ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю.Б. Мелих

Евразийцы как «осознаватели культурно-исторического своеобразия России»

Тема евразийства представляет, казалось бы, преимущественно историко-философский интерес. Однако в последнее время она становится все более актуальной и привлекает повышенное внимание исследователей широкого гуманитарного круга. Объясняется это тем, что евразийские идеи выстраивались в первую очередь в соответствии с требованиями переосмысления трансформационных процессов в России, и их основной теоретической установкой было обоснование *единства* России и Азии. С этой целью его основатели стремились формулировать и синтезировать исторические, философские, богословские, экономические и правовые идеи, которые ими разрабатывались отчасти еще до оформления евразийства, возникшего в качестве идейного течения в начале 20-х годов прошлого столетия. Разработанные евразийцами концептуальные идеи привлекают сегодня еще и тем, что в качестве одного из средств теоретического синтеза они применяют культурологический *ценностный* подход, не требующий глобального осмысления происходящего и поиска смысла всей истории. Существует обширная литература, анализирующая евразийство как идейное течение и как политическое движение. Особенно следует отметить исследования А.В. Соболева, С.М. Половинкина, М.А. Маслина. Однако литература, посвященная изучению евразийства, сконцентрирована по преимуществу на анализе их историософских идей, автор данной статьи в прошлом также рассматри-

вал под этим углом зрения религиозно-философское обоснование евразийства Л.П. Карсавиным. Хотя указанные направления исследований частично включают осмысление культурологических идей евразийцев, и их философии культуры в целом, ее роль в обосновании евразийских идей остаются еще не раскрытыми. Выясняется, что теоретики евразийства используют различные подходы и методологии: и ценностные установки, и диалектику (в её тех или иных разновидностях), используют и методологию концепций всеединства. Насколько им удается совместить это многообразие, и станет одним из проблемных полей данного исследования.

Неокантианское влияние

Термин «философия культуры» нем. *Kulturphilosophie* – (культурфилософия) вводится в философию в начале XIX в. немецким романтиком и теоретиком государства Адамом Мюллером. И. Кант один из первых, кто проводит разделение на культуру и цивилизацию, которое впоследствии становится основополагающим в философии культуры: «Благодаря искусству и науке мы в высшей степени *культивировались*. Мы чересчур *цивилизовались* в смысле всяческой вежливости и учтивости в общении. Но нам еще слишком многого недостает, чтобы считать, что мы уже и *морализовались*, ибо, хотя идея моральности относится к культуре, применение этой идеи, если она сводится лишь к подобию нравственного в честолюбии и любви к внешним приличиям, создает лишь цивилизованность (Zivilisierung)»[1].

В конце XIX в. понимание культуры, основанное на ценностной утановке сознания, становится одним из центральных для философии предметов и получает всестороннюю разработку в неокантианстве Баденской школы – в трудах В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Кассирера и др. Виндельбанд считает, что высшие ценности культуры – истина, благо, красота и святость, являются надвременными, внеисторическими нормами безусловного долженствования. Они не имеют независимого существования, а только значат *(gelten)* в момент переживаемого с аподиктической очевидностью единичного[2].

---

[1] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: В 4 т. на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796) / Подготовлен к изд. Н.Мотрошиловой (Москва) и Б.Тушлингом (Марбург). М.: АО «Ками», 1993. С. 109.

[2] См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии (1884). СПб., 1904; *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. 1910. Кн. 2.

Согласно неокантианцам, единичное конкретное существование несводимо к необходимости общих законов, в нем всегда присутствует что-то невыразимое и осознаваемое как «индивидуальная свобода», основанием которой является «причинная необусловленность нашего существа». При этом считается, что в каждом познавательном акте и поступке имеет место их осознание и оценка с точки зрения *долженствования, в свете общих норм* и *системы ценностей*, несводимых к необходимости общих законов природы. Виндельбанд, как известно, разделяет методы познания реальности на «номотетические», изучающие ее с точки зрения всеобщего, выражаемого в естественнонаучных законах, и «идеографические», изучающие реальность с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. *Историческое* и индивидуальное, *необусловленное необходимостью,* соприкасается с мистическим «непознаваемым, неизречимым, неопределимым», которое приобретает значимость, оформляется «нормальным сознанием» (разумом) в систему общезначимых ценностей.

Риккерт вводит разделение на «*генерализирующее понимание*» действительности, которое «расчленяет для нас и вносит известный порядок в необозримое многообразие ... действительности»[3] и которое дает нам представления об изучаемых объектах как «*экземплярах* общего *родового понятия*», и «*индивидуализирующее понимание*», связанное с интересом к предмету с точки зрения его особенности, отличия его от других. Поскольку вообще существует только «лишь индивидуальное», «единичное», и не существует ничего, «что бы в действительности повторялось» и познание которого было бы достижимо, Риккерт оговаривает, что следует пользоваться индивидуализирующим методом в «узком» смысле, где «также имеют место известного рода выбор и преобразование первоначального материала»[4]. Необходимо выбрать «индивидуальность, *полную для нас значения*, состоящую из совершенно определенных элементов»[5]. Происходит «отделение проблем ценности от проблем действительности», которое «приводит к очищению и выяснению собственно философских проблем». «Философия может только понять значимость ценностей и истолковать с точки зрения этих ценностей акты переживания»[6].

---

[3] *Риккерт Г.* Философия истории // *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 186. (Серия «Познание». Вып. 6).

[4] Там же. С. 187.

[5] Там же.

[6] *Риккерт Г.* О понятии философии // *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 482.

Проблемы *действительности* соотносятся с *объективирующим* методом, в вопросах же *мировоззрения* необходимо использовать *субъективирующий* метод, исходить из субъекта: «истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей»[7]. Таким образом, философия культуры строится на том, что обосновывается раздвоенность сущего и должного как необходимого условия человеческой деятельности, целью которой является воплощение ценностей.

Формирование взглядов на философию культуры у евразийцев во многом основано на неокантианстве Баденской школы и тесно переплетается с философией истории, что отражается на их историософских взглядах, которые пронизаны культурологическими понятиями «стихии», «ценностей», «жизни», «индивидуализации» и др. Евразийцам в неокантианстве в первую очередь импонирует рассмотрение жизни с точки зрения культуры, они разделяют с ними и положение об активной роли субъекта как творца ценностей. Индивидуализирующий метод используется евразийцами с целью обосновать своеобразие культуры России. Они стремятся сформулировать должное, ценности и идеалы отечественной культуры, опираясь на своеобразие ее жизненной стихии. Выделяются два методологических подхода в осмыслении культуры и истории: 1) культурно-исторических типов (объективирующий метод, без субъекта) и 2) культуры как личности (субъективирующий метод).

Влияние славянофилов. Культурологическая концепция Н.Я. Данилевского

Но при осмыслении культуры и обосновании культурного своеобразия России евразийцы все же в гораздо большей мере мыслят себя последователями славянофилов, которые критикуют романо-германскую (европейскую) культуру, отвергают европоцентризм и линейное прогрессивное развитие истории. В «Семирамиде» Алексей Степанович Хомяков, с одной стороны, обращает внимание на «время, в которое народы являлись еще с определенною и страстною личностью»[8], отмечая: «одностихийность народов – вот разгад-

[7] Там же. С. 483.

[8] *Хомяков А.С.* «Семирамида». И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей> // *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 1. Работы по историософии. С. 72.

ка древности и ее чудес»[9]. Соединение людей в семьи он трактует как появление новой личности со своей физиономией, «самобытной, мыслящей и вольной душой» и «характером». С другой стороны, такое соединение, как он считает, осуществляется не механически, «это начала огненные и творческие: это жизнь и дух»[10]. История осуществляется, реализуя эти начала соответственно как необходимость и свободу в различных типах культур – «иранстве» и «кушитстве». Принцип свободы, духовной стихии зарождается на северо-востоке, а принцип необходимости, вещественный элемент приходит с юга. Реализация этих двух оснований в отдельности не дает полноты истины относительно хода истории. Всемирное единство и направленность исторического процесса, полагает Хомяков, осуществится в России, в основании культуры которой наиболее полно проявляется единство природно-духовного (божественного) начала христианства. Таким образом, хотя народы и образуют различные культуры и переживают в истории специфические судьбы и трагедии, А.С. Хомяков проводит идею о том, что необходимо все-таки «найти ясное слово о ...первоначальном братстве»[11] рода человеческого и показать, что различные культуры включены в *общий* исторический процесс, в осуществление не зависящих от них принципов: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории. ...имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность»[12].

Переходя далее к характеристике культурологических взглядов Н.Я. Данилевского, заметим: его, и во многом справедливо, считают предтечей евразийства. Книгу Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа» (1869), по словам Н.Н. Страхова, можно назвать «катехизисом или кодексом славянофильства»[13], разрабатываемая в ней концепция культурно-исторических типов оказывает значительное влияние на философию культуры в евразийском учении. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского строится на непризнании идеи всемирного единства и «общечеловеческо-

[9] Там же. С. 70.

[10] Там же. С. 73.

[11] Там же. С. 39.

[12] Там же.

[13] *Страхов Н.Н.* О книге Н.Я.Данилевского «Россия и Европа» // *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. Приложение. С. 510.

го» прогресса. Он настойчиво утверждает идею о своеобразии различных культур. «Общечеловеческой цивилизации, – пишет Данилевский, – не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. ...это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества...»[14]. Бросается в глаза: сначала – в одной цитате – Данилевский утверждает "несуществование", "невозможность" единой "общечеловеческой цивилизации", а потом, в конце, провозглашает достижимым "идеал" такого цивилизационного единства, которое воплощается через "совместное развитие всех культурно-исторических типов" с их неповторимым своеобразием. Данилевский не мог не заметить этого противоречия, но здесь предпочел умолчать об этом. В другом месте он будет говорить об «интересе человечества», который сознаваем только Богом.

Методологическим основанием рассуждений Н.Я. Данилевского является позитивизм, отрицающий отвлеченное знание и признающий общность законов природы и истории. В соответствии с этим, наука должна рассматривать «такой круг явлений или предметов, который имеет действительное», а не отвлеченное «существование». Наблюдаемое разнообразие форм – это, по Данилевскому, не знак случайного хаоса, «а суть выражение глубокого внутреннего плана, как бы воплощение творческой идеи во всем разнообразии, какое только допускалось как внешними условиями, так и внутренней сущностью самой идеи»[15], плана, который представляет собой «естественную систему», и нам только следует посмотреть, «насколько удовлетворяет система истории основным требованиям естественной системы»[16]. Несмотря на то, что «понятие о естественной системе и было выработано ботаникой и зоологией, оно, без сомнения, ...есть общее достояние всех наук, необходимое условие их совершенствования»[17]. Поэтому Н.Я. Данилевский различает степени и типы развития, применяя схемы, возникшие в ботанике и зоологии (согласно Кювье): «Эти типы не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически

[14] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 124.

[15] Там же. С. 77.

[16] Там же. С. 78.

[17] Там же. С. 77.

подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, – планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя, через подведение под который можно бы было проводить между существами (разных типов) сравнения для определения степени совершенства. Это ...величины несоизмеримые»[18]. Данное различение, по Н.Я. Данилевскому, следует применять и при «естественной группировке исторических явлений».

«Формы исторической жизни», как и формы растительного и животного мира, как формы искусства и языков, «как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам»[19]. Иными словами, Данилевский, с одной стороны, пытается низвести любую, в том числе социально-историческую, культурно-цивилизационную типологию на биологический уровень, но потом, с другой стороны, верно улавливает теоретико-методологическую недопустимость такого шага, и его мысль начинает двигаться по иному проблемному руслу. Что оба уровня плохо стыкуются, он игнорирует. Отличение форм исторического движения, говорит он, вступая на новый уровень анализа, возможно «только внутри одного и того же типа», оно подчинено главному делению, состоящему «в отличении *культурно-исторических типов* (курсив мой – Ю.М.), так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»[20]. Каждый из народов, условно объединяемых в эти типы, «развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни»[21].

Культурно-историческому типу, или, другими словами, *цивилизации* предшествует, по Данилевскому, бессознательный, длящийся тысячелетиями «*этнографический период*», в который «закладываются ...особенности в складе ума, чувства и воли», составляющие «всю оригинальность племени»[22]. А вот в «*период цивилизации*», который

[18] Там же. С. 84.

[19] Там же. С. 85.

[20] Там же.

[21] Там же. С. 88.

[22] Там же. С. 107.

очень короток, народы выходят из бессознательной формы развития и «проявляют преимущественно свою духовную деятельность» не только в направлениях «науки и искусства, но и в практическом осуществлении идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния»[23]. Цивилизация, полагает Данилевский, должна «достигнуть своего предела, далее которого идти уже нельзя»[24]. Затем, следуя Данилевскому, наступает *период «иссякновения»* творческой деятельности, «нравственного принципа жизни», и народы определенного культурно-исторического типа либо успокаиваются в «*апатии самодовольства*», либо признают идеал недостижимым и «впадают в *апатию отчаяния*». Чтобы поступательное движение в жизни всего человечества не прекращалось, «необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, раскрывая другие психические особенности, склад ума, чувств и воли»[25]. Иными словами, необходим новый культурно-исторический тип. Таким образом, «прогресс ...состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении..., а в том, чтобы исходить все поле» исторической деятельности «во всех направлениях[26].

Данилевский принадлежит к числу тех теоретиков цивилизации и культуры (к этой же группе можно отнести последующие концепции О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина), которые попытались не просто провести различения между типами культуры, но и составить их классификации. Для этого надо было основательно вникнуть в конкретный исторический, историко-культурный материал, провести множество специальных разысканий. И надо было отработать *общие критерии*, теоретико-методологические основания культурологических классификационных разделений и рубрик. Н.Я. Данилевский так определяет общие разряды культурной деятельности, «высшие категории деления»: «1) *Деятельность религиозная*, объемлющая собою отношения человека к Богу, – понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной... народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание... доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека. 2) *Деятельность культурная, в тесном значении этого слова*, объем-

[23] Там же. С. 106.

[24] Там же. С. 108.

[25] Там же. С. 109.

[26] Там же.

лющая *отношения человека* к *внешнему миру* (курсив мой. – Ю. М.), во-первых, *теоретическое – научное*, во-вторых, *эстетическое – художественное* (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, *техническое – промышленное*... 3) *Деятельность политическая*...; 4) *Деятельность общественно-экономическая*...»[27] 10 выделенных им культурно-исторических типов такова: «1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или аравийский, и 10) германо-романский или европейский»[28]. Они развиваются и достигают совершенства, по Данилевскому, преимущественно в одном из разрядов деятельности, представляя собой *одноосновный* тип. Так «еврейская культура была исключительно религиозна», тип эллинский был «преимущественно художественно-культурным»[29], римский тип – политическим. К *двухосновному* политико-культурному разряду относится германо-романский тип. *Славянство* представляет собой также культурно-исторический тип, который может быть «первым полным *четырехосновным*»[30] типом.

Применительно к каждому из "разделов деятельности" проводятся более дробные разделения и разыскания их особенностей. Тем самым при обосновании культурно-исторических типов Н.Я. Данилевский разделяет *науки* на *теоретические*, которые имеют «своим предметом общие мировые сущности: материю, движение и дух» (т. е. химия, физика и психология) и могут «вырабатывать общие теории», и на *сравнительные*, которые рассматривают «частные законы» и «имеют своим предметом лишь видоизменения материальных и духовных сил и законов – под влиянием морфологического принципа», который «есть идеальное в природе»[31]. Общественные явления не управляются физическими силами, а только «общими духовными законами», которые действуют «особым образом, под влиянием морфологического начала образования обществ; но так как эти начала для разных обществ различны, то и возможно только не теоретическое, а лишь сравнительное обществословие и части его: политика, политическая экономия и т. д.»[32] Так, Н.Я. Да-

[27] Там же. С. 471–472.

[28] Там же. С. 88.

[29] Там же. С. 474.

[30] Там же. С. 508.

[31] Там же. С. 158.

[32] Там же. С. 159.

нилевский считает раскрытие морфологического принципа как идеального в природе «неуместным», он также не отвечает и на вопрос: «Но что же такое интерес человечества? Кем сознаваем он, кроме одного Бога, которому, следовательно, только и принадлежит ведение его дел?»[33] Не раскрывается и значение понятий «внутреннего плана» и «творческой идеи» отдельной культуры. Иными словами, схема осталась слишком общей, скорее набросанной, чем разработанной с той тщательностью, с какой это сделали упомянутые выше авторы.

Важно отметить, что типологические культурологические рассуждения Данилевского не были единичным феноменом в русской мысли. Так, Владимир Сергеевич Соловьев подчеркивает сходство и расхождения концепции Н.Я. Данилевского со славянофильскими идеями: «Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский, напротив, отрицая всякую общечеловеческую задачу в истории, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом... Данилевский, так же как и немецкий историк Генрих Рюккерт, выставляет в качестве действительных носителей исторической жизни несколько обособленных ‚естественных групп'»[34]. Для Вл. Соловьева «несомненным остается то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип ...есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий»[35]. Сам же Вл. Соловьев утверждает, что «народ» является живой «частью вселенского целого» и должен «служить не себе», а «в высших всечеловеческих интересах». Он резко критикует идею о преимущественном значении всего самобытного и чисто национального, утверждая, что «истинная любовь к народу желает ему действительного *блага*, которое достигается только *исполнением нравственного закона* (курсив мой – Ю. М.), путем самоотречения» и которое «исключает всякое национальное самолюбие»[36]. Согласно историософии Соловьева «Россия имеет

---

[33] Там же. С. 104.

[34] *Соловьев Вл.* Данилевский (Николай Яковлевич, 1822–1885). Статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона // *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 408.

[35] *Соловьев Вл.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888: VI. Россия и Европа. 1888 // *Соловьев Вл.* Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 327.

[36] *Соловьев Вл.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888: Предисловие ко второму изданию // Там же. С. 293.

в мире *религиозную* задачу»[37], ее цель – это служба христианскому делу осуществления Богочеловечества.

Концепция культурно-исторических типов Данилевского не пользуется популярностью у современников, его обвиняют в национализме и изоляционизме. А критика его идей Вл. Соловьевым делает ее неприемлемой для большинства религиозных мыслителей. Поэтому не удивительно, что один из основателей евразийства Н.С. Трубецкой в течение десяти лет боится быть не понятым и не решается опубликовать свои близкие к концепции Данилевского взгляды. Только в 1920 году его идейные разработки будут востребованы и станут исходной и искомой теоретической платформой евразийского учения.

Н.С. Трубецкой: культурологические и историософские идеи

В работе Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество» (1920) представлены отправные культурологические и историософские идеи евразийства, призванные указать на то «направление», в котором должна вестись выдвигаемая жизнью «переоценка ценностей». Так же как и Н.Я. Данилевский, он выступает против идеи «сверхнациональной, мировой цивилизации» и того, что «цивилизованное человечество должно быть едино и иметь единую культуру», идти «вместе по одному пути мирового прогресса»[38]. Подобная терминология, по мнению Н.С. Трубецкого, маскирует реальное этнографическое содержание романо-германской культуры. Основой таких представлений он считает «эгоцентрическую психологию»[39], представители которой видят себя центром и венцом мироздания. А идеи эти характеризуют, по Н.С. Трубецкому, как шовинизм, так и космополитизм. «Эгоцентризм», с его точки зрения, – «бессознательный предрассудок», «начало нелогическое» и не может служить базой для теории; «объективно мы находим в разных культурах лишь черты большего или меньшего сходства между собой»[40]. Представитель европейского эгоцентризма не может «встать на точку

[37] Там же. С. 303.

[38] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Сост. А.Дугин, Д.Тараторин. М.: Аграф, 2000. С. 35, 32.

[39] Там же. С. 35.

[40] Там же. С. 35, 37, 43.

зрения равноценности и качественной несоизмеримости народов и культур»[41].

Для определения культуры и ее развития Н.С. Трубецкой опирается на научные «рассуждения из области общей социологии» Г. Тарда, особенность учения которого, по его мнению, «состоит именно в том, что как элемент социальной жизни он принимает только один элементарный психический процесс подражания, протекающий всегда в индивидуальном мозгу, но вместе с тем устанавливающий связь между отдельным индивидуумом и другими людьми и ...относящийся не к чисто индивидуальной психологии, а к психологии межиндивидуальной»[42]. Если следовать таким рассуждениям, нужно признать: «жизнь и развитие всякой культуры состоит из непрерывного возникновения новых культурных ценностей», которые представляют собой «всякое целесообразное создание человека, сделавшееся общим достоянием его соотечественников: это может быть и норма права, и художественное произведение, и учреждение, и техническое приспособление, и научное или философское положение»[43]. Когда возникает единичная ценность культуры, ее надо обозначать «общим именем – [это имя] открытие (invention – термин Тарда)». Последнее представляет собой «комбинацию двух или нескольких уже существующих культурных ценностей».

На этом пути Н.С. Трубецкой разрабатывает немаловажную проблемную линию: он фактически исследует вопрос о том, как осуществляются инновации в культуре и как они далее «продвигаются» в поле культурной деятельности, приобретая смысл и признание со стороны больших групп людей. Новое открытие, рассуждает он, «заключает в себе всегда некоторый плюс в виде ...способа самой комбинации» и «отпечатка личности творца»[44]. Новшество распространяется путем подражания (imitation), «начиная с воспроизведения самой культурной ценности» и до «симпатического подражания» – «подчинения созданной норме». Оно «становится фактором социальной жизни, элементом культуры». Таким образом, с полным основанием заключает он, «культура ...представляет из себя сумму получивших признание открытий современного и предшествующих поколений данного народа»[45], или «общий запас культурных ценностей», кото-

[41] Там же. С. 63.

[42] Там же. С. 67, 65.

[43] Там же. С. 63, 64.

[44] Там же. С. 64.

[45] Там же.

рые являются своего рода «инвентарем культуры»[46]. «Сущность развития и жизни культуры сводится к двум элементарным процессам: открытие (invention) и распространение (propagation) с необязательным, но почти неизбежным дополнением борьбы за признание (duel logique)»[47]. Можно заметить, что названное "элементарным" требует исследования и расшифровки. Тем не менее теоретический путь выбран интересный и перспективный (так что в современных зарубежных концепциях культурной динамики и её механизмов можно найти сходные раскладки – и, конечно, без упоминания имени Н.С. Трубецкого, и это, увы, сплошь да рядом случается в западной мысли...).

Н.С. Трубецкой переходит к более общим проблемам философии культуры. Движет развитием культуры, говорит он, необходимость *удовлетворения потребностей*. Трубецкой дополняет тезис Г. Тарда о традиции фактором наследственности, посредством которой, как он считает, «передаются вкусы, предрасположения и темпераменты»[48], и в конечном счете «национальная психика», влияющая на личность творца, открывающего ценности национальной культуры. Трубецкой различает «*смешение* культур», как «эклектизм, синтез нескольких культур», и «*приобщение* к культуре», принятие чужой культуры за свою, возможное только при антропологическом смешении[49]. В отличие от историко-культурных типов Н.Я. Данилевского, первоначальная позиция Н.С. Трубецкого не предполагает наличия для национальной культуры ни внутреннего плана, ни творческой идеи.

В первом евразийском сборнике «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (1921) тема культуры является центральной – в предисловии же излагаются основные культурологические идеи евразийского учения. Евразийцы оценивают «отрезок времени» с начала войны (1914), в котором протекает их жизнь, как «кризисный», «катастрофический», как время, в которое происходит «перерождение культуры». Предлагается общее видение культуры: «Культура представляется нам в постоянном движении и непрестанном обновлении. Она не медлит сверх срока в той или иной конкретно-исторической своей оседлости. Она не исчерпывается до конца теми или иными конкретными достижениями, не укладывается

[46] Там же. С. 66.

[47] Там же. С. 64.

[48] Там же. С. 66.

[49] См.: там же. С. 70–71.

сполна в предначертанные рамки измышленных формул. Мы не верим, чтобы существовали народы, предназначенные навеки быть избранными носителями культуры; мы отрицаем возможность "последних слов" и окончательных синтезов»[50]. Итак, евразийцы отрицают, что в истории имеется как «исполнение» какого-либо задуманного «общего плана», общих формул, так и конкретных форм (община у народников). В то же время, следуя схеме существования культуры как оформления стихии, евразийцы утверждают, что «тайна вдохновенной эпохи нашей раскрывается не только в безбрежном разливе мистических ощущений, но и в строгих формах Церковной жизни»[51]. И, несмотря на «русскую национальную стихию», на «свободную и творческую импровизацию» истории, Россия в «великом подвиге труда и свершения» раскроет миру «некую общечеловеческую правду»[52]. Соединить «творческую самодержавность» и строгие формы можно, по мнению евразийцев, в «последовательном индивидуализме»[53], *когда культура мыслится как личность*. Они также уверены в том, что «смена западноевропейскому миру придет с Востока...»[54], тем самым определяя суть, вызов концепции евразийства, восполняющего самопознание России «азиатским» элементом.

Утверждение о самобытной национальной культуре Н.С. Трубецкой подкрепляет рассмотрением «психологических укладов», духовно-сознательной деятельности индивида, народа, нации и движется через призыв к самопознанию народом своей сущности: «От постижения своей собственной природы человек или народ путем углубления самопознания приходит к сознанию равноценности всех людей и народов. А выводом из этих постижений является утверждение своей самобытности»[55], достигнув которой, «человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на Земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан»[56].

---

[50] Предчувствия и свершения (Предисловие из сборника «Исход к Востоку») // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 23.

[51] Там же. С. 26.

[52] Там же. С. 23.

[53] Там же. С. 25.

[54] Там же. С. 24.

[55] *Трубецкой Н.С.* Об истинном и ложном национализме // Мир России – Евразия. С. 44.

[56] Там же. С. 45.

Основополагающим для евразийского учения становится разрабатываемый Н.С. Трубецким «взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». Типичная формула: «Россия подлинная, Россия историческая, древняя, не выдуманная славянская или варяжско-славянская, а настоящая русско-туранская Россия-Евразия, преемница великого наследия Чингисхана»[57].

В развитии самобытной, самодавлеющей русской культуры Н.С. Трубецкой различает три этапа: *первый,* протекающий в «чисто русской среде»: *«бытовое исповедничество»*, когда «в быте и в культуре не было ничего морально или религиозно безразличного»[58], когда «государственная идеология» была органической частью культуры, неотделимой от религиозного мировоззрения. *Второй* период связан с образованием *евразийского мира* в результате завоевания России Чингисханом. Этот мир «представляет собой замкнутое и законченное географическое, хозяйственное и этническое целое»[59]. Правление Петра Первого как бы прерывает естественный органический ход развития культуры. Начинается антинациональный период духовного порабощения евразийской культуры европейской (романо-германской) с ее идеологией «общечеловеческой» цивилизации.

Современный период Н.С. Трубецкой рассматривает как двойственный. С одной стороны, революция является продолжением антинациональной политики, поэтому текущий период можно называть «антинациональным и коммунистическим». Отвечая на вопрос о взаимоотношении между евразийством и большевизмом, Н.С. Трубецкой затрагивает и понимание ими культуры; он пишет: «Евразийство сходится с большевизмом в отвержении не только тех или иных политических форм, но всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки всей этой культуры»[60]. В то же время Н.С. Трубецкой говорит о том, что это «сходство только внешнее», а внутренние мотивы их «диаметрально противоположны»: «Ту культуру, которая подлежит отмене, большевики именуют “буржуазной”, а евразийцы – “ро-

[57] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. С. 286.

[58] Там же. С. 253.

[59] Там же. С. 282.

[60] *Трубецкой Н.С.* Мы и другие // Мир России – Евразия. С. 106.

мано-германской"; и ту культуру, которая должна встать на ее место, большевики мыслят как "пролетарскую", а евразийцы – как "национальную" (в отношении России – евразийскую). Большевики исходят из марксистского представления о том, что культура создается определенным классом, евразийцы же рассматривают культуру как плод деятельности определенных этнических единиц, нации или группы наций»[61]. С другой стороны, революция – это «глубокая перепашка всего социального организма нации, поднявшая наверх те слои, которые прежде были внизу, приближает возможность создания новой культуры или целой радуги родственных друг другу культур на основе народного быта и народного мировоззрения»[62]. Революция, полагает Трубецкой, дает начало *третьему* периоду развития культуры – это «процесс инстинктивного и стихийного сворачивания России на ее естественную историческую дорогу»[63], на создание *русско-туранской России-Евразии*, основанной «на психологическом укладе русского, евразийского, а не общеевропейского человека»[64]. Главным принципом строительства будущей России является «теснейшая связь между частным бытом, государственностью и религией»[65].

Культурологические размышления П. Савицкого и П. Сувчинского

Петр Николаевич Савицкий видит в евразийцах «осознавателей культурно-исторического своеобразия России»[66], обосновывающих идеи своеобразия в рамках общей концепции культуры, основным положением которой является «отрицание *универсалистского* восприятия культуры»[67]. Только устраняя подобное «*некритическое* рассмотрение культуры», подчеркивая «принципиальную необходимость деления», рассматривая ее «дифференцированно», «*расчлененно по отраслям*» («"теоретического знания"», «"живого видения"», религиозности, идеологии, искусства, хозяйства и т. д.), «мы можем прибли-

[61] Там же.

[62] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. С. 287–288.

[63] Там же. С. 287.

[64] Там же. С. 284.

[65] Там же. С. 289.

[66] *Савицкий П.Н.* Евразийство // Мир России – Евразия. С. 87.

[67] Там же. С. 88.

зиться к сколь-либо полному познанию ее эволюции и характера»[68]. П.Н. Савицкий формирует три основных понятия: «культурная среда», «эпоха» существования культуры и, наконец, ее «отрасли». В совокупности факторов, относящихся к названным понятиям, и оценивается культура. Он разделяет *критерии* оценки на *объективные* для науки и техники и *нравственные* – для идеологической и нравственной областей.

Понятию «Евразии» здесь, как и в других евразийских текстах, приписывается особое «культурно-историческое содержание», «сжатая культурно-историческая характеристика» как кругу «"европейских" и "азиатско-азийских" культур». Савицкий разъясняет смысл слова «азийский»: им первоначально именовались римские провинции, а позднее и диоцез, «культурный круг не только Малой, но и "большой" Азии...». Он подчеркивает, что евразийцы высоко оценивают «культуру ... времен апостольских и последующих веков (культуру эллинистическую и византийскую)»[69]. В культурное бытие России вошли элементы различных культур: византийской культуры Юга X–XIII вв., «"степной"» цивилизация Чингисхана, Востока XIII–XV вв. и европейской культуры Запада с конца XV в., максимально проявившей себя в XVIII в. Русская культура не относится ни к одной из указанных культур, а приводит их элементы к *своеобразному единству*. «Подлинно "евразийскими"» из числа многостороннейших культур прошлого были «культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского "Запада" и древнего "Востока" и продолжавшая ее культура византийская»[70] (восточно-средиземноморская). Россия – третья великая евразийская культура. Будучи экономистом, Савицкий основные изыскания в пользу значимости «Евразии» направляет на обоснование сопряжения «*экономических* "Европы" и "Азии", как "Евразии" не только в общеисторическом и общекультурном, но *хозяйственно-географическом смысле*»[71]. Он проводит различение «оседлых» и «кочевых» культур. «Своеобразие русского отношения к *степи* заключается в том, что русская этнографическая стихия превращает это от века отданное кочевому быту пространство в земледельческую область»[72].

---

[68] Там же. С. 89.

[69] Там же. С. 84.

[70] Там же. С. 85

[71] *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // Мир России – Евразия. С. 65.

[72] Там же. С. 61.

Савицкий новаторски вводит и наполняет особым культурологическим смыслом понятие «месторазвитие», связанное с человеческими сообществами, устанавливает его взаимосвязь с более дробными понятиями: «местообитание», «местопроизрастание», «местоформование» почв, «месторождение» полезных ископаемых – с целью их уточнения и установления отношений с различными науками, их изучающими. «Россия-Евразия есть обособленное и целостное "месторазвитие". Таков основной вывод географического и исторического исследования»[73].

Петр Петрович Сувчинский понимает культуру как форму отображения «всечеловеческих идей» у различных народов. По его мнению, русская интеллигенция, «развивая в себе гений всечеловеческого идейного вместительства, ...совмещала, вбирала в свое сознание, до полного сродства с ними, все разновидности чужих европейских культур, в ущерб самораскрытию и утверждению собственной. Вследствие этого русская интеллигенция оказалась интернационально просвещена, но обезличена»[74]. Русская революция имеет для П.П. Сувчинского «национально-метафизическое значение», это эпоха «величайшей трагедии упадка», когда «народная стихия бессознательно, но властно подняла гонение мести и обличения на свою сознательную часть, когда та не смогла ответить ей, в великий момент испытания – близкой, понятной ей, народной, национальной культурой»[75]. Изгнание интеллигенции из России П.П. Сувчинский интерпретирует как «приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью – непреложной и истинной»[76]. «Сознательно-идейная» интеллигенция, согласно пониманию Сувчинского, привела к революции народ, который по привычке отдал себя в рабство диктатуры интеллигенции, но уже «фанатически-волевой». Задача изгнанной части интеллигенции, к которой относятся и евразийцы, состоит в том, чтобы осуществить своего рода самопереоценку, «пережить искупительный процесс», найти свои национальные, народные истоки. «Тогда совершится великий завет России, сбудется пророческая ее тайна: умудренный и успокоенный народ и прозревшая интеллигенция примиренно объединятся под одним великим и всеразрешающим куполом Православной Церкви»[77].

---

[73] *Савицкий П.Н.* Географический обзор России-Евразии // Мир России – Евразия. С. 222.

[74] *Сувчинский П.П.* Сила слабых // Мир России – Евразия. С. 56.

[75] Там же. С. 57.

[76] Там же. С. 57.

[77] Там же. С. 58.

Культурологические идеи Л.П. Карсавина и евразийство

Лев Платонович Карсавин приходит в евразийское движение в 1926 г. и за короткое время становится его главным теоретиком, оставаясь им до переезда в Каунас в 1928 г., где он получает кафедру и профессуру по общей истории. Карсавин не признает провозглашенного евразийцами «последовательного индивидуализма» и противопоставляет «чистому индивидуализму» и «коллективизму» – «персонологию», в рамках которой культура понимается как "симфонический субъект". Из доступной нам сегодня переписки по поводу программной для евразийства статьи Карсавина «Церковь, личность и государство» становится очевидным, что члены дискуссии П.Н. Савицкий, П.С. Арапов постепенно переходят на позиции Карсавина, стремясь «смягчить» Трубецкого, который или не знает, или просто не принимает теоретических положений Карсавина. Но *расхождения* оказываются *глубокими* и *принципиальными*, они относятся к толкованию истории и повторяются в дискуссии уже по поводу статьи Трубецкого «Наследие Чингисхана». Карсавин пишет Трубецкому: «Мне лично думается, что Киевская Русь является чем-то вроде "утробного" периода жизни Русского народа. Она многое предвосхищает и намечает. Во всяком случае она ближе Русскому народу, чем, скажем, Хазарское государство, наследником которого Россия себя никогда не считала. Вы скажете, что она его наследницею была. Конечно, но *самосознание народа* (курсив мой. – Ю.М.) некоторым значением обладает, и, при всей истинности и важности Вашей точки зрения, нельзя этого забывать и пренебречь болезненным огорчением русского читателя, не желающего отдавать отнимаемое у него "родное". Повторяю, не в Киевской Руси подлинные начала русской государственности и культуры: она не история, а предистория России – но все же предистория России, более ей родная, чем Хазары. В ней впервые рождается "субъект" Русской истории»[78]. В своей книге «Философия истории» (1923) Карсавин обосновывает историософию с позиции развития исторического субъекта, основой которого считается социально-психическое бытие с присущим ему самосознанием. А потому и история – это развитие социальных групп-личностей. Трубецкому он (далее) пишет: «Вы подходите к проблеме с точки

[78] Письмо Л.П. Карсавина – Н.С. Трубецкому о «Наследии Чингисхана». 2.IV.1925. Берлин // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М.: Три Квадрата, 2002. С. 657.

зрения генезиса и причин, а я, отрицая правильность в истории этих категорий и допуская лишь относительную, практическую их значимость, пытаюсь истолковать все "диалектически". В Вашем подходе есть свои преимущества. Так, может быть, при моем подходе не удастся достигнуть той ясности и убедительности изложения, которые являются неотъемлемыми качествами Вашей статьи. Но зато у Вас есть уязвимые для меня места. – Первое я уже указал. Это некоторое невнимание к "субъекту" Русской истории, которое, на мой взгляд, и является поводом для обычных глупых нападок на евразийство. Вы изъяснением причин часто забываете сказать о том, что *из себя развивается.* "Причины", "явления", – все это внешнее, искажающее или, в лучшем случае, только стимулирующее развитие себя»[79]. *История для Карсавина – это познание исторического бытия как деятельности саморазвивающегося субъекта, личности.* И не удивительно, что в своем письме к П.П. Сувчинскому он раздражен и против П.Н. Савицкого: «Нельзя же трактовать все эти проблемы с таким примитивно-механистическим, толстовским подходом, как делает П. С<авицкий>, ему точно все ясно. А на самом деле нет у него ничего ясного <...> Затем, исключительная аподиктичность утверждений. "Культура не личность". Но почему я должен верить этой сентенции? Далее, совершенное непонимание моих исходных и основных точек зрения, а потому борьба с подставляемым на мое место каким-то идолом. На мой взгляд, это большая опасность евразийства – то, в чем именно нас и обвиняют. Это – примитивизм, элементарщина»[80].

Л.П. Карсавин разделяет Европу на «Русскую» в лице дореволюционного правящего слоя и ее метрополию – «Европу Европейскую». Революция в России, «сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис», возрождает «Евразийскую Россию», раскрывающую «себя как великую мировую культуру», «новую культурную эпоху», обнаруживающую «вечное существо всякой культуры» с «новой миросозерцательной установкой»[81]. Концентрированным выражением такой установки и является, по мнению Л.П. Карсавина,

[79] Там же. С. 658–659.

[80] Письмо Л.П. Карсавина – П.П. Сувчинскому. 1925 // БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Ед. хр. 24. Л. 16. – Цит. по: *Ермишина К.Б.* Роль Л.П. Карсавина в евразийском движении (по архивным материалам) // Историко-философский альманах. Вып. 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 293.

[81] *Карсавин Л.П.* Основы политики // Мир России – Евразия. С. 111.

созданное им «учение о личности (*просопологии, или персонологии*)». Благодаря ему, постулирует автор, «выясняются природа и *строение субъекта культуры как личности соборной*, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуро-субъекта и, наконец, отношение культуро-субъекта к своему совершенству, т. е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права»[82]. Обратим внимание на теоретические инновации Л. Карсавина – и не только применительно к евразийству, но и вообще к существовавшим в его время и существующим сегодня концепциям культуры. Он формирует и затем широко применяет вполне работающее понятие "культуро-субъект". Культуро-субъект, по Карсавину, свободно создает, хранит, многообразно видоизменяет и развивает органическое *единство*, а не просто сумму ценностей культуры. Это имеет значение и для самого этого субъекта: он обретает смысл своего существования, и «*сам в них и только в них* (ценностях. – Ю.М.) *развивается*»[83]. *Традиция* толкуется Карсавиным как застывшая форма самопроявления субъекта культуры, которую он «свободно приемлет, одобряет и видоизменяет соответственно ‚духу' или целому культуры»[84]. Культуро-субъект, далее, свободно полагает цели и согласует их с традицией; моменты культуры распределяются во времени и пространстве, а субъект культуры «не ограничен *своими* временем и пространством, *а содержит их в себе и выше их*»[85], поскольку эмпирия – это не все бытие субъекта, а лишь его момент, «к тому же *момент несовершенный*»[86], что делает живую культуру способной к развитию.

Культура, по Карсавину, представляет собой единство множества *равноценных* моментов особенных, неповторимых, необходимых для ее существования, но с точки зрения культуры как *целого* есть «*более и менее ценные ее моменты и периоды*». С данным противоречием верно констатирует философ, необходимо считаться эмпирически; оно преодолимо только в метафизике и религии. «Таким образом, – заключает Карсавин, – все моменты культуры обладают "первичным

[82] Там же (курсив мой. – Ю.М.)

[83] Там же.

[84] Там же. С. 112.

[85] Там же.

[86] Там же. С. 113.

равенством" и "соотносительным неравенством" или "иерархическим взаимоотношением"»[87].

Л.П. Карсавин раскрывает понятие субъекта культуры также как *соборного* или, по определению *симфонического субъекта*, который есть «*действительность не меньшая, чем индивидуум, но даже большая*». Нужно правильно и глубоко осознать, что все это, по Карсавину, означает – здесь объединяются его теоретические инновации. Всякое общение индивидуумов всегда *предполагает, по Карсавину, первичное* и *потенциальное единство*, а именно то, что они образуют некую общность, некую «собранную», «соборную личность». Теперь слово "личность" употребляется скорее в условном смысле: "соборная личность" может быть малочисленной и краткосрочной при встрече, или долгосрочной при дружбе и предельно многочисленной в человечестве. Уточняется – в связи с этим – понятие индивидуальности человека: «Человек „индивидуален" вовсе не потому, что он отделим и отделен от других и целого и замкнут в себе, но *потому*, что он *по-своему, по-особенному, специфически* выражает и осуществляет целое, т. е. высшее *сверхиндивидуальное*», соборное «сознание» и «сверхиндивидуальную волю». Поэтому «...вне "*индивидуальных" своих проявлений*, – пишет Карсавин, – *вне свободных индивидуумов и иначе как свободного их единства, высшего нет*»[88]. Тогда "соборная личность" становится "первичной": «*Всякий индивидуум есть свободное и своеобразное выражение "первичной", т. е. ближайшей к нему, соборной личности или социальной группы*»[89].

Высшее единство – это бóльшая *личность*, чем индивидуум, но это «не безличная сфера ценностей и не метафорический субъект»[90], ибо реально "высшая личность" непредставима, по Карсавину, без индивидуальных личностей. Для целого соборного бытия необходима согласованность деятельности индивидуумов. Первенствующее значение философ придает *единству*, поэтому «во всякой соборной личности (в семье, социальной группе, нации, культуро-субъекте) должен всегда быть *преимущественный* носитель и выразитель ее целости и единства»[91]. В культуре – это *правящий слой*, но лишь до тех пор, пока целое существует эмпирически. Следуя логике евразийцев,

[87] Там же. С. 112.

[88] Там же. С. 112, 113.

[89] Там же. С. 120.

[90] Там же. С. 113.

[91] Там же. С. 116.

обосновывающих необходимость сохранения российской государственности, Л.П. Карсавин утверждает, что церковь не может быть отделена от государства: «Государство *является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого*; однако *вторичною формою*, ибо *первая и истинная личная форма соборного субъекта есть Церковь*»[92].

При различении *сфер культуры* первенство отдается государству: 1) высшая сфера – это *государственная* или *политическая*, как выразительница высшего единства культуры; далее следуют: 2) сфера *духовного творчества* или *духовной культуры*; 3) *материально-культурная* сфера – низшая среди этих сфер[93]. Последняя «существенно определена *отношением субъекта культуры* (и его соответствующих индивидуаций) *к миру природы и использованием этого мира ради высших, духовных заданий культуры, причем в эти высшие задания входит и одухотворение ("лицетворение", в частности познание) самой природы*»[94]. «*Сфера духовного творчества определяется тем, что в ней абсолютно истинное (как и смысл природы) опознается и осуществляется через свое отнесение к идеалу культуры и ее ценностям*»[95]. Она является сферой «познания и самопознания культуро-субъекта в его религиозно-метафизических исканиях, науке, искусстве, в его религиозно-нравственной деятельности. Как вполне свободная и в то же время единая, эта сфера – по Карсавину – существует лишь в соборной Православной Церкви, а менее выражено – во всякой религии»[96]. Л.П. Карсавин отмечает, что в современных культурах эти первоосновы не осознаются, что имеет следствием дезорганизованность современной науки и упадочно-индивидуалистичный характер искусства.

Большой блок теории культуры Карсавина определяется в его содержании стремлением её автора как глубоко религиозного философа обосновать идею о центральном значении именно религиозно-культурных ценностей в целостном развитии культуры. Такое значение выводится у Карсавина как бы изнутри из внутренних потребностей самой культуры. «Эмпирическое совершенство культуры, –

---

[92] *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 424.

[93] Ср.: *Карсавин Л.П.* Основы политики. С. 125.

[94] Там же.

[95] Там же. С. 126.

[96] Там же. С. 126–127.

убеждает Карсавин, – невозможно, а сверхэмпирическое ее совершенство, содержащее в себе эмпирию и усовершающее ее, не зависит от наших эмпирических сил. Но от нас зависит, будет ли, есть ли само сверхэмпирическое совершенство, ибо если не будет эмпирии, как оно будет?»[97]. Культура, как и все ее индивидуации и моменты, связана, через личность, т. е. внутренне, с идеей совершенства, с идеалом, источником, смыслом и критерием деятельности. «Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно* возрасти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь... Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их ...зависит от степени их оцерковления...»[98] Возрастание требует исполнения долга, который «заключается в том, чтобы *соединиться* с *Богом через совершенное самоосуществление*», жертву, отдачу себя.

Возникает другая теоретическая и, вместе с тем, практически важная линия рассуждения. Встает вопрос: как сказывается на личности – в привычном, прямом значении индивидуальной личности – то, что она вливается, и не может не вливаться, поскольку тоже творит социальные и культурные смыслы, в личность соборную. «Уходя во множество», соборная личность самоисчерпывает и, тем самым, самоуничтожает «себя в своих индивидуациях»[99]. В отношении культуры, как творимой соборным субъектом, это означает, что не *через* внешнее *общение* с другими культурами, но и через *самоотдачу*, без которой такое общение невозможно, достигается то личное многообразие и личное единство, которое коренится в сверхиндивидуальном, высшем единстве. Но не делать этого нельзя никакому народу: «На гибель обрекает себя народ, замыкающийся в себе от других народов и *лично*, т. е. по-своему, специфически (!) не осваивающий их труда»[100]. Подобному культурно-необходимому "самоотречению" Л.П. Карсавин противопоставляет эгоистическое самоутверждение соборным субъектом всякого своего момента, всякой индивидуации из области эмпирического несовершенного, что в последней глубине для человечества означает самозамыкание от Бога, или разъединение с Богом. Эгоизм преодолевается любовью, существо которой вообще «*в отказе от всего "своего", от себя самого ради других, в свободной*

[97] Там же. С. 143.

[98] *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство. С. 414, 443–444.

[99] *Карсавин Л.П.* Основы политики. С. 145.

[100] Там же. С. 119.

жертве, в самоотдаче»[101]. Евразийская Россия призвана, по Карсавину, воплотить идеал культуры, и это может удастся ей только тогда и потому, что она осознает и признает религиозно-нравственный идеал как основополагающий для культуры. При этом она как творение "симфонической личности", не перечеркивающее усилий индивидуума, должна наиболее полно воплотить, индивидуализировать "высшие" проявления субъекта культуры как личности: «Так, евразийско-русская культура может обладать личным бытием своего субъекта только потому, что она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций» – вплоть до социальных групп и индивидуумов. «Культура раскрывается как *личное иерархическое многоединство*»[102].

Культурологические идеи Г.В. Флоровского

Общефилософская позиция Г.В. Флоровского наиболее очевидно опирается на культурологические разработки. Они не только не заостряют проблему специфики евразийской культуры – вслед за В. Соловьевым Флоровский призывает к отказу от акцентирования идей национального своеобразия. Флоровский не признает наступления конца «ряда культурно-исторических миграций» в истории и не придерживается мысли о «неисторичности» России во «всемирно-историческом плане». Для *выявления специфики истории и культуры России*, как «в высшей степени сложной исторической формации»[103], он опирается не на «историко-генетические схемы», а на «глубинное ...интуитивно-мистическое средоточие "неисторического" восприятия мира»[104]. Рассмотрим некоторые специфические идеи философии культуры Флоровского.

Г.В. Флоровский различает культуру и быт: «Быт – это застывшая культура, воплощенные идеи, – воплощенные и от того потерявшие свою собственную жизнь, свой самостоятельный ритм». «Когда прекращаются исторические "мутации", непредвиденное возникновение новых форм существования, тогда „*культура умирает*", и *остается*

[101] Там же. С. 118.

[102] Там же. С. 120.

[103] *Флоровский Г.В.* О народах неисторических (Страна отцов и страна детей) // Мир России – Евразия. С. 40–41.

[104] Там же. С. 42.

один косный быт»[105]. Быт означает, что «жизнь исчерпала себя», именно быт «передается по наследству». Культура же «есть не что иное, как еще не готовый быт, быт in statu nascendi»[106].

«*Историко-генетические схемы*» не предполагают «неожиданностей, переломов, изгибов, – словом, творчества»[107], они создаются только с учетом быта, а не культуры. «Подлинное творчество, подлинно новое всегда "необъяснимо"»[108]. Но означает ли это, что «мутационные взрывы» «беспричинны»? Г.В. Флоровский отсылает к гармонии, «космичности» мира, чтобы обосновать такую мысль: «"импровизации" имеют свою имманентную необходимость». Культурные связи и традиции «постигает не разум, не дискурсивный анализ, а чувство, сгущающее века в мир единый. В мистической интуиции охватывается зараз, "что есть, что было, что грядет во веки"»[109].

Для соединения исторических взрывов и мутаций с космичностью Флоровский различает «традиции» в области «культуры» и «наследственности» в области «быта». При этом философ улавливает действительные различия и пытается преодолеть реальные трудности объяснения. В сфере "быта" и образцы, и подражания наглядны, тогда как в области культуры, в сферах наследования и следования традициям все куда менее ясно и наглядно. Быт, по мнению Флоровского, выражается через предметность, оформленность, подвергается рациональной причинно-следственной обработке. «Традиция культуры – неосязаема и невещественна. Ее силы – мистические межиндивидуальные взаимодействия. Ее нити перекрещиваются в неведомых тайниках человеческого творческого духа. Ее седалище – его интимные недра. Когда мы разлагаем живые течения русской культурной жизни на их составляющие и отчеканиваем последние в отточенные формы, что-то всегда проскальзывает меж пальцев, и интуитивно-несомненная русская „культура", „русская стихия" перед рассудочным анализом оказывается пустым местом. Ее вспышки кажутся какими-то разрывами „традиции", загадками, уродствами»[110]. И это – указание на вполне реальные трудности истолкования традиций, механизмов их формирования и действия.

---

[105] Там же. С. 33.

[106] Там же.

[107] Там же. С. 35–36.

[108] Там же. С. 41.

[109] Там же. С. 41, 42.

[110] Там же. С. 41.

По какому пути должна следовать и какими принципами руководствоваться Россия, ее культура? Г.В. Флоровский отмечает, что в России «движущей мыслью оставалась всегда идея *преодоления „организации"*, идея *творческой личности*»[111]. Утверждение о том, что «не непреодолимые навыки движут «культуру» и творчество вперед, а свободно избранный идеал призывно влечет его в даль», что «раскрывающиеся в интимных созерцаниях идеалы и предчувствия будущего становятся подлинным стимулом культурного творчества и жизни»[112], причудливо соединяется у Г.В. Флоровского с заимствованным у Вл. Соловьева утверждением о том, что народ «"действует не от себя", осуществляет не свое», что он только «творческий носитель Божественной и вселенской жизни, общечеловеческой или вселенской культуры»[113]. Он вторит Вл. Соловьеву, что «народ-мессия» «не должен иметь *никакой специальной ограниченной задачи*. Он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству, чрез соединение его с всецелым, божественным началом»[114].

Г.В. Флоровский на более поздней стадии развития евразийцев стал, как известно, одним из первых критиков этого направления и его идеологии. Статья Флоровского «Евразийский соблазн» (1928) намечает основные направления критики евразийских концепций. Например, он осуждает евразийцев за «подавленность исторической необходимостью», послушание истории и «подобострастие перед стихией», стирающей грани добра и зла, что означает «несоответствие "истинной идеи" и... самой жизни»[115], когда сущее принимают за должное. Не следует лишь приветствовать все новое, подчас необходимо отвергать историческую новизну, поскольку «может оказаться, что события текут в бездну отпадения, – и в этом их "смысл"»[116]. Одним из основных направлений критики является морфологизм историософии, корни которого в евразийстве, по Г.В. Флоровскому, уходят к давним рассуждениям Н.С. Трубецкого в его работе «Европа и человечество». В соответствии с морфологической позицией, «Рос-

[111] Там же. С. 39.

[112] Там же. С. 42.

[113] Там же. С. 39.

[114] Там же.

[115] *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Мир России – Евразия. С. 358.

[116] Там же.

сия есть особый и особенный, самостоятельный, живой организм, "своеобразная культуро-личность"», а «всякий действительный субъект исторического процесса есть некая "симфоническая личность"», которая у евразийцев, по мнению Г.В. Флоровского, «в системе народно-культурного бытия, – всегда с непреодолимой неполнотой и несовершенством», должна «закономерно и необходимо»[117] раскрыть в истории свои изначальные задатки. Г.В. Флоровский также отмечает: «В евразийском толковании все время остается неясным, что есть культура (или "культуро-субъект"), – *становящаяся Церковь* или *становящееся государство.* Евразийцы, – по его мнению, – колеблются между ответами. С одной стороны, "весь мир (есть) единая соборная вселенская Церковь, как единая совершенная личность", с другой – *только* в государстве и именно в нем "симфонический народный субъект" получает свое лицо»[118]. Хотя евразийцы и утверждают, что «тварные субъекты свое лицо и "личность" вообще получают только и впервые во Христе, через причастие единственной подлинной Личности и ипостаси Богочеловека», Г.В. Флоровский усматривает в их позиции тот изъян, что по «внутренней воле» они выбирают «Церковь в государстве, (а) не государство в Церкви»[119].

Идеи "последнего евразийца" Л.Н. Гумилева

«Последний евразиец» Лев Николаевич Гумилев подчеркивает «существенные расхождения» своей позиции с классическими идеями евразийцев: «в теории этногенеза у них отсутствует понятие "пассионарность"»[120]. Другой же «общеметодологический принцип полицентризма евразийского учения»: рассмотрение истории человечества не как единого целого с единственным центром в Европе, а как «мозаичную целостность, вид, разбитый на разные ландшафты», пишет Гумилев, «я усвоил самостоятельно»[121]. Ещё одно замечание: евразийцам "не хватало естествознания"... Восполнить этот недоста-

[117] Там же. С. 371.

[118] Там же. С. 380.

[119] Там же.

[120] *Гумилев Л.Н.* Скажу Вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская... // *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: Экопрос, 1993. С. 26.

[121] Там же. С. 28.

ток Гумилев мыслит за счет обращения к взглядам В.И. Вернадского, а также «применения системного подхода, хорошо известного и давно принятого в советской науке», поскольку «каждая системная целостность имеет темпоральную протяженность, иными словами, начало и конец»[122]. Он активно использует естественнонаучную терминологию – такие слова, как «энергия», «флюктуация», «энтропия», «мутации», «взрыв» для описания теории и истории этногенеза. И разработанная Л.Н. Гумилевым «этнологическая модель», по его мнению, «может быть применена и к другой эпохе, территории, этносу, а также к географическим моментам модификации ландшафта в историческое время и к истории смены "культур"»[123].

Л.Н. Гумилев смело применяет эти слова-понятия, распространенные в естествознании, к социо-культурным процессам. Как он это делает, видно, скажем, из следующего его определения: «Этногенез – природный процесс, флюктуация биохимической энергии живого вещества биосферы. Вспышка этой энергии – пассионарный толчок, происходящий в том или ином регионе планеты, – порождает движение, характер которого определяется обстановкой: географической, влияющей на хозяйственную деятельность этноса, социальной и исторической – традициями, унаследованными от прошлых этногенезов»[124]. Для образования нового этноса, однако, необходима не только биохимическая энергия, но и «первичное сочетание разных компонентов, в том числе антропологических»[125]. Энергия же этногенезов фиксируется, по Гумилеву, «в памятниках культуры – техники, искусства и письменности»[126].

Тут возникает немало трудностей, но имеются и перспективные теоретические ходы. Так, Гумилев различает историю природы и историю людей и толкует этногенез, как и все «процессы биосферы», как часть природного процесса. Предметом исследований Гумилева является этническая история, которую он понимает как функцию «природного процесса – этногенеза – и изучает естественно сложившиеся несоциальные коллективы людей – различные народы,

---

[122] *Гумилев Л.Н.* Заметки последнего евразийца (Предисловие к сочинениям кн. Н.С.Трубецкого) // *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. С. 36.

[123] *Гумилев Л.Н.* Из истории Евразии // *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. С. 82.

[124] Там же. С. 78.

[125] Там же.

[126] Там же. С. 76.

этносы»[127]. По его мнению, «любой этнос возникает в результате определенного взрыва пассионарности, затем, постепенно теряя ее, переходит в инерционный период, инерция кончается, и этнос распадается на свои составные части»[128].

«Принципиальное отличие этнической истории от исторических наук, изучающих социальные структуры» состоит, согласно Гумилеву, в ее истории, «принципиальной дискретности и прерывистости», и «происходит это потому, что сам процесс этногенеза (как, впрочем, и всякий другой природный процесс) конечен и связан с определенной формой энергии, открытой нашим великим соотечественником В.И. Вернадским, – энергией живого вещества биосферы. Эффект избытка этой энергии у человека... [я] ...назвал пассионарностью»[129]. Понятие "пассионарности" прижилось в отечественной культуре; его охотно употребляют не только в научной литературе, но и в широких обсуждениях и дискуссиях – как нечто само собой понятное и разумеющееся. Однако понятность эта – кажущаяся, что нередко имеет место, когда на человеческие, социокультурные феномены прямо переносят, без дополнительных верификаций и уточнений, естественнонаучные термины, имеющие в каждой области наук о природе свои достаточно точные значения. Так, *понятие* "энергия" (а не обыденное слово, применяемое нестрого: например, у этого человека – высокая энергия) имеет свои локусы применения в науках; его сопровождает множество других разъясняющих понятий, формул и т. д. Вне этих сфер слово "энергия" – своего рода иносказание.

"Пассионарность" – в смысле Л. Гумилева – концентрирование "энергии" в определенном народе в те или иные периоды истории. В определенной степени это понятие имеет действительные исторические референты – но при условии, что конкретно расшифровывается, в чем "пассионарность", её взрывы, выражаются и т. д. У Л.Н. Гумилева эти расшифровки (подчас) имеются. У тех же, кто за ним повторяет те или иные формулы, это делается, увы, довольно редко. «Этнические субстраты – компоненты возникающего этноса в момент флюктуации энергии живого вещества биосферы сливаются и образуют единую систему – новый, оригинальный этнос, обретаю-

[127] *Гумилев Л.Н.* «Меня называют евразийцем...» (Отрывок из интервью Андрея Писарева с Л.Н.Гумилевым // *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. С. 24.

[128] Там же.

[129] Там же.

щий в этом слиянии целостность, созидающую свою, опять-таки оригинальную культуру»[130]. Каждый из этих коллективов, по Гумилеву, «имеет оригинальную внутреннюю структуру и собственный стереотип поведения. Этнические различия не мыслятся, а ощущаются по принципу: ‚это мы, а все прочие – иные'. Так было и так есть, пока человек остается человеком»[131]. «Этносы, возникшие в одном регионе, в одну эпоху, а тем самым от одного импульса, в советской науке – этнологии – называются суперэтническими целостностями. Они часто образуют мозаику типов, культур, политических образований»[132].

Гумилев резко критикует европоцентризм: «навыки чужого этноса, называемые цивилизацией», как например, наука, вредны для неевропейских культур, они «отнимают у аборигенов силы», а потому «европоцентризм – явление бедственное, а иногда даже гибельное»[133]. «Культура каждого этноса своеобразна и именно эта мозаичность человечества как вида придает ему пластичность... – это оптимальная форма существования человечества»[134] для его выживания. Теория этногенеза, обосновывающая своеобразие этноса, культуры, перекликается с концепцией культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, однако, в основании развития последних находится творческая идея, в то время как у Л.Н. Гумилева пассионарность – расплывчато трактуемый избыток биохимической энергии.

Заключение

Критическое рассмотрение понимания евразийцами культуры показало не только его слабые стороны, но и ряд интересных идей и подходов, которые не утратили своего значения для осмысления происходящего и в современной России. Более того они продемонстрировали высокий теоретический уровень и потенциал для "переоценки ценностей", выдвигаемых жизнью не только евразийской, но и всякой культуры.

---

[130] *Гумилев Л.Н.* Из истории Евразии. С. 84.

[131] *Гумилев Л.Н.* Заметки последнего евразийца. С. 36.

[132] Там же.

[133] Там же. С. 38.

[134] Там же. С. 39.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Виндельбанд В. Прелюдии (1884). СПб., 1904; *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. 1910. Кн. 2.

Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: Экопрос, 1993.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

Ермишина К.Б. Роль Л.П. Карсавина в евразийском движении (по архивным материалам) // Историко-философский альманах. Вып. 3. М.: Современные тетради, 2010.

Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М.: Три Квадрата, 2002.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: В 4 т. на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796) / Подготовлен к изд. Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). М.: АО «Ками», 1993.

Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 424. (Серия «Памятники религиозно-философской мысли Нового времени». Русская религиозная философия).

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

Риккерт Г. Философия истории // *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 186. (Серия «Познание». Вып. 6).

Риккерт Г. О понятии философии // *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.

Соловьев Вл. Данилевский (Николай Яковлевич, 1822–1885). Статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона // *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990.

Соловьев Вл. Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888: VI. Россия и Европа. 1888 // *Соловьев Вл.* Литературная критика. М.: Современник, 1990.

Страхов Н.Н. О книге Н.Я.Данилевского «Россия и Европа» // *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. Приложение. С. 510. (Серия «Историко-литературный архив»).

Трубецкой Н.С. Европа и человечество // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Сост. А.Дугин, Д.Тараторин. М.: Аграф, 2000.

Хомяков А.С. «Семирамида». И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей> // *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1994.