

Научная статья

УДК 130.2

DOI: 10.18384/2949-5148-2025-4-42-53

ОПЫТЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ: КЛАССИЧЕСКОЕ ЕВРАЗИЙСТВО. ИДЕОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

Ванчугов В. В.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: vanchugov.v@yandex.ru

Поступила в редакцию 01.09.2025

После доработки 18.09.2025

Принята к публикации 30.09.2025

Аннотация

Цель. На материале классического евразийства реконструировать процесс разработки новой философии. Выявить и оценить не только корпус текстов и группу интеллектуалов, но и контекст, совокупность социальных факторов, оказавших влияние на идеологически мотивированный «кreatивный» процесс. Из всего периода эволюции евразийства упор делается на третьем, завершающем этапе, когда видны уже результаты, а не набор деклараций.

Процедура и методы. Используется комплекс приёмов, характерных для историко-философского исследования: определение репрезентативной эмпирики в виде первоисточников, анализ их содержания, оценка идей участниками процесса и наблюдателями, учёт факторов объективного и субъективного плана, формирование контекста. Таким образом, задействованы техники и практики герменевтики, анализа (контекстуального и структурного).

Результаты. Определены ключевые персонажи третьего этапа эволюции классического евразийства, интеллектуальными усилиями которых формируется «новая» философия, не только выражающая базовые установки этого движения, но и претендующая быть методологической платформой для полидисциплинарных исследований. Таковыми участниками оказываются Н. С. Трубецкой, Л. П. Карсавин, Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин, Д. П. Святополк-Мирский, П. П. Сувчинский. Выявлено, что в данный момент предпринята попытка интегрировать в формируемую на втором этапе «персонологию» – учение Н. Ф. Фёдорова «Общее Дело», найти точки опоры в критически переосмысленном марксизме, а также сформировать концепт «идеократии».

Теоретическая и/ или практическая значимость. Полученные результаты создают платформу для понимания произошедшего в определённом месте и при определённых условиях события (конструирования новой философии). Классическое евразийство оказывается продуктивным «кейсом» для философского исследования, поскольку появляется возможность наблюдать опыт как организации междисциплинарных исследований, так и создания нового философского направления, которое претендовало на выражение новой идеологии в категориях академической философии.

Ключевые слова: доктрина, евразийство, идеология, метафизика, методология, мировоззрение, проектирование, установка сознания, учение

Для цитирования:

Ванчугов В. В. Опыты конструирования философии: классическое евразийство. Идеократический персонализм // Современные философские исследования. 2025. № 4. С. 42–53. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2025-4-42-53>.

Original research article

EXPERIENCES ON PHILOSOPHY DESIGN: CLASSICAL EURASIANISM. IDEOCRATICAL PERSONALISM

V. Vanchugov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
e-mail: vanchugov.v@yandex.ru

Received by the editorial office 01.09.2025

Revised by the author 18.09.2025

Accepted for publication 30.09.2025

Abstract

Aim. To reconstruct the process of developing a new philosophy based on “classical Eurasianism.” To identify and evaluate not only the body of texts and the group of intellectuals, but also the context and the set of social factors that influenced the ideologically motivated “creative” process. Throughout the entire period of Eurasianism’s evolution, emphasis is placed on the third, final stage, when results, rather than a collection of declarations, are noticeable.

Methodology. A set of techniques characteristic of historical and philosophical research are used: empirics in the form of primary sources are defined, their content is analyzed; ideas by participants in the process and observers are evaluated, considering objective and subjective factors; a context is formed. Thus, the techniques, practices of hermeneutics, and analysis (contextual and structural) were used.

Results. The key characters of the third stage of classical Eurasianism evolution are identified, whose intellectual efforts form the “new” philosophy. This philosophy not only expresses the basic principles of the ideological movement but also claims to become a methodological platform for multidisciplinary research. Such participants are N. S. Trubetskoy, L. P. Karsavin, N. N. Alekseev, V. N. Ilyin, D. P. Svyatopolk-Mirsky, P. P. Suvchinsky. It is revealed that at a certain point an attempt was made to integrate N. F. Fedorov’s teaching “Common Cause” into the “personology” formed at the second stage, as well as to find points of support in a critically rethought Marxism, and to formulate the concept of “ideocracy.”

Research implications. The results obtained in the study create a platform to understand what has happened at the certain place and under certain conditions to compose a “new” philosophy. Classical Eurasianism turns out to be a productive “case” for philosophical research, since it becomes possible to observe both the experience of organizing interdisciplinary research and the creation of a new philosophical direction that claimed to express a new ideology in the categories of academic philosophy.

Keywords: doctrine, Eurasianism, ideology, metaphysics, methodology, worldview, design, mindset, teaching

For citation:

Vanchugov, V. V. (2025). Experiences on Philosophy Design: Classical Eurasianism. Ideocratical Personalism. In: *Contemporary Philosophical Research*, 4, pp. 42–53. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2025-4-42-53>.

Введение

В центре внимания исследования – классическое евразийство в интеллектуальном, прежде всего философском аспекте. Под «классическим евразийством» здесь понимается направление мысли, общественное течение, идеология, обосновывающая

необходимость построения «континента Россия-Евразия», где ключевую роль сыграли отечественные эмигранты в период времени с 1921 по 1929 гг. Стоит отметить, что в 1929 г. движение продолжает своё существование несколько лет, но это уже особая фаза, ситуация нарастающего рас-

кола, и евразийство принимает формат, который отличается от предыдущего периода. Евразийство всё ещё находится в процессе изучения, и на данный момент отсутствует единство в понимании многих элементов. Проблемными являются на данный момент даже такие моменты, как начало и конец движения, его участники. Значительный объём интерпретаций содержится в исследовании Р. Р. Вахитова [1]. Опираясь на свою эмпирику, другие образы событий даёт, к примеру, К. Б. Ермишина [2]. Пример толкования евразийства в зависимости от исходных установок и убеждений является, например, исследование А. Мартинкуса [3]. Эти и другие исследования необходимо учитывать, формируя контекст для разного рода тематических исследований. Историко-философская реконструкция, представленная в настоящей работе, подразумевает выявление прежде всего попыток формирования внутри этого движения самостоятельной, собственной, партийной, так сказать, философии. В последнее время интерес проявляется и к чисто философской компоненте движения, что видно по работе Т. Оболевич [4] и массе журнальных публикаций. Однако очевидно всё же во всех исследованиях одно упущение: отсутствие целенаправленного воспроизведения процесса формирования внутри «ордена» собственной философии. Много говорят о евразийской философии как определённом учении, но нет акцента на евразийской философии как технической части этого учения, определённого базового элемента.

Необходимо сделать терминологическое уточнение, говоря о евразийской философии.

Есть широкое толкование, когда говорят о евразийстве как философии. Евразийство понимается обычно как мировоззрение, в котором есть комплекс идей (от исторических до теологических). Нас прежде всего интересует, как в евразийстве начинается формироваться философия именно в узком, техническом, академическом плане; когда и как внутри

движения приступают именно к созданию особого концептуального ядра, собственно «философии», используя специфический язык (термины), приёмы, манеру, стиль, присущие философскому сообществу, копируя основные атрибуты академической философии; выстраивают историко-философские экскурсы в поисках опорных точек в интеллектуальном прошлом; разрабатывают философию теоретическую и практическую (онтологию, гносеологию, этику, эстетику). Говоря иными словами: когда в комплексе наук – истории, географии, политэкономии, этнологии и проч. – появляется комплекс идей, маркируемых как «философия», формируется стиль мышления, подбирается доминантный термин. И в итоге наблюдается попытка формирования философии, установка на «философское» обоснование евразийства.

Примечательно, что с самого своего зарождения евразийцы принимаются за проектирование внутренней философии (1921–1923). Первыми здесь отметились Г. В. Флоровский с его рассуждениями о «новой православной философии» и П. Н. Савицкий («благая метафизика»). Второй этап (1925–1927) «конструирования» евразийской философии отмечен активностью в этом направлении Л. П. Карсавина и Н. С. Трубецкого в виде плана комплекса наук о человеке и «симфонической личности». Евразийская философия разрабатывается как альтернатива марксистской философии, идеологии.

Н. Н. Алексеев, только что примкнувший к евразийству, в статье «Евразийцы и государство» (1927) отметил, что направление является прежде всего «объединением идеологическим», констатировал: «У нас имеется не только программа, нас объединяет доктрина, совокупность догм, целое миросозерцание, целая философия» [5, с. 180]. Однако, обладая исторической дистанцией и философским материалом, мы понимаем, что евразийская философия продолжала формироваться, вступая в третью фазу своей эволюции. Примерно с 1929 г. можно зафиксировать третий этап в деле формирования собственной фило-

софии, философии как органической части евразийского учения.

Уже упомянутый Н. Н. Алексеев, отмечавший в 1927 г., что у евразийцев имеется не только программа, но и доктрина, совокупность догм, целое миросозерцание, целая философия, пояснял также: «В этом смысле формально мы ближе стоим к социалистам и коммунистам, особенно к таким, как марксисты. Но от социализма нас решительно отделяет всё наше миропонимание. Помимо того, что мы строим совсем другую социальную систему, чем социализм, помимо этого мы выдигаем совсем иные моральные, социальные, философские и религиозные учения» [5, с. 180]. И первым моментом реконструкции будет прежде всего выявление отношений евразийцев к «фоновому» на том момент умонастроению, а именно марксизму, в отталкивании от которого происходит становление новой философии.

Евразийская рецепция марксизма

В то время как Н. Н. Алексеев только приступал к переложению евразийского учения в контексте философии и права, Л. П. Карсавин уже многое сделал для конструирования собственно евразийской философии, которую он определял как «просопология», или персонализм. И формируемую философию рано или поздно пришлось бы сопоставлять с другими системами, и прежде всего с той, которая установилась в Советском Союзе. В 1929 г. в газете «Евразия», которую критики (внутри движения) обвиняли не только в излишней философичности, но и в пропролетарском уклоне, состоялся обмен мнениями о значении политики ВКП(б) (Всероссийской коммунистической партии (большевиков)) в области философии.

9 марта 1929 г. в «Евразии» (№ 16) появилась статья «Философия и В.К.П.». Автором был А. В. Кожевников (после 1937 г. – Кожев), изучавший философию уже после оставления России в Берлинском и Гейдельбергском университетах (1921–1927).

К удивлению многих читателей, он положительно оценил политику ВКП(б). Он считал, что философия в СССР не так уж «элементарна», и в чём-то «ценна и сама по себе». Но даже если бы она и была элементарной, то всё же сложившиеся условия играют положительную роль в развитии философии, а потому всякий, кто будет приветствовать появление «действительно новой культуры и философии, – потому ли, что она будет не восточной, не западной, а евразийской, или просто потому, что она будет новой и живой, в отличие от уже выкристаллизовавшихся и омертвевших культур Запада и Востока, – должен принимать и всё то, что этому проявлению способствует» [6, с. 74].

6 апреля того же года в № 20 газеты «Евразия» появляется отклик Л. П. Карсавина «Философия и В.К.П. По поводу статьи А. А. Кожевникова». В отличие от своего собеседника, Карсавин – не только философ со стажем, но и давний участник евразийского движения. К тому же он фактически играл роль партийного (евразийского) философа. Как и А. В. Кожевников, он пытается в анализе российской действительности держаться гегелевской диалектики, что предполагает в отрицании не забывать утверждение, в негативном – позитивное, в репрессивном – прогрессивное. А потому в запретительных действиях власти есть моменты и поощрения чего-то нового в области умонастроения. По мнению Карсавина, именно потому, что в дореволюционной России существовала свобода словесного и печатного философствования, философия в России не стала оригинальной, самобытной. Причина того, что русские интеллектуалы «не заметили» зарождения русского философствования, является именно добровольное «рабствоование их перед философией европейской», и «вольная мысль» сразу же обнаружила свою свободу тем, что «свободно пошла в кабалу к Европе». В итоге всё сделанное русскими философами-специалистами должно быть включённым в историю европейской, преимущественно немецкой, мысли. Окончательный

вывод Карсавина таков: следует положительно оценивать тот факт, что «искусственный» гнёт силою революционного процесса переродился в «естественный». Таким образом философия получает возможность развития, потому что её борьба за свою свободу становится реальной и предметной. Но тем самым определяется и конкретизируется философская проблематика. До сих пор эта проблематика оставалась отвлечённой и безжизненной, потому именно и подверженной определениям её извне, из Европы. Зато теперь перед Россией и человечеством «встают новые и очень конкретные задачи ... Действительность конкретнее и ставит более конкретные задания» [7, с. 77].

Продолжая формировать философскую тему внутри движения, Л. П. Карсавин публикует в 1929 г. статью «Евразийство и монизм». В том же году в Праге публикуется коллективный сборник трудов, где уже в титульном названии присутствует, среди прочих дисциплин, философия: «Евразийский сборник. Книга шестая. Политика, философия, россиеведение» [8]. В структуре сборника нет отдельного раздела «философия», но она присутствует как особая тема, как направление мысли, модальность умонастроения. В частности, есть статья недавно примкнувшего к движению В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Федорова», а также отдельные суждения авторов других статей, например, у Н. Н. Алексеева («Евразийство и марксизм»), В. Никольского («К проблеме познания Азии»), и даже в такой статье, как «О необходимости пересмотра еврейского вопроса» Я. А. Бромберга.

Н. Н. Алексеев, двумя годами ранее разбиравший особенности движения в контексте темы государства («Евразийцы и государство», 1927), на этот раз в качестве проблемного поля и тематического фона выбирает марксизм («Евразийство и марксизм»), что позволяет также затронуть ряд философских тем [8, с. 7–15]. И освещение структурных элементов марксизма делается не просто сквозь призму евразийского

учения в целом, но и с учётом тех философских построений, которые к этому времени были сделаны Л. П. Карсавиным. А это, как уже было выше отмечено, просопология, или персонология, выработанная Л. П. Карсавиным.

Прямыми философскими предшественниками марксизма, как видится Н. Н. Алексееву, является «антропологизм» Л. Фейербаха с ключевым понятием «питания», имеющим основное значение для человеческого бытия и бытия. И Маркс придаёт антропологии Фейербаха социологический и исторический конкретный характер, почти физиологический, поскольку всякое дело для него означает факт траты мускульной энергии в социальном аспекте. И эти «факты» определяют всё содержание жизни человека, начиная от религиозных воззрений и до политических форм. И как ко всему этому «антропологическому» нарративу следует отнести представителям евразийского проекта?

Евразийство, как полагает Н. Н. Алексеев, по основному своему духу «религиозно и метафизично», потому всякого рода «материалистический антропологизм», формулируется ли он в абстрактно-индивидуалистическом виде, как у Фейербаха, или, как у Маркса, приняв социально-исторические формы для нового движения, также занятого преобразованием жизни человека, неприемлем. Разбирая отношение евразийства к марксизму, Н. Н. Алексеев не может обойти стороной и западную философию в целом. В отличие от «нового антропологизма» в исполнении и Фейербаха, и Маркса, западные религиозно-метафизические системы близки евразийству, потому что, даже утверждая первенство акта и практики, защищая тезис «в начале было дело», все эти системы подразумевали всё же и «дело Божие», и потому разнообразные дела человеческие получали смысл в плане высшего дела в контексте божественного акта. Впрочем, это не значит, что евразийство может принять «практицизм» западных религиозно-философских систем. Ведь известны и другие практики: есть и религиозно-ме-

тафизические системы Востока. А потому в западном практицизме можно и нужно сделать поправку на восточный идеал созерцательного покоя, что представлено в религиозно-метафизических учениях восточного христианства. В итоге хотя он и не принимает «философский тезис религиозного Запада» целиком, всё же он ему ближе, чем «антропологизм» Фейербаха и Маркса, которые видятся ему как «поистине, самые далёкие, самые чуждые мыслители» [8, с. 9]. Они чужды ему как крайности «западного практицизма». И Алексеев за «переустройство мира», но предлагая опереться на такое созерцание, которое деятельности не противоречит, деятельность не выворачивает наизнанку. Обыгрывая название давнего сборника статей С. Н. Булгакова («От марксизма к идеализму», 1903), Алексеев настаивает, что для него представляется «логически не мыслимым и практически неосуществимым» какой-либо органический переход «от марксизма к евразийству» или «от евразийства к марксизму» [8, с. 9].

Маркс и его учение, прежде всего в советской интерпретации, по теоретическим и практическим аспектам становятся темами для индивидуальных и коллективных рефлексий, о чём свидетельствуют многочисленные публикации внутри движения.

Оrientированные на формирование новой культуры с использованием баланса теории и практики, конструирование правильной идеологии, в которой бы учитывались интересы жизни, и жизнь не подменялась бы искусственно созданной доктриной, евразийцы много внимания уделяют разбору учения, принятого за основу мировоззрения в Советской России. Но в поле их зрения оказываются и мыслители совершенно иного типа, но не менее решительно настроенные на радикальную «пересборку» всего мироустройства. И потому евразийцы вскоре погружаются в изучение жизни и творчества автора «Общего Дела», Н. Ф. Фёдорова.

Евразийская рецепция «Общего Дела» Н. Ф. Фёдорова

Из всего прошлого России в историко-философском контексте идеологами движения на первом этапе задействован был лишь небольшой по объёму и содержанию фрагмент. Говоря о предвестниках идеологии, Савицкий объявил («Евразийство», 1925), что таковыми «нужно признавать всех мыслителей славянофильского направления, в том числе Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов)». Но тот же Савицкий стал расширять круг «предшественников» хронологически и тематически, так что евразийцы «в целом ряде идей» оказались «продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления», а у истоков оказались не только ранние славянофилы (XIX в.), но и «ряд произведений старорусской письменности, наиболее древние из которых относятся к концу XV и началу XVI века» [9, с. 84]. А вскоре появляется ещё один персонаж, вводящий в проблемное поле новый круг идей.

Переехавший в 1925 г. в Харбин Н. А. Сетницкий смог наладить выпуск ряда текстов, в которых пропускали контуры мало известного россиянам учения Н. Ф. Фёдорова (1829–1903). В 1928 г. Сетницкий приступает к переизданию «Философии общего дела», опубликовав три выпуска, включившие в себя части главного сочинения Фёдорова «Вопрос о братстве, или родстве». Эти и многие другие тематические издания переправлялись в Европу, где находился огромный корпус русских интеллектуалов в изгнании. В 1927 г. Сетницкий вступает в переписку с П. П. Сувчинским, посыпает ему подборку материалов из «Философии общего дела». Вскоре по инициативе Сувчинского в одном из местных альманахов была переиздана работа Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Фёдорова». Во время служебной поездки в Европу летом 1928 г. Сетницкий встретился с Сувчинским для обсуждения

вопроса о возможном сотрудничестве [10, с. 321–322].

Как результат – в X выпускe «Евразийской хроники» появляется заметка, автор которой погружает читателей в атмосферу своеобразного учения, которое может пригодится и новому движению: «В основе Философии Общего дела заложен религиозный опыт, равного которому по глубине, цельности и здоровью трудно найти в истории человечества ... Учение о воскрешении органически включает в себя всю многообразную конкретность исторического становления и делания и переходит в план Общего Дела, как разумно-направленного процесса преображения мира», в философии «Общего Дела» даны «абсолютные основания зарождающейся в происходящей на наших глазах исторической мутации культурного типа России-Евразии новой идеократической культуры» [11, с. 643].

И вскоре учение Фёдорова начинает то и дело возникать в контексте разбора евразийцами марксистского учения, да и вообще всяких практик, претендующих на преобразование мира. Появившийся в 1929 г. в Праге «Евразийский сборник» (Книга шестая. Политика, философия, россиеование), помимо статьи Н. Н. Алексеева «Евразийство и марксизм», содержал и рассуждение В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Фёдорова». Если углубиться в основную тему фёдоровского «учения», то всякий беспристрастный исследователь, искушённый в философии, сможет зафиксировать, как видится автору, что он имеет дело с активно-прагматической и реалистической постановкой основополагающего вопроса о смысле жизни и пределах смерти. Смерть хотя и является «страшной» проблемой, её можно и нужно решать, выдвигая на первый план задачу воскрешения, делая её доминантой всякого творчества. Поэтому у Фёдорова, как видится Ильину, стоит знак равенства между философией и воскрешением, и воскрешение есть предел философии, и в этом смысле уместно будет сказать, что у Фёдорова «философия» есть

любомудрие, где и любовь, и мудрость, и активное стремление к действенному осуществлению любомудрия в жизни [11, с. 678]. В учении Фёдорова Ильин видит суд над «капитализмом и сексуализмом», суд, который не по силам осуществить «элодеям-самозванцам марксо-коммунизма». Как гносеология, так и онтология Фёдорова, вычищенная из творчества Федорова Ильиным, свободны от тенденций в виде искусственной «надстройки» Маркса или «сублимации» Фрейда. Таким образом, «Философия Общего Дела» в своей основе «метасоциальна» и видится автору наиболее теоретически привлекательной и человечно-практичной для преобразования мира.

Впрочем, в это же время В. Н. Ильин, воспевший оду «Общему Делу» Фёдорова и осмеявший притязания марксизма, отходит от евразийского движения. Точнее, отходит от «левой» версии евразийского учения. Следует сделать контекстуальную оговорку, учитывая реалии движения: после 1929 г. евразийство существует в формате «правого» и «левого» направления. Д. П. Святополк-Мирский, например, выступал, говоря о Марксе или Фёдорове, с позиций «левого» еразийства. Что касается мнения по этому предмету «правых», то с ним можно было ознакомиться, например, посетив публичное собрание 10 декабря 1929 г., организованное в Париже в Музее Гимэ, где В. Н. Ильин выступил с докладом «Карл Маркс, Фёдоров и евразийство», или открыв газету «Возрождение» от 14 февраля 1929 г., со статьёй «Евразийцы в лоне абстрактных идей».

Сопоставление двух типов учения, ориентированных на преобразование действительности, учений, которых можно и нужно взять на вооружение евразийскому движению, обогатить этими идеями собственную философию, содержится в заметке Д. П. Святополк-Мирского «Путь Евразийства», опубликованной «Евразии» в начале января 1929 г. Д. П. Святополк-Мирский отмечает, что в самораскрытии духа евразийства немалую роль сыграл Фёдоров, что его «Философия Общего

«Дела» оказалась «ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии». И хотя евразийцы всё же не «фёдоровцы» и в центральной идеи Фёдорова следует видеть лишь «гениальный миф», но всё же его можно признать своим учителем [11, с. 656]. Именно благодаря кругу идей из учения Фёдорова евразийцы пришли к пониманию того, что из всех западных мыслителей самым близким стал для них Маркс. И подобная метаморфоза произошла благодаря учению Фёдорова. Святополк-Мирского в Марксе привлекает прежде всего то, что и у Федорова, «установка на действие», на «философию делаемую», а не «философию думаемую». «Философы до сих пор только разными способами истолковывали мир, но дело в том, чтобы его переделать». Эти слова Маркса, которые также могли быть высказаны и самим Фёдоровым, всецело принимаются автором и его единомышленниками. Конечно, евразийцы ещё меньше марксисты, чем «фёдоровцы». Как Фёдоров, так и Маркс должны быть творчески, диалектически «преодолены». Однако в эволюции евразийства они навсегда останутся моментами решающего значения, и в евразийстве будущего «должно раскрыться полностью то, что у Фёдорова и у Маркса проявляется не полной мере, односторонне» [11, с. 657].

И в контексте диалектической переработки учений Фёдорова и Маркса Д. П. Святополк-Мирский вынужден вступить в полемику с П. Н. Савицким, который видит в левом уклоне отход от принципов канонического, ортодоксального евразийства. Свои аргументы Святополк-Мирский представил в одиннадцатом номере газеты «Евразия» в виде заметки «Наш марксизм» (1929). В попытке творчески освоить и конструктивно пересмотреть проблематику марксизма Святополк-Мирский и его единомышленники наткнулись на неожиданное для них сопротивление, которое исходило не от официальных марксистов, а от П. Н. Савицкого. Так как именно евразийство становится идеологией, наиболее полезной для послереволюционного

строительства, то и всё, что для этого строительства полезно, то пригодно и евразийству. В этом контексте, безусловно, пригоден и марксизм. Он представляется левым евразийцам не «догматической твердыней», каждый «камень» которой нужно защищать, а историческим явлением, разнообразным и текущим, а потому требующим вдумчивого подхода. Два момента привлекают его внимание прежде всего: возникновение учения «в гениальной голове» Маркса и роль его учения в русском революционном процессе. Русский марксизм, как ленинизм, важен как та реальная сила, которая организовала сначала революционную стихию, а затем и всё послереволюционное строительство. Так что марксизм в основе своей – политическая, волевая сила, элемент миросозерцательный в нём подчинён целям практической политики, философия его утилитарна, целиком определяется политическим требованием, интересами пролетариата. Главной проблемой Святополку-Мирскому видится то, что первичной философской интуиции Маркса дано было одностороннее развитие. И потому евразийцам с использованием диалектики по силам восстановить полное содержание марксизма и тем самым преодолеть упрощённый марксизм. И своеобразным «символом» такого «преодоления» для него стала философия Н. Ф. Фёдорова, которой преодолевается всякий односторонний монизм, будь то спиритуалистический, или материалистический, и преодолевается в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно-христианском [11, с. 662–663].

Так сближение с кругом идей Фёдорова подвело левую часть евразийства к признанию конгениальности их взглядов к учению Маркса. Хотя симпатии части евразийцев к «Общему Делу» Фёдорова и учению Маркса были обоснованы практическим характером их философии, некоторые усмотрели в этом политическую деградацию, идеологическое приспособление к советскому строю. В итоге Н. С. Трубецкой в «Письме в редакцию» (1929) заявил, что «... газета “Евразия” в вышедших до сих

пор номерах отражала почти исключительно только одно из течений евразийства, притом течение склонное к замене ортодоксально евразийских идеологических положений элементами других, ничего общего с евразийством не имеющих учений (марксизм, фёдоровство)» [5, с. 300–301].

Раскол евразийского движения не только вносил раздор, но и усложнял дело создания собственной философии. Однако усилия в этом направлении не ослабевали, хотя и не приносили желаемого результата.

«Философия организационной идеи» П. Н. Савицкого (1933)

1 января 1933 г. Н. С. Трубецкой сообщал П. Н. Савицкому: «Вы спрашиваете моего суждения о харбинских фёдоровцах. Не будучи философом, я, конечно, не могу судить особенно компетентно ... Всё мировоззрение Фёдорова представляется мне некоторым эквивалентом позитивистического культа Разума, но только глубоко автохтонным русским. Безоговорочная вера в науку и в прогресс была характерна для того времени. У Фёдорова эта вера настолько сильна, что стала равна религии. Не думаю, однако, чтобы при настоящем философском подходе можно было оправдать это отождествление науки и религии» [11, с. 687]. И в следующем письме вновь затрагивают эту тему, которая из потенциально продуктивной стала деструктивной. Если сравнить современную стадию евразийства с предшествующим, то он видит как упадок «идеологического творчества» в целом, так и утрату «идеологической самостоятельности». «Соблазн, – пишет он 19 июня 1934 г., – вместо выковывания собственной самобытной идеи принять готовые чужие учения Маркса и Фёдорова восходит к Сувчинскому. Соблазн этот не только не преодолён, но наложил на всё последующее евразийство, как кламарское, так и некламарское, глубокий отпечаток. Разговоры о синтезе Фёдорова и Маркса всё продолжаются, и не только у дальневосточных попутчиков евразийства, но,

по-видимому, и в европейских е/враз/а/зийских/-группах» [11, с. 687].

С 7 по 10 июля 1934 г. в Праге проводилось совещание членов Президиума ЦК евразийской организации с членами Пражской евразийской группы. И на одном из заседаний был поставлен вопрос, среди прочего, об отношении к представителям фёдоровского движения. После обсуждения вопроса об отношении евразийства к фёдоровству П. Н. Савицкий предложил резолюцию, которая была принята. В ней в частности констатировалось, что принятие учения Фёдорова и его последователей – дело личного убеждения каждого евразийца, однако евразийству как движению в целом лучше «отграничиться» от «фёдоровства». 9 июля в рамках обсуждения вопроса «о дальнейшем развитии теории идеократии» снова поставил вопрос о Фёдорове, и последовали уточнения по разграничению учений, суть которых следующая: от философии Фёдорова не отказываемся, но и не растворяемся в ней.

Тема «идеократии» становится домinantной для евразийства последней фазы эволюции. Не вдаваясь здесь в детализацию значения концепта, отметим лишь, что идеократия подразумевает особый общественный строй, равно как и особую модель умонастроения. Идеократия, как верно подметил ещё в 1927 г. Н. А. Бердяев, есть господство подобранного правящего слоя, который является носителем «истинной идеологии». Эта идеология, по сути своей, и есть собственно евразийская философия. Особое значение этот концепт имеет для П. Н. Савицкого. Идеократический нарратив становится организующим для той группы, которая идентифицируется им как ортодоксальная. Оказавшись в ситуации раскола движения, Савицкий активнее использует разработку темы идеократии как интеллектуальной платформы для дальнейшего формирования собственно евразийской философии. И контуры этой философии представлены им в работе «Евразийство как исторический замысел» (1933). Статья Савицкого является раскрытием смысла истории и

контуров будущего в плане евразийского миропонимания, в основе которого видны и философские составляющие.

Каким же видится современный Савицкому мир, явления которого интерпретируются, точнее, описываются идеократическим языком? Установки сознания, которые демонстрирует Савицкий, роднят его, отчасти, и с Марксом. Ведь каждый, уверен Савицкий, в ком не умерли воля и чувство, может повторить один из тезисов Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Но не исключает он и другой модели поведения: лишь объясняя определённым образом мир, можно стремиться к его изменению. И евразийство демонстрирует как раз тот желанный ему тип поведения, когда, объясняя окружающую действительность, идеолог ставит себе задачей переделать её на иной, совершенный лад. Прежде всего переделке предназначена Россия и окружающий её мир.

Русский мир евразийцы ощущают как мир особый и в географическом, и в лингвистическом, и в историческом, и в экономическом, и в других смыслах. Это не составная часть Европы или Азии, это «третий мир» Старого Света, отличный и в то же время соразмерный им. Россию-Евразию евразийцы воспринимают как «симфоническую личность». «Идея и понятие личности» занимают центральное место в мировоззрении евразийцев. Образ «личности» они привносят в проблемное поле своей философии истории, в итоге культурно-исторические миры они трактуют как особого рода «симфонические личности».

Коммунисты, взявшиеся за переделку России, не в состоянии понять, с чем они имеют дело в реальности, поскольку они искажены своей идеологией, и не владеют соразмеренной проблеме философией. Они не современны эпохе, в которой оказались. А новая эпоха обнаруживает идеократические тенденции не только в политической сфере, но и философской. Для новой эпохи характерно поведение,

когда носители сознания умеют создавать модели, прообразы, поскольку именно идея подчиняет себе материю, воплощается в ней, делается организационной идеей. «Философия евразийства есть именно философия организационной идеи» [9, с. 112]. Евразийская философия («философия организационной идеи») ограничена как от материализма, так и от отвлечённого идеализма. При этом евразийцы демонстрируют особого рода внимание к материальному, имеют особое «чутьё» к нему, а потому их часто обвиняют в «географическом материализме», материализме историческом и прочем. Но то материальное, с которым евразийцы имеют дело, – это «материя, проникнутая идеей, это материя, в которой дышит Дух» [9, с. 112].

Обратившись, к примеру, к истории, евразийцы изучают «организационные идеи и их носителей», в силу чего мысль их обращается к первоносителю тех идей, которыми руководствуется мироздание. Таким образом, погруженная в идеиное материальное философия евразийства имеет религиозное завершение [9, с. 112]. Говоря о том же, но иными словами, философия евразийства в версии Савицкого есть не что иное, как идеалистический материализм, и, уж само собой разумеется, материализованная в его лидерах «Русская Идея». Употребляемое же им понятие «организационной идеи» напоминает не только «Общее Дело» христианина-позитивиста Н. Ф. Фёдорова, но и доктрину неортодоксального марксиста Богданова: «Тектология: всеобщая организационная наука».

Заключение

Евразийство, как и русский марксизм той поры, – большевизм, – было новым взглядом на русскую и мировую историю, своеобразным проектом нового мирового порядка. «Евразийцы – это представители нового начала в мышлении и жизни», заявлял П. Н. Савицкий. Программа, основанная на признании разнообразных «сочетаний» элементов, подразумевала синтез

во всех сферах, создание органических конструкций во всех отраслях знания и видах деятельности – от науки до народного хозяйства. Для евразийского движения необходим был не просто «штатный» приват-доцент философии, но сложившийся мыслитель. Такой личностью и оказался Карсавин, последовательно разрабатывающий в условиях смутного времени свой вариант метафизики всеединства. У него была не только метафизика с «соборным, или симфоническим субъектом», но и «философия истории», а также продуманная позиция в отношении «философской публицистики». Однако его рассуждения о «симфонической личности» в метафизическом контексте были несколько громоздкими и не всеми понимались (а то и просто не принимались даже ведущими соучастниками движения, например, Н. С. Трубецким).

В 1929 г. Карсавин опубликовал работу «О личности», где изложил свою метафизику всеединства исходя из интересов исключительно метафизики, а не насущных задач евразийства. Далее за дело разработки философии принимаются новые участники движения: Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин. Последний вскоре отходит от евразийства, а Алексеева захватывают темы из области философии права, чему он был в большей степени обучен. Оживление в дело конструирования философии вносит Д. Н. Святополк-Мирский своим пересмотром роли марксизма и жизнительной силы учения Фёдорова, однако в итоге это привело не к доработке философской доктрины, а росту напряжения внутри движения. Не спасает положение и Савицкий, пытающийся опереться на элементы персонализма и идеологему «идеократии». Его тексты остаются все теми же «манифестами», а не элементами философской системы.

В итоге стало заметным, что и в евразийском движении проявились черты, присущие «советской» философии: «озвучивание» с помощью философского категориального аппарата глобальной социальной доктрины, избирательное (прагматичное) отношение к истории философии. Философствование, чаще всего дилетантское, в рамках евразийства не привело к евразийской философии, философии, в которой развиты онтология, гносеология и прочие привычные разделы, была бы система воззрений. Евразийство оказалось промежуточной формой между русской религиозной мыслью и советской философией, стадией ментальной гибридности. Евразийство как идеология с претензией на философское измерение оказалось промежуточной формой, но не посредником между русской мыслью и советской мировоззрением.

Евразийство так и не сформировало собственной философии. У него был лишь проект философии, в котором за основу принимались некоторые положения из истории русской дореволюционной мысли. Этого было достаточно для философствования внутри воображаемого «континента», но не для изменения конкретной реальности в соответствии с принципами собственной идеологии. Таким образом, евразийская философия – это философия лишь планируемого государства, умозрительной цивилизации, философии, в которой решающую роль играет воображение. Итог проделанной работы можно проиллюстрировать письмом Н. С. Трубецкого к П. Н. Савицкому от 20 мая 1933 г.: «Очевидно, евразийство есть слишком пёстрый конгломерат идей, систематическая связь которых обнаруживается лишь при помощи развитого (<может быть,> даже переразвитого) философского мышления» [12, с. 368].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вахитов Р. Р. Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. СПб.: Владимир Даль, 2023. 239 с.
2. Ермишина К. Б. Евразийство в зеркале исследовательских подходов, или поиски конкретного понимания идейного комплекса движения // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 1. С. 28–42. DOI: 10.21146/2949-3102-2023-1-1-28-42.

3. Мартинкус А. Соблазн могущества. Трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920–1929). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2021. 367 с.
4. Оболевич Т. Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. 304 с.
5. Мир России – Евразия: антология / сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. 336 с.
6. Кожевников А. Философия и В.К.П // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 72–74.
7. Карсавин Л. П. Философия и В.К.П. По поводу статьи А. В. Кожевникова // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 75–77.
8. Евразийский сборник. Политика. Философия. Россиеведение. Книга VI / под ред. Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, Н. А. Клепинина, П. Н. Савицкого, К. А. Чхеидзе. Прага: Политика, 1929. 80 с.
9. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Автограф, 1997. 461 с.
10. Гачева А., Казина О., Семенова С. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 400 с.
11. Н. Ф. Фёдоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2 / сост. А. Г. Гачевой. М.: Русский Христианский гуманистический институт, 2008. 1216 с.
12. Соболев А. В. О русской философии. СПб.: Мир, 2008. 496 с.

REFERENCES

1. Vakhit, R. R. (2023). *Eurasianism: Logos. Eidos. Symbol. Myth.* St. Petersburg: Vladimir Dal publ. (in Russ.).
2. Ermishina, K. B. (2023). Eurasianism in the Mirror of Research Approaches, or the Search for a Certain Understanding of the Movement's Ideological Complex. In: *National Philosophy*, 1 (1), 28–42. DOI: 10.21146/2949-3102-2023-1-1-28-42 (in Russ.).
3. Martinkus, A. (2021). *The Temptation of Power. Transformation of the "Russian Idea" in the Philosophy of "Classical" Eurasianism (1920–1929)*. Moscow, Berlin: Direct-Media publ. (in Russ.).
4. Obolevich, T. (2020) *Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians*. Moscow: Modest Kolerov publ. (in Russ.).
5. Novikova, L. I., Sizemskaya, I. N., compls. (1995). *The World of Russia – Eurasia*. Moscow: Vysshaya shkola publ. (in Russ.).
6. Kozhevnikov, A. (1992). Philosophy and CPSU. In: *Voprosy filosofii*, 2, 72–74 (in Russ.).
7. Karsavin, L. P. (1992). Philosophy and CPSU. Regarding A. V. Kozhevnikov's Article. In: *Voprosy filosofii*, 2, 75–77 (in Russ.).
8. Alekseeva, N. N., Ilyin, V. N., Klepinin, N. A., Savitsky, P. N., Chkhheidze, K. A., eds. (1929). Eurasian Collection. Politics. Philosophy. Russian Studies. Book VI. Prague: Politics publ. (in Russ.).
9. Savitsky, P. N. (1997). *Continent of Eurasia*. Moscow: Autograph publ. (in Russ.).
10. Gacheva, A., Kazina, O. & Semenova, S. (2003). *Philosophical Context of Russian Literature of the 1920–1930s*. Moscow: IMLI RAS publ. (in Russ.).
11. Gacheva, A. G., compl. (2008). *N. F. Fedorov: Pro et Contra. Book 2*. Moscow: Russian Christian Humanitarian Institute publ. (in Russ.).
12. Sobolev, A. V. (2008). *About Russian Philosophy*. St. Petersburg: Mir publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Василий Викторович Ванчугов – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова;
e-mail: vanchugov.v@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vasily V. Vanchugov – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of History of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University;
e-mail: vanchugov.v@yandex.ru