

# ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-26-47

УДК 930.1

## Евразийство до евразийцев

**Лихоманов Игорь Валентинович,**

*кандидат философских наук,*

*доцент кафедры философии и гуманитарных наук*

*Новосибирского государственного университета экономики и управления,*

*Россия, 630099, г. Новосибирск, ул. Каменская, 56*

ORCID: 0000-0002-7495-9463

SPIN-код (РИНЦ): 5634-4960

AuthorID (РИНЦ): 527233

graingar@yandex.ru

### Аннотация

В статье рассматривается генезис евразийской идеологии 1920–1930-х годов с позиции дискурсивного анализа. Дискурс определяется как совокупность высказываний, отражающих различные точки зрения на одну и ту же проблематику. В соответствии с этой дефиницией автор вычленяет евразийский дискурс из двух смежных ему – дореволюционного имперского и религиозно-философского. Отмечается, что проблематика дореволюционного имперского дискурса была сосредоточена на обосновании права русских царей владеть землями и народами в существующих границах империи, а также права на расширение этих границ. Религиозно-философский дискурс о России выстраивался вокруг вопроса о ее божественном предназначении в истории человечества. В отличие от них евразийский дискурс акцентирует внимание на этнокультурном синтезе в границах особой географической области, большая часть которой находится в пределах российского государства. Но до революции 1917 года в такой постановке эта проблема вообще не рассматривалась. К предшественникам евразийства можно отнести лишь немногих авторов, которые признавали и положительно оценивали тюрко-монгольское влияние на русскую ментальность и государственность. Однако к началу XX века возобладала тенденция преуменьшать или вообще отрицать это влияние. Поворот к собственно евразийской проблематике связан с творчеством поэтов-символистов А. Блока и А. Белого. Находясь под влиянием религиозно-мистического пророчества философа В. Соловьева, они восприняли революционные потрясения начала XX века как пробуждение «внутреннего Востока» в русском народе. Вместе с другими представителями русской интеллигенции они явились творцами евразийского мифа, родившегося в стихии революции и Гражданской войны. Основатели евразийского движения рационализировали этот миф, сведя его к политической идеологии. Это был вариант

новой имперской идеологии, объяснявший и оправдывавший сохранение единой и неделимой России в ее прежних границах.

**Ключевые слова:** евразийство, «Русская Идея», идеология, имперский дискурс, религиозно-философский дискурс, восточничество, славянофилы.

## Eurasianism before Eurasians

**Igor Likhomanov,**

*Cand. Sc. (Philosophy),*

*Associate Professor, Department of Philosophy and Human Science,*

*Novosibirsk State University of Economy and Management,*

*56 Kamenskaya Street, Novosibirsk, 630099, Russian Federation*

AuthorID (RSCI): 527233

SPIN-code (RSCI): 5634-4960

ORCID: 000-002-7495-9463

graingar@yandex.ru

### Abstract

The article examines the genesis of the Eurasian ideology of the 1920–1930s from the point of view of discourse analysis. Discourse is defined as a set of statements reflecting different points of view on the same issue. In accordance with this definition, the author isolates the Eurasian discourse from two adjacent ones - the pre-revolutionary imperial and religious-philosophical. The problematics of pre-revolutionary imperial discourse were focused on justifying the right of Russian tsars to own lands and peoples within the existing borders of the empire, as well as the right to expand these borders. The religious and philosophical discourse about Russia was built around the question of its divine purpose in the history of mankind. In contrast, Eurasian discourse focuses on ethnocultural synthesis within the boundaries of a special geographical area, most of which is located within the Russian state. But before the revolution of 1917, this problem was not considered at all in this formulation. The predecessors of Eurasianism include only a few authors who recognized and positively assessed the Turkic-Mongol influence on the Russian mentality and statehood. However, by the beginning of the twentieth century, the prevailing tendency was to downplay or deny this influence altogether. The turn to the Eurasian issues is associated with the work of symbolist poets A. Blok and A. Bely. Being influenced by the religious and mystical prophecy of the philosopher V. Solovyov, they accepted the revolutionary upheavals of the early twentieth century, as the awakening of the “inner East” in the Russian people. Together with other representatives of the Russian intelligentsia, they were the creators of the Eurasian myth, born in the elements of revolution and civil war. The founders of the Eurasian movement rationalized this myth, reducing it to political ideology. This was a version of the new imperial ideology, which explained and justified the preservation of a united and indivisible Russia within its former borders.

**Keywords:** Eurasianism, Russian Idea, ideology, imperial discourse, religious and philosophical discourse, Easternism, Slavophiles.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Лихоманов И.В. Евразийство до евразийцев // Идеи и идеалы. – 2024. – Т. 16, № 2, ч. 1. – С. 26–47. – DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-26-47.

Likhomanov I. Eurasianism before Eurasians. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2024, vol. 16, iss. 2, pt. 1, pp. 26–47. DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-26-47.

**Постановка проблемы**

В обширной научной литературе о евразийстве большое внимание уделяется выявлению идейных истоков этого движения. В зависимости от позитивного или негативного отношения к евразийству одни авторы стремятся глубже «укоренить» его в отечественной интеллектуальной традиции, другие, наоборот, хотят как можно короче подрезать его «корни». Политическая ангажированность исследователей, не будучи от-refлексированной, в обоих случаях искажает восприятие истории отечественной мысли. Так, в некоторых работах апологетического характера появляются более чем спорные утверждения о евразийстве как о *духовном мейнстриме* российской цивилизации, «в рамках которого отдельные оппонирующие друг другу течения оказываются полемическими крайностями» [7, с. 29]. В работах критической направленности евразийство, напротив, порой рассматривается как идейное течение, не имеющее глубоких корней и зародившееся только в начале XX века. Путаница, возникающая в связи с этим, обусловлена в первую очередь отсутствием научных критериев, позволяющих удовлетворительным образом разрешить проблему идейных истоков евразийства.

Используя такие размытые в смысловом отношении понятия, как «евразийское умонастроение», «евразийское мироощущение», «евразийская матрица», «евразийский эйдос» и другие, представители академического и политического неоевразийства выстраивают длинные перечни идейных предшественников этого направления едва ли не «от Адама и Евы». Евразийцами у них оказываются и Александр Невский (XIII в.), и старец Филофей (XVI в.), и Юрий Крижанич (XVII в.), и М.В. Ломоносов (XVIII в.). А в XIX веке к этому перечню добавляются уже десятки имен русских политических деятелей, ученых, философов, публицистов, писателей, поэтов. Среди них наиболее часто фигурируют С.С. Уваров, В.Ф. Одоевский, А.С. Пушкин, П.Я. Чаадаев, А.И. Герцен, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев, Д.И. Менделеев, Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин, Э.Э. Ухтомский и некоторые другие авторы. Такая «всеядность», учитывая разброс мировоззренческих, философских и общественно-политических взглядов указанных персонажей, не может не вызывать подозрений.

Иногда для описания генезиса евразийства используют термин «предъевразийство», что также, на мой взгляд, не вносит ясности в изучаемую проблему. Возникает иллюзия, будто уже в XIX веке существовало некое *отдельное направление* общественно-политической мысли, которое можно обозначить как «предъевразийство», хотя ничего подобного в действительности не было.

Вывести из методологического тупика решение проблемы генезиса евразийства помогает использование дискурсивного анализа. Я определяю дискурс как совокупность высказываний, отражающих *разные точки зрения на одну и ту же проблематику*. При этом следует помнить, что дискурс традиционно рассматривают как «текст в контексте» [17, с. 42]. Это значит, что выявление смысла каждого конкретного высказывания нуждается в особой *технике его интерпретации*, учитывающей весь комплекс высказываний данного автора, тематически связанных с этой проблемой, а также *внетекстовые* социально-психологические и социально-культурные факторы.

Путаница в вопросе о том, кто является или не является идейным предшественником евразийства, обусловлена в основном формальным подходом к анализу текстов. Обнаружив у какого-либо автора высказывание, близкое по смыслу евразийским идеологемам, его тут же зачисляют в «предшественники» евразийства. Так, например, фразу Д.И. Менделеева о том, что «вся наша история представляет пример сочетания понятий азиатских с западноевропейскими» [15, с. 6], находят вполне достаточной для зачисления его в список «предшественников», игнорируя тот факт, что для Менделеева «азиатское» значит «отсталое», а вся его книга посвящена пропаганде *западного* пути развития России! Подобных случаев довольно много, и далее я буду подробно анализировать некоторые из них.

Другая распространенная ошибка заключается в том, что исследователи не вычлениают предъевразийский (как, впрочем, и евразийский) дискурс из совокупности дискурсов иного плана и порядка. Безусловно, это трудная задача, поскольку «любой дискурс связан с множеством других дискурсов», но вычленить тот, что является предметом данного конкретного исследования, можно лишь путем сопоставления и различения этого дискурса и смежных с ним [17, с. 47].

### Имперский дискурс о России

Примером такой ошибки может служить, в частности, смешение предъевразийского дискурса с дореволюционным *имперским*. Квинтэссенция имперской идеи содержалась в титуле русских царей, где были перечислены государственные образования, присоединенные в хроноло-

гическом порядке к Московскому княжеству военной силой или же по добровольному согласию. Каждое новое приобретение – новая «корона» на голове московского царя и новый герб, включенный в Большую царскую печать.

Имперская идея – это *политическая концепция*, обосновывающая право русских царей владеть государствами (и населявшими их народами) нерусскими, неправославными, прежде бывшими либо независимыми, либо входившими в состав других государств. «Сверху» эта идея обосновывалась или правом силы, или договорным соглашением, но в любом случае русский самодержец как бы *наследовал* трон местных властителей, становился, как сказано в его титуле, не только «государем и великим князем всея Великия и Малыя и Белья России», но также «царем Казанским, царем Астраханским, царем Сибирским» и пр. «Русский царь ... в иерархической структуре организации власти, – пишет современный исследователь В.В. Трепавлов, – в определенном смысле заменил прежних татарских ханов» [18, с. 89].

Принимая на себя власть над очередным покоренным или присоединенным государством (народом), русский царь брал на себя также обязанности прежних его властителей, т. е. становился покровителем и защитником традиционной веры, языка, культуры и даже некоторых существенных элементов социальной организации и государственности. Этот имперский посыл отражен во многих официальных документах и в литературных произведениях московского и имперского периодов. Так, например, в поэме М.Ю. Лермонтова «Мцыри» имперский характер взаимоотношений Грузии и России описан следующим образом:

«И божья благодать сошла  
На Грузию! Она цвела  
С тех пор в тени своих садов,  
Не опасая врагов,  
За гранью дружеских штыков» (курсив мой. – П. А.).

В глазах самих представителей покоренных или присоединенных народов «олицетворением Российской державы служил образ русского *белого царя*» [18, с. 77]. Как видим, имперская идея что «сверху», что «снизу» одинаково центрировалась на фигуре *русского* монарха как *единственного связующего звена* многочисленных и далеких в этнокультурном отношении народов Московского царства, а затем и Российской империи. «Царство центрируется в царе», – писал Н.А. Бердяев [1, с. 509].

Акцент на разнородности этнокультурных компонентов российского государства, их четкое различие и рядоположенность есть отличительная черта имперского дискурса. Поэтому если в каком-либо тексте мы встречаем перечисление народов России, демонстрирующее их *отли-*

чие друг от друга при формальном политическом единстве под скипетром русского самодержца, то у нас нет никаких оснований зачислять его автора в «предшественники евразийства». Примером такого ошибочного смешения дискурсов может служить оценка стихотворения А.С. Пушкина «Памятник», отрывок из которого рассматривается некоторыми исследователями как свидетельство наличия у Пушкина «евразийских ценностей». Давайте вчитаемся в этот отрывок:

«Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,  
И назовет меня всяк сущий в ней язык:  
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой  
Тунгус, и друг степей – калмык».

Автор перечисляет здесь народы («языки») империи, акцентируя внимание на их различии. Политическое же единство этих народов символизирует «Александрийский столп», упомянутый в начале стихотворения. Что же касается *всеемперской* значимости фигуры самого автора, вознесшейся выше символа русского самодержавия, то она обусловлена, в первую очередь, не его поэтическим даром, а социальной значимостью его поэзии:

«И долго буду тем любезен я народу,  
Что чувства добрые я лирой пробуждал,  
Что в мой жестокий век восславил я свободу  
И милость к падшим призывал» (курсив мой. – И. Л.).

В контексте других высказываний А.С. Пушкина об «азиатском невежестве», «азиатском заточении» вывод о том, что это стихотворение «являет образец творческого синтеза и выражает ключевые ценности России-Евразии», выглядит необоснованным [8, с. 10].

Специфической чертой имперского дискурса являлась его ориентация не только «внутри», на обоснование права русских царей владеть уже присоединенными территориями, но также и «вовне», на обоснование их права *беспредельно расширять* территорию империи. Разновидностью имперского дискурса, ориентированного на этот другой его смысл, являлось *восточничество*, служившее во второй половине XIX века идеологическим оправданием российской экспансии на Дальнем Востоке. В восточничестве мы находим два «дискурсивных ядра», две идеологически противоположные точки зрения, с которых рассматривалась и оправдывалась имперская политика. Согласно одной из них экспансия на восток реализует историческое предназначение России к «пробуждению» и «просвещению» Востока, многие века «неподвижного» и «дремлющего». Этот русский вариант «миссии белого человека» пропагандировали М.В. Ломоносов, И.А. Гончаров, Н.М. Пржевальский, В.И. Ламанский, Д.И. Менделеев и др. Для них Россия – это государство, воспринявшее западную цивилизацию, но *политически* противостоящее Западу. Движение на Восток (в форме военной и/или

экономической экспансии), по их мнению, усиливает экономическое и политическое могущество России, превращает ее в *лидера азиатского мира*, позволяя на равных выстраивать отношения с ведущими европейскими странами.

Восточником в этом смысле был и Ф.М. Достоевский. Авторы неоевразийского направления нередко вводят в заблуждение своих читателей, пытаясь включить Достоевского в число «предшественников» евразийства. Выдирая «с кровью и мясом» его мысли из произведений, они отбрасывают контекстуальный смысл и значение этих мыслей. Вот самое известное и часто цитируемое высказывание из «Дневника писателя» за 1881 год: «Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат» [6, с. 436]. На первый взгляд кажется, что здесь и вправду есть что-то «евразийское». Однако присмотримся внимательнее.

Поводом к написанию этого довольно большого текста явилась очередная *военная победа* русских войск в Средней Азии. Восхищаясь этим событием, Достоевский призывал двигаться дальше. Он сравнивал Сибирь и Среднюю Азию с Америкой, а русских с американцами. «Воистину, – писал он, – Азия для нас та же не открытая еще нами тогдашняя Америка» [6, с. 440]. Там, на азиатских просторах, убеждал Достоевский, находятся несметные залежи металлов и минералов, каменного угля и других природных ресурсов, освоение которых послужит росту экономического и политического могущества России. Что же до азиатских народов, живущих на этих просторах, то русские придут к ним с «*цивилизаторской миссией*», которая придаст им чувство собственного достоинства: «В Европе мы были приживальщики и рабы, – с воодушевлением пишет Достоевский, – а в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы» [6, с. 440].

Как видим, называя русских «азиатами», Достоевский имел в виду специфическое восприятие их европейцами, сам же он вкладывал в это слово не этнологический, а сугубо географический смысл. И, чтобы не было на этот счет сомнений, Достоевский прямо говорил: «Где в Азии поселится “урус”, там сейчас становится земля русской» [6, с. 441]. Для него, как и для других славянофилов, азиатская (тюрко-монгольская) составляющая русского этногенеза была «слепым пятном». Он *в самом деле* «не видел» в русских ничего специфически «восточного», подобно Н.Я. Данилевскому, считая народы Сибири и Средней Азии народами «неисторическими».

Иное «дискурсивное ядро» восточничества мы находим в публицистике князя Э.Э. Ухтомского, близкого к правительственным кругам и ставшего на рубеже XIX – XX веков полуофициальным идеологом этого направ-

ления. Как и представители имперского восточничества, Ухтомский видел историческую роль России в том, чтобы объединить и возглавить народы Азии в грядущем противостоянии Востока и Запада. Но при этом он исходил из представления о *социально-культурном единстве* Востока, частью которого является, по его мнению, и Россия. Игнорируя очевидные исторические и культурные различия, Ухтомский объединял японцев, китайцев, монголов, тибетцев, индусов и русских в единую «всеазиатскую личность», резко отличную от «всеевропейской личности». Азия в его оптике словно бы поглощала Россию и растворяла ее в себе без остатка. Немалую роль в концепции Ухтомского играл также близкий к теософии мистицизм, фантастически «сплавлявший» Индию и Россию в некое «духовное» целое. Ухтомского вместе с Е.П. Блаватской можно считать родоначальником *мистического восточничества* – одного из направлений отечественной религиозно-философской мысли, которое развивали Н.К. Рерих, Е.И. Рерих, Г.И. Гурджиев, а позднее Ю.В. Мамлеев.

### Религиозно-философский дискурс о России («Русская Идея»)

Мистическое восточничество – дискурс иного порядка, чем имперское восточничество. Это разновидность *религиозно-философского* дискурса о России, где аргументация, отсылающая к историческим фактам и социально-культурным феноменам, выполняет служебную функцию. Русская философия, как писал Н.А. Бердяев, явилась ответом на вопрос, который был поставлен П.Я. Чаадаевым и который можно сформулировать следующим образом: «Что есть Россия в провиденциальном божественном замысле?» Таким образом, философский дискурс о России – это дискурс о «*Русской Идее*», или же, другими словами, о всемирно-исторической роли России, *предопределенной свыше*. «Идея нации, – писал В.С. Соловьев, – есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [16, с. 42]. Объектом философского анализа является здесь ноуменальная, «вечная», *метафизическая* Россия, земным воплощением которой служит Россия эмпирическая.

Философия «Русской Идеи» продолжала и развивала на национальной почве комплекс идей немецких философов (Ф.В.Й. Шеллинга, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля) о «народном духе», о «божественном провидении» как некоем «плане», в соответствии с которым разворачивается мировая история. Российская действительность давала так мало оснований для удовлетворения чувства национальной гордости, что искать эти основания приходилось в сфере трансцендентного. И русская мысль, говоря словами Гегеля, стремилась «познать содержание, действительность божественной идеи» лишь ради того, чтобы «*отправдать презираемую действительность*» [5, с. 87].

В пространстве религиозно-философского дискурса метафизическая Россия противопоставляется как Востоку, так и Западу, столь же умопостижимым и метафизическим, как и она. Такая *трехчастная* структура («Восток – Россия – Запад») была задана в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева. Ему же мы обязаны первой, хотя и всецело негативной, формулировкой «Русской Идеи». В представлении Чаадаева Россия это «*ничто*», бездонный «провал» в миропорядке, отсутствие какого бы то ни было позитивного содержания. Бог создал Россию, утверждал автор «Философических писем», лишь для того, чтобы дать человечеству какой-то наглядный «урок», или, говоря без обиняков, урок того, *как не надо жить*.

Вызов, брошенный Чаадаевым, отнюдь не был выстрелом в глухую ночь, по образному выражению А.И. Герцена. Публикация его «Философического письма» вызвала не только бурю возмущения в правительственных кругах и в патриотически настроенном российском обществе того времени, но также и настоятельную потребность ответа в среде друзей – противников Чаадаева, московских славянофилов. Они хотели бы, как говорил А.С. Хомяков, «угадать» Россию, увидеть ее не как «*ничто*», а как «*нечто*» имеющее позитивный смысл в системе божественного провиденциализма. Так возникла славянофильская концепция «Святой Руси – Церкви» – зеркальная противоположность нигилистической концепции Чаадаева. Там, где Чаадаев увидел «пустоту», бездонный провал в «*ничто*», мифопоэтическое сознание И.В. Киреевского и К.С. Аксакова выстроило «вавилонскую башню», уходящую напрямик в Небо.

Славянофильский миф о «Святой Руси – Церкви» был ответом на загадку Чаадаева: чем же является Россия, если она не принадлежит ни Западу, ни Востоку? Чаадаев ответил просто и страшно: «*ничем*». Славянофилы же ответили: русский народ есть избранный Богом сосуд Его Святой Церкви на земле. Так одному мифу о России был противопоставлен другой, возносящий ее из нигилистической пропасти, из ничтожества на высоту недостижимую, божественную.

Историческое предназначение России старшие славянофилы видели в осуществлении *синтеза* элементов «односторонней», всецело рационалистической западной культуры (культуры «отвлеченных начал») с более высоким, по их мнению, типом русской народной культуры и православного вероучения. Они полагали, что в результате такого синтеза возникнет цивилизация нового типа, основанная на «цельном сознании верующего разума» и превосходящая как Запад, так и Восток во всех отношениях [10, с. 355].

Интенция славянофильства к обособлению, к автаркическому замыканию «Русской Идеи» в национальных границах выродилась у поздних представителей этого направления в откровенный русский национа-

лизм и шовинизм. Поэтому дальнейшее ее развитие связано с преодолением национальных границ и поиском *позитивного* предназначения России (т. е. смысла «Русской Идеи») в общемировой истории. Трехчастная структура философского дискурса, где Россия помещалась *между* двумя крайними «полюсами» – Востоком и Западом, провоцировала отечественную мысль, сосредоточенную на «оправдании презируемой действительности», дать, казалось бы, очевидное и потакающее национальному самолюбию решение этой болезненной для российского самосознания проблемы.

Интеллектуальная традиция, преобладавшая в европейском дискурсе XIX века, рисовала Восток и Запад как два чуждых и враждебных «мира», неспособных понять друг друга. В образно-поэтической форме эту мысль высказал Р. Киплинг:

«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут,  
Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд».

Но если Восток и Запад неспособны понять друг друга и примириться друг с другом, то Россия, которая в известном смысле есть *и* Восток, *и* Запад, как будто самим Богом предназначена служить *медиатором*, «посредником» или, говоря иначе, *мостом*, связывающим два чуждых и враждебных «мира». Первым эту идею высказал Чаадаев. «Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, – писал он, – опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны были бы сочетать в себе два великих начала духовной природы ... и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» [19, с. 329]. Впрочем, высказав это предположение, автор тут же и отверг его. В «Апологии сумасшедшего» он повторил то, что утверждал и раньше: «Мы живем на востоке Европы – это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали Востоку. У Востока – своя история, не имеющая ничего общего с нашей» [19, с. 531].

И всё же концепция «моста», связующего Восток и Запад в единое мировое целое, отвергнутая Чаадаевым, была столь соблазнительной, что увлекла целый ряд отечественных мыслителей, в том числе и В.О. Ключевского, назвавшего Россию в предисловии к своему знаменитому курсу лекций «посредницей между двумя мирами» [11, с. 65]. Одним из аргументов в пользу исторической роли России как «моста» между Востоком и Западом служила излюбленная идеологема славянофилов об особых *медиативных свойствах* русского народа, о его «всемирной отзывчивости», позволяющей понять и принять чуждые культуры и чуждые ментальности как свои собственные. Возвести же концепцию «моста» до уровня «Русской Идеи» было суждено двум философам – В.С. Соловьеву и Н.А. Бердяеву.

В ранний период творчества Вл. Соловьев был увлечен проектом новой *универсальной* религии, которая объединит в себе восточную (индо-буддистскую) и западную (христианскую) религиозность [14, с. 192]. Позднее он развил эту идею в проект глобального всечеловеческого единения, ведущую роль в котором суждено будет сыграть России. Традиционной оппозиции Запада и Востока он противопоставил «третью силу» (Россию), которая одна только могла «дать положительное содержание двум первым», примирить «единство высшего начала» (Восток) со «свободной множественностью частных форм и элементов» (Запад) и обеспечить созидание «целостного общечеловеческого организма» [16, с. 29]. Правда, в дальнейшем Соловьев отклонился от этой мысли. Его всемирная теократия оказалась чересчур «христианской», чтобы быть по-настоящему универсалистской, вбирающей в себя также и нехристианские народы. Позднее в нем возобладал мрачный пессимизм, отвергавший не только веру в «способность русского народа объединить восточное благочестие и западную цивилизацию», но также и веру в божественное попечение о России, т. е. в саму «Русскую Идею» [14, с. 517].

Трагический финал размышлений Вл. Соловьева о «Русской Идее» не остановил, а, наоборот, подтолкнул других философов, писателей и поэтов к ее дальнейшему осмыслению. У российских интеллектуалов начала XX века появилась даже мода на «Русскую Идею». В годы Первой мировой войны, предсказанной Соловьевым и описанной им как пролог конца света, творческое воображение Н.А. Бердяева преобразовало эсхатологические ожидания и предчувствия, охватившие некоторых представителей русской интеллигенции, в грандиозный «хилиастический мираж» – видение тысячелетнего Царства Божьего на земле. Мировая война для Бердяева, как и для Вл. Соловьева, – это *пролог* конца истории, конца человечества и перехода его в *качественно иное состояние* – подлинную теократию, окончательный «синтез» Востока и Запада, объединение всех живущих и некогда живших на земле «в сверхприродном человечестве, т. е. в богочеловечестве» [1, с. 54]. Ключевая роль России в этом завершающем акте человеческой истории определялась как раз тем, что Запад и Восток не могут якобы самостоятельно преодолеть барьер взаимного отчуждения и неприятия. Для этого требуется «катализатор» культурного синтеза. И лишь Россия с ее специфическими медиативными свойствами может (а вернее сказать, *призвана!*) выполнить эту миссию.

Русская революция, Гражданская война и все последующие события разрушили «хилиастический мираж» Бердяева. Под конец жизни, пережив ту же эволюцию взглядов, что и Вл. Соловьев, он утратил веру в божественное предназначение России. «Русская Идея», согласно его

поздним представлениям, реализовалась. Но реализовалась она в *ложной форме* русского коммунизма, представлявшего собой инверсию наиболее значительных черт русской религиозности – жертвенности, апокалиптического стремления к концу истории, мессианского универсализма, т. е. стремления решить проблему мирового зла в планетарном масштабе. Наблюдая за эволюцией советского режима, Бердяев приходит к мысли о неотвратимости *буржуазного перерождения* России, что означало для него конец всякой исключительности, а значит, и отсутствие провиденциального смысла в ее существовании. Так, вместе с Бердяевым и другими представителями оригинального направления русской философии (по терминологии А.Ф. Лосева) «Русская Идея» умерла в эмиграции. Что же до Востока и Запада, то XX век ясно показал, что для установления взаимопонимания они не нуждались ни в «переводчике», ни в «посреднике».

### Евразийский дискурс о России

Продолжая дальше двигаться методом «отслоения» друг от друга смежных дискурсов (имперского и религиозно-философского), перейдем к выявлению специфики *евразийского дискурса* и его генезиса в отечественной интеллектуальной традиции. Зарубежные исследователи называют евразийство идеологией русского имперства в том смысле, что «конечной целью самого движения было оправдание империи» [13, с. 13]. Но даже если это и так, речь может идти лишь о *неоимперстве*, т. е. политической идеологии, возникшей после крушения царизма и пытавшейся выработать принципиально иные основания политического единения народов, проживающих на территории государства, возникшего на руинах императорской России. Это совершенно *новый* дискурс, отличный от дореволюционного имперства. Он выстраивается вокруг идеи *этнокультурного синтеза* в границах «срединного материка», т. е. части Евразийского континента, примерно совпадающей с границами СССР 1920–1930-х годов. Политическое единство этой территории обосновывалось идеологами евразийства наличием особой, уникальной социокультурной и этнокультурной общности (они не использовали термин «цивилизация»), резко отличной как от «Запада» – совокупности европейских стран и народов, так и от «Востока» – совокупности стран и народов индо-буддистского и мусульманского культурных регионов, находящихся *вне пределов* евразийского «месторазвития» (географического региона, который евразийцы именовали «срединным материком»).

Евразийство, таким образом, было идеологией «эндогамной», ориентированной «вовнутрь», а не «вовне». Это идеология политической и культурной автаркии (изоляциялизма), в отличие от дореволюционного им-

перства и тем более от «Русской Идеи», суть которой в божественном предназначении России быть *центром всемирного единения*, слияния живых и мертвых в единый «богочеловеческий организм». Для всех ее адептов «Русская Идея» – это порыв ввысь, *трансценденция* из эмпирической реальности в метафизическую реальность Царства Божьего. Евразийство же, как писал Н.А. Бердяев, находится всецело в плоскости эмпирии. И, хотя его создатели были людьми верующими, интенция «Русской Идеи» к окончательному синтезу Востока и Запада в тысячелетнем Царстве Божием на земле была им глубоко чужда. Следовательно, предшественниками евразийцев не могут считаться ни идеологи русского имперства во всех его дореволюционных формах, ни творцы «Русской Идеи». Их нужно искать среди тех авторов, которые акцентировали внимание на этнокультурном и социокультурном синтезе народов Российской империи, извлекая из этого «сущего» выводы о «должном», т. е. о политической системе и государственной политике России, релевантных специфическим особенностям декларируемого евразийцами «трансэтнического единства».

Рассматривая «интеллектуальный пейзаж» XIX века, мы, однако же, не находим в нем *такой* постановки вопроса об этнокультурном синтезе. В центре внимания философской и общественно-политической мысли того времени находились вопросы о *русском* народе, о его этнокультурных характеристиках, о его государственности, о его роли во всемирной истории. Кто такие русские, чем они отличаются от европейцев, как влияли этнокультурные характеристики русского народа на формирование российской государственности, как они повлияют на ее дальнейшее развитие – вот актуальные темы, вокруг которых вели полемику славянофилы и западники, либералы и консерваторы, народники и марксисты. В рамках этой проблематики рассматривался также и вопрос о *культурных влияниях* – как западных, так и восточных – на великорусский этнос и российскую государственность. Однако преимущественное внимание уделялось европейскому и византийскому (восточно-христианскому) влияниям, тогда как вопрос об *азиатской составляющей* «русскости» весь XIX век находился в тени. Между тем этот вопрос и был «проблемным ядром», вокруг которого группировался *предъевразийский дискурс* как совокупность высказываний о наличии или отсутствии восточных влияний на культуру и государственность *русского народа*.

Зачинателем этого дискурса, а также *первым*, кого, по всей видимости, можно с полным основанием считать предшественником евразийства, был Н.М. Карамзин. В «Истории государства Российского» он изложил концепцию влияния монгольского владычества на русский народ и русскую государственность, ту самую, что веком позже воспроизвели, подвергнув ее глубокой идеологической обработке, евразийцы. Мон-

гольское завоевание XIII века и последующее двухсотлетнее пребывание русских земель в составе Золотой Орды оказало, считал Карамзин, *решающее* воздействие на формирование Российского государства: аристократические и демократические традиции Древней Руси были подавлены совместными усилиями русских князей и монгольских правителей, а самодержавный принцип правления, наоборот, укрепился. Карамзин видел в этом *положительную* сторону монголо-татарского господства. Отрицательная же сторона заключалась в «огрублении нравов» русского народа и деспотическом характере, который приобрела великокняжеская (царская) власть, перенявшая у чингизидов жестокие формы и способы правления.

В первой половине XIX века концепция Карамзина благодаря необычайной популярности его труда оказала влияние на работы многих других отечественных историков, а также нашла отражение в массовом сознании образованного российского общества. Впрочем, дело было не только в достоинствах Карамзина как историка и политического мыслителя. В его сочинениях нашел отражение патриотический подъем, который охватил русское дворянство в Отечественную войну 1812 года, войну, в которой Россия противостояла мощи «двунадесяти языков», мощи объединенной Европы. Военные неудачи, а затем победы актуализировали проблему культурно-исторической специфики России, поисков ответа на вопрос: кто мы есть?

Карамзин еще в «Записке о древней и новой России» (1811) заявил, что Россия – не Европа, что она, географически расположенная и в Европе, и в Азии, представляет «в своем гражданском образе черты сих обеих частей мира» [9, с. 23]. Его концепция монгольско-тюркского влияния на русский народ и русскую государственность давала простое и понятное объяснение истокам разительных отличий социально-политического устройства европейских государств и *крепостной* России. Дворяне, чиновники, писатели и публицисты, каждый на свой лад перетолковывая истину «поскреби русского – найдешь татарина», оправдывали теперь недостатки общественно-политического устройства России, а также ее экономической и культурной отсталости от Европы наличием в русской ментальности азиатской компоненты. Но, осознавая и принимая в себе эту «азиатскость», ее оценивали больше со знаком минус, чем со знаком плюс. Ведь для образованных россиян, как и для населения Европы, «Восток» («Азия») был не географической реальностью, а *идеологическим конструктом*, содержание которого раскрывалось посредством таких метафор, как «спящий», «неподвижный», «деспотический», «рабский» и пр., что в целом достаточно верно отражало социально-культурные, экономические и политические реалии того времени.

В 1839 году в Россию приехал французский путешественник А. де Кюстин с целью изучения этой таинственной для европейцев страны. Возвратившись домой, он издал книгу, полную самых уничижительных высказываний о русском народе и российской государственности. Запрещенная цензурой, книга эта произвела фурор в высшем обществе Петербурга и Москвы. Ее обсуждали в дворянских домах с таким жаром, как будто не их обитатели вложили в голову автора все высказанные им мысли. Называя русских «слегка пообтесавшимися азиатами», русское общество «смесью византийской мелочности с татарской свирепостью», Кюстин утверждал, что подражание западной цивилизации не превратит Россию в часть Европы, но что она была и пребудет вечно «страной более азиатской, нежели европейской» [12, с. 215].

Несмотря на то что Кюстин лишь пересказал, разбавляя французским красноречием всё, что ему довелось услышать в петербургских и московских гостиницах, в глазах русских читателей, по привычке больше доверяющих иностранцам, нежели себе, его книга явилась, по выражению Петра I, «честным зеркалом», в котором они увидели свое «азиатское» нелюбимое отражение. В 1830–1860-х годах «азиатчина» превратилась в нарицательное имя всего реакционного, отсталого и косного, что было в русской действительности. Не только либералы-западники, но и славянофилы не чурались высказываться в таком духе. Однако подлинно трагедийный масштаб и философскую глубину борьбе «двух душ» (европейской и азиатской) в народном самосознании придал роман И.А. Гончарова «Обломов». Образ героя этого романа, русского барина, одетого в персидский халат и всю жизнь пролежавшего на диване, закрепился в отечественной культуре как символ «азиатской лени», «азиатской неподвижности», «азиатской отсталости», которые русской нации необходимо *совлечь с себя*, как засаленный халат, чтобы если уж не стать подлинными европейцами, то хотя бы стать *вровень* с ними.

Представители революционно-демократического движения так же, как и либералы-западники, широко использовали концепт «азиатчины» для критики самодержавного строя. Деспотизм властей, бесправие народа, рабское положение крепостных крестьян, мертвящий бюрократизм государственного аппарата – всё это «азиатчина», которую необходимо изжить. Но в то же время переход от монархии к республиканскому федеративному устройству, что было одной из важнейших политических целей революционеров и демократов, на уровне теории обосновывался этнокультурной «мозаичностью» русского народа, обусловленной «азиатской прививкой» к нему. По мнению историка Н.И. Костомарова, участника демократического движения 1840–1860-х годов, русских как единого народа не существует. «Великороссы» – это конгломерат *разных*

народов, сложившихся в результате многовекового процесса смешения скандинавских, финно-угорских, славянских и тюркских племен на территории Евразии. Языковые, культурные различия между жителями разных губерний в европейской части России, а также на Урале и в Сибири обусловлены различным соотношением этнокультурных «компонентов», смешавшихся в процессе образования этих этнических групп. Таким образом, будущее федеративное устройство России, по мнению Костомарова, «ляжет» на объективно существующее этнокультурное многообразие ее населения.

Идеи Н.И. Костомарова и А.П. Щапова, другого историка и демократа, разделявшего его федералистские убеждения, вдохновили сибирских областников, Н.П. Ядринцева и Г.Н. Потанина, на сочинение концепции «сибирской народности», якобы возникшей за Уралом в результате смешения пришлого великорусского населения с автохтонными народами Сибири. На этом основании, а также на представлении о географическом своеобразии зауральских территорий областники призывали вначале к политическому отделению Сибири от России, а позднее к преобразованию империи в федеративную республику, больше напоминающую конфедерацию.

В последней четверти XIX – начале XX века благодаря деятельности таких выдающихся историков, как С.М. Соловьев, В.О. Ключевский, С.Ф. Платонов и другие, в отечественной науке возобладала тенденция отрицания сколько-нибудь значимого азиатского (тюрко-монгольского) влияния на русскую культуру и государственность. Такая перемена во взглядах была не случайной. Рубеж веков – период наиболее тесного сближения России с Европой в социально-экономическом и политическом отношении, а также в сфере высокой культуры. Никогда еще образованный русский не чувствовал себя большим европейцем. Азиатское наследие, даже если о нем порой и вспоминали, казалось таким незначительным и принадлежало такому далекому прошлому, что говорить о нем всерьез не приходилось. Даже такие консервативные политические деятели и публицисты, как К.П. Победоносцев, А.С. Суворин, М.Н. Катков, В.П. Мещерский, М.О. Меншиков, и те не помышляли, защищая самодержавие, прибегнуть к восхвалению его «азиатской» родословной и «азиатских» традиций властвования, унаследованных от достопамятных времен.

К началу XX века предъевразийский дискурс *полностью себя исчерпал*, хотя интерес к Востоку в годы, предшествующие Русско-японской войне, вырос необычайно. Однако это был интерес к Востоку индо-буддистскому, интерес *имперский*, нашедший свое выражение в политике и в идеологии восточничества, о которой я говорил выше. Контрапунктом к нему возникла мода на всё таинственное, мистическое, пробуждаемое теософ-

ским прозелитизмом Е.П. Блаватской, деятельностью крестника Александра Ш, бурятского врача П.А. Бадмаева и других адептов мистического восточничества. Впрочем, и эта мода, и эта политика, и эта идеология имели недолгую историю. В 1905 году они «затонули» в Цусимском проливе вместе с российским флотом, как образно выразился канадский исследователь В.О. Схиммельпенник [4, с. 94]. В культуре, в искусстве, в политике, в общественно-политических науках западничество наконец-то восторжествовало безраздельно. Консерваторы, либералы, марксисты и даже эсеры-народники – все были в конечном счете западники. И лишь один голос продолжал звучать диссонансом общему «хору», но это был голос, принадлежавший самому значительному русскому философу В.С. Соловьеву. Он возвещал о *панмонголизме*...

Иррациональный ужас перед вторжением объединенного «желтого» Востока, охвативший в последние годы жизни Вл. Соловьева, был одним из проявлений его мистических предчувствий близости всемирной катастрофы. Его мрачные пророчества и апокалиптические видения, как и сам облик загадочного философа-мистика, оказали сильное влияние на творчество поэтов-символистов: В. Брюсова, К. Бальмонта, А. Белого, А. Блока. Но в их мифопоэтическом сознании страх перед *внешним* востоком трансформировался в страх перед Востоком *внутренним*, о котором предупреждал и Соловьев, призывавший русских подавить в себе азиатскую часть своей души. Главной причиной такой инверсии была первая русская революция (1905–1907), потрясшая не только основы самодержавия, но и западнические иллюзии русской интеллигенции. Протуберанцы народной стихии, вырвавшиеся наружу из-под европеизированных культурных пластов, обнаружили неизъяснимую чужеродность всему образу жизни, строю мысли, культуре социальных верхов Российской империи. В этом чужеродном облике некоторые чуткие умы тогда уже уловили *евразийские черты*. Революция, писал С.Н. Булгаков, пробуждает в народе «темные стихии, которых так много в русской истории, отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей» [2, с. 79].

В краткий промежуток времени между первой революцией и началом мировой войны, когда порядок был восстановлен, многим казалось, что социальные потрясения остались позади. И лишь единицам, наделенным особым даром чувствовать и предвидеть, было ясно, что порядок этот непрочен и что силы, рвущиеся наружу, копят энергию для нового взрыва. Блок был одним из тех немногих, кто уловил нарастающий «гул стихий, земных и подземных», пробуждающихся то здесь, то там. Написанный им в 1908 году поэтический цикл «На поле Куликовом» не о победе русских над татарами, случившейся много веков назад, – он о той тревоге, что за-

владела поэтом, уловившим этот «подземный гул». В докладе «Народ и интеллигенция», прочитанном тогда же, Блок сравнивал взаимоотношения народа и интеллигенции с положением ратей Мамаю и Дмитрия Донского накануне битвы. И было ясно, что народная стихия в его представлении – это и есть «татарская рать», готовая к сражению.

В своих дневниковых записях за 1911 год Блок вновь и вновь возвращается к мысли о победе «внутреннего Востока» над «внутренним западом». В этом же году выходит в свет «Петербург» Андрея Белого – роман о гибели «европейской души» России, о гибели великого дела Петра и созданной им империи. Грядущая катастрофа рисуется воображению автора как экспансия «внутреннего Востока», укорененного в самом существе, в первооснове русской культуры и государственности. Собственно говоря, этот «внутренний Восток» уже победил, по мысли автора, так как борьба между реакцией и революцией – это борьба двух его реинкарнаций в «душе» России.

То, что в предреволюционные годы почувствовали и отразили в своем творчестве Александр Блок и Андрей Белый, в 1917 году явилось сознанию многих представителей русской интеллигенции как мгновенный акт восприятия, как внезапное озарение. Оказавшись лицом к лицу с разгулом народной стихии, они увидели ее не русский, не славянский, но трансэтнический *евразийский лик*. «Сколько лиц бледных, скуластых, с разительно асимметрическими чертами среди этих красноармейцев и вообще среди русского простонародья, – восклицал И.А. Бунин, – сколько их, замешанных на монгольском атавизме!» [3, с. 224].

Но если у одних евразийский лик революции вызывал ужас и отвращение, то других он притягивал и завораживал.

«Мильоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!

Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,

С раскосыми и жадными очами!»

Так писал Блок, так писали и чувствовали другие литераторы, объединившиеся в 1917 году для издания альманаха «Скифы», редактором которого был известный публицист Р.В. Иванов-Разумник. В нем публиковались произведения А. Блока, А. Белого, В. Брюсова, С. Есенина, Н. Клюева, А. Ремизова, Е. Замятина, М. Пришвина. «Скифы» были «сновидцами» и «мифо-творцами», по выражению Вяч. Иванова. Мифопоэтическое восприятие революции как евразийской стихии преобразовывалось ими в *евразийский миф*. И уже этот миф был в 1920-х годах *рационализирован* в евразийскую идеологию группой русских ученых-эмигрантов.

### Выводы

Генеалогия евразийства выстраивается, таким образом, в три этапа. На первом этапе из различных смежных дискурсов (имперского и религиозно-философского) вычленяется предъевразийский дискурс как комплекс высказываний о восточных влияниях на русский народ и русскую государственность. Признание или отрицание «азиатской» составляющей в русской ментальности, культуре и государственности задают первую системообразующую оппозицию предъевразийского дискурса. Негативная или позитивная оценка этого влияния – другую.

Очевидно, что авторы, отрицавшие наличие какого-либо *существенного* восточного (монгольско-тюркского) влияния на русскую культуру и государственность, предшественниками евразийцев не являются. Но не являются ими и те, а их, собственно говоря, большинство, кто, признавая факт такого влияния, оценивал его *отрицательно*, видел в нем причины культурной и политической отсталости России. Вряд ли можно отнести к предшественникам евразийства также демократов-федералистов и сибирских областников. Их позитивная оценка «азиатской прививки» к различным группам русского населения империи акцентировала внимание на его этнокультурном *разнообразии*, а не на *общности*, которую пытались путем словесной эквилибристики концептуализировать евразийцы. Не говоря уже о том, что политические выводы, которые делали демократы и областники из своих этнологических наблюдений, коренным образом противоречили ультраправой, тоталитарной евразийской идеологии.

На рубеже XIX и XX веков под влиянием реформ, сблизивших Россию с Европой, и бурного экономического роста предъевразийский дискурс «истончился», утратил актуальность. Однако сохранившаяся интеллектуальная традиция воспринимать русских как недоевропейцев с азиатской «примесью» подготовила почву для перехода ко второму этапу формирования евразийства – к рождению в стихии русской революции и Гражданской войны *мифа* о «России-Евразии». Миф – это «магическое слово», как писал А.Ф. Лосев, преобразующее наличную действительность в действительность мифологическую. Евразийский миф – это «магическое слово», преобразующее определенным образом всё наше восприятие прошлого, настоящего и будущего России.

Но чтобы раскрыть содержание этого мифа, требовалось от второго этапа перейти к третьему: *рационализировать* евразийский миф, превратить его в идеологию. Именно это и сделали, едва вырвавшись из мифологического «зазеркалья» русской революции, Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий и другие основатели евразийского движения. Опыт пребывания в реаль-

ности мифа открыл им истину о том, что нет никакого русского народа, но есть народ *евразийский*. И уже на основе этой «аксиомы» они создали идеологическую конструкцию, в один прием соединяющую «реальность» мифа с идеальностью целей. А их целью было свержение власти большевиков и преобразование тоталитарного советского режима в *тоталитарный евразийский*.

### Литература

1. Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2007. – 1179 с.
2. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России: сборники статей 1909–1910. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 43–84.
3. Бунин И.А. Окаянные дни / предисл. В.П. Кочетова; подгот. текста и примеч. А.К. Бабореко. – М.: Советский писатель, 1990. – 128 с.
4. Схиммельпенник ван дер Ойфе Д. Навстречу восходящему солнцу: как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией / пер. с англ. Н. Мишаковой. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 421 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. 1877, 1880, 1881. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 464 с.
7. Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / под ред. Ю.В. Попова. – Новосибирск: Нонпарель, 2010. – 449 с.
8. Иванов А.В. Евразийские ценности позднего Пушкина // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 2006. – № 5. – С. 3–18.
9. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.: Наука, 1991. – 127 с.
10. Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст., примеч. Ю.В. Манна. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1998. – 43 с.
11. Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. – М.: Мысль, 1987. – 430 с.
12. Кюстин А. де. Россия в 1839 году. В 2 т. Т. 1 / пер. с фр. В. Мильчиной, И. Стаф. – М.: ТЕРРА, 2000. – 640 с.
13. Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. – М.: Наталис, 2004. – 287 с.
14. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / предисл. А.А. Тахо-годи. – 2-е изд., испр. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 617 с.
15. Менделеев Д.И. Заветные мысли. – Полное издание (впервые после 1905 г.). – М.: Мысль, 1995. – 413 с.
16. Соловьев В.С. Смысл любви: избранные произведения / сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. – М.: Современник, 1991. – 525 с.
17. Методы анализа текста и дискурса: пер. с англ. / С. Тичер, М. Мейер, Р. Водак, Е. Веттер. – Харьков: Гуманитарный центр, 2009. – 336 с.

18. Третьяков В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. / Институт русской истории РАН. – М.: Восточная литература, 2007. – 255 с.
19. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – 780 с.

### References

1. Berdyaev N.A. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: publitsistika 1914–1922* [The fall of the Holy Russian Empire]. Moscow, Astrel' Publ., 2007. 1179 p.
2. Bulgakov S.N. Geroizm i podvizhnichestvo [Heroism and selfless devotion]. *Vekhi. Intelligentsiya v Rossiі: sborniki statei 1909–1910* [Milestones. Intelligentsia in Russia. Collections of articles 1909–1910]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 1991, pp. 43–84.
3. Bunin I.A. *Okayannye dni* [Cursed days]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1990. 128 p.
4. Schimmelpenninck van der Oye D. *Navstrechu voskhodyashchemu solntsu: kak imperское mifotvorchestvo privelo Rossiyu k voine s Yaponiei* [Towards the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2009. 421 p. (In Russian).
5. Hegel G.W.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the philosophy of history]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993. 479 p. (In Russian).
6. Dostoevsky F.M. *Dnevnik pisatelya*. V 2 t. T. 2 [Writer's Diary. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Airis-press Publ., 2006. 464 p.
7. Popkov Yu.V., ed. *Evrasiiskii mir: tsennosti, konstanty, samoorganizatsiya* [The Eurasian world: values, constants, self-organization]. Novosibirsk, Nonparel' Publ., 2010. 449 p.
8. Ivanov A.V. Evraziiskie tsennosti pozdnego Pushkina [Eurasian values late Pushkin]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya = Russian Studies in Philosophy*, 2006, no. 5, pp. 3–18. (In Russian).
9. Karamzin N.M. *Zapiska o drevnei i novoi Rossii v ee politicheskom i grazhdanskom otnosheniyakh* [A note on ancient and new Russia in its political and civil relations]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 127 p.
10. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. 2nd ed. Moscow, Iskusstvo Publ., 1998. 43 p.
11. Klyuchevskii V.O. *Sochineniya*. V 9 t. T. 1. *Kurs russkoi istorii*. Ch. 1 [Works. In 9 vol. Vol. 1. The course of the Russian history. Pt. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1987. 430 p.
12. Custine A. de. *Rossiya v 1839 godu*. V 2 t. T. 1 [Russia in 1839]. Moscow, Terra Publ., 2000. 640 p. (In Russian).
13. Laruelle M. *L'idéologie eurasiiste russe, ou, Comment penser l'Empire* [Russian Eurasianism: an ideology of empire]. Paris, L'harmattan, 1999 (Russ. ed.: Laryuel' M. *Ideologiya russkogo evraziistva, ili Mysli o velichii imperii*. Moscow, Natalis Publ., 2004. 287 p.).
14. Losev A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Solovyov and his time]. 2nd ed. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2009. 617 p.

15. Mendeleev D.I. *Zavetnye mysl'i* [Treasured thoughts]. Moscow, Mysl' Publ., 1995. 413 p.
16. Solov'ev V.S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Moscow, Sovremennik Publ., 1991. 525 p.
17. Titscher S., Meyer M., Wodak R., Vetter E. *Metody analiza teksta i diskursa* [Methods of text and discourse analysis]. Kharkov, Gumanitarnyi tsentr Publ., 2009. 335 p. (In Russian).
18. Trepavlov V.V. «Belyi tsar'»: *obraz monarkha i predstavleniya o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv.* [“The White Tsar”: the image of the monarch and ideas about citizenship among the peoples of Russia in the 15th – 18th centuries.]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2007. 255 p.
19. Chaadaev P.Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma*. V 2 t. T. 1 [Complete works and selections Letters. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 780 p.

Статья поступила в редакцию 03.10.2023.

Статья прошла рецензирование 12.10.2023.

The article was received on 03.10.2023.

The article was reviewed on 12.10.2023.