там же. С. 149–150.

[2] Там же. С. 157.

с той, что была в «России царей». Если дореволюционная романовская Россия была ведомой, во всем подражала Западу, перенимала его культурные ценности, моды, идеи, то теперь Запад (в лице своих социалистов и коммунистов) подражает «красной России», видит в ней идеал, к которому нужно стремится, который нужно воплотить. Наступает новая эра, когда не Запад, а Россия будет влиять на судьбы мира. Пусть это будет не большевистская Россия, поскольку, по мнению Савицкого, большевизм преходящ, он — случайная идеологическая маска народной революции, но Россия в любом случае становится равновеликой Западу, становится главным его противником. «Большевизм рано или поздно сменится, конечно, иным строем. Но какой бы строй его не сменил, он воспримет, весьма вероятно, то изменение в исторически-культурных соотношениях Европы и России, которое принес большевизм», — пишет Савицкий.[1]

Итак, в российской революции получила выражение внутренняя жизненная сила российской цивилизации. Савицкий даже предлагает этой силе название — «народный большевизм», «большевизм как практика», который он отличает от западнического марксизма и который считает не имеющим «прототипов на Западе», «своеобразно российским».

Но что такое Россия? Это тоже вопрос, ответ на который релятивизм Трубецкого сделал неочевидным. Если раньше Савицкий понимал Россию как европейскую колониальную

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 152.

империю с русским национальным государством на территории этнографической Великороссии, а также Украины и Белоруссии, то теперь, после критики европоцентризма Трубецким, так воспринимать ее уже нельзя. Все народы России (за редчайшими исключениями самых слабых, первобытных племен) для Савицкого равноправны, а все культуры равноценны русской. Требуется принцип «иного конструирования»[1] отношений русских и других народов России.

И Савицкий выдвигает идею Евразии как *особого культурного мира*. Он пишет: «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“. Это обозначение прилагают обыкновенно ко всему материку „Старого Света“. Мы же в данном случае хотим приложить его к срединной части этого материка, к той обширной области, центром которой является средостение между Европой и Азией в традиционном их разграничении. Вместо

[1] Это слова самого Савицкого: «В отношении народов, не лишенных культурных потенций, важнейшим фактом, характеризующим национальные условия Евразии, является факт иного конструирования отношений между российской нацией и другими нациями Евразии, чем то, которое имеет место в областях, вовлеченных в сферу европейской колониальной политики».

обычных двух на материке „Старого Света“ мы различаем три континента: Европу, Евразию и Азию».[1]

Мы уже знаем, что эта концепция «России-Евразии» как Среднего Мира, «третьего континента» тоже возникает не на пустом месте. За основу Савицкий взял концепцию В. И. Ламанского.[2] Потом, в 1925 году, он сам это охотно признавал: «Необходимость различать в основном массиве земель Старого света не два, как делалось доселе, но три материка — не есть какое-либо „открытие“ евразийцев; оно вытекает из взглядов, ранее высказывавшихся географами, в особенности русскими (например, проф. В. И. Ламанским в работе 1892 г.)».[3] Но Средний Мир у Ламанского имел несколько иные границы: он совпадал с границами Российской империи лишь на севере (где Россия упирается в Северно-Ледовитый океан) и на юго-востоке, где Россия граничит с Персией. На Западе срединный мир Ламанского включал в себя Польшу и земли тогдашней Австро-Венгрии,

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 154.

[2] «Классическое евразийство естественным образом „впитало“ в себя в этой связи и „антизападнические“ настроения Н. Я. Данилевского (чьей манифестацией стал опубликованный в 1869 году концептуальный труд „Россия и Европа“), и идеи В. Н. Ламанского, еще в 1892 г. заявившего о наличие особого „Среднего мира“ („не настоящей Европы и не настоящей Азии“) с „господством... русской государственности и русского языка“», — справедливо замечает А. Г. Дружинин (*Дружинин А. Г.* Идеи классического евразийства и современность: общественно-географический анализ. Ростов н/Д., 2021. С. 24).

[3] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 82.

населенные чехами и словаками, а на юго-западе — земли южных славян от болгар до хорватов и европейскую часть Турции (включая Стамбул-Константинополь), и материковую, а также островную Грецию. Потому Ламанский и называл этот мир «греко-славянским». По Савицкому, Средний Мир немного меньше и он примерно совпадает с Российской империей: «Россия в границах 1914 года или, вернее, в своих частях, лежащих на восток от меридиана Пулкова... представляет собой своеобразный мир, отличный и от „Европы“ (как совокупности стран, лежащих к западу от Пулковского меридиана, в сторону Атлантического океана), и от „Азии“ (как совокупности низменностей Китая, Индостана и Месопотамии, горных стран, лежащих между ними, и островов, к ним прилегающих)».[1]

Вслед за Ламанским, Савицкий тоже утверждал, что единый в географическом смысле мир должен иметь и единую культуру: «...учитывая то, что с понятиями „Европа“ и „Азия“ связаны у нас некоторые культурно-исторические представления, мы заключаем в имя „Евразия“ некоторую сжатую культурно-историческую характеристику того мира, который иначе называем „российским“».[2] Но у Ламанского это была греко-славянская, православная культура, а живущие в этом мире азиаты рассматривались как примитивные, низкоразвитые народы, обреченные перенимать высшую, славянскую культуру. Савицкий под влиянием

---

[1] Там же. С. 152–153.

[2] Там же. С. 155.

релятивистской культурологии Трубецкого уже не может относиться к азиатам как к представителям низшей культуры. Азиаты, туранцы в Евразии Савицкого — не ведомые, а полноправные союзники русских (а вот западные и южные славяне превращаются в представителей иных цивилизаций). Русские и азиаты вместе в «мире России» (Савицкий еще не предложил термин «месторазвитие»,[1] но он уже предвосхищается в понятии «культурно-географический мир») создают одну общую евразийскую культуру: «„евразийскую“ культуру можно представить себе в виде культуры, являющейся в той или иной степени общим созданием и общим достоянием народов Евразии».[2] Савицкий выдвигает прорывную идею частичного единства (но не тождества!), общих черт культур славян и туранцев (тюрков, монголов и финно-угров), живущих в «российском мире». По его убеждению, подобно тому, как климату России-Евразии свойственны большие перепады температур, и в характерах этих народов наблюдаются колебания от низких, греховных крайностей, к высшим, духовными проявлениям. И это отличает их от народов Европы с ровными спокойными характерами: «Нельзя ли констатировать в духовной жизни последней известного параллелизма этой широте амплитудой термических колебаний? Не является ли характерным для

---

[1] Кстати, В. Л. Цымбурский доказал, что понятие «месторазвитие» уже было у Данилевского, но употреблялось в другом смысле.

[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 153.

российско-евразийской культуры, не служит ли отличием российско-евразийской души некоторое сочетание такой душевной темноты и низости с такой напряженностью просветления и порыва, которое недоступно европейской душе и неизвестно в европейской культуре, уравновешенной и законченной в своей относительно узкой духовной амплитуде?»[1] Было бы упрощением понимать эти слова Савицкого как проповедь географического детерминизма в духе Монтескье. Речь идет именно о параллелях между географией мира России и ментальностями его народов.

Савицкий (вслед за Ламанским!) особенно подчеркивал внутреннее единство как географии Евразии, так и культур народов Евразии — славян и азиатов, немыслимое для Европы или Азии: «Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого „братания“ наций, не имеющего никаких аналогий в междунациональных соотношениях колониальных империй».[2]

Такую трансформацию претерпела концепция Среднего Мира Ламанского у Савицкого, превратившего ее в концепцию «мира России-Евразии» под влиянием антиевропоцентристской критики Трубецкого.

Наконец, претерпела изменения, но также сохранилась и теория империализма. До знакомства с работой Трубецкого Савицкий был национал-империалистом, считал нормой существование империй как многонациональных

---

[1] Там же. С. 155.

[2] Там же. С. 157–158.

государств, центр которых — европейское государство-нация, а периферия — неевропейские колонии. Так же Савицкий воспринимал тогда и Россию. Теперь Савицкий уже не может разделять идеи такого империализма. Теория о равноценности культур всех народов разрушила базис национал-империализма — тезис о том, что европейцы имеют право властвовать над неевропейцами в силу того, что европейская цивилизация выше и прогрессивнее. В концепции России-Евразии Савицкому пришлось обосновывать необходимость сохранения культурного единства России совсем иначе — тем, что культуры русских и туранцев имеют общие черты, комплиментарны друг другу.

Однако из этой культурной комплиментарности вовсе не вытекает сама собой необходимость политического единства. Европа представляет собой одну цивилизацию, но разделена на национальные государства. Однако для Савицкого разделение Евразии на национальные государства неприемлемо и именно потому, что империя (как многонациональное государство, не обязательно предполагающее колониализм) — более высокая разновидность государств, чем национальные государства. Какой же критерий позволяет Савицкому делить государства на менее и более совершенные? — может спросить скептически настроенный читатель. Конечно, критерий силы, — отвечу я. Напомню, что Савицкий, признавая вслед за Трубецким относительность духовных культурных ценностей, признал при этом и две формы прогресса — в сфере науки и техники и в сфере силы, позволяющей противостоять экспансии другой

цивилизации. Естественно, имперское государство в этом плане гораздо успешнее, хотя бы вследствие своих размеров и объема ресурсов.

Итак, став евразийцем, Савицкий сохраняет верность идеи империи, только в его системе взглядов место национал-империализма теперь занимает *цивилизационный империализм*. Так я предлагаю назвать концепцию, суть которой в том, что каждый культурно-географический мир (в том числе и Евразия) должен создать имперское, то есть многонациональное (возможно, федеральное) государство, охватывающее всю территорию этого мира. Концепция цивилизационного империализма, наряду с концепцией России-Евразии и модернизированной антиевропоцентристской культурологией — важнейшая часть евразийского учения.

Принцип сборки первоначального евразийства: виды единства

А. М. Матвеева писала, что в «Европе и Евразии» в краткой форме выражены практически все последующие евразийские идеи. Так оно, в сущности, и есть, и мы только что в этом сами убедились. В этой рецензии уже имелись и тезис об отсутствии общечеловеческой культуры и цивилизации, и абрис учения о культурно-географических мирах (месторазвитиях), и описание «Среднего Мира» России-Евразии с утверждением близости русской и туранских культур,

и концепция противостояния Западу, требующая создания цивилизационной империи и развития европейских науки и техники. Более того, здесь есть уже даже намеки на будущие теории романо-германского ига и двойственности русской революции, имевшей, по евразийцам, кроме западническо-коммунистической, еще и ипостась «народного большевизма».

Но самое главное другое — то, что мы выявили три важнейших, необходимых элемента евразийства (точнее, его «зародыша») как системы идей. Это:

1) культурологическая теория Савицкого, совмещающая концепции релятивизма духовных ценностей и научно-технического прогресса;

2) теория культурно-географических миров (включающая учение о России-Евразии);

3) теория цивилизационного империализма.

Для полноты картины не хватает только религиозной составляющей евразийства, которая появилась позже в результате развития евразийских идей Трубецким, Савицким и Сувчинским. Имеются в виду прежде всего учения Трубецкого о законе дробления языков и культур и о многонародных творческих личностях, а также учения Савицкого о данных от Бога эйдосах как структурах месторазвитий[1] и Сувчинского об эпохе веры.

Пока мы оставим эту религиозную составляющую в стороне и вернемся к ней, когда попытаемся раскрыть систему

[1] Оно выражено в так называемых «структуралистских манифестах» Савицкого начала 1930-х годов, то есть в статьях «Научные задачи евразийства» и «Власть организационной идеи».

евразийских идей более подробно. Сейчас же наша цель — в самых общих чертах показать, как было «собрано» евразийство, чтобы у нас было предзнание эйдоса евразийства, к подробному исследованию которого мы приступим в следующей главе.

Здесь нам потребуется вернуться к простому и понятному примеру, показывающему, что есть эйдос и как он соотносится с материей. Напоминаю, что в качестве такового в начале этой главы мы использовали пример стола. Стол состоит из столешницы и ножек (а также крепежных материалов — болтов, гвоздей, клея и так далее). Но нельзя сказать, что столешница и ножки — это материя стола, то, из чего он сделан. Сделан он из досок и палок, которые становятся столешницей и ножками стола только тогда, когда их соединяют определенным образом, в соответствии с определенными правилами, с определенной идеей. Эта идея — и есть эйдос. В самом абстрактном смысле эйдос стола сводится к следующему правилу: ножки должны быть перпендикулярны столешнице, они должны быть соединены так, чтоб вертикаль сочеталась с горизонталью. Это связано с предназначением стола (ведь эйдос — не только сущность, но и цель), которое состоит в том, чтобы предметы, поставленные на стол, были зафиксированы горизонтально, но при этом подняты на нужную высоту.

Попробуем распространить ту же логику на евразийство. Элементами, из которых было собрано евразийство, были:

1) Релятивистская культурология Трубецкого из «Европы и человечества»;

2) Теория Среднего (греко-славянского) Мира В. И. Ламанского;

3) Европоцентристский национал-империализм Струве—Савицкого.

Цель евразийства была двоякой, как двояко и само евразийство. С одной стороны, оно — научная, междисциплинарная теория, призванная объяснить феномен «устойчивого единства» России-Евразии. На глазах у евразийцев Россия после революции 1917 года распалась на систему независимых протогосударственных образований (начиная с петлюровской Украины и кончая Дальневосточной республикой) и вдруг, усилиями большевиков, которые ни к чему такому и не стремились, мечтая о мировой революции, — Россия снова «собирается» в виде РСФСР (а потом и СССР). Почему части распавшейся страны опять потянулись друг к другу? В чем секрет устойчивости такого государственно-цивилизационного образования как Россия? Вот вопросы, на которые должно было ответить евразийство как научная концепция.

Одновременно евразийство было еще и политической идеологией, основанной на положениях этой концепции, и как таковое оно было направлено на поддержку и утверждение такого единства.

Как могли послужить этой цели три элемента, из которых Савицкий «собрал» евразийство, и как их нужно было изменить и приспособить друг к другу, чтоб достичь искомого?

Начнем с того, что из релятивистской культурологии Трубецкого вообще не проистекает никакая теория цивилизаций. Трубецкой пишет о том, что народы (или нации, в то время разницы между этими терминами еще не было) должны развиваться каждый в соответствии с установками своей культуры и не копировать европейский путь развития. То есть исходной единицей исторического процесса у него являлся отдельный народ (как сообщество, говорящее на одном языке). Совершенно непонятно, почему и на каких основаниях народы должны объединяться в многонародные образования — цивилизации («культурные миры»)?

Вместе с тем объединение в цивилизации, по Савицкому, неизбежно. Чтобы противостоять Европе как цивилизации, нужно тоже быть цивилизацией, многонародным образованием, включающим в себя столь же разные этносы как романские и германские в рамках Европы (да еще и политически оформленным — «цивилизационной империей»).

Теория локальных цивилизаций (в лице концепций Данилевского и Ламанского), как мы знаем, в это время уже существовала, и Савицкий использует ее. Описывая противостояние Европы и России, он берет на вооружение концепцию Ламанского о Среднем Мире, с которым отождествляет Россию (примерно в границах Российской Империи). Но ведь у самого Ламанского речь шла о греко-славянском мире, простиравшемся от земель западных славян (чехов и поляков) до Греции и европейской Турции. Почему Савицкий отсек от Среднего Мира территории, находящиеся за пределами Российской империи?

С одной стороны, Данилевский и Ламанский сами неоднократно писали о том, что Россия представляет собой замкнутый культурно-географический мир с более или менее естественными границами. Ламанский писал о частичном совпадении границ Среднего Мира и России: «Относительно же прочих сухопутных границ Среднего Мира с собственною Азией следует заметить, что их правильнее всего отожествлять с политическими границами России».[1]

Еще более четкие рассуждения о внутренней замкнутости географии России можно найти в «России и Европе». Так, Данилевский писал во II главе своего главного труда: «Надел, доставшийся русскому народу [то есть Россия. — *Р. В.*], *составляет вполне естественную область...* [курсив мой. — *Р. В.*] резко означенную со всех сторон (за некоторым исключением западной) морями и горами. Область эта перерезывается на два отдела Уральским хребтом, который, как известно, в своей средней части так полог, что *не составляет естественной этнографической перегородки* [курсив мой. — *Р. В.*]».[2] Фактически тут уже выражена идея, которую потом будет настойчиво продвигать и развивать евразиец Савицкий: Россия представляет собой особый географический мир, внутри органически единый и имеющий естественные границы. Савицкий в своих евразийских трудах

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. С. 44.

[2] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., «Книга», 1991. С. 24.

просто повторяет отдельные положения этого прозрения Данилевского и Ламанского. Уже в «Европе и Евразии» мы читаем: «Основным топографическим элементом России *как географического целого* [курсив мой. — *Р. В.*] являются три равнины... образующие, благодаря незначительности пределов, отделяющих их друг от друга (Урал и Арало-Иртышский водораздел), *единое во многих отношениях, равнинное пространство* [курсив мой. — *Р. В.*]».[1] В статье «Евразийство» (1925) он еще четче воспроизводит ту же идею: «Названные три равнины, вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга... представляют собой *особый мир, единый в себе* [курсив мой. — *Р. В.*] и географически отличный как от стран, лежащих к западу, так и от стран, лежащих к юго-востоку и югу от него».[2]

Показательно, что в письме к П. П. Сувчинскому от 15 июня 1922 года Савицкий признается: «Евразия — открытие не наше», и сравнивает его с открытием Америки Колумбом.[3] Метафора прозрачна: так же, как Колумб так и не понял, что открыл новый материк, приняв его за Индию, Ламанский и Данилевский, открыв Евразию, не поняли этого и посчитали ее лишь частью «среднего», панславистского мира. При том что Ламанский, например, признавал, что внутри его «греко-славянского мира» такого

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 153.

[2] Там же. С. 81–82.

[3] *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М., 2018. С. 268.

единства нет: «Всего труднее определима юго-западная граница Среднего Мира с собственною Азией. Что касается азиатской Турции, то... трудно провести в ней черту, которая бы верно обозначала... господство турецко-мусульманского элемента над инородцами».[1] Тут же он признает, что его Средний Мир не имеет четкой культурной границы с Европой в силу того, что европейцы — тоже христиане, только не православные, да и азиатские культуры слишком многообразны, и Ламанский тут сам себе противоречит, утверждая, что Азия — это особый мир.

Следует признать, что Савицкий проводит идею особого мира более последовательно. Фактически *для него идея внутреннего единства является центральной*. Прошу обратить внимание, как часто Савицкий в своих евразийских текстах (начиная с первого — «Европы и Евразии») повторяет: «географическое целое», «единое во многих отношениях пространство», «мир, единый в себе» (соответствующие места я выделил курсивом). Выше я писал о том, что нам нужно выявить принцип, в соответствии с которым Савицкий «собрал» евразийство. Теперь мы сами видим, что принцип этот — противопоставление единого и многого или видов единства.

Существует как минимум два вида единства. Первое — *единство механическое или метафизическое*. Фактически это то, что мы называем множеством. Когда части объединяются

---

[1] *Ламанский В. И.* Три мира Азийско-Европейского материка. С. 49.

в такое единство, они все равно не становятся целым, остаются простой суммой частей, многим. И сами эти части остаются, как и были, сами собой, не меняя своих свойств. Самый простой, обыденный пример этого — апельсины в авоське.

Второй вид единства — единство органическое, диалектическое, в случае которого части теряют свои прежние свойства и приобретают новые, становясь из многого целым. В учебниках обычно в качестве примера такового приводят поваренную соль. Ее составляющие, взятые поотдельности, — металл натрий и газ хлор, а вместе — безвредный белый порошок, годный в пищу. Использованный нами выше пример стола — из того же числа, ведь вне стола столешница и ножки — просто доски и палки.

Итак, *евразийство — это учение о различных видах единства в географии, культуре и истории. Человечество, согласно евразийству, — это множество, механическое единство цивилизаций, что не составляют никакого настоящего, подлинного единства, каковое позволяло бы говорить об общечеловеческой цивилизации. Вместе с тем сами отдельные цивилизации, составляющие в сумме человечество, — это особые, внутри себя органически единые культурно-географические миры. Они имеют естественные границы, отделяющие миры друг от друга и один из них, где единство выражено наиболее ярко, — Россия-Евразия*.

Идем далее. Евразийство тоже составляет само по себе цельное, диалектическое единство (и потому диалектика и позволяет нам выявить его внутреннюю связь — эйдос).

Элементы, из которых состоит евразийство (культурология Трубецкого, теория Ламанского и национал-империализм Савицкого), были лишь механической суммой, множеством. Перед Савицким стояла задача изменить их так, чтоб вместе они образовали цельность. Но, естественно, все это преследовало некоторую цель. Мы говорили, что, создавая евразийство, Савицкий пытался решить вопрос «почему Россия, даже если распадается, то вновь собирается воедино, пусть и под новым названием и флагом, как это произошло после гражданской войны?». Ответ евразийца Савицкого: потому что Россия — единый, особый культурно-географический мир. И используя именно этот критерий — «какое перед нами единство — механическое или органическое? Многое это или единое?» — Савицкий соединял и «прилаживал» элементы будущего евразийства в «Европе и Евразии». Релятивистская культурология Трубецкого не годилась для евразийской теории в своей первоначальной форме, потому что она содержала в себе противоречие. Если культуры настолько самобытны, что несоизмеримы, то между ними невозможно никакое взаимодействие, даже в форме конфликта, то есть невозможно даже их механическое, абстрактное единство. Савицкий дополнил теорию Трубецкого «концепцией соотношения сил» и концепцией прогресса в области науки и техники, предлагающих общезначимые мерила, позволяющие выстраивать культуры и цивилизации хоть в какой-то эволюционный ряд, хоть как-то их соотносить и, значит, позволяющие хоть как-то им взаимодействовать.

Таким образом, получилась евразийская культурология, согласно которой единство цивилизаций, составляющих человечество, все же наличествует, но это — механическое единство, предполагающее лишь вражду и противостояние между ними. Они так и остаются множеством, элементы которого не связаны общностью интересов, одними и теми же интенциями.

Теория среднего мира Ламанского также не годилась в первоначальном виде для того, чтобы включить ее в состав евразийской системы идей. Единство этого мира — вполне условное, что признавал и сам Ламанский: славяне вместе с европейцами составляют единую христианскую сверхцивилизацию, между славянами и азиатами нет ничего общего, а сами азиаты внутри себя раздроблены — какой же это единый мир? Савицкий противопоставляет этому миру мир России-Евразии, который, по его убеждению, есть гораздо более совершенный образец внутреннего единства.

Наконец, теория национал-империализма тоже не подходила для евразийской концепции. Такие империи колониального типа лишены внутреннего единства, в них есть четкая граница между метрополией — европейским национальным государством и неевропейскими колониями (зачастую даже разделенными океаном). Евразийская цивилизационная империя в этом смысле принципиально отлична — она внутренне целостна, она представляет собой особый, единый политический мир.

Итак, человечество — это механическое единство, множество, цивилизации как культурные географические

и политические миры — органическое единство. Оппозиция двух этих видов единства или единого и множества и составляет каркас, логос, главную категориальную пару евразийства в самой простой, общей форме.

Но возникает вопрос: почему все обстоит именно так? Почему между цивилизациями невозможно такое единство, чтобы они составляли человечество как цельность?

Ответа на этот вопрос в рассматриваемой работе П. Н. Савицкого мы на найдем. Лишь в ходе развития евразийства этот вопрос был поставлен и своеобразно разрешен. Это сделал Н. С. Трубецкой в статье «Вавилонская башня и смешение языков» (1923), которая является вторым важнейшим текстом евразийства.

Развитие евразийства Н. С. Трубецким: оппозиция «богоугодного» и «богопротивного»

В этой статье Н. С. Трубецкой констатировал, что многообразие национальных культур и языков — это непреодолимое обстоятельство и связано оно с тем, что Трубецкой назвал законом дробления языков и культур.[1] Трубецкой разъяснял это на примере языков. Каждый язык представляет собой набор наречий и говоров, которые связаны друг с другом, переходят друг в друга, образуя некую непрерыв-

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 368.

ную цепь. Соответственно и сами языки входят в языковые семейства и внутри них тоже образуют цепи. Важно при этом заметить, что и эти семейства восходят к неким древним праязыкам, в результате распада которых они и образовались; а сами языки развились из говоров этих праязыков. Генетическая связь между языками, выраженная в наличии языковых семей, есть по Трубецкому не что иное как восхождение «исторически к диалектам некогда единого праязыка данной генетической группы».[1] Так, например, некогда существовал праславянский язык, из западного, восточного и южного диалектов которого развились западно-славянские, восточно-славянские и южно-славянские праязыки, а уже из них — современные западно-славянские (чешский, польский и так далее), восточно-славянские (русский, белорусский и украинский) и южно-славянские (сербский, хорватский и так далее) языки.[2] По логике вещей, между прочим, мы должны предположить, что некогда существовал и общечеловеческий праязык, из которого развились все языки народов мира (Трубецкой говорит и об этом, но интерпретирует это через призму религиозного учения), но это было так давно и развитие языков из него настолько длительно, уходя уже не в историю, а в праисторию, что нет даже никакой общечеловеческой языковой семьи.

Таким образом, наука о языках свидетельствует, что по мере исторического развития языки дробятся и умножаются. Однако

---

[1] Там же. С. 374.

[2] Примеры из статьи Трубецкого «Верхи и низы русской культуры» из сборника «Исход к Востоку».

этот процесс не приводит к полному распылению языков, потому что наряду с дроблением, по мере которого образуются языковые семейства, есть и противоположный процесс — объединения языков, в ходе которого образуются языковые союзы. В языковые союзы объединяются языки народов, которые долгое время живут по соседству, а значит — испытывают культурное влияние друг друга: «...географически соседствующие друг с другом языки часто группируются и независимо от своего происхождения. Случается, что несколько языков одной и той же географической и культурно-исторической области обнаруживают черты специального сходства, несмотря на то что сходство это обусловлено не общим происхождением, а только продолжительным соседством и параллельным развитием. Для таких групп, основанных не на генетическом принципе, мы предлагаем название языковых союзов».[1] В качестве примера языкового союза Трубецкой приводит в этой статье балканский, куда входят болгарский, румынский, албанский и новогреческий языки. Впоследствии, на рубеже 1920-х и 1930-х годов, Трубецкой и Якобсон заявят о существовании евразийского языкового союза. Для нас важно сейчас отметить следующий факт: *языковые семьи — результат распада некоей языковой общинности, древнего праязыка, языковой союз, напротив — результат сближения, хоть и не до полного соединения в один язык*.

То же самое распространяется и на культуры. По утверждению Трубецкого, человечество имело некогда единую

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 374.

пракультуру, но по закону дробления языков и культур, она с течением времени раздробилась на великое множество цивилизаций и национальных культур и это дробление продолжается. В этом с Трубецким тоже невозможно не согласиться. В начале XIX века национальные культуры немцев, шведов, датчан были так близки, что такие деятели немецкого национализма, как Иоганн Фихте, считали их просто субэтносами одной общенемецкой культуры. Однако теперь мы видим, как далеко они ушли друг от друга. В начале XX века многие в Германии считали, что австрийцы — просто южные немцы, теперь почти никто так не думает. То же касается представлений российских пантюркистов начала XX века и реальной истории тюркских народов СССР, да и разделения русской и украинской культур. Многие представители националистических идеологий до сих пор убеждены, что все это результат действий «австрийского генштаба», «проклятых большевиков», но на самом деле это объективный процесс дробления национальных культур, который, правда, реализуется через деятельность индивидов, которые имеют, естественно, свои субъективные представления и устремления. Но, как и в случае с языками, здесь есть и обратный процесс, и языковым союзам в этом плане соответствуют образования, которые Трубецкой назвал «культурно-историческими зонами». Интересно, что Трубецкой уже был знаком с теорией культурно-географических миров Савицкого, но в «Вавилонской башне» он ее не упоминает, хотя это и напрашивается. В более поздних работах («Об идее-правительнице идеократического государства», 1935) он эти понятия

отождествит, назвав все это автаркическими мирами-месторазвитиями: «...между чересчур конкретным народом и чересчур отвлеченным человечеством лежит понятие особый мир. Совокупность народов, населяющих хозяйственно самодовлеющее (автаркическое) месторазвитие и связанных друг с другом не расой, а общностью исторической судьбы, совместной работой над созданием одной и той же культуры или одного и того же государства, — вот то целое».[1] Но пока Трубецкой в статье о Вавилонской башне пишет: «...то, что в культуре соответствует семействам, имеет гораздо меньше значения, чем то, что соответствует союзам. Культуры отдельных соседних друг с другом народов представляют всегда целый ряд черт, сходных между собой. Благодаря этому среди данных культур обозначаются известные *культурно-исторические зоны* [курсив мой. — *Р. В.*], — например, в Азии зона мусульманской, индостанской, китайской, тихоокеанской, степной, арктической и т. д. культур. Границы всех этих зон взаимно перекрещиваются, так что образуются культуры смешанного или переходного типа».[2]

Как видим, в случае культур единство в рамках культурно-исторической зоны гораздо важнее единства кровного, «семейного». Это соответствует убеждению евразийцев, что русские, например, гораздо более тесно связаны с народами российского Турана, чем с зарубежными славянами. Напомним, что в статьях из «Исхода к Востоку» Трубецкой вообще

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 521.

[2] Там же. С. 376.

отрицал, что славянство существует иначе чем как языковая близость. Выражаясь терминами «Вавилонской башни», есть славянский языковой союз, но нет славянской культурно-исторической зоны, цивилизации. А вот евразийская культурно-историческая зона или цивилизация, по Трубецкому, очевидно, существует (и как выяснится позднее — вместе с евразийским языковым союзом).

Как я полагаю, перед нами прежняя оппозиция единого и многого или механического и органического единства. Человечество и языковые семьи, а также «паннациональные культуры» соответствуют многому или механическому единству, а культурно-исторические зоны и языковые союзы — единому и органическому единству.

Этому противоречит, правда, утверждение Трубецкого о том, что все языки и языковые семьи человечества образуют единую «радужную цепь» и особое «органическое целое». «При кажущейся анархической пестроте отдельные национальные культуры, сохраняя каждая свое неповторяемое индивидуальное своеобразие, представляют в своей совокупности некоторое непрерывное гармоническое единство целого. Их нельзя синтезировать, отвлекаясь от их индивидуального своеобразия, ибо именно в сосуществовании этих ярко индивидуальных культурно-исторических единиц и заключается основание единства целого», — пишет он.[1] Но при этом важна оговорка Трубецкого, что это «особое целое», это — такой синтез, при котором нельзя отвлекаться

[1] Там же.

от «индивидуального своеобразия». То есть, очевидно, речь идет все же о сумме национальных культур и языков, которые остаются сами собой, сохраняют свою специфику, даже соединяясь друг с другом. Они не образуют целое в строгом смысле слова — общечеловеческую культуру или общечеловеческий язык. Это именно цепь с отдельными звеньями, которые соединены внешне, механически, а не цельная металлическая фигура, в которую переплавили звенья цепи. Такая цепь, согласимся, — более высокий уровень единства, чем единство унифицированной материалистической, космополитической цивилизации, которое хочет навязать всем Запад, — здесь Трубецкой прав! — но это все же не органическая целостность.

Однако к уже известной нам категориальной оппозиции «единое-многое» Трубецкой добавляет еще одну — «богоугодное-богопротивное». И она напрямую связана с вопросом о причине закона дробления культур и языков, о которой мы начинали говорить в конце предыдущего параграфа. Трубецкой считает, что это наказание за второе коллективное грехопадение человечества, которое описано в библейской притче о Вавилонской башне (отсюда и название статьи) «...Закон дробления, по Библии, есть... ответ Бога на столпотворение вавилонское, божественное установление, имеющее цель предотвратить и в будущем попытки, аналогичные постройке вавилонской башни»,[1] — пишет он. Речь о том, что Вавилонская башня — пример «безбожной

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 368.

самопревозносящейся техники», которую создала деградировавшая материалистическая древняя цивилизация. Желая предотвратить повторения подобного в будущем, Бог привнес в социальную реальность закон дробления языков и культур, ибо именно культурно-языковое единство человечества стало решающим условием его духовного вырождения. Всякая культура, считает Трубецкой, — система культурных ценностей, которая распространяется внутри определенного сообщества. Чем больше сообщество, тем более унифицированными, усредненными должны быть такие ценности. Поэтому всечеловеческая культура обречена на то, чтобы стать рационалистически-материалистической, «логика у всех одна, и материальные потребности в питании, экономии труда и т. д. тоже у всех более или менее одинаковы», а эстетические вкусы, духовные идеалы — различны.

Отсюда и протест Трубецкого против попыток Запада навязать всем народам свою материалистическую и позитивистскую культуру как общечеловеческую. Такие действия западной цивилизации богопротивны, они противостоят тому, что пожелал Бог, — дроблению единой человеческой культуры и языка, разделению человечества на цивилизации и народы. Существование ограниченных национальных миров и культурно-исторических зон «облегчает отдельным членам... национального организма работу личного самопознания. И поэтому именно только в пределах такой культуры могут возникать морально положительные, духовно

возвышающие человека ценности».[1] То есть сохранение национальных культур и языков, а также соединение в культурно-исторические зоны, не переходя границы в такой интеграции, — богоугодны, в отличие от попыток создания общечеловеческой культуры и цивилизации.

Дополнение оппозиции «единого и многого» оппозицией «богоугодное и богопротивное» позволяет еще более тонко провести дифференциацию видов единства.

Единство, соответствующее Божественному промыслу, есть положительное, богоугодное единство. Таково единство многонародной цивилизации, культурно-географического мира или культурно-исторической зоны. Ему противостоит отрицательное, богопротивное единство, противоречащее Божественному замыслу и построенное на человеческих греховных интересах (попытка создания общечеловеческих или распространяющихся за пределы месторазвития культур или империй). Точно также есть положительная множественность — множественность многонародных симфонических личностей, их государств и культур, сумма которых составляет человечество, — та самая «радужная цепь», о которой пишет Трубецкой в статье о Вавилонской башне, она соответствует Божественному закону «дробления языков и культур». В то же время есть и множественность отрицательная, например — результат распада на части месторазвития (пример: распад России-Евразии на национальные протогосударства в годы гражданской войны, 1918–1921).

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 370.

Но этими двумя оппозициями не исчерпывается категориальная структура евразийства. Важную роль в ней играет третья центральная оппозиция — «личность и безличное». Ее необходимость вытекает из того, что народы и цивилизации (многонародные культурно-исторические образования) мыслятся в евразийской теории не просто как объекты Божественного Промысла, но и как субъекты. Они — активны и могут идти даже против замысла Бога, пытаясь «построить Вавилонскую башню», — создать унифицированную общечеловеческую культуру, колониальные империи, выходящие за границы месторазвития и так далее.

Разработкой проблематики личности у евразийцев занимался преимущественно Н. С. Трубецкой.

Персонология Н. С. Трубецкого: оппозиция «личное и безличное»

Тематика личностей, в том числе и коллективных, поднимается у Трубецкого еще в ранних работах. Еще в статье «Об истинном и ложном национализме» (1921) Трубецкой писал о коллективной личности народа. Но систематическое изложение персонологии Трубецкого мы находим в его предисловии «От автора» к сборнику «К проблеме русского национального самопознания», в котором он утверждает, что культура — результат творчества. Но творчество присуще лишь личностям. Простые безличностные организмы и тем более

неживые предметы к творчеству неспособны. «Культура как совокупность и система культурных ценностей предполагает целесообразное творчество, такое творчество предполагает личность», — писал Трубецкой.[1] Причем речь здесь не только об индивидуальных, но и о симфонических, коллективных личностях. Далее Трубецкой пишет: «... наряду с частночеловеческими личностями существуют личности многочеловеческие — как частнонародные, так и многонародные».[2] Подобными симфоническими личностями являются народы, а также их союзы, связанные географическим соседством и перекличками в языках и культурах, превращающие их в «особый мир» (так, например, симфонической личностью является Россия-Евразия). Личность есть цельность, и поэтому она не сводима к простой сумме индивидов, входящих в данный народ или особый мир. По Трубецкому личность имеет духовный уровень, возвышающийся над материальной эмпирией: «Личность имеет и дух, и плоть, и выявляется... в духовной... и в плотской сферах».[3] Плоть личности — социальное тело, которое предполагает связь с географической территорией, хотя и не совпадает с этой территорией. Кста-

---

[1] *Трубецкой Н. С.* От автора // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 93.

[2] Там же.

[3] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 96. Можно предположить, что структура сознания этой личности и задает структуру культуры, которая той личностью создается, это позволит связать учение о личностях со структуральным методом, который используется, хотя и интуитивно, в ранних работах Трубецкого.

ти, из того, что личность — духовна, следует, что личность народа и «многонародной нации», как иногда выражался Трубецкой, так же бессмертна, как и личность отдельного человека, и обладает таким же достоинством. В полемике с Л. П. Карсавиным по поводу записки последнего «О Церкви, личности и государстве» Трубецкой указывал на то, что из Библии ясно, что Бог заботится не только о спасении отдельных людей, но и о спасении целых народов, если же народы нуждаются в спасении, следовательно, они являются личностями, имеющими бессмертие. «В Св. Писании личностями считаются народы... Только с народами... у Бога есть личные отношения. Бог карает народы... Еврейский народ обладал и обладает личным бытием...» [1]

Единой общечеловеческой культуры или особого мира человечества, по Трубецкому, — нет, человечество — просто механическая сумма «особых культурных миров», а не цельное, особое культурное образование. Соответственно, нет и симфонической коллективной личности человечества. В статье «Об идее-правительнице идеократического государства» Трубецкой прямо отрицает существование человечества как живой многонародной личности и оригинально это обосновывает. Согласно Н. С. Трубецкому, можно постулировать существование личностного существа, если имеется другое существо такого же порядка, ведь личность есть

---

[1] Соображения Н. С. Трубецкого по поводу записки Л. П. Карсавина «О церкви, личности и государстве» // Исследования по истории русской мысли. 2001/2002 / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 132.

уникальность, отличность от других, но для этого нужно, чтобы были другие. Культуры народов являются личностями, потому что есть другие народы с их самобытными культурами. Вместе с тем другого человечества не существует, человечество не с кем сравнить, и невозможно указать на его личностные особенности. Таким образом, у человечества нет индивидуального бытия,[1] оно всего лишь безликая, расплывчатая масса.[2]

В культурософии Трубецкого важную роль играют его призывы к самопознанию личностей индивидов и культур, из чего, кстати, следует, что симфоническая личность народа обладает сознанием, раз она должна и может познавать себя (разумеется, делает она это не сама по себе, а через входящих в эту личность людей). В самопознании Трубецкой видел нравственный долг, потому что самопознание помогает народу избавиться от эгоцентризма, взгляда на себя и свою культуру как на высшие, пренебрежительного отношения к другим людям и народам: «истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире, покажет ему, что он — не центр Вселенной и не пуп земли».[3] Самопознание способствует углублению самобытности народа, а также более ясному пониманию о предназначении этого народа на земле и в конечном итоге — достижению его представителями внутренней душевной гармонии, счастья.

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 521.

[2] Там же. С. 522.

[3] Там же. С. 105.

Важно заметить, что самопознание культуры собственного народа и близких к нему народов, по Трубецкому, должно вести к тому, чтобы «получалось ясное и более или менее полное представление о себе самом, ясное знание своей природы и удельного веса каждого элемента, каждого проявления этой природы в их общей связи между собой».[1]

Для самопознания культуры Трубецкой предлагает создать синтетическую науку, которая объединяла бы усилия множества различных наук — от богословия до лингвистики и изучала бы свой «особый мир», симфоническую личность своей культуры во всех аспектах. Евразийство и призвано стать такой синтетической наукой: «...предметом исследования может стать соединение личности с ее физическим окружением; описательное исследование конкретной многочеловеческой личности в конечном счете должно направляться именно на этот наиболее широкий по своему объему предмет — на данную личность как психофизическое целое в соединении с ее физическим окружением. Но естественно, что в порядке разделения труда это описательное исследование может и должно производиться несколькими специальными науками... Но важно, чтобы все ученые, ведущие эту работу, сознавали, что их личный труд есть только часть общего исследования и что общим предметом этого исследования является именно данная конкретная многочеловеческая личность в ее физическом окружении».[2]

---

[1] Там же. С. 107.

[2] Там же. С. 96.

Интересно заметить, что Трубецкой вменяет в обязательную задачу представителям народов познание их собственных культур, но ничего не говорит о познании других, чуждых культур. Даже природа других народов, согласно Трубецкому, познается через познание собственной культуры, через самопознание: «...это же самопознание приведет его к постижению природы людей (или народов) вообще».[1] Причем все равно речь идет о постижении не сущности другого народа, а лишь факта его самобытности и равноценности другим народам. Конечно, из этого не следует, что Трубецкой отрицал возможность познания культуры других народов индивидами. Речь, видимо, шла о другом — один народ не может так же глубоко и ясно познать сущность другого народа, как он познает свою собственную сущность. Это вполне согласуется с известными рассуждениями Трубецкого из «Европы и человечества» о том, что народ не может воспринять и развивать культуру другого народа как свою родную.

Нельзя не увидеть здесь явную параллель между философией культуры Н. С. Трубецкого и трансцендентальной философией (необходимо заметить, что биографы Б. Л. Пастернака — университетского товарища Н. С. Трубецкого, отмечают, что молодой Трубецкой серьезно увлекался неокантианством Марбургской школы).[2] Действительно,

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 105.

[2] *Лихт Р.* «...Происхожденье основаньем к обвинению служить не может» (Расширенный комментарий к письму Б. Л. Пастернака) // Мой Пастернак. Причудливые узоры жизни. URL: http://lichoman.livejournal.com/174442.html.

главный тезис трансцендентальной философии состоит в том, что вещи вне человеческого сознания непознаваемы и философия должна обратиться к самому сознанию, причем имеется в виду не сознание отдельного индивида, а сознание вообще или сознание трансцендентального субъекта. И хотя Кант настаивал на нулевом онтологическом статусе трансцендентального субъекта, трудно отделаться от мысли, что перед нами лишь эвфемизм симфонической личности человека, точнее, ее коллективного сознания. Трубецкой же отрицает существование человечества как личности и коллективного сознания человечества. По Трубецкому, существуют лишь личности и коллективные сознания отдельных народов и их групп, составляющих замкнутые «особые миры» («многонародные нации»). Таким образом, культурософия Н. С. Трубецкого призывает к самопознанию этих сознаний и утверждает непознаваемость содержания коллективных сознаний других народов и культур.

Итак, в персонологии Трубецкого возникает третья, центральная для евразийства категориальная оппозиция — «личное-безличное». Многонародные нации, подобные евразийской, живущие в особых мирах, — личности, а вот человечество как сумма таких наций и миров личностью не является. С другой стороны, отдельные народы, как и отдельные люди, личностями являются, но они не способны развиваться полноценно сами по себе, потому что «объем» их личностей недостаточен. Наиболее оптимальной, по Трубецкому, является коллективная многонародная личность, которую он именует многонародной нацией (вроде

евразийской). Именно она достойна политического оформления. Она воплощает собой органическое единство и ее развитие богоугодно.

Евразийство фактически предназначено для того, чтобы отличать положительные единства — богоугодные и личностные, от отрицательных, неподлинных единств — небогоугодных и безличностных (на самом деле они даже не единства, а множества, которые путем насилия пытаются представить как единства). Давайте рассмотрим это на примере разных евразийских учений.

Категориальная структура эйдоса евразийства (логос евразийства)

Возьмем теперь историософскую концепцию евразийства, разработанную Г. В. Вернадским и изложенную в книге «Начертание русской истории».

Вернадский отталкивался от предложенной П. Н. Савицким концепции месторазвития (культурно-географического мира). Смысл русской истории, по Вернадскому, состоит в постепенном освоении русским народом всего месторазвития Евразия. Причем первоначально русский народ не играл такой важной роли в истории Евразии; до XIV века в этой истории доминировали другие народы — степные, туранские. В этом плане русские — как народ-объединитель евразийского пространства — являются наследниками

скифов, гуннов и монголов, которые уже создавали в древности большие евразийские империи.

Таким образом, Вернадский разделял историю Евразии, которую он отсчитывает от эпохи скифов (V век до н. э.) и историю России или русскую историю, началом которой он считает создание русскими Киевского государства (около VIII века н. э.). Эти две «истории» начинают «сливаться» лишь в XIX веке, когда после присоединения Средней Азии русское государство — Российская империя — по своим размерам примерно начинает совпадать с территорией месторазвития (кое-где даже выходя за его границы). В то же время русская история неотделима от евразийской и не может быть понятна вне первой.

Основным законом евразийской истории, по Вернадскому, является закон чередования периодов государственного единства и политической раздробленности (Вернадский говорит о *периодической ритмичности государствообразующего процесса*, можно не сомневаться в том, что здесь — влияние идей П. Н. Савицкого о периодическом законе сущего и ритмах Евразии). Иными словами, история Евразии есть чередование периодов политического единства, когда существовала одна евразийская сверхдержава, охватывающая собой практически всё месторазвитие или большую его часть (державы скифов и гуннов, Золотая Орда, Российская империя и СССР), и периодов распада этой единой государственности на системы малых государств (таких как Волжская Булгария, Хазарский каганат, Киевская Русь, Казанское ханство, позднее — протогосударственные

образования гражданской войны вроде петлюровской Украины или меньшевистской Грузии).

Очевидно, в чередовании периодов политического единства и периодов множества государств проявляет себя оппозиция единого и многого. В то же время убеждение Вернадского в том, что периоды единства предпочтительней периодов распада и на первые всегда приходился расцвет экономик и культур народов Евразии, заставляет нас вспомнить о второй оппозиции: «богоугодное и богопротивное». Создание больших государств и общего экономического пространства в месторазвитии Евразия с этой точки зрения — богоугодное предприятие, а деятельность националистов по разрушению такого единого государства-цивилизации и созданию отдельных национальных государств — богопротивна. Об этом прямо пишет и Савицкий в своих «структуралистских манифестах» на рубеже 1920-х и 1930-х годов («Научные задачи евразийства», «Власть организационной идеи»): задача любого народа — изучать свое месторазвитие и осваивать его, поскольку Бог дал его ему именно для этого.

Наконец, многонародная нация, существующая в рамках месторазвития, — это симфоническая личность, которая самодостаточна и обладает максимальным творческим потенциалом. Ее личностный характер выражается в создании культуры и государства-цивилизации. В то же время отдельные народы не представляют полноценные и самодостаточные личности, и уж тем более за империями колониального типа и за гипотетическим унифицированным человечеством не стоит какая-либо одна творческая личность.

Итак, в периоды существования в Евразии больших цивилизационных империй евразийцы видели воплощение принципа положительного единства. Создание большого многонародного государства и большой многонародной культуры в культурно-географическом особом мире-месторазвитии богоугодно и это — результат творческой деятельности полноценной симфонической многонародной личности. Напротив, если мы имеем колониальную империю типа Британской, или если будем иметь европеизированное человечество, то это, по евразийцам, будет отрицательное, богопротивное единство, которое держится только манипуляциями и насилием (а если бы их не было, то все бы распалось и мы бы имели механическое множество вместо единства). У такой империи и у такого человечества нет единой личности.

То же самое касается и евразийского учения о хозяйстве. В замечательной статье Н. С. Трубецкого «Мысли об автаркии» прямо говорится, что каждый культурно-географический мир должен стремиться к экономической автаркии, и, напротив — для государств, не совпадающих с границами своих «миров» (либо больших, либо меньших), автаркическая система неприменима. «В пределах государства, не представляющего собой „особого мира“, автаркическое хозяйство (точнее, попытка вести таковое) невыгодно и вредно не только экономически, но и политически»,[1] — пишет

[1] *Трубецкой Н. С.* Мысли об автаркии // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 516.

Трубецкой. Собственно, о выгоде для различных областей Евразии ее хозяйственной интеграции писал еще Савицкий. И он же в ранней статье из «Исхода к Востоку» писал о невыгодности для континентальных миров вроде Евразии океанического «общечеловеческого» западного капиталистического хозяйства.[1] Перед нами то же противопоставление: положительного единства — единого хозяйства внутри особого мира, и отрицательного единства — хозяйства внутри колониальной империи или мира глобального капитализма.

Перейдем теперь к евразийской концепции романо-германского ига, очень важной для евразийства, потому что она — основа для концепции революции, и она связана с парадоксальной евразийской теорией «монголо-татарского ига». Концепция эта заложена уже в статье П. Н. Савицкого «Два мира», но затем развивается в ряде работ, в том числе в брошюре Н. С. Трубецкого «Наследие Чингисхана». Собственно, здесь евразийцы — лишь продолжатели славянофилов, которые утверждали, что в результате реформ Петра Первого русское общество раскололось на европеизированные верхи и народные низы, оставшиеся верными своей национальной традиции. В манифесте «Евразийство (опыт систематического изложения)» отмечается «давний трагический разрыв между народом, который со времени Петра не хотел европейской культуры, и, так как правящий

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент-Океан (Россия и Мировой рынок) // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев: Кн 1. София, 1921.

слой, европеизуясь, вытягивал из него и европеизовал все живые силы, оставался в потенциально-культурном состоянии, и правящим слоем, который в европеизации утрачивал свою народность, связь с народом и способность понимать и выражать народную идеологию».[1] В статье «Два мира» Савицкий интерпретировал эти две части расколовшейся русской культуры как мир, уходящий своими корнями в византийское богословие, и мир, связанный с западной просвещенческо-материалистической традицией: «В русском XIX веке явственно различимы два обособленных преемства... не два направления, но два разных исторических образования, два раздельных исторических мира! К первопроповедникам христианства, к истокам, начальным моментам великого исторического цикла уводят проникающие Хомякова и Достоевского, Леонтьева и Соловьева пафос и озарение. К поздним временам неверия (эпикурейского или коммунистического — безразлично), в периоды „просвещения“ — достояние убывающих культур — ведут мировоззрения нигилистически-„научные“».[2] В «Наследии Чингисхана» Трубецкой пишет о реформах Петра и вестернизированном русском государстве и культуре, созданных Петром и его сподвижниками: «Заимствуя западную технику для укрепления внешней мощи России,

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 52–53. Манифест был написан в основном Л. П. Карсавиным, составители сборника «Континент Евразия» ошибочно отнесли его к трудам Савицкого.

[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 113–114.

Петр I в то же время... разрушал все те устои, на которых покоилась внутренняя мощь России. Так разрушил он существенно важный, с точки зрения основной государственно-идеологической системы, институт патриаршества, разрушил в правящем классе бытовое исповедничество, упразднил роль царя как образцового представителя идеала бытового исповедничества. Поколеблены были не только государственно-идеологические, но и религиозные и нравственные устои... Устои русской жизни были не только отвергнуты, но заменены своей противоположностью... самое бытовое исповедничество в высших классах было заменено идеалом безнационального и безрелигиозного общеевропейского чисто светского быта».[1]

Итак, в период, последовавший за реформами Петра — западника на русском троне, была создана искусственная двойственная русско-европейская культура. Она оказалась жизнеспособной и творчески состоятельной преимущественно в тех случаях, когда она была связана с Русской церковью, с православием (как творения Хомякова, Гоголя, Достоевского), увязанными с византийскими допетровскими корнями русской культуры. Материалистическая, пришедшая с Запада традиция, по евразийцам, оказалась разрушительной. Несмотря на наличие отдельных гениев в этой русско-европейской культуре (Пушкин, Гоголь, Достоевский, Толстой) сама она в целом так и не стала органической для русского сознания, так и осталась культурой

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 261–262.

вестернизированных верхов, противостоящей народу. Это пример отрицательного единства, за которым скрывается расколотость, механическое множество. Показательно, что в своих статьях 1930-х годов П. Н. Савицкий, критикуя сталинистскую культурную революцию в СССР, упрекал советское руководство в том, что оно безумно пересаживает на послереволюционную почву дореволюционный проевропейский русский национализм.[1]

Очевидно, что согласно евразийской персонологии русско-европейская культура и не могла быть органической, потому что нет русско-европейской симфонической многонародной личности. Люди, которые пытались создать такую культуру, одновременно были связаны с двумя симфоническими личностями — романо-германской и русско-туранской, которые не являются комплиментарными, то есть трудно совместимы друг с другом.

Образцом положительного единства культуры для евразийцев была русская допетровская культура, в которой они обнаруживали черты сходства с культурами евразийского Турана, родившаяся в результате «татарского ига». Об этом писал Трубецкой в статье «О туранском элементе в русской культуре». Там он противопоставляет «татарское иго» «романо-германскому» (то есть петровской вестернизации) и заключает, что первое, при всех своих издержках, принесло России куда больше положительного. «...Татары

---

[1] См.: *Савицкий П. Н.* Россия и эмиграция // Новый град. 1937. № 13.

стали Россию угнетать, а попутно и учить. А через двести с лишком лет Россия вышла из-под ига в виде, может быть, и „неладно скроенного“, но „крепко сшитого“ православного государства, спаянного внутренней духовной дисциплиной и единством „бытового исповедничества“, проявляющего силу экспансии и вовне... Когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата — аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому заключению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха».[1]

Такая русско-туранская (и русско-византийская) культура характерна для русского простонародья. На ее основе после «третей революции», то есть падения большевиков и прихода к власти Евразийской партии, евразийцы мечтали создать новую, современную русско-евразийскую культуру.

Положительность и органичность русско-туранской допетровской культуры, естественно, связана с тем, что она рождена единой симфонической личностью многонародной Евразии.

Примеры такого рода можно множить. Например, эти оппозиции проявились в политико-правовом учении евразийства, созданном Алексеевыми, где тоже противопоставлялась искусственная дореволюционная ситуация, где западные правовые идеи в верхах сочетались с евразийским правовым идеалом народа, и будущая органическая

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 161–162.

демотическая идеократия Евразии. Но мы остановимся на этом, вкратце отразив все это в таблице ниже (табл. 1).

Итак, пора делать промежуточные выводы.

Евразийство как цельное учение, как и всякий предмет на свете, имеет свою материю и свой эйдос. Материя — это концепции, из которых строилось евразийство, эйдос — скрепляющая и преобразующая эти концепции идеальная модель. В основе эйдоса лежит логос — центральные скрепляющие все евразийство категории. Мы выявили таковые: «единство и множество», «богоугодное и богопротивное», «личное и безличное». С этой точки зрения евразийство

Таблица 1

Положительное, органическое единство	**Отрицательное, насильственное единство**
Единое государство-цивилизация	Система национальных государств в месторазвитии, общечеловеческое государство
Единое хозяйство в особых мирах	Хозяйственные миры колониальных империй и национальных государств
Единая русско-евразийская культура	Искусственная двойственная русско-европейская послепетровская культура
Органическая авторитарно-демотическая политическая система	Заимствование буржуазно-западной парламентской демократии

предстает как теория, позволяющая отличать положительные, органические, богоугодные, созданные симфонической личностью единства (прежде всего — единства особых миров-цивилизаций) и искусственные, удерживаемые только насилием, небогоугодные «единства-множества», за которыми никакой единой творческой симфонической личности не стоит.

Как перейти от этого логоса к эйдосу евразийства мы покажем в следующей, 3-й главе.

Глава 3

ОТ ЛОГОСА К ЭЙДОСУ ОСНОВНЫЕ СИМВОЛЫ ЕВРАЗИЙСТВА

Диалектика эйдоса евразийства

Эйдос отличается от логоса так же, как живое существо отличается от скульптуры. Логос, который мы описали, — лишь категориальный скелет эйдоса евразийства. Чтобы наполнить его кровью и плотью, то есть оживить его, нужно привнести движение, развитие. Но развитие категорий есть мышление, внутренние закономерности которого описывает диалектика. Итак, мы должны описать диалектику тех категориальных оппозиций, которые обнаружили в предыдущей главе. Начнем с центральной оппозиции — единого и многого. Здесь нам, можно сказать, посчастливилось. Эту труднейшую работу филигранно выполнил за нас мощнейший ум античной философии, схоларх поздней, неоплатонической Академии в Афинах Прокл Диадох (412–485 гг. н. э.). В начале его трактата «Первоосновы теологии» (Στοιχείωσις θεολογική), подробнейшим образом описывается диалектика единого и многого — в статике, в динамическом

взаимопереходе и в органическом сращении. Там мы и находим, конечно, в латентном виде, описанные нами оппозиции.

Диалектика единого и многого и типы единства

В части, посвященной статике (§ 1–6), Прокл начинает с доказательства базового для его учения утверждения — всякое множество тем или иным образом причастно единому (ἑνός) (§ 1).[1] Доказательство этого тезиса очень изящно: если бы это было не так, то каждый элемент множества тоже был бы множеством, а элементы этих множеств — тоже множествами, и так до бесконечности. То есть в этом случае мы получили бы бесконечное множество бесконечных множеств. Однако часть должна быть меньше целого (отдельный кирпич, из которых построена стена, меньше самой стены), а одна бесконечность не меньше другой. Значит, чистого множества или множества самого по себе не существует, всякое множество причастно единому (ἑνός, «генос»).[2]

---

[1] Содержание трактата излагается по изданию: *Прокл Диадох.* Первоосновы теологии. Гимны / Пер. с древнегр. А. Ф. Лосева; сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993. Здесь и далее ссылки на непрямые цитаты данного издания будут указаны в тексте в круглых скобках.

[2] *Прокл Диадох.* Первоосновы теологии. С. 9.

Далее Прокл доказывает, что все, причастное единому (ἑνός), и едино, и не едино (§ 2). Это тоже ясно: все, что причастно к единому самому по себе, то есть к чистому принципу единства (αὐτοέν, «аутон»), с одной стороны — едино, в силу самой своей связи с этим принципом, а с другой — не едино, а множественно, потому что имеет некоторое содержание, а значит — внутри себя множественно. Или, выражаясь современным, более понятным нам языком, если оставить в стороне чистое единство (единое-в-себе, прокловское αὐτοέν), то следующим видом единства будет такое соединение единства и множества, где единое причастно и к высшему единству, и к множественности.

Затем Прокл показывает, что все, становящееся единым, становится таковым в силу причастности к этому описанному «второму единому» (ἑνός) (§ 3), ведь становится единым то, что не является единым само по себе, то есть является множеством, а множество, как мы уже выяснили, причастно к единому. Любопытно заметить, что речь идет о причастности не к высшему единству — αὐτοέν (и это понятно, оно ничему не противостоит, оно охватывает собой все), а ко «второму единству» (ἑνός).

Затем Прокл пишет о том, что объединенное (ἡνωμένον, «геноменон») отличается от единого самого по себе (§ 4). Объединенное (ἡνωμένον) состоит из элементов, то есть это третий вид единства, при котором единое не цельно, как ἑνός, а дискретно. То есть объединенное (ἡνωμένον) тоже и едино, и не едино, а единое само по себе содержать в себе не единое не может, иначе перестало бы быть самим собой.

Далее мы видим, что принципиальным для Прокла является тезис о том, что всякое множество вторично по сравнению с единым (ἑνός) (§ 5). Если бы оно было первичным, оно было бы раньше единого, тогда существовало бы множество, не причастное к единому, а это, как мы показали, невозможно. Обратим внимание, что речь снова о вторичном едином, ἑνός. Единое может существовать без многого, но тогда оно станет высшим, непостижимым сверхбытийными неоплатоническим Единым (αὐτοέν), то есть, проще говоря, Богом. А многое не может быть без единства. Элементы множества связаны либо началом единства, либо началом множества. Во втором случае мы опять получим абсурд бесконечного множества, состоящего из бесконечных множеств. Все должно восходить к началу единого (αὐτῶν), а всякое множество — вторично.

Наконец, последний тезис Прокла при первом рассмотрении им диалектики единого и многого (§ 6): всякое множество состоит из единичностей (далее не делимых), что тоже ясно из вышесказанного, в противном случае мы бы получили невозможное чистое множество без единства, что невозможно.

Давайте вычленим главное в этих суперабстрактных и суперсложных диалектических формулах. В этом нам поможет комментарий переводчика Прокла, великого русского философа и филолога, последнего представителя русской классической философии всеединства Алексея Федоровича Лосева. Лосев пишет, что в первых шести параграфах «Первооснов теологии» (то есть в части, которая

называется «Единое и многое в статике») Прокл выделяет три вида единства (и в этом мы сами только что убедились, поскольку увидели, что Прокл употребляет разные греческие термины).

Первый — это единое само по себе или единое в себе, Единое неоплатонической философии, которое неоплатониками воспринималось как высшее сверхбытийное божество, а их христианскими последователями — как Бог апофатической теологии. Это чистое единство, «которое берется без всякого множества и до него и ни в каком множестве не нуждается».[1] Прокл означает его термином «αὐτοεν» («аутон»), как, например, в формулировке § 4: «Все объединенное отлично от того, что едино-в-себе» (Πᾶν τὸ ἡνωμένον ἕτερόν ἐστι τοῦ αὐτοενός).

Второй вид единства — «такое единое, которое уже объединилось с тем или иным множеством, но само по себе остается простым и неделимым смыслом этого множества».[2] Прокл называет его ἑνός («генос») и оно упоминается, например, в формулировке § 5: «Всякое множество вторично в сравнении с единым» (Πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστι τοῦ ἑνός).

И, наконец, третий вид единства Лосев обозначает словом «объединенность», так переведя прокловский термин «ἡνωμένον» («геноменон»). Этот вид единства рассматривается в упоминавшемся § 4 или в § 6 «Первооснов теологии». Формулировка § 6: «Всякое множество состоит или

---

[1] *Прокл Диадох.* Первоосновы теологии. С. 254.

[2] Там же.

из объединенностей или из единичностей» (Πᾶν πλῆθος ἢ ἐξ ἡνωμένων ἐστὶν ἢ ἐξ ἑνάδων). Лосев пишет о нем: «...объединенность, то есть такое объединение единого и многого, в котором виден не только смысл и принцип известной множественности, но можно перечислить и все входящие в нее отдельные моменты».[1]

То есть, проще говоря, перед нами:

1) Чистое, трансцендентное единство («аутон»);

2) ноуменальное, умопостигаемое, эйдетичное единство («генос»);

3) феноменальное единство-множество («геноменон»).

Два последних («генос» и «геноменон») представляют собой соединение единства и множественности, но в «генос» единство преобладает над многим, так что части сливаются в некую цельность, неделимость, а это свойственно для идеальных сущностей, эйдосов (и, видимо, в некоторой степени для материальных сущностей, в которых идеального больше, чем материального, то есть в живых организмах). А в «геноменон» части остаются сами собой, что свойственно для мертвых материальных образований (например, механизмов).[2]

Итак, перед нами те типы единства — органическое и механическое, которые призывали разделить евразийцы при описании человечества как такового

---

[1] *Прокл Диадох.* Первоосновы теологии. С. 254.

[2] В «Платоновской теологии» Прокл выделяет 12 видов единства, но нам здесь ни к чему такие тонкости.

и культурно-географических миров — месторазвитий, входящих в его состав. Напомню, что Трубецкой в статье о Вавилонской башне писал о некоей цепи «культурно-исторических зон», в которой каждая зона сохраняет свою индивидуальность. В силу закона дробления языков и культур языковая и культурная палитра человечества сводится, как пишет Трубецкой, «к стройной гармоничной системе, в которой всякая часть, вплоть до мельчайших, сохраняет свою яркую, но повторяемую индивидуальность».[1] Это, конечно, единое-объединенность, «геноменон».

В то же время о единстве месторазвития Россия-Евразия Трубецкой пишет в «Наследии Чингисхана» совсем иначе: «...вся Евразия... представляет собой географически и антропологически некое единое *целое* [курсив мой. — *Р. В.*]. <...> Благодаря всему этому, Евразия по самой своей природе оказывается исторически предназначенной для составления государственного единства».[2] Это если и не само единое-генос, то воплощение его в материи. Евразия понимается здесь как органическое единство, как организм. П. Н. Савицкий в «Научных задачах евразийства» будет также писать об эйдосе Евразии, гарантирующем ее цельность и единство как месторазвития, то есть о своеобразной ее органичности. Савицкий вообще многократно подчеркивал, что Евразия обладает такой степенью единства, которое недостижимо для Европы или других месторазвитий (и гарантией его являлась

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 375.
[2] То же. С. 227.

Степь, важность чего мы рассмотрим ниже). Причем речь идет не только о географическом единстве (хотя и здесь Евразия радикально отличается от Европы, распадающейся на ниши для обособленных национальных государств), но и о единстве, точнее, взаимном притяжении народов.

Однако внимательный читатель может сказать, что диалектика наличествует только там, где есть единство противоположностей, точнее, перетекание их друг в друга. И он будет прав. Однако такое перетекание противоположностей мы с легкостью найдем, обратившись к разным концепциям евразийства. Возьмем, к примеру, концепцию романо-германского ига, как она изложена в статье П. Н. Савицкого «Два мира». В XIX веке в русской культуре боролись две линии, пишет Савицкий. Первая линия — религиозно-идеалистическая, рождающаяся из «древнего духа», византийского христианства. Перед нами положительное, органическое единство русской и византийской культуры, представленное в творениях славянофилов, Гоголя, Достоевского. Вторая линия — западнически-просветительская, чьи представители — нигилисты, Писарев, революционеры-марксисты. Они пытались совместить несовместимое — русскую культуру и западный материализм. Перед нами, очевидно, механическое, искусственное, ущербное единство или единство-объединенность, прокловский «геноменон». Они между собой борются. И когда, казалась бы, победа осталась за линией материалистов и революционеров-западников, когда последний извод русского западничества — марксизм в форме большевизма — обрушил Российскую империю, вдруг... из-под

маски большевизма выглянула Россия-Евразия, сбросив свой прозападный верхний слой, народ стал проявлять свои национальные черты, в которых оказалось много от религиозного бытового исповедничества и даже от евразийского Турана... Революция ознаменовалась поворотом к Востоку и возвращением к себе, к национальным основам, из которых некогда выросли творчество славянофилов и Гоголя с Достоевским. Савицкий пишет: «В то же время в судьбах русской революции обнаруживается величайшая contradiction historique;[1] построенная в умысле как завершение „европеизации“ революция, как осуществление фактическое, означает выпадение России из рамок европейского бытия. Как умысел, русская революция есть осуществление прилагаемого к России европейского „просветительства-обличительства“. Как факт, она — не только крушение коммунизма, но устранение, уничтожение базы также других, помимо коммунизма, „просветительско-обличительских“ направлений».[2] Перед нами известный диалектический закон, который некогда иллюстрировал парадоксальными примерами еще кардинал Николай Кузанский: если что-либо развить до гипертрофированных размеров, то оно превратится — в свою противоположность. Так, прямая линия противоположна окружности и касательная, проведенная к окружности, никогда не совпадает с ее периметром и составляет с ним угол. Однако если радиус окружности станет бесконечным, то окружность

---

[1] Историческое противоречие (*фр.*).

[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 116.

станет своей противоположностью — бесконечной прямой и совпадет с касательной к себе. Точно также гипертрофическое развитие западничества в русской истории приводит к победе своеобразного «красного славянофильства», или, что тоже самое, победа механического ущербного единства-объединенности (русско-европейской культуры революционеров-материалистов) приводит к выходу на сцену истории русского народа с его органической славянско-византийско-туранской цельной культурой!

Возьмем другой пример. Первая мировая война была порождена, очевидно, развитием западного империализма, обострившим его противоречия. Результатом же стало начало крушения этого империализма, выпадением из зоны западного влияния целых миров, таких как советская Россия, переформатирование России в империю цивилизационного типа на основах федерализма и взаимоуважения народов. Опять-таки на место механического единства-объединенности пришло органическое единство цельных культурно-географических миров. Одна противоположность превратилась в другую.

Богоугодное и богопротивное: их связь с единством и их диалектика

В предыдущей главе мы говорили, что вторая важнейшая оппозиция в логосе евразийства — «богоугодное и небогоугодное». Но как нам перейти от категории «единое»

к категории «богоугодное»? Обратимся к части, где Прокл описывает единое и многое в их динамическом взаимопереходе. Нас здесь особенно будут интересовать § 7–15, где появляются категории «благо», «производящее», «самодвижущее», «бестелесное» («эйдос») и так далее.

В этих параграфах Прокл фактически вводит понятие высшего божества, трактуемого в качестве творческой силы, то есть создателя и причины всего сущего (не будем забывать, что именно Прокл оказал огромнейшее влияние на автора «Ареопагитик», прикрывшегося именем Дионисия Ареопагита и создавшего основы христианского апофатического богословия). Прокл доказывает в § 7, что всё, способное производить, превосходит природу производимого. Ведь иначе оно или равно ему, или хуже его, а если равно, то производимое или само может творить, или бесплодно. Но во втором случае оно в силу самого этого факта хуже производящего, а в первом случае мы получим бесконечное множество равных себя сущностей, что абсурдно, ибо является дурной, беспричинной бесконечностью.

Итак, производящее не равно производимому. Но оно и не хуже его, ведь производящее дает производимому существование и потенцию существования, и, значит, само себя может сделать более сильным, чем производимое.

Если вдуматься, из этого доказательства Прокла вытекает *утверждение, что есть наивысшее начало, которое является творческим, то есть произвело все сущее* (поскольку цепочка производящих начал не может быть бесконечной), а согласно § 8 — *оно и есть платоновское и плотиновское*

сверхбытийное благо. Смысл этого параграфа сводится к тому, что благо («агатон») превыше всего, а именно того, что к нему причастно. Это очевидно: все сущее стремится к благу, а значит, благо — за пределами сущего или бытия. Благо сверхбытийно, оно ни в чем не нуждается, не имеет в себе никакого недостатка и ущерба. А то, что стремится к благу (и причастно к нему, ибо нельзя стремиться к тому, с чем вообще не имеешь ничего общего), в нем нуждается. Стало быть, если оно и благо, то некое ущербное, частное, а не благо вообще, высшее благо.

Это высшее благо («агатон»), согласно § 12*, — начало и первейшая причина всего сущего и все сущее происходит из этой первой причины* (§ 11).

Последнее утверждение Прокл доказывает так: для сущего, то есть всех конечных вещей 1) или нет никакой причины, 2) или причины вращаются в круге, 3) или цепочка причин уходит в бесконечность.

Но если не было бы причины, не было бы порядка первичных и вторичных вещей, упорядочивающих и упорядочиваемых, а там, где нет порядка, закономерностей, невозможно и познание (цель которого — раскрыть причины и закономерности).

Если бы причины вращались в круге, то одно и то же было бы предыдущими и последующими, сильнейшими и слабейшими причинами.

Наконец, если был бы бесконечный ряд причин, не было бы, как мы уже говорили, конкретной определенной

причины всего, к тому же и познание тоже не было бы возможным, ибо нельзя познать бесконечность.

Итак, высшее благо — начало и первичная причина всего сущего. А если это так, то все происходит из нее. Эта причина не может превосходить благо, ибо оно раньше и выше всего.

Подведем промежуточный итог этим диалектическим формулам Плотина. Имеется высшее, сверхбытийное начало. Это божество-творец, которое порождает все сущее. Оно превыше всего, что к нему хоть как-то причастно. Оно — первая причина всего. Оно — принцип Блага. Но ведь Благо («Агатон») у Платона и платоников — это еще и Единое («Аутон»). Агатон есть Аутон.

Тут мы подошли к важнейшему для наших рассуждений об оппозиции богоугодного и богопротивного в евразийстве утверждению Плотина. Это § 13 «Первоосновы теологии». Он гласит: «Благо («Агатон») способно единить[1] причастное ему и всякое единение[2] благо, благо тождественно единому». Доказательство таково: благо как предмет стремления всех вещей, охранительно для всего сущего, связывает все в мире. Но охраняющее все и скрепляющее все — это единое. Если вещи едины — они существуют, если они распадаются на части — они погибают.[3] Благо все делает единым,

---

[1] В оригинале речь не об объединении («генонменон»), а именно о единении (ἑνωτικόν).

[2] ἕνωσις.

[3] Вспомним третье доказательство бессмертия души из «Федона» Платона.

оно тождественно единому, отпадающее от блага, отпадает от единого и разрушается.

Нам осталось только добавить, что если Благо — это высший Бог-творец, то единство ему угодно, и обретение единства, единение — богоугодно. Но здесь мы должны сделать важное уточнение: *именно единение (ἕνωσις), то есть соединение на основе единства-генос, а не единства-геноменон. В первом случае речь идет о единстве, идущем от Бога (богоугодном единстве), и оно настоящее, подлинное единство, «генос». Его результатом становится подлинная целостность*. Элементы такого единства перестают быть собой и превращаются в пазлы, образующие «гештальт» (как краски на картине, которые мы поначалу, при первом взгляде, даже не замечаем, потому что перед нами целостный образ, хотя они есть и аналитически их можно выделить). *А во втором случае речь о низшем единстве, при котором целостности не образуется, элементы остаются сами собой. Мы можем насильственно соединять эти элементы, пытаясь добиться чего-то похожего на целое, но у нас ничего не получится. Это будет богопротивное единство*, как, например, единство в рамках колониальной империи, объединяющей народы, принадлежащие к разным мирам, или единства в рамках «Вавилонской башни», проекта общечеловеческой унифицированной культуры. И, естественно, оно будет неустойчивым. *Перед нами снова диалектика, но на этот раз — диалектика богоугодного и богопротивного*. Собственно, она в символической форме уже показана в мифе о Вавилонской башне, если его интерпретировать

в духе Н. С. Трубецкого. Чем больше люди стремятся создать единую, унифицированную богопротивную общечеловеческую культуру, тем ближе они к тому, чтобы единая культура человечества раскололась на замкнутые культурные миры. То же самое евразийцы наблюдали после окончания Первой мировой войны: неестественные, не подкрепленные укорененностью в одном месторазвитии огромные колониальные империи стали распадаться и возник шанс для формирования государств-миров, одним из которых и стала Россия-СССР.

В чем же состоит диалектика богоугодного и богопротивного? Здесь нужно рассуждать с большой точностью, чтобы не провалиться в трясину оправдания зла. Думаю, лучше всего рассмотреть это на примере Вавилонской башни, тем более эту притчу превратил в центральный евразийский символ сам Н. С. Трубецкой. Естественно, строительство Вавилонской башни — действие богопротивное. Но именно вследствие этого Бог дал людям разные языки и национальные культуры и тем самым открыл путь для богоугодного дела — сохранения этих языков и культур (что, конечно, вовсе не оправдывает строителей башни). То же самое касается и русификаторской политики царской власти рубежа XIX–XX веков и унитаризма «белых»: само это насилие над многонародной Евразией было богопротивной деятельностью, но она способствовала переформатированию европеизированной России в федеративный Советский Союз...

Единство-эйдос-личность: третья оппозиция евразийства и ее диалектика

Здесь необходима немаловажная оговорка. Единство-генос, как мы уже говорили, это единство, гарантирующее целостность и связанное с умопостигаемой моделью вещи, называемой в платонической философии эйдосом. То, что у Прокла речь идет именно об эйдосах, а точнее — о Космическом Уме — средоточии эйдосов и причин движения материального космоса, понятно по § 14 «Первоосновы теологии». Он гласит: «Все сущее или неподвижно или движимо. И если движимо, то или самим собой, или другим, то есть оно или самодвижное или движимое иным; следовательно, все есть или неподвижное, или самодвижное, или движимое иным». Доказательство этого тезиса известно всякому, кто штудировал «Метафизику» Аристотеля: все движущееся движется другой движущейся вещью («двигателем»), но цепочка этих двигателей не может быть бесконечной, ибо тогда не будет причины движения в целом. Значит, есть первый двигатель, который неподвижен, потому что ничто не движет его извне, и в то же время он сам — источник движения. То есть он самодвижущийся. Этот неподвижный и в то же время самодвижущийся перводвигатель — эйдос эйдосов, Космический Ум. В следующем, § 15, Прокл специально доказывает его эйдетическую природу, то есть идеальность, бестелесность. Самодвижущееся возвращается к себе, рассуждает он, но всякое, возвращающееся к себе,

не может быть делимым, так как разделение в пространстве и во времени исключает самотождественность, вещь, делясь и изменяясь, перестает быть собой. Это возможно только для идеи, которая остается целостностью, которая едина (в смысле генос), всегда остается сама собой.

Впрочем, то, что принцип целостности одновременно идеален и есть неподвижный источник движения, ясно, если мы попытаемся просто поразмыслить о предназначении эйдоса. Эйдос, с одной стороны, — принцип организации, то есть он активен, подвижен, он вторгается в материю и заставляет ее подчиниться закону, который — не что иное, как он сам. С другой стороны, материя по природе своей делима, она распадается, разлагается, она — воплощение принципа все возрастающей множественности. Эйдос соединяет ее, заставляет ее раз за разом сохранять ту или иную форму, свойственную данной вещи.

То есть, проще говоря, единство — генос — это бестелесное эйдетическое сущее, являющееся причиной движения и единства материи вещи.

И здесь уместно вспомнить учение Савицкого об эйдосах месторазвитий, изложенное им в так называемых «структуралистских манифестах» (А. Н. Полухин) — статьях «Научные задачи евразийства» и «Власть организационной идеи» из сборника «Тридцатые годы». Сам Савицкий назвал учение из них «периодической системой сущего». Суть его была в том, что каждое месторазвитие организовано некоей данной Богом идеальной структурой. По Савицкому,

«организация и есть дух, пребывающий в материи»,[1] и наличие этого духа связано с тем, что мир управляется разумом Бога: «Вселенная необъяснима вне допущения внемирного бытия, благодаря которому невероятное становится осуществленным».[2] Этот дух в материи — эйдос. «В организационной идее каждого явления мы нащупываем его эйдос, — пишет Савицкий. — И, наблюдая, как эйдос управляет явлением, мы приходим к эйдократической концепции сущего».[3] В статье «Научные задачи евразийства» Савицкий выделяет в месторазвитии Россия-Евразия (равно как и во всяком другом) содержание и структуральные черты, причем содержание, по его замечанию, с течением истории меняется, а структуральные черты остаются неизменными: «Экономические районы 1926 года на пространстве Доуралья весьма близки, оказывается, по своим очертаниям к тем районам, которые можно установить на том же пространстве по характеру культур *бронзового века*. <...> Изменилось *содержание* явлений. Но остались неизменными *структуральные черты*, определяющие их дифференциацию по районам».[4] Итак, материя месторазвития меняется, эйдос остается неизменным.

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 135.

[2] Там же. Континент Евразия. С. 134.

[3] *Логовиков П. В.* (*Савицкий П. Н.*). Власть организационной идеи // Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Париж, 1931.

[4] Там же. С. 54–55.

Обнаружить этот эйдос умом, понять его и есть задача интеллигенции многонародной нации, живущей в этом месторазвитии. Эйдос ведь не бесцельно заложен в географию, а для того, чтобы нация выполнила свое предназначение и выстроила хозяйственный «особый мир» и «государство-мир» там, где есть для этого условие, там, где есть на это указание Бога, то есть там, где есть эйдос. Это и будет богоугодной деятельностью по реализации предназначения народа.

Там же, где нет единого месторазвития, нет эйдоса, нет единой многонародной нации, как в случае с империей колониального типа вроде Британской, попытка установления хозяйственного и политического единства будет насильственной и богопротивной. Собственно, мы уже писали об этом выше, просто после того как мы увязали единство-генос с эйдосом это стало еще яснее.

Обратимся же теперь к третьей оппозиции «личностное-безличностное». Как соотносятся эйдос и личность и можно ли вывести из первого второе, как из единства мы вывели эйдос? Здесь мы можем апеллировать к определению личности, которое дает А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа». В пункте «Миф есть личностная форма», подытоживая ранее сказанное, Лосев пишет: «Короче говоря, миф — такая диалектически необходимая категория сознания и бытия (1), которая дана как вещественно-жизненная реальность (2) субъект-объектного, структурно выполненного (в определенном образе) взаимообщения (3), где отрешенная от изолированно-абстрактной вещности

жизнь (4) символически (5) претворена в до-рефлективно-инстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергийный лик (6)».[1] Всякий, кто достаточно внимательно читал Лосева, знает, что умный лик вещи у него — не что иное, как эйдос. Чуть ниже Лосев уже определяет миф как «символически данную интеллигенцию». Напомним, что «интеллигенция» — это гегелевский термин, означающий самосознающую идею. Но разве сознающее себя сознание не есть уже личность? Лосев так и пишет: «Я же утверждаю, что личность и есть символически осуществленная интеллигенция».[2] Личность — высшая степень единства, поскольку в личности единство, ставшее интеллигибельным, начинает осознавать себя.

Итак, там, где есть эйдос, есть и личность. Месторазвитие соединяет эйдос, но этот эйдос осознается сознанием многонародной нации, которая есть симфоническая личность. И отличие государств-миров от империй колониального типа или от гипотетического объединенного Западом человечества в том, что за первыми стоят личностные начала, символические личности, а за вторыми — нет.

Что же касается диалектики личного и безличного, то она та же, что и у богоугодного и богопротивного. Только нужно не трактовать ее совсем уж примитивно: дескать, если диалектика — это взаимопревращение противоположностей, то безличное может превратиться в личное.

---

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 96–97.

[2] Там же. С. 97.

Разумеется, такое невозможно, хотя бы потому, что в парадигме религиозной философии личность вечна, а применимость к ней категории «превращение» значило бы, что она перестает существовать. Другой вопрос, что безличное может так распасться, что из-под его частей станут проглядывать очертания личностей, которые оно скрывало в себе...

Краткая сводка эйдоса евразийства и его внутренней диалектики. Философия евразийства

Напомню, с чего мы начинали. Всякая вещь и уж по крайней мере всякая вещь, сделанная человеком, имеет свой эйдос (идею) и свою материю. Материя — это содержимое, субстанция, то, что подлежит организации и оформлению, эйдос — принцип этой организации, оформления. Это касается и евразийства. Мы выяснили, что евразийство возникло, точнее, было «построено» П. Н. Савицким из трех источников:

1) релятивистская культурология Н. С. Трубецкого из «Европы и человечества»;

2) концепция России как Среднего (греко-славянского) мира В. И. Ламанского;

3) концепция национал-империализма Струве—Савицкого.

Скрепами, преобразовавшими эти источники и объединившими их в синтез, который уже можно было назвать евразийством, стали три оппозиции:

1) единое-многое;
2) богоугодное-небогоугодное;
3) личное-безличное.

По сути, классическое евразийство[1] *есть учение, которое утверждает, что множественность цивилизаций Земли есть нечто богоугодное, и, наоборот, достичь их единства — богопротивно, поскольку это единство неорганично, за ним не стоят эйдос и личность. Напротив, на уровне цивилизаций единство культур народов органично и богоугодно, и должно повлечь за собой хозяйственное и политическое единство (экономически автаркийные государства-миры). Вместе с тем их распад, превращение в множественность — богопротивны, потому что за этими цивилизациями стоят эйдосы и личности.*

Как же выяснить, какие многонародные образования — органические богоугодные, цельные, то есть цивилизации, а какие — небогоугодные, эклектичные, то есть искусственные, колониальные империи? Критерии этого различения геополитические. Каждая культура — надстройка над географическим ареалом, месторазвитием. Естественные, географические границы (например, климатические, как отрицательная изотерма января между Россией и Европой) совпадают с культурными (языковыми, хозяйственными).

---

[1] В версии Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого 1920-х годов.

Евразийство как поиск естественных границ изображается в книге швейцарского исследователя Патрика Серио «Культура и целостность».[1] Серио, полагаем, уловил в определенной степени суть евразийства, но не развил эту мысль, ибо 1) исследовал совсем другую тему — соотношение евразийства и структурализма и 2) не использовал диалектический метод и к тому же опирался на субъективно-идеалистическую философию, господствующую сейчас на Западе, а в рамках ее органические целостности вообще постулировать невозможно.

Чтобы взглянуть глубже, нужна как раз диалектика. Применяя ее, мы показали, как из понятия «единое» проистекает понятие «многое», которое, собственно, — тоже единство, но, так сказать, более разряженное; далее, как отсюда вывести понятия богоугодного, эйдоса, личности. Мы показали, как они перетекают в свои противоположности (к примеру, попытка объединения чуждых культур приводит к распаду и обнаружению истинного лица, личностей «спрятанных»» под ними органичных культур). Это и было философией евразийства, поскольку философия, как правильно сказал Гегель, — учение о всеобщем, а самый яркий пример всеобщего — категория «единства».

---

[1] На это же указывает Штефан Видеркер: «Понятие целостности, вопросы о правильных критериях формирования единства и воли, о том, как правильно заменять ложные границы, основываясь на научных знаниях, проходят красной нитью через евразийские сочинения [перевод мой. — *P. B.*]». *Wiederkehr S.* Die Eurasische Bewegung Wissenschaft und Politik... S. 68.

Казалось бы, наша задача достигнута, сущность евразийства описана (ведь эйдос это и есть сущность). Однако евразийство — как оформленная эйдосом совокупность концепций — не дано нам непосредственно. Не только эйдос евразийства погружается в смысловой меон, который для него является материей, но и само евразийство погружено в меон и дано нам прежде всего через язык (а также через практики — от политической до художественной). В этом случае, как явствует из пентады Лосева (Одно-сущее-становление-ставшее-имя), мы имеем дело с символом.

Символический слой евразийства. Символ и его роль в науке, идеологии и искусстве

Итак, следующий слой евразийства — смысловой, коренящийся, например, в языке, через который является нам концепция евразийства (тот самый «мысленный предмет» с эйдосом внутри). Слово «символ» я использую не в его обывательском, некритическом смысле, который может означать что угодно (и обычно употребляется как синоним знака), а в том строго научном смысле, который предлагается тем же А. Ф. Лосевым, отличающим символ от других выразительных форм (знака, метафоры, художественного типа, модели, эмблемы, понятия и так далее).

В «Диалектике мифа» он дает такое общее определение символа: «Если в схеме „идея“ отождествляется с „явлением“ так, что последнее механически следует за ней, ничего не привнося нового, то есть „идея“ отождествляется с чистым не-„идейным“ „образом“, а в аллегории „явление“ и „образ“ так отождествляются с „идеей“, что последняя механически следует за „явлением“, ничего не привнося нового, то есть „явление“ отождествляется с чистой, отвлеченной, не-„явленной“, не-„образной“ „идеей“, то в символе и „идея“ привносит новое в „образ“, и „образ“ привносит новое, небывалое в „идею“; и „идея“ отождествляется тут не с простой „образностью“, но с тождеством „образа“ и „идеи“, как и „образ“ отождествляется не с простой отвлеченной „идеей“, но с тождеством „идеи“ и „образа“. В символе — все „равно“, с чего начинать; и в нем нельзя узреть ни „идеи“ без „образа“, ни „образа“ без „идеи“. Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, *абсолютной неразличимости,* так что уже нельзя указать, где „идея“ и где „вещь“ [курсив мой — *Р. В.*]».[1]

Это, как мы уже говорили, общее определение символа. В поздней работе «Проблема символа и реалистическое искусство», опубликованной в 1976 году, А. Ф. Лосев более подробно описывает сущность символа и его отличия от других выразительных форм. Лосев указывает на то, что символ — это не простое отражение или функция вещи

---

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 66.

(поскольку между символом и вещью, безусловно, существует связь, то здесь можно говорить о функции). Согласно Лосеву, «функция эта разложима здесь в бесконечный ряд, так что обладая символом вещи, мы, в сущности говоря, обладаем бесконечным числом отражений или выражений вещи, могущих выразить эту вещь с любой точностью и с любым приближением к данной функции вещи».[1] Философ-эстетик уподобляет символ математической операции извлечения квадратного корня из числа 3. Получается единица с бесконечным количеством знаков после запятой. Однако эти десятичные знаки после запятой возникают не хаотично, а в соответствии с некоторым правилом, *законом*. Точно так же «в глубине символического образа тот, кто его создает или воспринимает, мыслит в идеале... разложение функции в бесконечный ряд приближений, для которых эта функция вещи или жизни является моделью, образцом, принципом, законом или методом конструирования».[2] Поскольку речь идет о бесконечном количестве моментов функции или отражения, то есть о максимальной насыщенности внутренней идеи, то в символе всегда содержится некий рационально невыразимый или иррациональный остаток, нечто таинственное и невыразимое. А. Ф. Лосев пишет: «...символ вполне видим и вполне осязаем, хотя в него входят иррациональные и трансцендентные величины. И поэтому иррациональный

---

[1] *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 12.

[2] Там же. С. 15.

и трансцендентный... символ не только не мешает реализму отражения объективных вещей в человеческом сознании... это отражение... только и возможно при помощи иррациональных и трансцендентных моментов».[1]

Примером символа может быть знаменитый петербургский памятник — Медный Всадник. Он изображает царя-реформатора — Петра Великого на вздыбленном коне, чье копыто попирает змею. Наличие змеи сразу же дает понять, что задачей скульптора было не просто изобразить Петра, но и выразить определенную идею, а именно победы порядка, цивилизации над древним хаосом. Ведь змея — это мифологический символ хтонического существа, существовавшего в предыстории, пока еще не возник этот космос с его гармоническим порядком и законами (вспомним, что, например, у Медузы-Горгоны, которую побеждает герой Персей, вместо волос были змеи). Причем перед нами не схема, ведь Петр, его конь, да и змея изображены очень подробно, художественно, жизненно, а в схеме выражение очень бедно и примитивно. Но это и не аллегория, потому что это подробное, художественное, жизненное изображение отсылает не к менее глубокой, сложной и жизненной идее — к идее, лежащей в основе созданного Петром государства — Российской Империи. Речь о том, что империя эта мыслилась как европейское, просвещенное государство, чья задача цивилизовать отставший в развитии от «передовой Европы» окраинный восточноевропейский русский

[1] Там же. С. 14.

народ. Перед нами именно символ, причем включающий в себя два символа второго порядка: первый — сам Петр на коне, символизирующий европейскую цивилизацию на просторах Руси, а второй — змея, символизирующая допетровское Московское царство, осмысленное как спящее, доцивилизованное состояние русского народа. Эти два смысловых плана слиты до неразличимости, так что непонятно, где, к примеру, кончается изображение живого императора Петра и где начинается Петр как обозначение идеи империи.

Но символ ведь не только слияние до неразличимости уравновешивающих друг друга образа и идеи. Символ, как мы выяснили, — бесконечный ряд отражений, организованных с помощью одного и того же метода. И действительно, Медный Всадник не только символ империи, цивилизующей варварскую страну, он еще и, например, символ города, построенного на болоте и подчинившего болотистую воду (которая, между прочим, в мифологии — тоже символ первозданного хаоса) силе обработанного архитектурным гением камня. Можно при желании найти и третий, и четвертый момент воплощения в Медном Всаднике идеи победы порядка над хаосом и все они будут предшествовать и организовываться в уходящий ряд по отношению к главному отражению — идее европейского порядка, связывающего местный хаос. Потому мы и говорим, что Медный Всадник — это символ.

Символы, по Лосеву, есть везде — в литературных художественных произведениях, в сказках и мифах, есть они

и в политических выступлениях, идеологических текстах и даже в научных гипотезах и теориях. Разумеется, не может не быть символов в текстах евразийцев, так как они представляют собой синтез философии, науки и политической идеологии. Однако дело не только в этом. Цель евразийства его основоположники видели в описании Евразии.[1] Но описание всегда не точно, оно дает бесконечное множество приближений, а это и есть символ.

Почему же евразийство должно обязательно содержать символы и не может представлять собой просто конструкцию из философских и научных понятий? Начнем с того, что если бы даже евразийство было просто междисциплинарной научно-философской теорией, то и тогда в нем должны были иметься символы. Как уже говорилось, А. Ф. Лосев в своей работе о символе и реалистическом искусстве убедительно доказал, что символы — это не принадлежность одного только искусства. Символы есть и в философии, и в науке, даже в таких точных науках, как математика (где символами могут считаться дифференциал, интеграл, квадратный корень из 3 и так далее).

Однако евразийство не было только лишь научно-философской теорией. Оно претендовало не только на созерцательное изображение жизни, но и на практическое изменение социальной реальности, и в связи с этим стремилось взять на себя роль политической идеологии новой

---

[1] См.: *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства...; *Трубецкой Н. С.* От автора // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана.

посткоммунистической России. Но, как сказал А. Ф. Лосев (правда, немного по другому поводу, касаясь практической преобразовательной потенции подлинно реалистического искусства), «такое изображение жизни никак не может быть мертвой ее копией. Такое изображение жизни только и можно осуществить при помощи той ее символической интерпретации, когда она представляется в своей непрерывной текучести, в своем непрерывном развитии и в своем постоянном приближении к идеалам, которые нами исповедуются».[1]

Кроме того, евразийство — это не только наука и философия, и не только политическая идеология. Евразийство это и особый дискурс в искусстве. Савицкий сам писал стихи в евразийском духе, евразиец-литературовед князь Светополк-Мирский указывал на евразийские мотивы в современной ему русской поэзии, наконец, евразиец-музыковед Лурье писал о «евразийском уклонении» в музыке.

Все это заставляет нас обратиться к ключевым символам евразийства.

Символ «Евразия»

Самым первый и самым главным символом евразийства, является, конечно, «Евразия». Он концентрирует в себе пучок важнейших смыслов, при помощи которых евразийцы

---

[1] *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. С. 165.

стремились, с одной стороны, описать Россию средствами науки и искусств, а с другой — изменить ее, превратить в православное идеократическое демотическое государство. Как правильно отмечает Штефан Видеркер, «евразийское движение началось с неологизма „евразийство“ как самоназвания, а также с понятия Евразия, вокруг которого впоследствии было построено все идеологическое сооружение».[1]

В чем же смысл этого символа? Обратимся к текстам евразийцев.

Возьмем статью Савицкого «Европа и Евразия» — первый евразийский текст, ведь, как мы показали, евразийство родилось в ходе обсуждения антиевропоцентристской брошюры кн. Н. С. Трубецкого. Там говорится: «Евразия есть область некоторой равноправности и *некоторого „братания“ наций, не имеющего никаких аналогий в междунациональных соотношениях колониальных империй* [курсив мой. — *Р. В.*]».[2]

В статье «О задачах кочевниковедения» Евразия характеризуется прямо как культурно-историческое целое: «*Судьбы этого культурно-исторического целого* и составляют историю Евразии [курсив мой. — *Р. В.*]».[3]

В статье «Научные задачи евразийства», которая подводит итог изысканиям евразийцев за десятилетие и намечает новые перспективы, Савицкий пишет про «*единство*

---

[1] *Wiederkehr S.* Die Eurasische Bewegung Wissenschaft und Politik... S. 68.

[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 157–158.

[3] Там же. С. 358.

и то своеобразие, каковым является Россия-Евразия [курсив мой. — *Р. В.*]».[1]

В «Наследии Чингисхана» Н. С. Трубецкого мы также читаем: «вся Евразия в вышеупомянутом смысле этого слова представляет собой географически и антропологически *некое единое целое*»,[2] и, далее, «благодаря всему этому Евразия по самой своей природе оказывается исторически предназначенной для составления *государственного единства*»,[3] и, далее, «Евразия представляет собой некую географически, этнологически и экономически *цельную, единую систему* [курсив мой. — *Р. В.*]».[4]

В программной статье «Общеевразийский национализм» Трубецкой утверждает: «Для существования государства необходимо прежде всего сознание органической принадлежности граждан этого государства *к одному целому, к органическому единству*... [курсив мой. — *Р. В.*]».[5]

Итак, «Евразия» — это символ единства, причем единства органического или богоугодного, единства — генос (о чем говорилось выше). Сам Бог предназначил Евразию для создания единой большой культуры и единого большого государства. Это единство появляется на самых разных уровнях:

---

[1] *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства...

[2] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 227.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 230.

[5] Там же. С. 505.

— географическом;
— этнокультурном;
— экономическом;
— политическом.

То есть, по Савицкому и Трубецкому, речь идет о совпадении границ географической ойкумены Евразия (в евразийском смысле), зоны евразийских этносов, экономической евразийской зоны и, наконец, границ гипотетической евразийской государственности (и в определенной мере довоенного Советского Союза). Иначе говоря, перед нами та самая закономерность выражений вещи, которая, согласно Лосеву, имеет место в случае символа.

Напомню, что по Лосеву, символ — это функция, которая «разложима... в бесконечный ряд, так что обладая символом вещи, мы, в сущности говоря, обладаем бесконечным числом отражений или выражений вещи, могущих выразить эту вещь».[1] «Евразия» у евразийцев потому символ, что она обозначает органическое единство, целостность и в плане географическом, и в плане лингвистическом, и в плане хозяйственном и так далее. Органическое единство, данное от Бога и первоначально выраженное в эйдосе Евразии, воплощается в земном мире как бы слой за слоем, пока не воплотится полностью, и эту полноту воплощения и выражает символ «Евразия».

---

[1] *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. С. 12.

Однако внутри самой Евразии мы также можем найти целый ряд символов, и, конечно, важнейшие среди них — Лес и Степь.

Символы «Лес» и «Степь» в евразийской картине мира

По Савицкому, особенностью географического мира, в лоне которого живет российская евразийская цивилизация, является чередование с севера на юг горизонтальных зон тундры, леса, степи и пустыни, причем это чередование наблюдается и до Уральских гор, и после них,[1] а географический мир «Евразия» состоит вовсе не из двух элементов «Европа» и «Азия», а из четырех элементов, причем *наиважнейшими из указанных четырех элементов являются два — лес и степь.* При этом Лес и Степь у Савицкого превращаются из географических обозначений в культурологические категории, и именно Степь — подлинная «несущая конструкция» Евразии, связывающая различные регионы данного географического мира, явно символизирует единство.

В учении об этнокультурном мире Евразия, разработанном Н. С. Трубецким, мы встречаем ту же оппозицию. В многонародной евразийской нации, населяющей географический мир Евразия, Трубецкой выделяет два главнейших

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 297–301.

элемента — восточных славян или русских (куда Трубецкой, следуя официальной позиции Российской империи, включал не только великороссов, но и украинцев и белорусов) и туранцев (тюрков, монголов, финно-угров и народы Крайнего Севера). Среди туранцев Трубецкой берет за образец тюрков, утверждая, что культуры всех остальных туранских народов несут в себе те же самые черты, но значительно ослабленные. Поскольку же тюркские народы изначально населяли степную зону Евразии, а русские — лесную зону, то перед нами снова пара категорий — Лес и Степь, лишь перенесенная в этнокультурную область. Причем, как и в случае географии, данная оппозиция ассиметрична и степной фактор «перевешивает» лесной. Согласно Трубецкому, допетровский русский психический тип важнейшими своими чертами, которые определили своеобразие русской цивилизации (например, бытовым исповедничеством), обязан туранскому влиянию.[1]

Обратимся теперь к евразийскому языковому союзу, учение о котором создали Н. С. Трубецкой и Р. О. Якобсон. Целостность евразийского языкового союза также структурирована. Основная оппозиция тут та же самая, что и в евразийской этнологии: славянство и Туран, то есть это оппозиция между русским и тюркскими языками. Их общие черты — монотония и мягкостная корреляция, различие же состоит в наличие (тюркские языки) или отсутствии (русский язык)

---

[1] *Трубецкой Н. С.* О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 136–162.

слогового сингармонизма.[1] Причем нельзя не указать на то, что еще Трубецкой отмечал, что сингармонизм придает особую упорядоченность строю тюркских языков, то есть оппозиция «лес и степь», или, что то же самое, — «славянство и Туран», приобретает характер противопоставления застывшего порядка и предполагающего нарушение порядка динамизма.

Обратимся к экономическому срезу месторазвития Евразия. Согласно Савицкому, Евразия по самым своим географическим параметрам предназначена к экономической автаркии, независимости от «океанического хозяйства» Запада. В Евразии должна превалировать государственная экономика, так как государство в условиях нашего месторазвития всегда играло и сейчас играет решающую роль. Однако государство — «безличный хозяин» с ослабленным чувством ответственности. Оно хорошо выполняет функцию сохранения, но не способно на творческую инициативу. Последняя требует частного собственника, которого в то же время все равно нужно контролировать со стороны государства, чтобы его стремление к прибыли не приносило ущерба государству и обществу («теория функциональной собственности»). Евразийцы, таким образом, выступали за сочетание государственного и частного начала в экономике России-Евразии. Перед нами снова бинарная оппозиция, характерная уже для евразийского экономического мира (во всяком случае, как это представляли себе евразийцы).

---

[1] *Якобсон Р. О.* К характеристике евразийского языкового союза. Прага, 1931.

Политическая концепция евразийцев, разработанная П. Н. Савицким, Н. С. Трубецким, Г. В. Вернадским, Н. Н. Алексеевым, предполагает также различение двух форм государственности у русских. Первая форма — это вечевое правление, которое первоначально было в северорусских городах-республиках (Новгород, Псков). По мере усиления централизованного государства, эта форма оттесняется на периферию («казачьи круги»), попытки распространить ее на всю Россию («разинщина») оказываются неудачными. В период имперской модернизации эта форма практически сходит на нет, но возрождается после революции 1917 года в Советах. Вторая и доминирующая форма — военно-служилое централизованное государство с твердой властью, которое наилучшим образом подходит к географии Евразии и позволяет политически объединить и удерживать столь большую территорию. Эта форма, согласно евразийцам, была перенята русскими у степняков в ходе «борьбы с Азией», которая составляла суть ранней русской истории и которая закончилась «ассимиляцией Азии».[1] Образцом для нее была монголо-кипчакская Орда, созданная Чингисханом, и представлявшая собой языческую служилую идеократию. По этому образцу было построено Московское государство, в котором монгольская политическая форма была наполнена православно-византийским содержанием. С некоторыми искажениями, вызванными западопоклонничеством, эта форма была воспроизведена и в Петровской империи, где

---

[1] *Алексеев Н. Н.* Русский народ и государство. М.: Аграф, 2000.

дворяне были не столько аристократами в западном смысле, сколько служилыми людьми, наделяемыми императором теми или иными функциями. После революции 1917 года ту же роль стала играть коммунистическая партия, которая являлась государством в государстве, превратив Советскую власть в своеобразный фасад.

Идеалом аутентичного евразийского государства должно было стать, по евразийцам, такое устройство, где твердая партийная власть сочеталась бы не с бутафорским, а с подлинным самоуправлением Советов, демотией.

Перед нами опять бинарная оппозиция: вечевое традиционно-демократическое самоуправление и твердая власть военно-служилого государства. Причем и тут военно-служилое государство можно соотнести со Степью, где оно возникло, хотя затем роль наследника политических традиций степи начинает играть именно русское государство. Соответственно, вечевая демократическая форма изначально «лесная».

Итак, различные уровни месторазвития Евразии — географический, этнический, языковой, экономический и политический, вместе составляющие единство пространства и культуры, называемое евразийцами Евразия, несут в себе бинарные оппозиции, которые мы выразили в таблице 2.

Все эти оппозиции — неравноправные, начало Степи, туранской психологии, сильного государства, государственной экономики для евразийцев гораздо более ценное и важное, чем противоположные начала.

Таблица 2

Уровни месторазвития	**Элементы внутренней структуры**
География	Лес и степь
Этническая культура, история	Славянство (народы леса и их культура) и Туран (народы степи и их культура)
Языковой союз	Славянские языки (отсутствует слоговой сингармонизм) и тюркские языки (присутствует слоговой сингармонизм)
Хозяйство	Частное и государственное хозяйство
Политика	Демотия и авторитарно-идеократическая власть

Легко заметить, что все эти оппозиции так или иначе сводятся к базовой оппозиции: единство и множественность (единство-геноменон).

Начало единства в географическом срезе проявляется как Степь, в этническом — как туранские культуры, в лингвистическом — как туранские языки, в экономическом — как государственный сегмент экономики, в политическом — как военно-авторитарная власть. Действительно, географически степь объединяет окраинные сегменты месторазвития Евразия, так же как месторазвитие Евразия, объединяет весь материк Евразия, на что указывал сам Савицкий. Кроме того, даже чисто визуально степь — тянущееся на тысячи километров однородное пространство — навевает мысли о единстве. Далее, в этнокультурной системе «Евразия», согласно Трубецкому, именно тюркским культурам

и мировосприятию свойственно стремление к объединению, порядку, стабильности. То же самое можно сказать и про тюркские языки с их замечательной упорядоченностью и симметричностью на всех уровнях — от фонетического до синтаксического. В системе евразийского хозяйства, как отмечал Савицкий, началом охранительным призвано быть государство, которому следует доверить крупную промышленность, банковскую сферу и тому подобное.[1] Наконец, в политической системе евразийцы отводили важнейшую роль именно военно-авторитарному, идеократическому государству, которое, как отмечал Вернадский, восходило к политическим традициям степных народов.

С другой стороны, начало множественности здесь, по понятным причинам, — Лес, русская культура, русский язык (восточнославянские языки), частное начало в экономике, демотия. Лесная зона в системе географически-климатических зон месторазвития Евразия имеет не центральный, стягивающий все воедино статус, а окраинный статус. Она, действительно, разбивается на несколько «подзон» — леса доуральской России, леса Урала, леса Сибири.

Русская культура и психология изначально, по евразийцам, также тяготеет не к простоте, а к сложности, ведь, вспомним, что туранскую психологию русские переняли лишь после монгольского нашествия и ига, а до этого их политическая история состояла в дроблении княжеств и борьбе между ними.

---

[1] *Савицкий П. Н.* Хозяин и хозяйство / Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 217–253.

Русский язык не так упорядочен, как тюркские: так, например, ударение может быть в русских словах на любом слоге, порядок слов в предложении не регламентирован, а меньшая упорядоченность предполагает ослабление внутреннего единства.

В экономическом срезе месторазвития Евразия государственным сегментам экономики евразийцы противопоставляли частное хозяйство, то есть хозяйствованию одного единого хозяина — государства, противопоставляли хозяйствование множества хозяев — частных предпринимателей (правда, ограниченных тем, что собственность их должна быть не вполне частной, а функциональной, то есть отчуждаемой по суду в случае неудач в экономической деятельности). Наконец, начало демотии в политической системе Евразии мыслилось евразийцами также как начало, выражающее интересы самоуправляющихся общин (Советов), тогда как государство должно выражать интересы всего общества, взятого как целое.

Однако важно помнить, что имеется в виду множественность, имеющая в основе своей единство, гармоническую множественность. По сути, перед нами не противостояние единства и чистой множественности, а противостояние двух форм единства — простого и сложного.

Изложенное сведено воедино в таблице 3.

Осталось лишь добавить, что в этой таблице все термины, кроме Леса и Степи, представляют собой научные понятия. Это не случайно, ведь Лес и Степь и есть символы, через которые разворачивается и раскрывается содержание всех этих понятий в их специфично евразийском изводе.

Таблица 3

	Единство	**Множественность**
Географический мир Евразия	Степь	Лес
Этнический мир Евразия	Туранские культуры	Русская, восточнославянская культура
Евразийский языковой союз	Туранские языки	Русский язык
Экономический мир Евразия	Государственное начало в экономике	Частное начало в экономике
Политическая система Евразия	Военно-авторитарное государство	Общинно-демотическое начало

Итак, Евразия — символ единства. Но то же можно сказать про Степь. И не случайно, согласно евразийцам, русский народ становится евразийским и превращается в народ — интегратор Евразии, когда он перенимает у туранцев миссию владычества над Степью.

Чингисхан как олицетворенная Евразия у евразийцев

Если «Евразия» (и одновременно Степь) — это символ единства, то возникает вопрос: кто же олицетворяет это единство? Ведь, по евразийцам, личность есть высшее

проявление единства, она связывает в себе самые различные аспекты и моменты, иногда даже противоположные друг другу. Такой символ олицетворения единства евразийской цивилизации в работах евразийцев также имеется, и это, конечно, Чингисхан.

Чингисхану посвящена одна из самых известных работ Н. С. Трубецкого — «Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Востока, а с Запада». Внимательно читая ее, обнаруживаешь, что значения слова «Чингисхан» в этом тексте множатся, под Чингисханом здесь понимается не только деятель монгольской истории в XII—XIII веках, но, в сущности, некое начало объединения месторазвития Евразия, которое в разной степени проявляется или, лучше сказать, воплощается в исторических деятелях других эпох — от московских великих князей до большевиков и самих евразийцев. Перед нами именно символ, так как, по Лосеву, для символа как раз характерно бесконечное множество систематичных, закономерных выражений вещи, которые все приближаются и приближаются к идеалу, к самой вещи как она есть в реальности, но не могут его достичь. Трубецкой так и пишет: «...в Евразии он [Чингисхан] выступил как осуществитель исторической миссии, как созидатель и организатор исторически ценного задания».[1] Задание это — объединение всего месторазвития Евразия под началом одного государства-империи. Таким образом, «Чингисхан» у евразийцев — знак, указывающий на историческую миссию

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 229.

по политическому объединению Евразии. В истории Евразии (и дорусской, и русской) эту миссию осуществляли многие личности — вожди, князья, полководцы, цари, ханы, руководители государств и партий. Но не случайно миссия эта называется по имени великого хана монголов, так как именно он, по мысли евразийцев, осуществил эту миссию лучше всего, ибо «Чингисхан был не только великим завоевателем, но и великим организатором».[1] Трубецкой отказывается видеть в нем лишь жестокого азиатского деспота: «... Чингисхан был носителем большой и положительной идеи, и в деятельности его стремление к созиданию и организации преобладало над стремлением к разрушению».[2] Трубецкой даже утверждал, что реальный исторический Чингисхан был сознательным орудием Божественной воли: «Даже после того как он победил всех и вся и сделался неограниченным властелином самого громадного из когда-либо существовавших на земле государств, он продолжал живо ощущать и сознавать свою полную подчиненность высшей воле и смотреть на себя как на орудие в руках Божьих».[3]

Итак, исторический Чингисхан, разумеется, как рисуют его евразийцы, — это предел этого символа (как 2 есть предел суммы 1; 0,9; 0,009 и так далее), или по крайней мере он был близок к этому пределу. Он воплощал собой определенный тип правителя: основателя и вождя

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 230.

[2] Там же. С. 237.

[3] Там же. С. 233.

религиозно-идеократического государства, которым руководят «люди длинной воли». Этот тип регулярно появляется в истории Евразии и у него есть определенная историческая миссия для нашего месторазвития. Закономерность множества выражений, превращающая этот веер выражений в символ, — как раз эти самые повторяющиеся черты правителей и характеристики созданных ими государств.

Таковы были московские князья и цари. В Московском царстве, по Трубецкому, «идеи Чингисхана вновь ожили, но уже в совершенно новой, неузнаваемой форме, получили христианско-византийское обоснование».[1] Даже императоры европеизированной России, на словах отрекшись от «наследия Чингисхана», все же продолжают его дело: «...даже тогда Россия силою вещей принуждена была продолжать историческое дело объединения Евразии — дело Чингисхана».[2]

И уж, конечно, большевики, воссоединив после распада гражданской войны страну, только под другим названием — Советский Союз, тоже стали выразителями исторической миссии объединения Евразии. Недаром сразу же после их революции, по Трубецкому, «полуазиатское лицо России-Евразии более чем когда-либо проступает наружу»,[3] «и встает над Россией тень великого Чингисхана, объединителя Евразии».[4]

---

[1] Там же. С. 243.
[2] Там же. С. 286–287.
[3] Там же. С. 286.
[4] Там же.

Но большевики во главе с Лениным («красным диктатором», как охарактеризовал его Г. В. Вернадский), как и Петр с его дворянами, были все еще носителями западного духа, чуждого России-Евразии, поэтому они — не полное и не точное воплощение Чингисхана. Таковым евразийцы считали себя. Они прямо-таки бравировали уклоном в «восточничество» и съезды евразийской организации именовали курултаями, как бы желая подчеркнуть, что евразийство как движение — новая православно-демотическая Орда, руководимая новым «коллективным Чингисханом», «хоровой личностью» Трубецкого-Савицкого-Сувчинского.

«Европа» и «Запад» как символы множества

Символ «Европа» у Трубецкого и Савицкого является противоположностью символа «Евразия», если второй обозначает в текстах классиков евразийства единство, то первый — *множественность или же единство неорганическое, искусственное, созданное при помощи грубого насилия и потому неустойчивое, то есть та же множественность, но под покровом фиктивного единства.*

Трубецкой в своем раннем манифесте антиевропоцентризма «Европа и человечество» призывает не забывать о внутренней дифференциации не только европейской культуры в целом, но и входящих в нее национальных культур: «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, имеющих свои диалектические, культурные и антропологические особенности».[1] Более того, по мнению классика евразийства, именно среди европейских народов наиболее распространен шовинизм — форма узкоэтнического эгоцентризма (строго говоря, здесь Трубецкой даже излишне мягок: шовинизм или, как сейчас говорят, национализм — порождение европейских народов, как показали этнологи-конструктивисты). Трубецкой утверждает, что по отношению к другим народам европеец имеет лишь две позиции и одна из них — именно шовинизм, превознесение своего народа как высшего: «Позиции, которые может занять каждый европеец по отношению к национальному вопросу, довольно многочисленны, но все они расположены между двумя крайними пределами: шовинизмом с одной и космополитизмом с другой стороны».[2] Мы лишь добавим, что в силу этого гипертрофического развития узкоэтнических национализмов, свойственного для европейской цивилизации, исторически обеспечить единство Европы оказалось гораздо труднее, чем, скажем, единство Евразии. Периоды существования единой европейской империи (империи Карла Великого или Наполеона) были очень скоротечными и сменялись многовековыми периодами раздробленности,

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 33.
[2] Там же. С. 31.

тогда как в Евразии все обстояло наоборот: основная часть евразийской истории — периоды имперского единства. П. Н. Савицкий даже нашел этому факту географическое объяснение. В статье «Географические и геополитические основы евразийства» он указывал на внутреннюю сложность, множественность, дискретность, мозаичность, как на отличие Европы от Евразии даже на уровне географии: «„Мозаически-дробное“ строение Европы и Азии содействует возникновению небольших замкнутых, обособленных мирков. Здесь есть материальные предпосылки для существования малых государств, особых для каждого города или провинции культурных укладов, экономических областей, обладающих большим хозяйственным разнообразием на узком пространстве».[1]

То же самое писал о европейской цивилизации и Трубецкой в «Наследии Чингисхана»: «Географические природные условия Западной Европы — гористость материка, изрезанность береговой линии, обращенность к океану и к большим морям, невозможность прокормить население одними продуктами собственной страны — делали для европейских стран естественным стремление к открытому морю, дающему возможность развить колониальную торговлю».[2]

При этом, как видим, сама по себе тяготеющая к множественности европейская цивилизация в силу присущего ей эгоцентричного мировоззрения стремится подчинить себе

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 301.

[2] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 267.

весь мир, объединить под своим началом все человечество, себя, свои ценности, свою культуру — объявить общечеловеческими. Это тоже выражение принципа множественности, хоть и, если можно так выразиться, извращенное. Особенно ярко это видно на примере феномена космополитизма, в котором Трубецкой увидел не что иное, как романо-германский, то есть общезападный, шовинизм: «...посмотрим, какое содержание вкладывают европейские космополиты в термины „цивилизация“ и „цивилизованное человечество“? Под „цивилизацией“ разумеют ту культуру, которую в совместной работе выработали романские и германские народы Европы. Под цивилизованными народами — прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и те другие народы, которые приняли европейскую культуру. ...Та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист».[1]

Причем это стремление подчинить себе естественную множественность других цивилизаций и культур была свойственна Европе с древних времен. Прообразом современного Трубецкому европейского империализма была Римская империя: «Столкновение с памятниками римской и греческой культуры [в эпоху Возрождения. — *Р. В.*] вынесло на поверхность идею сверхнациональной, мировой

[1] Там же. С. 32–33.

цивилизации, идею, свойственную греко-римскому миру. ... Под «всем миром» в Риме, конечно, разумели лишь Orbis terrarum, то есть народы, населявшие бассейн Средиземного моря... объединившиеся благодаря нивелирующему воздействию греческой и римской колонизации и римского военного господства».[1]

Помимо этого, своеобразной первой и еще религиозной формой глобализма, по евразийцам, является католическая церковь. Как известно, евразийцы были ярыми противниками католицизма и даже посвятили его критике отдельный сборник — «Россия и латинство». Причем для евразийцев было важно, что католицизм — это западное христианство, при этом стремящееся ко всемирному господству, то есть католицизм — ранняя, религиозная форма романо-германского шовинизма. В статье П. Бицилли из этого антикатолического сборника говорилось, что «развитие универсализма Римской Церкви представляет собою много общего с развитием римской «республики», с ее обращением во «всемирное» царство».[2]

Конечно, единство, которое отстаивает католицизм, по евразийцам, — не подлинное, оно есть лишь попытка насилием удержать в механическом единстве противостоящие друг другу разные культуры цивилизации.

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 35.

[2] Россия и латинство. Сборник статей. Берлин, 1923. С. 57.

Европа как хищник, гипнотизер, колдун

Подобно тому, как Евразия у евразийцев — не просто символ, она находит символически-личностное воплощение в фигуре Чингисхана, и Европа воплощается у евразийцев в ряде образов. Во-первых, это образ хищника, дикого, жестокого, алчного зверя. Возможно, здесь сыграла свою роль ницшеанская метафора «белокурой бестии». Кроме того, здесь евразийцы наследуют идеям Н. Я. Данилевского, ведь в его «России и Европе» «насильственность» также объявляется «главной психической чертой» германо-романского культурного типа.

Как бы то ни было, Н. С. Трубецкой в «Европе и человечестве» объясняет врожденный империализм европейцев — не экономическими, а биологическими причинами: «Характер социально-политического строя романо-германских государств не играет никакой роли в вопросе о неизбежности европеизации и ее отрицательных последствий. Неизбежность эта... зависит не от милитаризма и капитализма, а от ненасытной алчности, заложенной в самой природе *международных хищников — романогерманцев* [курсив мой. — *Р. В.*]».[1] Далее он пишет: «Если бы человечество... объединилось в общей борьбе с угнетателями-романо-германцами, то, надо думать, ему рано или поздно удалось бы свергнуть ненавистное иго и стереть с лица земли *этих хищников* [курсив мой. — *Р. В.*] и всю их культуру».[2] Наконец,

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 85.

[2] Там же.

в «Наследии Чингисхана» говорится: «Все эти идеи и лозунги, в действительности придуманные только для того, чтобы прикрыть корыстные и *хищнические* [курсив мой. — *Р. В.*] замыслы той или иной европейской державы, Россия неизменно принимала за чистую монету».[1]

Вместе с тем в «Европе и человечестве» неоднократно всплывает тема гипнотического воздействия европейской культуры на неевропейские народы и, соответственно, образ Европы как своеобразного гипнотизера, фактически — мага. Собственно, одна из главных идей книги и состоит в том, что никаких рациональных логических доказательств превосходства европейской культуры над другими не существует. Но тогда привлекательность европейских ценностей и идеалов среди представителей неевропейских народов придется объяснять лишь иррациональными факторами. Показательно, что Трубецкой использует при этом метафору гипноза. Он четырежды пишет об этом в своем антиевропоцентристском манифесте. В первый раз: «Почему русский интеллигент с возмущением отвергает мысль о том, что он может служить орудием немецких юнкеров-националистов, между тем как подчинение общеромано-германским шовинистам того же русского интеллигента не страшит? Разгадка кроется, конечно, *в гипнозе слов* [курсив мой. — *Р. В.*]».[2] Второй: «А между тем вопрос о превосходстве европейца над дикарями носит именно такой характер: не забудем, что

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 268.

[2] Там же. С. 40.

разрешать его хотят сами же европейцы, романо-германцы, или люди, хотя и не принадлежащие к их расе, но *загипнотизированные* их престижем, находящиеся под полным их влиянием».[1] В третий: «Многие народы, заимствуя европейскую культуру, первоначально собирались взять из нее лишь самое необходимое. Но в дальнейшем ходе своего развития все они постепенно поддавались *гипнотизму романо-германского эгоцентризма*».[2] Наконец, в четвертый: «В этой великой и трудной работе по освобождению народов мира *от гипноза „благ цивилизации“ и духовного рабства* интеллигенция всех не-романо-германских народов».[3]

То есть Европа предстает не только как хищник, но и как гипнотизер, властвующий над сознаниями неевропейцев, фактически — маг. Если же учесть, что Запад отпал от истинного христианства, то этот маг — злой и черный, колдун.

Библейские символы. Исход и Вавилонская башня

Особый слой евразийства — это библейские символы. Их немало, но я бы выделил два главных — символ Исхода и символ Вавилонской башни. Начнем с Исхода.

---

[1] Там же. С. 58–59.
[2] Там же. С. 86.
[3] Там же. С. 90.

Как правило, никто не обращает внимание на то, что само называние первого евразийского сборника — «Исход к Востоку» отсылает читателя к Библии, точнее, ко второй книге Пятикнижия Моисеева «Исход». Всякий, кто знаком с евразийским учением (которое, правда, в 1921 году было еще в зародыше, но основные его тезисы были уже ясны) поймет, что имели в виду евразийцы, предлагая такую метафору. Книга «Исход» (вторая книга Пятикнижия Моисеева из Ветхого Завета) повествует о пребывании еврейского народа в египетском плену, об исходе его из плена в «землю обетованную» и о получении Моисеем скрижалей с Десятью заповедями. Параллели, на которые намекают евразийцы, вполне очевидны.

Египетский плен — это, очевидно, так называемое «романо-германское иго», то есть период, начавшийся с западнических реформ Петра, когда правящий слой России отрекся от национальных традиций, культуры, одежды и стал перенимать и насаждать западные институты, культуру и моды. В результате, по мнению евразийцев, русское дворянство и вообще образованные классы превратились в «русских немцев» (не говоря уже об огромном количестве природных «немцев», которые заняли руководящие должности в администрации, в армии и особенно — в науке и культуре). Фигура Петра Первого — жестоковыйного вестернизатора России, топчущего копытами своего бронзового коня национальное прошлое как какое-нибудь хтоническое чудовище, вполне соотносима в этом случае с фараоном, не отпускавшим еврейский народ из плена. Тогда семь казней

египетских — это революция и гражданская война как наказание Божье за отречение от идеала «Катехона» — Третьего Рима, и превращение в светскую европейскую империю с церковью, подчиненной модернистскому государству.

Сорокалетнее блуждание евреев в пустыне — это одновременно и жизнь русского народа в СССР, и жизнь русского зарубежья.

Далее, скрижали Завета — метафора евразийского мировоззрения. Между прочим, первые пять сборников «Утверждений» евразийцы в шутку называли «Пятикнижием евразийства» и заявляли, что там содержится «евразийская догма» — положения, которые должны разделять все евразийцы, в отличие от «евразийской доксы» — положений, которые можно критиковать и дискутировать о них.

Наконец, «земля обетованная» — гипотетическая Россия-Евразия, которая утвердится, когда в СССР падет власть коммунистов и страну возглавит Евразийская партия.

Еще один важнейший символ — Вавилонская башня (Вавилонское столпотворение). Его раскрытию посвящена программная статья Н. С. Трубецкого «Вавилонская башня и смешение языков». Рассказ о Вавилонской башне («Вавилонском столпотворении») содержится в 11 главе книги Бытия (Быт. 11:1–9) — первой книги Ветхого Завета. В ней речь идет о том, как жители Вавилона решили из гордости построить башню до небес, дабы властвовать над всеми, вопреки Божественному предначертанию. Бог помешал этому намерению, заставив говорить строителей на разных языках (до этого у людей на Земле был один язык и не было

разделения на народы). Н. С. Трубецкой видит в Вавилонской башне символ общечеловеческой, безбожной, материалистической цивилизации, которую стремится создать модернистский Запад путем нивелировки всех остальных культур. Трубецкой пишет о Божественном смешении языков: «В этом акте божественного Промысла заключается, с одной стороны, признание того, что безбожная самопревозносящаяся техника, ярко выразившаяся в замысле постройки вавилонской башни, есть не случайное, а неизбежное и естественное следствие самого факта единообразной, национально не дифференцированной общечеловеческой культуры, с другой стороны — указание на то, что только национально ограниченные культуры могут быть свободными от духа пустой человеческой гордыни и вести человечество по путям, угодным Богу».

Как видим, это очень важный символ для евразийской теории: при помощи него доказывается одно из главным положений «правого», первоначального евразийства Трубецкого-Савицкого — о том, что не должно существовать единой общечеловеческой цивилизации и каждая цивилизация должна идти своим путем и развиваться по своим законам, не подражая рабски другим. Всякая попытка создать такую общечеловеческую цивилизацию есть насилие над естественной множественностью цивилизаций мира, поэтому вавилонская башня есть символ насильственного искусственного единства, под которым скрывается множественность.

Заключение

Таковы основные символы евразийства, встречающиеся в ранних работах Трубецкого и Савицкого. Можно заметить, что они легко соотносятся с моментами эйдоса и логоса евразийства, наполняют и тот и другой живой кровью и плотью. Более того, сплетаясь, они уже превращаются в мифологическое повествование, а ведь миф — магическое имя вещи, это — самый глубинный, фундаментальный уровень выражения. Об этом мы поговорим в следующей, последней главе нашей работы.

Глава 4

Евразийские мифы
Окончательное развернутое определение евразийства

Понятие мифа в философии А. Ф. Лосева

Главный исследовательский прием, который мы используем в нашей работе, — взгляд на евразийство как на вещь, которую, как и всякую другую вещь, можно проанализировать, используя платоническую парадигму в версии А. Ф. Лосева. Мы выяснили, что у евразийства есть своя материя, свои логос и эйдос, и последние находят выражение в важнейших символах евразийства. Символы эти разбросаны по работам Савицкого и Трубецкого (мы берем в качестве объекта изучения только их) и нужно отличать эти символы от метафор, образов, аллегорий, схем. Последние говорят только о мировоззрении их авторов, а сквозь символы просвечивает сама сущность евразийства, его эйдос. Но символы, по Лосеву, не могут остаться разрозненными, они неизбежно складываются в словесные истории, через которые себя выражает личность. «Миф есть слово о личности,

слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность»,[1] — пишет Лосев. Причем истории эти носят не только личностный, но и чудесный характер. Трактовка чуда у философа была очень своеобразной и глубокой. Чудо, по его утверждению, — это совпадение двух планов действительности одной и той же личности, внешнего, эмпирически данного, и внутреннего, связанного с истинной природой, идеей, первообразом этой личности. Философ пишет, что «нужно считать... чудесным, когда оказывается, что личность в своем историческом развитии вдруг, хотя бы на минуту, выражает и выполняет свой первообраз целиком, достигает предела совпадения обоих планов, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. Это и есть настоящее место для чуда».[2] В качестве примера он приводит описанные в Евангелиях исцеления больных. Согласно Лосеву, Христос исцелял не в нарушение законов природы, а просто «открывая» первообраз паралитика или слепого, ведь в изначальном замысле Божьем эти люди были здоровы.

Итак, «миф есть в словах данная чудесная личностная история».[3] Посредством мифа одна личность открывает себя другой, отзывается на ее интерес к ней, зов. Поэтому миф есть *имя*. Только не обычное имя, подчеркивает Лосев, а имя, свидетельствующее о чуде и творящее чудо, то есть чудесное, *магическое имя*.

---

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 213.

[2] Там же. С. 185–186.

[3] Там же. С. 212.

Миф о Вавилонской башне

Теперь нам надо вычленить базовые мифы евразийства Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого и раскрыть стоящие за ними личность и чудо. Очевидно, что первый — это миф о Вавилонском столпотворении. Мы уже говорили в предыдущей главе о символе Вавилонской башни и пересказали этот миф, так что здесь только вкратце охарактеризуем его. Речь о библейской притче, согласно которой Бог наказал людей за попытку построить башню «высотою до небес» (Быт. 11:4), то есть за богоборческий титанизм. Бог лишил строителей башни единого языка, на котором говорило послепотопное человечество, — «сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11:7), и дал им множество разных языков, которые они затем разнесли по земле.

Н. С. Трубецкой дает аллегорическое толкование этой библейской притчи в статье «Вавилонская башня и смешение языков». По его мнению, она указывает на то, что стремление уничтожить национальные и языковые различия, создать лингвистически и культурно однородное человечество ведет к упрощению культуры, к выходу в ней на первый план материально-технической сферы и упадку духовности и в конце концов — к титанизму и богоборчеству. Именно для того, чтобы впредь избежать этого, Бог «смешал языки», то есть разделил единый язык строителей башни на множество языков. Следствием этого стал закон дробления

языков и национальных культур, который Трубецкой формулирует в своей статье и который действует до сих пор и будет действовать до окончания истории. Суть его проста — «сколько бы люди ни стремились противоборствовать факту множественности национальных различий, эти различия всегда будут существовать».[1] Поясним это на примере: предположим, что США удалось распространить свою культуру и язык на весь мир, народы мира отказались от свих культур и языков и перешли на английский. Означало ли бы это, что возникла устойчивая и стабильная, единая, общечеловеческая цивилизация? Конечно же, нет; в таком случае единый для всех английский стал бы распадаться на разные диалекты, на которых говорили бы в разных частях поначалу единого мира, эти диалекты все больше отличались бы друг от друга и в конце концов превратились бы снова в разные языки. Это доказывает история: британские переселенцы, основавшие колонии в Новом Свете, говорили на том же языке, что и их бывшие соотечественники, оставшиеся на Британских островах, теперь, через 300 лет — срок для истории не очень большой, — американский английский заметно отличается от британского.

Итак, разделение человечества на разные культуры с разными языками — естественно и богоугодно, а стремление создать одну общечеловеческую культуру — богопротивно. Создать общечеловеческую культуру, по Трубецкому, можно только одним способом — уничтожив или ассимилировав

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 367.

все культуры, кроме одной, которую ее представители объявят высшей и совпадающей с «общечеловеческой» (и все равно в отдаленной перспективе это предприятие закончится неудачей). В этом и состоит грех европейцев, одержимых идеологией «романо-германского шовинизма», представляющей европейскую культуру — высшей, а все остальные — отсталыми и примитивным в той мере, в которой они не похожи на европейскую.

Миф о Вавилонской башне в интерпретации Трубецкого должен повествовать о некоей личности и должен иметь свое чудо. О какой личности в нем идет речь? Что за личность в нем раскрывается? Не нужно долгих размышлений, чтобы понять, что речь идет о коллективной личности человечества. Философским базисом евразийской теории была концепция симфонических или, как предпочитали выражаться в 1920-е годы Трубецкой, Савицкий и Сувчинский, — хоровых личностей.[1] В предисловии к своему сборнику 1927 года, которое, несмотря на небольшой объем, смело можно назвать манифестом евразийского персонализма, Трубецкой писал: «...Культура как совокупность и система культурных ценностей предполагает целесообразное творчество, а такое оно предполагает личность как субъекта творчества... Таким образом, наряду с частночеловеческими

[1] Подробнее см. об этом мою статью: *Вахитов Р. Р.* Нерелятивистская версия цивилизационного подхода у евразийцев // Credo New. 2010. № 4. URL: http://intelros.ru/readroom/credo_new/credo_4_2010/7761-nerelyativistskaya-versiya-civilizacionnogo-podxoda-u-evrazijcev.html.

личностями существуют личности многочеловеческие — как частнонародные, так и многонародные».[1] Такими симфоническими личностями являются народы, а также их союзы, связанные географическим соседством и перекличками в языках и культурах, превращающие их в «особый мир» (так, например, симфонической личностью является Россия-Евразия). Личность есть цельность и поэтому она не сводима к простой сумме индивидов, входящих в данный народ или особый мир. По Трубецкому, личность имеет духовный уровень, возвышающийся над материальной эмпирией: «Личность имеет и дух, и плоть, и выявляется... в духовной... и в плотской сферах».[2] Отсюда очевидно следует, что личность народа и особого мира («многонародной нации», как иногда выражался Трубецкой) *так же бессмертна, как и личность отдельного человека, и точно так же, как со смертью тела человека его душа не погибает, а продолжает существовать в духовном невидимом мире, в случае физического исчезновения целого народа и даже союза народов их симфонические личности сохраняются*. Причем под телом народа здесь следует понимать, так сказать, «социальное тело», которое нужно отличать от географической территории, связанной с бытием народов, но являющейся скорее продолжением их тела, а не собственно телом. Трубецкой не пишет об этом прямо в предисловии 1927 года, но он развивает эту мысль в письме к П. П. Сувчинскому

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. С. 93.
[2] Там же. С. 96.

от 30 ноября 1925 года, где он стремился показать отличие своей трактовки симфонической («хоровой») личности от трактовки Л. П. Карсавина. Там Трубецкой замечал, что Бог желает спасения не только отдельных людей, но и народов, и Церковь обращается к целым народам, что личность обладает душой и бессмертием и что народы наделены одушевленной, *вечной* субстанцией.[1]

Отсюда прямо вытекает, что *коль скоро до вавилонского столпотворения существовала единая общечеловеческая культура, то была и личность, творившая эту культуру, то есть симфоническая личность человечества*. Это очень важный вывод, который заставляет иначе взглянуть на евразийство Н. С. Трубецкого и П. П. Савицкого (то есть классическое, правое евразийство), учесть существенный смысловой нюанс в понимании классиками евразийства человечества. Отрицание органической общечеловеческой культуры и цивилизации (таковые, как мы помним, по Трубецкому, могут быть лишь лже-общечеловеческими, то есть это одна из культур, подчинившая себе все остальные) вовсе не значит, что не существует человечества. Напротив, его бытие прямо следует из религиозно-философской теории личности, которую разрабатывал Н. С. Трубецкой. Личность как нематериальная, духовная субстанция — вечна, поэтому и общечеловеческая симфоническая личность не могла никуда исчезнуть

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., примеч. К. Б. Ермишиной. М., 2008. С. 152.

даже после «вавилонского столпотворения». Она продолжает существовать в духовной, надматериальной сфере, несмотря на распад ее социального тела на Земле. Но она лишена возможности творить посюстороннюю культуру, тогда как симфонические личности более низкого порядка — особых миров и народов — свои творческие способности сохранили и создают свои культуры и цивилизации в земном мире. В некотором смысле после вавилонского столпотворения, как только начал действовать закон дробления культур и языков, человечество как земное, духовно-материальное коллективное существо умерло, ведь смерть, как отмечал еще Платон в «Федоне»,[1] и есть распад. Но умерла не вся общечеловеческая личность, а лишь ее эмпирическое, социальное тело, на духовном же уровне личность человечества существует и будет существовать. Можно предположить (хотя Трубецкой этого и не делал), что в конце времен человечество так же воскреснет, как и отдельные люди, и в веке грядущем снова на земле будет существовать единое, правда, конечно, преображенное человечество, а не совокупность отчужденных наций и многонациональных локальных миров. Можно также поставить вопрос: а не является ли церковь зародышем такого возрожденного человечества? — тем более новозаветное чудо Пятидесятницы, как отмечает Лопухин в «Толковой Библии», прямо противоположно «чуду смешения языков» и элиминирует последнее. Но мы не станем сейчас строить гадательные предположения, поскольку

---

[1] См.: *Платон*. Федон. 78с.

нашей целью было лишь описать миф о Вавилонской башне в трактовке евразийцев.

Мы добавим лишь, что, если мы правы, совершенно безосновательны обвинения Трубецкого в культурологическом номинализме, которые часто звучали и звучат (об этом писал, например, Бердяев). Если речь идет не о доевразийских работах (вроде «Европы и человечества»), а о евразийских сочинениях, то Трубецкой не номиналист, а реалист, хотя и реализм его — особого рода, подкорректированный учением о «смерти человечества». Концепция бессмертной симфонической личности позволила евразийству Трубецкого и Савицкого избежать опасности, которая грозит всем цивилизационным теориям номиналистического толка. Ведь если общее (например, человечество) — не более чем абстракция, а реально существует лишь частное (культурно-исторические типы и отдельные народы), то почему бы не продолжить эту логику? По отношению к социальным группам общим является народ и культурно-исторический тип, выходит — и они абстракции, и так далее. В итоге мы придем к пределу деления — индивиду (кстати, это слово с латыни так и переводится — «неделимый»), и вместо цивилизационной теории получим теорию либеральную, согласно которой общество есть не более чем результат взаимовыгодного рационального договора индивидов.

Более того, если реально лишь индивидуальное и частное, а общее — иллюзорно, то тогда не существует Истины, Добра, Красоты как таковых, а есть лишь представления об истине, добре, красоте у разных индивидов, народов,

культур и культурно-исторических типов, причем одни представления не хуже и не лучше других. Перед нами философский релятивизм, который несовместим с религиозным мировоззрением, и, повторю, евразийцев часто упрекали в том, что они релятивисты в культурологии и в то же время религиозные мыслители, которые признают существование единой Божественной абсолютной истины. Как видим, этот упрек неуместен. Согласно евразийству, различные культуры действительно равноценны и культурные ценности действительно носят относительный, а не абсолютный характер, так как они — творения ограниченных человеческих и народных личностей. Но в то же время представления каждого народа об истине, добре, красоте отображают определенный аспект идеальных трансцендентных Истины, Добра и Красоты, и от культуры каждого народа есть путь к Богу.

Итак, с личностью, о которой повествует миф о Вавилонской башне, мы разобрались. Но миф — это не просто рассказ о личности, это чудесная история. Какое же чудо здесь наличествует?

Первое, что приходит на ум — заявить, что вмешательство Бога в строительство башни и «смешение языков» — это уже чудо. Действительно, если бы под чудом мы понимали вторжение сверхъестественного начала в естественное течение вещей, то такой ответ был бы правильным. Но А. Ф. Лосев, на концепцию мифа которого мы опираемся, подверг подобное понимание чуда резкой и сокрушительной критике. По Лосеву, чудо — это нечто иное, а именно — смычка двух слоев действительности, проявление

на эмпирическом уровне истинной природы личности, ее идеи. Поэтому смерть социального, исторического тела человечества чудом быть не может. Однако при смешении языков и вправду произошло, с точки зрения евразийской теории, некое чудо. И состояло оно в том, что появились народы и национальные культуры, и таким образом появились на эмпирическом уровне их симфонические личности. Н. С. Трубецкой писал, что то же самое происходит всякий раз, когда люди пытаются создать универсальную цивилизацию и всемирное политическое пространство. В определенном смысле евразийцы тоже были свидетелями такого же чуда — крушения Вавилонской башни европейского империализма, что и явилось одной из причин появления евразийства как такового. Раскрою эту мысль.

Вплоть до войны 1914 года практически весь мир был поделен между несколькими европейскими империями (Британской, Французской, Германской и так далее), а также их «сестрой» — США (которые со времен Монро властвовали в Центральной и Южной Америке). Это было политическим воплощением той концепции европоцентризма или романо-германского шовинизма, которую так остроумного будет критиковать Н. С. Трубецкой. Конечно, это не было всемирным государством, от создания которого Трубецкой предостерегал в статье о Вавилонской башне. Европейские империи находились друг с другом в крайне напряженных отношениях. Но уже возникла идея Соединенных Штатов Европы (которые, по мысли ее адептов, должны были вступить в союз с США) и если бы она реализовалась

в условиях, кода европейские державы открыто были колониальными империями, а США были таковой практически, то возникло бы сверхгосударство, которое охватывало бы собой почти всю планету (за исключением Канады, Австралии, России и еще нескольких государств). Это было бы близко к идеалу мирового государства. Собственно, империализм и был стремлением к глобализму.

До 1914 года мало кто сомневался в том, что все и идет к практически всемирному государству под началом Запада и его ценностей. Однако война между империалистическими державами привела к гибели некоторых из них (например, Германии и Австро-Венгрии), к отпадению некоторых колоний или протекторатов, к ослаблению влияния европейцев в Азии и Африке. Система империализма зашаталась и стала разваливаться. До ее краха было далеко (это произойдет после Второй мировой войны), но конец уже был ощутим.

Другими словами, война 1914–1918 годов привела к тому, что очередная Вавилонская башня стала рушиться. Евразийцами это было воспринято как чудо, указывающее на то, что общечеловеческая мировая цивилизация и культуры невозможны. Влияние катастрофы Первой мировой войны на мировоззрение евразийцев отражено уже в предисловии к их первому сборнику — «Исход к Востоку»: «Тот отрезок времени, в котором протекает наша жизнь, начиная от возникновения войны, переживается нами как поворотное, а не переходное время».[1] Там евразийцы заяв-

[1] Исход к Востоку. М.: Добросвет, 1997. С. 45.

ляют о начале краха западной цивилизации, претендовавшей на мировое господство: «Мы не сомневаемся, что смена западно-европейскому миру придет с Востока».[1] Фактически там высказывается идея «многополярного мира», которая окончательно оформится в геополитических статьях К. А. Чхеидзе о «государствах-материках».

Итак, первый, базовый миф евразийства — миф о Вавилонской башне, в котором повествуется о симфонической личности человечества, лишившейся своего социального, «земного» тела и непосредственного творческого дара за богоборчество, и о своеобразном чуде рождения «независимых» наций и цивилизаций после начала крушения Вавилонской башни империализма.

Миф о Евразии и о потере имени. Евразийское чудо

Второй миф, лежащий в основе евразийства, — не такой явный и очевидный, но его можно вычленить, внимательно читая труды евразийцев, посвященные истории и сущности российской цивилизации. Это миф о забвении своего имени и новом обретении его.[2] В Индии — это миф о йоге

---

[1] Исход к Востоку. С. 47.

[2] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. С. 174.

Мациендранате, который влюбился в королеву Цейлона и забывает свои имя и прошлое; память ему возвращает его ученик Горахнат при помощи танца и песен с загадочными словами. У гностиков — это миф о принце с Востока, который отправился за жемчужиной, охраняемой змеем, в Египет, но там он попал в плен к местным жителям, которые при помощи волшебного угощения лишили его памяти и он стал думать, что он — простолюдин и один из местных жителей, пока не получил письмо от родителей, вернувшее ему память. В европейской традиции это миф о спящей красавице, которую погрузила в волшебный вековой сон злая колдунья, но которую возвращает к жизни своим поцелуем прекрасный принц.

Заметим, что в большинстве таких мифов важную роль играет тема забвения своего имени и обретения его, что означает возвращение к самому себе, осознание своей истинной личности.

В евразийском мифе этот сюжет преломляется таким образом, что Россия-Московия, которая до Петра вполне осознавала себя Евразией, «русско-татарским царством», отличным и даже противопоставляющим себя католической Европе, но зато связанным правопреемством с Монгольской империей Чингисхана, вдруг в результате «революции сверху», произведенной Петром Первым, забывает о своей евразийской сущности, о своей истории, о своих братьях — туранских народах, начинает воспринимать себя как европейскую державу, создает себе новую историю, написанную дворянскими, западническими историками, начинает презирать своих братьев-туранцев. Россия даже меняет свое имя

с Московского царства, Московии,[1] на Российскую империю (и глава ее начинает именовать себя не царем, как летописи называли и ордынских ханов, а императором, подобно западным монархам).

Петр здесь предстает как злой волшебник, погрузивший Россию в долгий период забвения себя, отсутствия четкого аутентичного национального самосознания (вспомним о символах евразийства, где Петр как раз и предстает как колдун-гипнотизер). Причем Петр — еще и царь, который добровольно стал учеником европейцев; таким образом, подлинными черными чародеями в евразийском мифе предстают европейцы, а колдовским зельем, при помощи которого они погружают в забвение другие народы, является европоцентризм, про который Н. С. Трубецкой в «Европе и человечестве» писал, что он действует на неевропейцев «гипнотически» и заставляет их считать родную культуру отсталой только потому, что она непохожа на европейскую.

Нетрудно понять, что, согласно этому мифу, в революции старая Россия умирает и возрождается как Россия-Евразия. Образ ее спасителя как бы двоится: с одной стороны, это — Ленин и большевики, которые призвали народ к революции и возглавили ее, но большевики при этом остаются западниками и видят в русской революции лишь прелюдию европейской революции; в этом смысле они

---

[1] Заметим, что имя города Москва происходит от названия реки Москва, которое имеет явные корни в финских языках, то есть это славяно-финское, евразийское имя (тогда как у Петербурга — имя западное).

и сами до конца не избавились от чар европоцентризма. С другой стороны, это — сами евразийцы и прежде всего хоровая личность Трубецкого-Савицкого-Сувчинского, которая противостоит Ленину и руководству большевиков, претендуя на то, чтобы возглавить революцию в ее последней завершающей фазе и вернуть России ее национальное самосознание и ее истинное имя — Евразия.[1]

Понятно, что личность, о которой повествует этот миф, — это симфоническая личность России-Евразии. Но где же здесь чудо? Какое событие в современном им мире было пережито евразийцами как настоящее чудо и оказало важнейшее влияние на возникновение евразийства?

Полагаю, что это — «сборка» России, пусть и под другим именем (СССР) и другим флагом, после окончания гражданской войны. Собственно, евразийцы не были первыми, кто на это указал. Первенство здесь принадлежит Н. В. Устрялову, который уже в 1920 году увидел в большевиках бессознательно-национальную силу. В 1921 и монархист Шульгин скажет об этом: «Знамя Единой России фактически подняли большевики. Конечно, они этого не говорят... Конечно, Ленин и Троцкий продолжают трубить Интернационал... Но это только так сверху... Интернационал оказался орудием... расширения территории... для власти, сидящей в Москве».[2] Для евразийцев будет очень важным

---

[1] *Вахитов Р. Р.* Евразийство: мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. С. 69–91.

[2] *Шульгин В. В.* 1920. URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/shulgin_vv/22.html.

это «геополитическое возрождение» России, ведь в эмиграции очень многие и гораздо позже будут считать, что России уж нет и на ее месте существует какая-то «безродная Совдепия». В том же 1921 году П. Н. Савицкий в письме к своему бывшему учителю и наставнику П. Б. Струве открыто писал о том, что большевики собрали Россию: «большевики к настоящему моменту, к середине 1921 года, действительно „собрали“ Россию. „Невоссоединенными“ остались не более 1/10 территории и 1/5 населения бывшей Империи. Говорить в этих обстоятельствах о „расчленении“ России является прямым недоразумением».[1] Этот факт, действительно, зачаровывал евразийцев Трубецкого и Савицкого (Г. В. Флоровский будет упрекать их за это). Распавшуюся было на самостийные карликовые недогосударства Великую Россию собрали обратно не сознательные носители идеи национального единства, а интернационалисты-коммунисты, которые первоначально видели в России лишь «точку опоры» для того, чтоб перевернуть весь мир! Для евразийцев это означало, что в истории Евразии вершится некий данный свыше закон, который проявляется не всегда через адекватные и способствующие ему явления. Впоследствии евразийский историк Г. В. Вернадский в книге «Евразийское начертание русской истории» назовет его законом чередования периодов распада и единства евразийских государств. А с точки зрения религиозной персонологии Н. С. Трубецкого здесь можно говорить и о явлении в истории симфонической

---

[1] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. С. 274.

личности России-Евразии, что по Лосеву и есть чудо: совмещение двух личностных планов — внутреннего и внешнего.

Итак, второй базовый миф евразийства — миф о симфонической личности России-Евразии, которая утеряла свое имя вследствие чар Петра и стоящих за ним чародеев с Запада, но теперь, в ходе народной революции, не понятой большевиками, чудесным образом возродившей Россию политически, снова обретает имя.

Миф об исходе как подоплека мифа о Евразии

Если мы внимательно вдумаемся в миф о Евразии, то поймем, что он сюжетно и структурно напоминает библейский миф об Исходе, по которому было дано название первому сборнику евразийцев — «Исход к Востоку». Начнем с того, что вторая книга Ветхого Завета, которая в церковно-славянском переводе называется «Исход» (по греческому названию этой книги — Ἔξοδος), в оригинале, на иврите, называется «Шемот», то есть «Имена». И показательно, что начинается она с перечисления имен вошедших в Египет потомков Авраама: «Вот имена сынов Израилевых, которые вошли в Египет с Иаковом [отцом их], вошли каждый со [всем] домом своим: Иссахар, Завулон и Вениамин, Дан и Неффалим, Гад и Асир» (Исх. 1:1–1). Современный православный богослов, протоиерей Олег Стеняев пишет об этом: «Конструкция данного предложения довольно

неоднозначна, и текст здесь может быть понят и в том смысле, что в Египет пришли какие-то имена»,[1] и напоминает: «Возможность давать имена и в имени выражать сущность сотворенного Богом — наиболее важное свойство, которое, в общем, и делает человека богоподобным существом, созданным „по подобию Божию“ (Быт. 5:1). И таким первым человеком был Адам, который нарекал имена животным (см.: Быт. 2:19), а значит, обозначал смысл и цель их существования».[2] Итак, имя связано с сущностью вещи, евреи попали в Египет со своими именами, то есть сохраняя верность своей сущности, оставаясь самими собой. А затем они стали эту свою сущность забывать и терять... Протоиерей Олег Стеняев трактует слова Библии о том, что евреи расплодились в Египте за пределами отведенной им земли, как указание на ассимиляцию их в египетском обществе: «То есть слова „и наполнилась ими земля та“ — можно понимать и так: наполнились евреями цирки, публичные дома, питейные заведения и языческие капища земли Египетской. По преданию Ветхозаветной Церкви, только колено Левино сохраняло завет обрезания (ивр. брит мила), и за это они не были порабощены: мы видим из Книги Исход, что Моисей и Аарон свободно и в разное время перемещались по Египту».[3]

---

[1] *Стеняев О., прот.* В земле египетской. Читаем книгу Исход. 1:1–22. URL: https://pravoslavie.ru/97571.html.

[2] Там же.

[3] Там же.

Перед нами тот же миф о забвении имени. Интересно, что, согласно Библии, это повлекло за собой рабство евреев. Отец Павел Флоренский в своем труде о священных переименованиях указывал, что раб получает новое имя или, точнее сказать, кличку, потому что он не воспринимается как личность, равная хозяину,[1] и египтяне даже выжигали эту кличку на теле раба как тавро на животном. В таком случае речь не просто о потере имен, но и о получении новых имен, как попытке присвоить новую рабскую сущность.

Важно также вспомнить о том, что Бог открывает Моисею Свое имя, чтоб тот передал его евреям, находящимся в плену: «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род» (Исх. 3:13–15). Иначе говоря, Бог таким образом как бы приобщает народ еврейский к Себе, открывает Себя им, дарит им Свое имя («вот Имя мое навеки»). Это имя, обозначаемое в подлиннике тетраграмматоном (который в русском языке не совсем правильно

---

[1] *Флоренский П. А.* Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М., 2006.

произносится как «Иегова») несколько раз произносится в книге Исход, например: «Господь муж брани, Иегова имя Ему» (Исх. 15:3); «И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею. (Исх. 33:19); «И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы» (Исх. 35:4).

Понятно, что, раскрывая свое Имя, Бог и от евреев ожидает, что они снова «вернутся к себе», откроют в себе предназначение Божье, что значит отвергнут египетские имена-клички и обретут свои прежние имена.

Наконец, требование «вернуться к себе» для народа израильского имеет в Библии еще и сугубо географический смысл — Моисей должен вывести народ Авраама, Исаака и Иакова из Египта и привести их в Ханаан, который Бог даровал своему народу на веки вечные: «Пойди, собери старейшин [сынов] Израилевых и скажи им: Господь, Бог отцов ваших, явился мне, Бог Авраама, [Бог] Исаака и [Бог] Иакова, и сказал: Я посетил вас и увидел, что делается с вами в Египте. И сказал: Я выведу вас от угнетения Египетского в землю Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, [Гергесеев,] Евеев и Иевусеев, в землю, где течет молоко и мед» (Исх. 3:16–17).

Я уже писал о том, что евразийцы, называя свой первый сборник «Исход к Востоку», могли иметь в виду и то, что в Библии указывается, что каждому народу дано от Бога свое место («месторазвитие») на Земле, каким для евреев является Ханаан (Палестина).

Итак, миф о России-Евразии, забывшей свое имя под влиянием чародеев-иностранцев и Петра, но вспоминающей его в ходе антизападной революции, по сути — вариация библейского мифа об Исходе. Народы России-Евразии, очевидно, здесь уподобляются коленам Израилевым, египетский плен — «романо-германскому игу», сам исход из Египта — народной революции. Конечно, никаких параллелей между Моисеем и Лениным здесь не подразумевается (хотя любопытно заметить, что во время болезни Ленина в советских газетах его сравнивали с Моисеем). Скорее, если евразийцы стали бы развивать метафору Исхода, то они бы, думаю, сравнили Ленина и большевиков с золотым тельцом, которого Аарон пытался представить народу как бога, выведшего их из Египта. Как я уже писал, сами евразийцы свои программные сборники, пусть и в шутку, сравнивали со скрижалями Завета.

Дополняя этот миф мифом о Вавилонском столпотворении и смешении языков, мы и получаем мифологическое ядро евразийства П. Н. Савицкого и Н. С. Трубецкого.

Окончательное развернутое определение евразийства

Вспомним, с чего мы начали. Всякая вещь в этом мире имеет свою материю и свою идею (эйдос). Материя — это то, из чего сделана вещь, эйдос — это принцип организации

материи. Если под евразийством понимать учения, созданные Н. С. Трубецким и П. Н. Савицким в начале 1920-х гг., то в качестве материи евразийства выступили:

1) Релятивистская культурология Трубецкого, изложенная в «Европе и человечестве»;

2) Концепция Среднего Мира В. И. Ламанского;

3) Теория либерал-империализма, основы которой заложил П. Б. Струве, а развил — молодой П. Н. Савицкий.

Логос евразийства составили пары оппозиций:

1) единое-многое;

2) богоугодное-небогоугодное;

3) личное-безличное.

Эти категориальные пары организовали и преобразили материю евразийства так, что поучилось учение о том, что небогоугодное и безличностное единство — это насильственное единство человечества в гипотетической общечеловеческой цивилизации под началом Запада. Нормальное и естественное состояние для человечества — наличие множества цивилизаций-миров, находящихся в своих месторазвитиях. Но внутри себя каждая такая цивилизация обладает богоугодным органическим единством, залогом чего является эйдос и единая симфоническая личность этой цивилизации. По отношению к цивилизациям небогоугодным является распад, появление множественности национальных государств и хозяйств, по отношению к человечеству — наоборот, небогоугодным является объединение.

В результате релятивистская культурология Трубецкого превратилась в культурологию Трубецкого-Савицкого, согласно которой духовные составляющие культуры — несоизмеримы, а материальные — соизмеримы и могут быть переняты другими цивилизациями без ущерба для них, как Россия переняла военную технику Запада (из этого же следует, что цивилизация, которая пошла по пути преимущественного развития материального, начинает стремиться к мировому господству, к небогоугодному единству).

На место теории срединного мира Ламанского приходит концепция культурно-географических миров или же месторазвитий, а на место либерал-империализму — цивилизационный империализм.

Однако в структуре эйдоса евразийства эти оппозиции диалектически переходят друг в друга: распад цивилизации кончается новым объединением в том же месторазвитии (как после гражданской войны в месторазвитии Евразия возник СССР), попытка объединения всех народов в системе мирового западного империализма приводит к началу распада этой системы (после Первой мировой войны). Революция в России здесь парадоксально инициирует новое объединение в Евразии и распад по отношению к мировому империализму.

Новый уровень — проявление этих категорий в символах, где Евразия, Степь, Чингисхан — символы единства, Запад, Лес, Петр (как жертва чар Запада) — множественность.

Наконец, венчает эту конструкцию миф — магическое имя евразийства. Два базовых мифа евразийства — это миф

о Вавилонской башне (о переходе от небогоугодного единства к Богоугодной множественности) и миф о забвении имени и возвращении к самому себе как вариация мифа об исходе (о переходе от небогоугодной множественности к богоугодному единству). Можно сказать, что эти мифы об утере личности и об обретении личности, и они составляют неявный базис первоначального евразийства.

Заключение

Идеальная модель евразийства (логос-эйдос-символы-мифы), разработанная на основе сочинений ранних Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого, конечно, носит упрощенный, элементарный характер. Она потребует усложнения, если мы начнем привлекать в область исследования труды других «правых евразийцев»: Н. Н. Алексеева, Г. В. Вернадского и так далее. А ведь есть еще левое евразийство кламарской группы, которая в 1928–1929 выпускала еженедельник «Евразия» (Л. П. Карсавин, С. Я. Эфрон, П. П. Сувчинский, Д. П. Святополк-Мирский и другие). Теоретики левого евразийства настаивали на том, что они не ревизионисты, отрекшиеся от основных положений евразийства, как утверждали их правые обличители Савицкий, Алексеев и Ильин, а представители нового диалектического этапа развития евразийства. «По существу дела, наше евразийство — то же евразийство, что в 1921 году издавало

„Исход к Востоку“, и нашу прямую преемственность с этим историческим сборником мы утверждаем самым решительным образом. Но преемственность — не прямая линия, а диалектика», — говорилось в программной статье левой группы «Путь евразийства».[1] Левое евразийство — до сих пор мало исследовано, а основные его тексты не переопубликованы, хотя оно, просуществовав около двух лет, тем не менее оказало большое влияние на своих оппонентов — «правых евразийцев» П. Н. Савицкого, К. А. Чхеизде и других. В 1934 году философ-федоровец Сетницкий писал пражскому евразийцу Чхеидзе: «...Позиция Ваших друзей сейчас ни практически, ни теоретически не отличается от позиции кламарцев («левых» евразийцев П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского, С. Я. Эфрона). Вся разница в том, что они не говорят о Марксе и Федорове, и не ведут и не пытаются вести никаких разговоров с советскими представителями. Что же касается высказываний, то доклад Савицкого и выступление Антипова месяца полтора тому назад в полной мере реабилитируют позицию Кламара».[2] То же самое отмечает современный исследователь евразийства Б. В. Назмутдинов: «Несмотря на формальное поражение, „кламарская“ проблематика возобладала и в „правом“ евразийстве. В пылу полемики А. П. Антипов

---

[1] Евразия. Еженедельник политики и культуры. Париж, 1929. № 8.

[2] Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М., 2003.

провозглашал, что евразийство не эмигрантское, а советское течение».[1]

Чуть лучше, но так же совершенно недостаточно изучено евразийство 1930-х годов с его концепциями «периодической системы сущего» (П. Н. Савицкий), «государств-материков» (К. А. Чхеидзе), «еврейского восточничества» (Я. А. Бромберга), «евразийского федерализма» (Э. Хара-Даван), эйдократии (Н. Н. Алексеев), «философского мира Евразии» (С. Д. Бохан), «диалектики истории» (Г. Н. Полковников), идеи левых евразийцев 1931–1932 годов, выпускавших в Брюсселе журнал «Евразиец»[2] (Б. В. Назмутдинов пишет об этом феномене как о «втором Кламаре»), прибалтийских левых евразийцев, выпускавших газеты «Свой путь», «Новая искра».

В общем, не только нет еще исследования, которое охватывало бы все грани евразийства в его эволюции от «Исхода к Востоку» до конца 1930-х годов, нет даже полного собрания сочинений евразийцев, которое дало бы эмпирический материал для этого исследования!

Важно отметить, что в своей монографии я не затронул внешний фон евразийства 1920-х — как идеологический, так и политический. Между тем очевидно, что евразийство вписано в историю русской мысли и немало уже написано о преемственности между евразийством и славянофильством,

---

[1] *Назмутдинов Б. В.* Законы из-за границы. URL: https://studref.com/328585/pravo/tretiy_etap_19291938.

[2] С 1933 года брюссельский «Евразиец» перешел на эклектично ультраправые позиции, напоминавшие «красно-коричневую» идеологию НБП Э. В. Лимонова в 1990-х гг.

но в чем состоит эта преемственность, мнения исследователей расходятся. О политических факторах эволюции евразийства много писали в 1990-е годы, но в силу идейной атмосферы той эпохи больше обсуждалась проблема игры советских спецслужб с эмигрантами-евразийцами (операция «Трест»). Нам представляется, что вопрос будет поднят на иной, более высокий теоретический уровень, если мы осознаем, что евразийство — это все же пореволюционное течение и как таковое должно осмысливаться в плоскости проблемы «советского термидора». Евразийцы сами мечтали выступить в роли «правых термидорианцев», «второй советской партии» и даже надеялись на сотрудничество еженедельника «Евразия» с бухаринской фракцией в ВКП(б), программа которой им была ближе. При этом, конечно, неизбежно возникнет вопрос идейного соотношения евразийства и сталинизма как внутрикоммунистического термодорианства (тем более, что сталинизм с его концепцией построения социализма в одной стране перекликался с антиглобалисткими, локалистскими теориями евразийства).

Итак, несмотря на то что евразийство остается в поле внимания ученых уже несколько десятков лет, можно сказать, что настоящее его изучение только еще начинается. Еще Сократ говорил о диалектике знания и незнания: чем больше мы познаем, тем больше нам открывается, сколько еще непознанного! Мы вновь убеждаемся в правоте афинского мудреца. Нам предстоит множество открытий в области изучения евразийства. Данная монография — всего лишь скромный вклад в эту разворачивающуюся новую, масштабную исследовательскую программу евразийствоведения.

ЛИТЕРАТУРА

Первоисточники евразийцев

Евразийская хроника. Вып. 1. Прага, 1925. 43 с.; Вып. 2. Прага, 1925. 74 с.; Вып. 3. Прага, 1926. 78 с.; Вып. 4. Прага, 1926. 50 с.; Вып. 5. Париж, 1926. 85 с.; Вып. 6. Париж, 1926. 46 с.; Вып. 7. Париж, 1927. 64 с.; Вып. 8. Париж, 1927. 86 с.; Вып. 9. Париж, 1927. 102 с.; Вып. 10. Париж, 1928. 102 с.; Вып. 11. Берлин, 1935. 102 с.; Вып. 12. Берлин, 1937. 159 с.

Евразийский временник: Утверждение евразийцев. Кн. 3. Берлин: Евраз. кн. изд-во, 1923. 174 с.

Евразийский временник: Утверждение евразийцев. Кн. 4. Берлин: Евраз. кн. изд-во, 1925. 445 с.

Евразийский временник: Утверждение евразийцев. Кн. 5. Париж: Евраз. кн. изд-во, 1927. 308 с.

Евразийский сборник: Утверждение евразийцев. Кн. 6. Прага: Евраз. кн. изд-во, 1929. 80 с.

Евразийство: Опыт систематического изложения. Париж: Евраз. кн. изд-во, 1926.

Евразия в свете языкознания: Сборник статей. Париж: Изд-во евразийцев, 1931. 11 с.

Евразия: Еженедельник по вопросам культуры и политики. Париж, 1928–1929. № 1–35.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. Кн. 1. София: Рос.-Болг. кн. изд-во, 1921. 125 с.

На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин: Геликон, 1922. 356 с.

Россия и латинство: Сборник статей. Берлин: Евраз. кн. изд-во, 1923. 219 с.

Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж: Евраз. кн. изд-во, 1931. 317 с.

Современные переиздания

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2000.

Бромберг Я. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002.

Евразийство. Кн. 1: Исход к Востоку; Кн. 2: На путях. Кн. 3: Евразийский временник. СПб.: Лимбус Пресс, 2021.

Исход к Востоку / Под. ред. О. С. Широкова. М.: Добросвет, 1997.

Мир России — Евразия. Антология / Сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995.

Письма и заметки Н. С. Трубецкого. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992.

Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология / Сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Наука, 1993.

Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Беловодье, 1997.

Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018.

Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана М.: Аграф, 1999.

Трубецкой. Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское зарубежье»; Русский путь, 2008.

Чхеидзе К. Путник с Востока. Проза. Литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. М.: Книжница; Русский путь, 2011.

Исследования евразийства и дополнительная литература

Агурский М. С. Идеология национал-большевизма. Париж: YMCA-press, 1980.

Антоний (Храповицкий), митр. Евразийство в его зарождении и теперь // Некоммерческий проект: «Евразийство и Евразия: материалы, мнения, критика...» URL: http://evraz-info.narod.ru/18.htm.

Антощенко А. В. Споры о евразийстве // О Евразии и евразийцах. Библиографический указатель. Петрозаводск, 2000. URL: http://www/karelia.ru/psu/Chairs/PreRev/BIBLRUS.rtf.

Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.

Ахматов А. В. Философия права евразийства. Историко-философский анализ. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2009.

Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003.

Байссвенгер М. «Еретик» среди «еретиков»: Л. П. Карсавин и евразийство // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012.

Байссвенгер М. «Консервативная революция» в Германии и движение «Евразийцев»: Точки соприкосновения. URL: http://conservatism.narod.ru/juni/Baiswen.doc.

Балибар Э. Вступительное слово к изданию 1996 года // Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006.

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994.

Бассин М. «Классическое» евразийство и геополитика российской идентичности // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004.

Бассин М. Россия между Европой и Азией: Идеологическое конструирование географического пространства. URL: http://www.polit.ru/research/2005/04/12/bassin.html.

Бердяев Н. А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

Бицилли П. Два лика евразийства // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

Бовдунов А. Проект раннего евразийства как манифест русского платонизма. URL: https://www.geopolitika.ru/article/proekt-rannego-evraziystva-kak-manifest-russkogo-platonizma.

Быстрюков В. Ю. В поисках Евразии. Общественно-политическая и научная деятельность П. Н. Савицкого в годы эмиграции (1920–1938 гг.). Самара, 2007.

Валиди А.-З. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры. Кн. 2. Уфа; Китап, 1988.

Вандалковская М. Г. Историческая наука российской эмиграции: «Евразийский соблазн». М., 1997.

Ванчугов В. В. Статус философии в евразийском движении // Евразийская идея и современность. М., 2002. URL: http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34394.

Вахитов Р. Р. Два взгляда на диалектику культуры и истории: Евразийцы 1920-х гг. и М. А. Лифшиц // Вестник МГУКИ. 2019. № 2 (88).

Вахитов Р. Р. Диалектическое определение евразийства // Вопросы философии. 2020. № 7.

Вахитов Р. Р. Евразийский проект и его враги (критика критики евразийства) // Философский космос России. Уфа: Изд-во БашГУ, 1997.

Вахитов Р. Р. Евразийство: Мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1, № 1. С. 69–91.

Вахитов Р. Р. Нерелятивистская версия цивилизационного подхода у евразийцев // CREDO NEW. 2010. № 4.

Вахитов Р. Р. Онтологический структурализм евразийцев // Записки русской академической группы в США. Transactions of the association of russian-american scholars in the U.S.A. New York, 2011–2012. Vol. XXXVII.

Вахитов Р. Р. П. Н. Савицкий: От национал-либеральной к евразийской теории империи // Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. 2011. № 4. С. 79–94.

Вахитов Р. Р. Четыре периода классического евразийства. URL: http://nevmenandr.net/vaxitov/eurperiod.php.

Вилента И. В. Концепция равенства культур в наследии евразийства // Россия и Запад: Диалог культур. М., 1996. С. 595–604.

Вильсон В. 14 пунктов об условиях мира из послания Конгрессу от 8 января 1918 года. URL: http://www.hist.msu.ru/Departments/ModernEuUS/INTREL/SOURCES/14points.htm.

Вишневецкий И. Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов. История вопроса. Статьи и материалы. М.: НЛО, 2005.

Волкогонова О. Д. Образ России в философии русского зарубежья. М., 1998.

Гачева А. Г. Евразийство: От восточничества к всечеловечности // Тетради по консерватизму. 2012. № 5. С. 215–239.

Гачева А. Г. Неизвестные страницы евразийства конца 1920–1930-х годов. К. Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии» // Вопросы философии. 2005. № 9.

Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.

Гиренок Ф. И. Метафизика пата (косноязычие усталого человека). Гл. 9: Евразийские тропы пата // Русская национальная философия в трудах ее создателей. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/girenok_pat09.html.

Глебов С. Евразийство между империей и модерном. История в документах. М.: Новое издательство, 2010.

Григорова Д. Петр Бицилли и евразийство // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 10. Одеса; Велико Търново, 2009. С. 303–308. URL: https://www.viaevrasia.com/ru/петр-бицилли-и-евразийство-дарина-григорова.html.

Грякалов А. А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности. СПб., 2004.

Губбыева З. О. О евразийской культурологии // Актуальные проблемы социальной философии. М., 1994. С. 329–344.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

Декомб В. Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Современная французская философия / Пер. М. М. Федоровой, ред. Н. Я. Марголина. М., 2000.

Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. URL: http://www.fidel-kastro.ru/filosofy/deles/del4.htm.

Дружинин А. Г. Идеи классического евразийства и современность: Общественно-географический анализ. Ростов н/Д., 2021.

Дугин А. Г. Консервативная революция. М., 1994.

Евразийство в философско-исторической и политической мысли русского зарубежья 1920–1930-х годов. Библиографический указатель / Сост.

Л. Г. Филонова, библиографич. ред. Н. Ю. Бутина. URL: http://www.rsl.ru/datadocs/doc_4677ri.pdf.

Евразийство в XXI веке. Астана, 2009.

Ерасов Б. С. Цивилизационная теория и евразийские исследования // Цивилизации и культура. М., 1996. С. 3–29.

Ермишин О. Т., Ермишина К. Б. К вопросу о филиации идей: С. Н. Трубецкой и Н. С. Трубецкой // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 2013. № 3. С. 3–12.

Ермишина К. Б Евразийство и русская литература: Два подхода к литературоведению. URL: http://russophile.ru/2017/03/28/евразийство-и-русская-литература-два.

Ермишина К. Б. Месторазвитие и ритмы Евразии: к обоснованию философии евразийства. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mestorazvitie-i-ritmy-evrazii-k-obosnovaniyu-filosofii-evraziystva/viewer.

Жданова Г. В. Перспектива евразийского проекта // Евразийская идея и современность: Сборник статей. М.: Изд-во РУДН, 2002.

Иван Петрович Савицкий. Продолжительность жизни. Отец и сын. Евразиец Петр Савицкий и историк Иван Савицкий // Радио «Свобода». 2005. 22 авг. URL: http://www.svoboda.org/programs/LiveD/2005/lived.082205.asp.

Игнатов А. «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 47–57.

Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи / Под ред. Н. П. Полторацкого. М.: Военное издательство, 1993.

Ильин И. А. Самобытность или оригинальничанье? // Начала. 1992. № 4.

Исаев И. А. Евразийство: Идеология государственности // Общественные науки и современность. 1994. № 5.

Исаева О. С. Метафизические основания социального проекта евразийцев // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Научно-практический журнал. Гуманитарные науки. 2012. № 1 (21). С. 47–55.

Исаева О. С., Кошарный В. П. Историко-философские предпосылки евразийского учения // Известия высших учебных заведений.

Поволжский регион. Научно-практический журнал. Гуманитарные науки. 2013. № 1 (25). С. 59–72.

Каганский В. Л. Евразийская концепция пространства России // Цивилизации. Вып. 6: Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. М., 2004.

Казина О. А. Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение // Начала. 1992. № 4.

Камнев В. М. Хранители и пророки. Религиозно-философское содержание русского консерватизма. СПб.: Наука, 2010.

Кантор В. К. Федор Степун: Русский философ против большевизма и нацизма // Журнальный зал. Русский толстый журнал как эстетический феномен. Журнал «Слово/Word». 2005. № 45. URL: http://magazines.russ.ru/slovo/2005/45/ka13.html.

Кара-Мурза А. А. Между Евразией и Азиопой. URL: https://rozamira.nl/lib/inoe/kara-murza1.htm.

Кеосева Ц. Русские эмигрантские организации в Болгарии (общая характеристика) // Религиозная деятельность русского зарубежья. Библиографический справочник. URL: http://zarubezhje.narod.ru/texts/kjoseva03.htm.

Кизеветтер А. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

Киселев С. Н. Мысли А. С. Хомякова о географии. М.: ИИЕТ АН СССР, 1990.

Ключников С. Восточная ориентация русской культуры // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев. М., 1997.

Кожинов В. В. Историософия евразийцев // Наш современник. 1992. № 2.

Козовой В. О Петре Сувчинском и его времени // Козовой В. Тайная ось. М., 2003.

Колеров М. А. «Братство св. Софии»: «Веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.

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

Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика / Сост. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 2000.

Кофнер Ю. Сравнительный анализ евразийства и боливаризма // Евразийское движение Российской Федерации. URL: http://eurasianmovement.ru/archives/9600.

Кошарный В. П. Евразийство // Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995.

Кошарный В. П. Евразийство как объект междисциплинарного синтеза // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 1994. № 4. С. 9–11.

Красиков В. И. Русская философия today. М.: Водолей Publishers, 2008.

Кривошеева Е. К истории евразийства, 1922–1924 гг. URL: http://feb-web.ru/feb/rosarc/ra5/ra5–497-.htm.

Кувакин В. А. «Континент-океан» или проект создания в России государства фашистского толка // Кувакин В. А. Религиозная философия в России в начале XX века. Библиотека «Полка букиниста». Значимые книги отечественных и зарубежных авторов. URL: http://society.polbu.ru/kuvakin_religiousphilo/ch15_all.html.

Ламанский В. И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892.

Ларюэль М. Идеология русского евразийства или мысли о величии империи / Пер. с фр. Т. Н. Григорьева. М., 2004.

Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // Семиотика. Антология / Сост. и общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Академический проект, 2001.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 26. М.: Политиздат, 1969.

Лещак О. Между единством и множественностью, или Спор о методологической позиции русских пражан (рецензия на книгу Патрика Серио «Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг.). М.: Языки славянской культуры, 2001. URL: http://www2.unil.ch/slav/ling/recherche/biblio/01STiCEL-cr/02Leschak.html.

Лихт Р. «...Происхожденье основаньем к обвинению служить не может» (Расширенный комментарий к письму Б. Л. Пастернака). URL: http://lichoman.livejournal.com/174442.html.

Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука М.: Мысль, 1993.
Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.
Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство М.: Искусство, 1976.
Лосев А. Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997.
Лушников О. В. Евразийская идея и ее критики // Актуальные вопросы современной науки. 2008. № 1. С. 17–28.
Лысенко А. В. Голос Изгнания: Становление газет русского Берлина и их эволюция в 1919–1922 гг. М.: Русская книга, 2000. URL: http://evartist.narod.ru/text/40.htm#з_06.
Люкс Л. Евразийство и консервативная революция // Вопросы философии. 1996. № 3.
Люкс Л. Против Запада. Антизападные идеологические течения в русской эмиграции и Веймарской республике (на примере евразийства и консервативной революции) // Вестник Европы. 2009. № 26–27.
Люцканов Й. (По) мислимостта на друг (ия): ранното евразийство и българските му съседи. София, 2012.
Мадхаван Палат К. Евразийство — идеология будущего России // Культурное наследие русской эмиграции. 1917–1940. Кн. 1. М., 1994.
Мартинкус А. Соблазн могущества (Трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства. 1920–1929). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2021.
Маслин М. А. Евразийство как пореволюционное идейное течение. URL: https://iphras.ru/uplfile/histph/yearbook/2011/hphy-2011_maslin.pdf.
Маслин М. А. Классическое евразийство и его современные интерпретации // Тетради по консерватизму. 2015. № 4. С. 201–210.
Маслин М. А. У истока евразийства. К 100-летию опубликования книги князя Николая Трубецкого «Европа и человечество» // Философский журнал. 2019. Т. 12, № 4. С. 161–178.
Матвеева А. М. Геополитическая концепция истории России П. Н. Савицкого. М.: Прометей, 2016.

Матвеева А. М. К вопросу о самобытности евразийской концепции // Слово. Православный образовательный портал. URL: http://www.portal-slovo.ru/history/40018.php.

Медоваров М. В. В. П. Никитин и его место в евразийском движении // Русско-Византийский вестник. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. 2021. № 4 (7). С. 57–73.

Медоваров М. В. Русский консерватизм XIX — начала XX вв. и евразийство: проблема преемственности. URL: https://ruskline.ru/analitika/2012/05/23/russkij_konservatizm_xix_nachala_xx_vv_i_evrazijstvo_problema_preemstvennosti.

Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Молодяков В. Собиратели восьми углов. Пути и урок японского евразийства. URL: http://my.arcto.ru/public/5ugly.htm.

Назмутдинов Б. В. Законы из-за границы: Политико-правовые аспекты классического евразийства. М.: Норма, 2017.

Никитенко Е. В. Идеологические установки пражского и парижского (кламарского) центров евразийского движения: Сравнительный анализ // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 344. С. 84–86.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Евразийский искус // Философские науки. 1991. № 12. С. 103–108.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 2007. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/novikova_russksja/06.aspx.

Нургалин З. А. Проблемы сохранения многоцветной евразийской культуры // Проблемы востоковедения. 2009. № 4.

Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020.

Омельченко Н. А. Споры о евразийстве: Опыт исторической реконструкции // ПОЛИС: Полит. исслед. 1992. № 3. С. 156–163.

Орлова И. Б. Евразийская цивилизация. М., 1998.

Очирова Т. Н. Геополитическая концепция евразийства // Общественные науки и современность. 1994. № 1. С. 43–55.

Панарин А. С. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 3–11.

Пащенко В. Я. «Европа и человечество» — катехизис евразийства // Евразийская идея и современность / Под ред. Н. С. Кирабаева, А. В. Семушкина, С. А. Нижникова. М.: Изд-во РУДН, 2002.

Пащенко В. Я. Социальная философия евразийства М.: Альфа-М, 2003.

Побединский В. Н. Философия культуры классического евразийства. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нижневартовск, 2008. 27 с.

Повилайтис В. И. Забытый сюжет в истории евразийства (о книге Г. Н. Полковникова «Диалектика истории») // Вестник РГУ им. И. Канта. 2007. Вып. 8. Гуманитарные науки. С. 39–45.

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

Полухин А. Н. Историческая концепция П. Н. Савицкого: Теоретико-методологический аспект. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Томск, 2007.

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

Полухин А. Н. Концепция месторазвития П. Н. Савицкого в исторической науке // Вестник Томского государственного университета. Приложение. Серия 33: «Труды докторантов, аспирантов и молодых ученых Томского государственного университета». 2006. № 20.

Прокл Диадох. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. с древнегр. А. Ф. Лосева, сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993.

Прокудин Б. А. Историософские и геополитические идеи В. И. Ламанского // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2013. № 2.

Прянишников Б. Незримая паутина. ОГПУ против белой эмиграции. М., 2004.

Пушкарев С. Г. Воспоминания историка: 1905–1945. М.: Посев, 1999.

Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939. Иркутск, 1994.

Россия и Запад. Приложение. Из протокола допроса Л. П. Карсавина 8 августа 1949 года // Вопросы философии. 1992. № 2.

Рыбас С. Ю. Генерал Кутепов // Военная литература. URL: http://militera.lib.ru/bio/rybas1/08.html.

Савицкий И. П. «Есть ли будущее у евразийства? Россия между Европой и Азией». Интервью М. Смирнова // НГ-религия. 2004. 6 сентября.

Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Русскій миръ, 2006.

Самохин А. В. Исторический путь евразийства как идейно-политического течения // О ситуации в России. Альманах «Восток». 2004. № 3 (15). URL: http://www.situation.ru/app/j_art_316.htm.

Сачко Г. Евразия в мировой политике: Ретроспективный и перспективный дискурсы. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/evraziya-v-mirovoy-politike-retrospektivnyy-i-perspektivnyy-diskursy/viewer.

Сендеров В. А. Евразийство — миф 21 века? // Вопросы философии. 2001. № 4.

Серио П. Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. М., 2001.

Соболев А. В. К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5.

Соболев А. В. Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. Кн. 6 (ноябрь — декабрь).

Соболев А. В. Об отношении евразийцев к фашизму. Эпистолярные свидетельства // Россия XXI. 2001. № 4.

Советская цивилизация и евразийская идея: Две истории длиною в век (к 100-летию образования СССР и становления евразийства). Коллективная монография / Под ред. И. Ф. Кефели; предисл. С. Ю. Глазьева. СПб.: ИД Петрополис, 2022.

Соколов С. М. Восточный вектор евразийства П. Н. Савицкого // Вестник Бурятского ГУ. 2014. № 14 (2).

Соображения Н. С. Трубецкого по поводу записки Л. П. Карсавина «О церкви, личности и государстве» // Исследования по истории русской мысли / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002.

Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики / Под общ. ред. М. Э. Рут; ред. Ш. Балли и А. Сеше; пер. с фр. А. Сухотина, С. В. Чистяковой. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999.

Стеняев О. В земле египетской. Читаем книгу Исход. 1:1–22. URL: https://pravoslavie.ru/97571.html.

Степанов Б. Е. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002.

Степанов Н. Ю. Попытки практической работы евразийцев в Европе как политической организации в 1920–1930-х гг. // Gumilevica. Гипотезы, теории, мировоззрение. URL: http://gumilevica.kulichki.net/GW/gw312.htm.

Степун Ф. Об общественно-политических путях «Пути» // Современные записки. Париж, 1926. Т. 29.

Степун Ф. Россия между Европой и Азией // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 311.

Таубе М. В. Ложь Запада и творчество Востока по славянофильскому учению. Харьков, 1906.

Толстой Н. Истоки евразийства. М., 1994.

Урханова Р. Евразийцы и Восток: Прагматика любви? // Вестник Евразии = Acta Eurasica. М., 1995. № 1. С. 12–31.

Философ — это гений места (беседа с А. А. Грякаловым) // Хора. 2007. № 1/2.

Флоренский П. А. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М., 2006.

Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

Флоровский Г. В. От Евразийства к РСХ движению. Письма к П. П. Сувчинскому и Н. С. Трубецкому // Вестник Русского Христианского Движения. № 168. II–III. Париж; Нью-Йорк; М., 1993.

Фрумкина Р. М. Есть ли у лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века. М., 1995.

Хакимов Р. С. Евразийство — судьба России? // АПН. 2008. 6 июля. URL: http://www.apn.ru/publications/article20053.htm.

Хачатурян В. М. Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность / Отв. ред. Н. А. Хренов. М., 2007.

Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

Цымбурский В. Л. Две Евразии: Омонимия как ключ к идеологии раннего евразийства // Вестник Евразии. 1998. № 1–2 (4–5). С. 6–31.
Чебышев Н. Впечатления // Возрождение. Париж, 1927. 16 февраля.
Шарипов Р., *Шарипова Э.* Евразийство — очередной обман? // Ватандаш. 1997. № 9.
Шаронов В. И. Не герой, а самый обыкновенный человек. URL: http://russophile.ru/2020/07/19/владимир-шаронов-не-герой-а-самый-обы.
Шевченко В. Н. К современным дискуссиям вокруг «особого пути» развития России // Вестник РФО. 2019. Вып. 3–4 (91); 2020. Вып. 1–2 (92).
Шевченко В. Н. К современным спорам вокруг евразийской идеи // Социальная теория и современность. М., 1995. Вып. 18. С. 32–47.
Шевченко В. Н. Цивилизация vs латентное варварство и цивилизационный проект // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2, № 2. С. 30–48.
Шульгин В. В. 1920. URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/shulgin_vv/22.html.
Экономцев И. Н. (игумен Иоанн). Опасности евразийской идеологии // Евразийская перспектива. М., 1994.
Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010.
Янов А. После Ельцина. Веймарская Россия. М.: КРУК, 1995.

Boss O. Die Lehre der Eurazier: Ein Beitrag zur russischen. Ideengeschichtc des 20 Jahrhunderts. Wiesbaden, 1961.
Beisswenger M. Eurasianism: Affirming the person in an “Era of faith” // A history of Russian Philosophy 1830–1930. Faith, Reason and the Defence of Human Dignity / Ed. G. M. Hamburg and Randal de Poole. New York: Cambridge University Press, 2010.
Glebov S. Science, Culture, and Empire: Eurasianism as a Modernist Movement // Slavic & East European Information Resources. 2003. Vol. 4. P. 13–31. URL: https://doi.org/10.1300/J167v04n04_03.
Halperin Ch. J. Russia and the Steppe: George Vernadsky and Eurasianism // Forschungen zur osteuropischen Geschichte. Bd. 36. Wiesbaden, 1985.
Ishboldin B. The Eurasian Movement // Russian Review. 1945/46. N 5, H. 2. S. 64.

Riasanovsky N. V. The Emergence of Eurasianism // CalifSS. 1967. Vol. 4. P. 39–72.

Savin L. Introduction: the genesis the Eurasian theory // Foundations of Eurasianism. 2020. Vol. I / Transl., ed. J. Arnold, J. Stachelski; introd. L. Savin.

Translating Eurasianism // Foundations of Eurasianism. 2020. Vol. I / Transl., ed. J. Arnold, J. Stachelski; introd. L. Savin.

Wiederkehr S. Die Eurasische Bewegung Wissenschaft und Politik in der Russischen Emigration der Zwischenkriegzeit und im Postsowjetische Russland. Koeln; Weimar; Wien: Boehlau Verlag, 2007.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

Глава 1. Евразийствоведение в тупике. Модели евразийства и «парадокс исчезновения евразийства» 7

Глава 2. Диалектика как метод описания эйдосов. Логос, или Категориальная структура евразийства 63

Глава 3. От логоса к эйдосу. Основные символы евразийства 139

Глава 4. Евразийские мифы. Окончательное развернутое определение евразийства 196

Литература 224

Научное издание

Рустем Ринатович Вахитов

ЕВРАЗИЙСТВО
Логос. Эйдос. Символ. Миф

Редактор издательства *М. С. Слуднова*
Художник *П. Палей*
Компьютерная верстка *Е. В. Саватеевой*

Подписано к печати 14.04.2023. Формат $60 \times 70\,{}^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Гарнитура «NewtonC».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 11.7. Уч.-изд. л. 8.4.
Тираж 500 экз. Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
195427, Санкт-Петербург, Тихорецкий пр., 39 А

ООО «Аллегро»
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28

9 785936 153396