

СЛАВЯНОФИЛЫ В РЕТРОСПЕКТИВЕ ЕВРАЗИЙСКОГО ДИСКУРСА

Лихоманов Игорь Валентинович,
*кандидат философских наук,
старший преподаватель Новосибирского
высшего военного командного училища,
Россия, 630117, Новосибирск, ул. Павлова, 49
ORCID: 0000-0002-7495-9463
graingar@yandex.ru*

Аннотация

В статье на основе дискурсивного анализа рассматривается проблема взаимосвязи евразийского и славянофильского учений. В современной отечественной научной литературе широко распространено мнение о том, что евразийцы развивали философские взгляды ранних и поздних славянофилов. Автор статьи полагает, что это мнение ошибочно. Критики евразийства 20–30-х гг. прошлого века, среди которых было немало представителей русской религиозной философии, решительно отказывали евразийцам в праве называть себя продолжателями религиозно-философской традиции ранних славянофилов. Нет единодушного мнения по этому вопросу и у зарубежных исследователей. В значительной мере это обусловлено отсутствием четких критериев, по которым тот или иной комплекс идей может быть включен в евразийскую традицию или исключен из нее. Специфика евразийского учения выявляется только в поле самого евразийского дискурса. И только внутри этого поля решается проблема наличия или отсутствия идейной преемственности между славянофилами и евразийцами. Евразийский дискурс является составной частью философского дискурса о России, структурно формирующегося вокруг проблемы всемирно-исторического смысла ее существования в координатах «Восток – Запад». Евразийский дискурс представляет собой комплекс различных по форме и рассеянных во времени высказываний, относящихся к проблеме этнокультурного и социокультурного синтеза восточнославянского, финно-угорского и тюрко-монгольского культурного мира на пространстве Северной Евразии. Применение дискурсивного анализа к данной проблеме с очевидностью доказывает, что славянофилы не были предшественниками евразийства. Представители современного неоевразийства усматривают наличие традиционной взаимосвязи между славянофилами и евразийцами в концепции «симфонической личности» Л. Карсавина. Однако тщательный анализ доказывает, что сходство между славянофильским концептом «соборности» и концептом

«симфонической личности» носит исключительно внешний характер. Для славянофилов «соборность» раскрывалась как мистическое свойство Церкви достигать единения без формальных юридических процедур, на основе свободного христианского согласия и братской любви. Евразийцы же использовали это понятие для обоснования политической диктатуры небольшой группы олигархов, выражающих мнение некоего правящего слоя, объединенного общей идеологией. Таким образом, понятие «симфоническая личность» являлось полной противоположностью славянофильскому понятию «соборность».

Ключевые слова: дискурсивный анализ, славянофилы, евразийство, евразийский дискурс, философский дискурс о России, соборность, симфоническая личность.

Библиографическое описание для цитирования:

Лихоманов И.В. Славянофилы в ретроспективе евразийского дискурса // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 2, ч. 1. – С. 197–213. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.1-197-213.

Тема взаимосвязи евразийского и славянофильского дискурсов была поднята евразийцами уже в их первом общем программном документе – предисловии к сборнику «Исход к Востоку» (1921). Всякое новое идейно-политическое течение, которое претендует на постановку и решение «русской проблемы», считали авторы предисловия, должно определить себя в уже сложившихся координатах русской общественно-политической мысли «славянофилы – западники».

По мере того как евразийство обрело черты своеобразия, резко отличающие это движение от иных социально-политических течений русской эмиграции, актуализировалась и проблема его интеллектуальных истоков. В вопросе об отношении к славянофильству два ведущих теоретика движения, П.Н. Савицкий и Н.С. Трубецкой, некоторое время расходились друг с другом. В первой половине 20-х гг. Петр Савицкий был склонен подчеркивать преемственную связь между евразийским и славянофильским учениями, говоря о славянофилах как о «великих предшественниках» евразийцев. Но уже в конце 20-х гг. он изменил акценты. «Несмотря на некоторые соприкосновения со славянофильством, – утверждал Савицкий в 1931 году, – евразийство является существенно новым учением» [9, с. 179].

Николай Трубецкой изначально был склонен подчеркивать глубокие различия между евразийством и славянофильством. Последнее он относил к «ложным формам национализма» и «фальшивым идеологиям», которые не отражают в полной мере самобытности «евразийской национальной культуры». Но какую бы точку зрения ни занимали в этом вопросе Трубецкой и Савицкий, специфические черты евразийской идеологии, имевшие некоторое сходство со славянофильской интеллектуальной традицией, требовали

объяснения. А так как сами евразийцы давали на сей счет противоречивые и двусмысленные ответы, за дело взялись их критики.

«Евразийцы совершенно напрасно набиваются в идейное родство славянофилам», – писал историк А.А. Кизиветтер [6, с. 323]. Принципиальное расхождение в понимании характера всемирно-исторического процесса не позволяет, считал он, видеть в евразийцах идейных наследников и продолжателей традиции ранних славянофилов. Историк П.М. Бицилли обратил внимание на глубокие различия между славянофилами и евразийцами в трактовке концепции *соборности*: если для А.С. Хомякова соборность понятийно раскрывалась как внутренняя свобода церковной жизни, основанная на христианском согласии, на братской любви, то для евразийцев концепт соборности служил теоретическим фундаментом обоснования *политической диктатуры* небольшой группы олигархов («идеократов»), являющихся носителями «соборного сознания» народа.

Этатизм евразийского учения, доходящий до тоталитарных форм господства государства над всеми сторонами жизни общества и личности, являясь, по мнению Н.А. Бердяева, свидетельством *полного идейного разрыва со славянофильской традицией*. «Своим этатизмом, своей мечтой об совершенной организации жизни через государство, – писал он, – евразийцы порывают с традициями нашей национально-религиозной мысли, порывают с славянофилами и Достоевским» [2, с. 333].

Г.В. Флоровский подчеркивал разницу между евразийской трактовкой православия и славянофильским учением. В то время как для славянофилов ценность и всемирно-историческое значение православия заключались в *истинности* его вероучения, евразийцы переживали и понимали православие «как историко-бытовой факт» [12, с. 378]. Для них наибольшую ценность представляли внешние, бытовые, национально-культурные стороны православия, отделявшие его не только от *инославного* мира в целом, но также и от *нерусского* православного мира. Флоровский указывал на противоречивый характер евразийской концепции взаимодействия Церкви и государства. В конечном счете, утверждал он, евразийство склоняется к огосударствлению Церкви: «для евразийцев Церковь в государстве, не государство в Церкви» [12, с. 380]. Этот аспект евразийской идеологии столь же очевидно противоречил взглядам славянофилов 30–50-х гг. XIX в.

Таким образом, наиболее известные мыслители русской эмиграции – историки, философы, богословы – отказывали евразийцам в праве считать себя прямыми идейными наследниками старших славянофилов. Вместе с тем и Кизиветтер, и Бердяев, и Флоровский, и многие другие критики евразийства отмечали сходство этой идеологии со взглядами поздних славянофилов, и прежде всего Н.Я. Данилевского. Итог этой дискуссии подвел Ф.А. Степун, один из последних представителей русской религиозно-

философской мысли. В 1926 г. он еще склонен был видеть в евразийцах «славянофилов эпохи футуризма». Но в 1962 г., когда о евразийстве уже основательно позабыли, он писал, что антиевропейская евразийская идеология сформировалась «где-то на перекрестке сниженного до “бытового исповедничества” славянофильского православия и националистической теории “культурных типов” Данилевского» [11, с. 568]. Расстановка акцентов здесь очевидна: автор ослабляет «нить» преемственности от старших славянофилов к евразийцам на фоне более прочной «нити», связующей их идеологию с концепцией Н.Я. Данилевского.

Для самих же теоретиков «классического» евразийства проблема самоопределения в координатах «славянофилы – западники» имела значение лишь как проблема выявления и манифестации *специфики* их идеологии, их философских и политических взглядов. Поэтому вначале, когда евразийское движение только-только нарождалось, они были склонны подчеркивать свою причастность религиозно-философской традиции русской мысли, утверждая авторитет нового направления отсылкой к его «великим предшественникам», славянофилам 30–50-х гг. XIX в. А когда движение набрало силу, уже не только Трубецкой, но и Савицкий настойчиво отвергали преемственную связь евразийства как со старшими, так и с поздними славянофилами. Критики евразийства эту точку зрения, как мы видим, в большинстве своем разделяли, но только в отношении старших славянофилов, тогда как в Н.Я. Данилевском чаще всего видели прямого предшественника евразийской историософии.

После долгого перерыва, длившегося почти полвека, во время которого евразийство как политическое движение исчезло, а научный интерес к нему почти угас, в 90-х гг. XX в. возрождается и то и другое. В России возникает *неоевразийское течение* общественно-политической и социально-философской мысли, проявившееся также и в форме политической деятельности отдельных лиц, групп и организаций. Рассматривая себя как прямых наследников и продолжателей идей «классических» евразийцев 20–30-х гг., представители этого течения не могли, конечно же, обойти вниманием проблему генезиса евразийского комплекса идей. Их интерес к данной теме, как и у основоположников евразийства на начальных стадиях его формирования, был обусловлен в первую очередь желанием *укорениться в отечественной и мировой интеллектуальной традиции*. С другой стороны, по мере того как неоевразийство завоевывало позиции в российской академической и вузовской среде, а также захватывало умы определенной части российской политической, государственно-бюрократической и военной элиты, им всё больше начали интересоваться отечественные и зарубежные ученые, политические и общественные деятели, отнюдь не разделяющие взгляды и ценности евразийства.

К концу второго десятилетия XXI в. библиография, посвященная евразийству и неоевразийству, разлилась в широкий поток научных публикаций, в котором немного найдется авторов, игнорирующих проблему наличия/отсутствия преемственной связи евразийцев со славянофилами. Растет и число публикаций, непосредственно посвященных как данной теме в целом, так и отдельным ее аспектам. Однако, в отличие от самих евразийцев и их критиков 20-30-х гг., большинство современных отечественных исследователей с теми или иными оговорками видят в «классических» евразийцах прямых продолжателей славянофилов. Лишь немногие берут на себя смелость отрицать наличие такой связи, подчеркивая *момент разрыва* между евразийством и всей прежней отечественной интеллектуальной традицией.

Нет единого мнения по данному вопросу и в зарубежной научной литературе. Французская исследовательница Марлен Ларюэль, разделяя точку зрения критиков евразийства 20–30-х гг., видит историческую преемственность между взглядами евразийцев и «консервативным панславизмом» Н.Я. Данилевского, но довольно решительно отвергает наличие такой связи между евразийцами и старшими славянофилами. Главное отличие этих двух направлений она видит «не в объединении славянском или объединении восточном, а в самой концепции человеческого развития» (т. е. в представлении о линейном или циклическом характере исторического процесса. – И.Л.) [8, с. 55]. Китайский историк Жэу Чуньмин, рассматривая славянофильство и евразийство как два *разных* варианта «переустройства кольца русской цивилизации», тем не менее усматривает между ними глубокую преемственную связь. «С точки зрения истории русской мысли, – пишет он, – эти два учения продолжают одинаковую традицию философии истории – традицию осознания самобытности» [14, с. 181–182]. Поэтому, утверждает Чуньмин, «в определенном смысле евразийство является разновидностью славянофильства» [14, с. 182].

Общий недостаток всех вышеизложенных точек зрения заключается, на мой взгляд, в *отсутствии четких критериев*, по которым тот или иной комплекс идей, отдельные составляющие их концепты или даже отдельные высказывания могут быть включены в евразийскую традицию или, наоборот, исключены из нее. Спекулируя на концептуальной размытости систем соотнесения одних комплексов представлений с другими, а также нечеткости границы между евразийским и прочими дискурсами, многие авторы неоевразийского направления «зачисляют» в предшественники евразийцев не только старших славянофилов и Н.Я. Данилевского, но также М.В. Ломоносова, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, В.Ф. Одоевского, С.С. Уварова, П.Я. Чаадаева, А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, В.И. Ламанского, Д.И. Менделеева и других, находя в их отдельных

высказываниях нечто безальтернативно евразийское. Такие утверждения имеют всецело субъективный характер. При некоторой диалектической сноровке можно, разумеется, прочесть евразийским «оком» известную фразу М.В. Ломоносова «Российское могущество прирастать будет Сибирью» и соответствующим образом ее интерпретировать. Но вряд ли подобные упражнения в схоластике заслуживают внимания.

В приведенном примере, как и во многих других случаях, когда неоевразийцы якобы находят истоки своего учения во взглядах мыслителей прошлого, мы видим *смешение разных дискурсов*: историсофского, теологического, социально-философского, политического, историко-культурного и пр. Выявление и констатация любых соответствий или несоответствий между взглядами славянофилов и евразийцев в границах каждого из них ничего не дает в плане решения проблемы исторической взаимосвязи двух учений в целом, потому что специфика евразийского учения может быть выявлена только *в поле самого евразийского дискурса*. И только *внутри этого поля* решается проблема наличия или отсутствия идейной преемственности между славянофилами и евразийцами.

Евразийский дискурс иерархически включен в *философский дискурс о России*, который структурируется вокруг проблемы всемирно-исторического смысла ее существования в координатах «Восток – Запад». Будучи отдельным «подпространством» этого общего дискурса, он являет собой комплекс различных по форме и разнесенных во времени высказываний, относящихся к проблематике этнокультурного и социокультурного синтеза восточнославянского, финно-угорского и тюрко-монгольского культурного мира на просторах степной, лесостепной и таежной зон северной части Евразии. Любая иная проблематика, выходящая за очерченные границы в смежные дискурсы или дискурсы более высокого порядка (политический, религиозно-философский, культурно-исторический и пр.), имеет четкую логическую привязку к этому смысловому «ядру», *без которого нет евразийства*.

К области высказываний, формирующих евразийский дискурс, могут быть отнесены любые речевые акты, включая отдельные предложения, содержащие те или иные пропозиции («Поскреби русского – найдешь татарина»), а также отдельные риторические фигуры (тропы) в научных, публицистических или художественных текстах («азиатчина», «азиатские нравы», «татарщина», «татарская цензура» и т. д.). Высказываниями в широком смысле являются также развернутые теоретические построения (гипотезы, концепции), касающиеся тех или иных аспектов указанной проблематики. Примером данного типа высказываний может служить концепция татаро-монгольского влияния на русскую ментальность и государственность Н.М. Карамзина, которую отличала известная противоречивость оценок.

Отмечая катастрофический характер монгольского завоевания и негативное воздействие монгольского господства на русский «национальный характер», Карамзин положительно оценивал это воздействие на укрепление монархического начала в русской государственности.

Признание или отрицание каким-либо автором факта этнокультурного и социокультурного синтеза в границах восточнославянского, финно-угорского и тюрко-монгольского культурного мира равным образом включает его в евразийский дискурс. Вместе с тем очевидно, что авторы, *отрицающие* такой синтез, находятся на противоположном полюсе дискурсивного пространства по отношению к авторам, которые его признают, и их следует заведомо исключить из числа «предшественников» евразийства. К этой группе можно отнести русских историков С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, С.Ф. Платонова и других, которые отвергали сколь-нибудь значительное влияние татаро-монголов и финно-угров на русскую культуру и государственность. В то же время признание более или менее глубокого тюрко-монгольского влияния на русскую ментальность и государственность еще не влечет за собой *позитивной оценки* этого факта и, следовательно, перехода на евразийскую точку зрения. В противном случае нам пришлось бы «записать в евразийцы» всех, кто, признавая наличие тюрко-монгольской компоненты в русской «крови» и в русской ментальности, оценивал ее *резко отрицательно*, как, например, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.А. Полевой, Н.Г. Чернышевский, И.А. Гончаров, В.С. Соловьев и многие другие авторы, считавшие азиатское начало в русской душе одной из главных причин отсталости России от Европы и призывавшие *подавить его в себе*.

Распространенной ошибкой является также смешение евразийского дискурса с дискурсами имперским и восточническим. Имперская проблематика в дореволюционный период фокусировалась, главным образом, на легитимации вхождения в состав России разных народов, механически объединенных фигурой русского царя, и акцентировала внимание на их *различиях и рядоположенности*, а не на их смешении. Восточничество же являлось идеологической формой оправдания российской экспансии в регионы Среднего и Дальнего Востока (русской вариацией «миссии белого человека»). В ряду несомненных «восточников» мы видим М.В. Ломоносова, М.Н. Сперанского, С.С. Уварова, Н.М. Пржевальского, Ф.М. Достоевского, Д.И. Менделеева, Э.Э. Ухтомского и др.

Отслоение от евразийского дискурса близких, но не тождественных ему дискурсов позволяет очертить круг включенных в него авторов, позиционировать их в структуре этого дискурса и, наконец, дает в руки надежный критерий выявления многообразных форм связи идей (сходства, тождества, влияния, преемственности, традиции и пр.). Тут как раз и вы-

ясняется, что в XIX веке прямых предшественников евразийства, т. е. тех, кто *фиксировал* и *позитивно оценивал* процессы этнокультурного и социокультурного синтеза в границах северной части Евразии, было не так уж много. Из наиболее известных ученых и общественно-политических деятелей можно упомянуть (да и то с известными оговорками) историков Н.М. Карамзина и Н.И. Костомарова, а также сибирских областников Г.Н. Потанина и Н.М. Ядринцева. В отдельном ряду находятся авторы-иностранцы А. де Кюстин, Ф. Духинский и некоторые другие, считавшие русский народ либо по преимуществу, либо всецело «азиатским».

Что же касается славянофилов, то главный объект евразийского дискурса – этнокультурный и социокультурный синтез восточнославянских и неславянских народов Северной Евразии – находился *вне поля их зрения*; они буквально *не видели* данного явления! В «Манифесте славянофильства», написанном Д.А. Валуевым (племянником А.С. Хомякова), утверждается, что «под Россией мы можем разумеать только славянское племя и восточное православное исповедание, перед которым исчезают все другие народности и исповедания, входящие в ее состав» [3, с. 39]. Эта точка зрения в целом была характерна для всех старших славянофилов. Хомяков – единственный из них, кто уделял внимание процессам этнокультурного синтеза. Но даже у него мы находим лишь несколько единичных и разрозненных замечаний, затрагивающих евразийскую тематику. Как и большинство современников, он давал *негативную* оценку влиянию татаро-монгольского ига на менталитет русского народа: «России памятна эта баня крови, – писал он, – из которой она вышла, может быть, с началами духовного искажения, но бесспорно с сознанием своей вещественной силы» [13, с. 76]. Хомяков отмечал смешение русского и нерусского населения *на границах* этнокультурных миров. Так, сибирские казаки, по его мнению, были потомками «желтых» тюрко-монголов и «белых» русских. Он также полагал, что в военном деле русские кое-что заимствовали у кочевников-азиатов. Этими тремя случайно брошенными замечаниями ограничивается вклад Хомякова в евразийский дискурс. Его главная историософская тема – напряженная область взаимопроникновения и противоборства религии необходимости («кушитства») и религии свободы («иранства») – не имеет никаких соответствий в евразийском дискурсе и лежит вне его.

Столь же далеки от евразийской проблематики были и поздние славянофилы. Вслед за Г.Ф.-В. Гегелем Н.Я. Данилевский разделял народы на «исторические» и «неисторические». К последним он причислял кочевников-азиатов, которые «составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов» [4, с. 113]. Их роль в историческом процессе была,

по его мнению, исключительно разрушительной и отрицательной. Панславист и восточник В.И. Ламанский утверждал, что «в культурном отношении собственно нерусская Азия есть, по преимуществу, мир развалин, необновимого прошедшего и дряхлеющей старости» [7, с. 197]. Будущее этой части империи он связывал только с русским владычеством и постепенной утратой аборигенами их этнокультурной идентичности. «Массы азиатов, чуждающихся русской образованности, – писал он, – коснеющие и прозябающие в своей грязной и тупой жизни или совершенно одряхлевшей образованности, положительно не заслуживают одинакового счета с русскими их завоевателями и попечителями» [7, с. 229].

Всё это позволяет уверенно говорить о том, что и старшие, и младшие славянофилы, находясь вне поля евразийского дискурса, не могли быть и не являлись идейными предшественниками евразийцев. Соответствия, которые находят между взглядами славянофилов и евразийской идеологией, лежат *вне поля евразийского дискурса* и образуют внешнюю «оболочку» дискурсивного ядра, состоящую из *неспецифических* компонентов евразийской идеологии. Одни из них второстепенны и не важны, тогда как другие, наоборот, существенны и функциональны. Однако даже явное сходство каких-либо отдельных неспецифических компонентов евразийской идеологии с соответствующими идеями или отдельными высказываниями славянофилов (независимо от их значимости для евразийского учения) еще не свидетельствует о «влиянии» славянофилов на евразийцев или о «преемственности» в их воззрениях, потому что *статус* этих компонентов может быть совершенно различным. Так, например, метафорическое сравнение евразийских степей с морем у А.С. Хомякова имеет случайный и единичный характер, тогда как П.Н. Савицкий разворачивает эту метафору в многомерный *концепт*, имеющий принципиальное значение для евразийской идеологии в целом.

Но даже в тех случаях, когда преемственность надежно установлена, а статус транзитных компонентов сопоставим, далеко не факт, что они сохраняют свою *тождественность*, а не подвергаются глубокой трансформации, которая превращает их в *существенно различные* концепты. Известно, и притом со слов самого Савицкого, что представление о «срединном континенте», расположенном между Европой и Азией, он заимствовал у В.И. Ламанского. Однако при более тщательном анализе легко увидеть, что «срединный континент» Ламанского и «Россия – Евразия» Савицкого – не одно и то же! Ламанский, исходя из *панславистских* убеждений, включает в «срединный континент» всех западных и южных славян, в том числе и католиков. Таким образом, западная граница «срединного мира» у него пересекает Европу от Балтики до Адриатики – прямо посередине «европей-

ского полуострова». Савицкий же *идеологически мотивированно* «обрезает» его на степной части Венгрии, т. е. на исторической границе кочевого «туранского» мира.

Концепция «срединного мира» Ламанского логически продолжала и развивала традицию Хомякова и Данилевского, критиковавших географическое расчленение Евразийского континента на Европу и Азию по Уральскому хребту. Целью этой критики было разрушение географических представлений, согласно которым Россия в той области, где исторически формировался великорусский этнос и шло становление русской государственности, оказывалась частью Европы. Географическую структуризацию евразийского пространства славянофилы и панслависты замещали культурно-исторической, где противопоставлялись друг другу славянский и романо-германский «культурно-исторические типы». Савицкий же, как видим, «выламывает» концепт «срединного континента» из славянофильской традиции, чтобы затем трансформировать его в целях евразийского идеологического конструирования. В итоге «Россия – Евразия» у Савицкого не имеет уже ничего общего со «срединным континентом» Ламанского. Вот почему здесь правильнее будет зафиксировать *разрыв* традиции, а не ее продолжение!..

Славянофилов и евразийцев роднило общее критическое отношение к европейской культуре и цивилизации, вследствие чего и те и другие отрицательно характеризовали политику вестернизации Петра I и в целом весь имперский период российской истории. Петровские реформы раскололи в культурном отношении российское общество на европеизированный высший класс дворян и чиновников и представителей всех других сословий, не затронутых глубоко европейским влиянием. Славянофилы резко акцентировали внимание на конфликте этих двух культур, и евразийцы, на первый взгляд, шли по тому же пути, когда писали о «верхах и низах русской культуры». Однако сходство тут чисто внешнее.

Славянофилы и евразийцы исходили из *прямо противоположных* представлений о том, что считать «верхом» и «низом». Для славянофилов культура «социальных низов», т. е. народная культура, воспитанная в сохранившем свою чистоту православии, была культурой более высокой, чем заимствованная и «неорганичная» западная культура. Евразийцы же противопоставляли «верхи» и «низы» культуры в совершенно ином смысле. «Высокая» культура – это рафинированная, интеллектуальная культура, представленная в искусстве, науке и религии. «Низкая» культура – это культура быта и повседневности. Только противопоставляя *в этом смысле* «верхи» и «низы» национальных культур народов Российской империи, евразийцы могли обосновать положение о социокультурном единстве «России – Евразии». На уровне «высокой» культуры, т. е. на уровне развитых религиозных тра-

диций православного христианства, ислама и буддизма, такой возможности для них, совершенно очевидно, не было.

Современные авторы неоевразийского направления видят неоспоримое доказательство идейной преемственности между евразийцами и старшими славянофилами в религиозно-философской концепции «симфонической (соборной) личности» Л.П. Карсавина, якобы восходящей к концепции соборности А.С. Хомякова. Но тут мы имеем дело или с глубоким заблуждением, или с преднамеренной манипуляцией, построенной на смешении концепций, формально использующих одно и то же имя «соборность» для обозначения и выражения *противоположных по смыслу* идей.

Соборность у Хомякова – это мистическое свойство Церкви, которое находит выражение в ее способности достигать единения в постижении религиозной Истины без формальных юридических процедур и принуждения, на основе только свободного христианского согласия и братской любви. Необходимым условием подлинного единства и силы Церкви, считал Хомяков, является *личная свобода*. «Там только сила, – писал он, – где любовь, а любовь только там, где личная свобода» [13, с. 467]. К.С. Аксаков и И.В. Киреевский транслировали религиозно-философское учение о «соборности» в социально-историческую концепцию «общинности» и далее – в религиозно-консервативную утопию «Святой Руси – Церкви», где отношения «земли» и «государя» также строились на основе братской любви и христианского согласия без принуждения и юридических процедур. При этом «земля» в консервативной утопии Аксакова и Киреевского, будучи «общиной» высшего порядка («общиной общин») и представляя «союз людей, основанный на нравственном начале», существует независимо от государства [1, с. 335]. Государство же в лице не ограниченного никакими юридическими актами монарха *опирается* на «землю», но не подавляет и не подчиняет ее себе. Отношения «земли» и «государства» строятся на их *свободном и добровольном союзе*. Главный порок европейского общества Константин Аксаков видел как раз в том, что «народ на Западе пленялся государством», тогда как в России «государство никогда... не обольщало собою народ, не пленяло народной мечть» [1, с. 339]. В системе представлений Хомякова государство значило еще меньше. «Силы духовные принадлежат народу и церкви, – писал он, – а не правительству» [13, с. 467].

Что же из всего этого вошло в концепцию «симфонической (соборной) личности» Карсавина? Ровным счетом ничего! Используя славянофильский термин «соборность» для характеристики «симфонической личности», Карсавин, как будто в насмешку, меняет его значение на прямо противоположное! В то время как для Хомякова в соборности нет «ничего напоминающего власть государственную, ничего внешнего и при-

нуждающего», у Карсавина «соборность» предполагает наличие некоего *носителя* «соборного сознания», выражающего «соборную волю» [5, с. 114]. Между ним и прочими индивидами, составляющими соборную личность, «должны установиться отношения господства и подчинения, а сам он должен обладать некоторою сферой или областью безусловного господства, т. е. властью» [5, с. 116]. Носителем «соборного сознания» народа и выразителем его «соборной воли» является некий «правлящий слой», наделенный единством мирозерцания и волеустремления. Этот «правлящий слой» политически оформляется в партию и создает правительство. Таким образом, правительство (государство) формируется из представителей политической партии, которая выражает единое мирозерцание и коллективную волю «правлящего слоя», а он, в свою очередь, является носителем «соборного сознания» и «соборной воли». Но идеальное правительство, по мнению Карсавина, это правительство в форме *единоличной диктатуры*. «Нормальная, т. е. наиболее соответствующая природе своей, организация государства, – утверждает он, – предполагает единоличное его возглавление» [5, с. 129]. Единство «соборного сознания» и «соборной воли» как бы «стягивается» у него в личности *диктатора*, возглавляющего однопартийное правительство, состоящее только из представителей «правлящего слоя».

Карсавин и не скрывал, что свою теорию «симфонической личности» он разрабатывал на основе опыта большевиков и итальянских фашистов. Поэтому переход к полноценной «симфонической личности» в национальных масштабах возможен, по его мнению, лишь через более или менее длительный период *государственного террора*. Заявляя, что «только через совершенно тираническую власть захватившей все в свои руки партии возможен для современного государства выход к новым формам государственности» [5, с. 133], Карсавин становится, таким образом, *главным идеологом русского фашизма* в 20-е гг. прошлого века.

Именно эта часть его философии личности, заметно упрощенная и вульгаризированная Н.С. Трубецким, вошла в идеологию евразийства в форме политической доктрины «идеократии». Но, спрашивается, какое отношение имеет евразийская идеология русского фашизма к философии свободы Хомякова и к мифологии «Святой Руси» Киреевского–Аксакова? Помимо украденного у славянофилов термина «соборность», который евразийцы употребляли в *обратном* значении, никакой другой связи между ними нет! И только крайне пристрастный либо поверхностный взгляд на проблему генезиса евразийства может усмотреть здесь нечто большее.

Гораздо сложнее подвергнуть сомнению давно укоренившийся в литературе тезис о том, что историософские взгляды евразийцев явились дальнейшим развитием теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Правда, сами евразийцы упорно игнорировали это *предполагаемое*

«родство», и в их работах имя Данилевского практически не встречается. Но многие критики евразийства из числа русских эмигрантов 20–30-х гг. XX в. отмечали сходство идей, развиваемых Н.С. Трубецким и П.Н. Савицким, с теорией культурно-исторических типов. Современные апологеты евразийства уже безо всяких обиняков утверждают, что «учение Данилевского во многом определило методологические послышки евразийцев» [10, с. 170].

В данном случае те и другие авторы являются, на мой взгляд, жертвами распространенного заблуждения, возникшего из неосознанного стремления репрезентировать евразийство как системно организованное целое. В действительности, по откровенному признанию самого Н.С. Трубецкого, евразийская идеология не отличалась целостностью. В частности, как справедливо отмечает М. Ларюэль, у евразийцев *не было общей философии истории* – они колебались между универсализмом и партикуляризмом. Три ведущих теоретика движения – Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий и Л.П. Карсавин – имели разные взгляды на исторический процесс. Точнее сказать, у первых двух вообще не имелось четко выраженной позиции в этом вопросе. Философия культуры Трубецкого, как и концепция «месторазвития» Савицкого, не претендовали на широкие историософские обобщения, и титул «русского Шпенглера» достался Трубецкому незаслуженно. Конечно, посредством ряда *произвольных* допущений можно «развивать» взгляды Трубецкого и Савицкого в русле теорий локальных цивилизаций, но это противоречит современным научным принципам и методам текстового анализа. Что же касается философии истории П.А. Карсавина, исходящей из представления о «всеединстве» исторического процесса, то она решительно *противоречила* взглядам Данилевского.

Таким образом, сходство важнейших неспецифических компонентов евразийской идеологии со взглядами славянофилов оказывается по большей части *мнимым*. Это сходство обусловлено лишь употреблением одних и тех же *имен* для обозначения принципиально различных *комплексов идей*. Из этого следует вывод, что евразийцы ни в каком отношении не являются наследниками интеллектуальной традиции славянофилов. Причины, по которым вот уже сто лет их пытаются рассматривать в русле одной интеллектуальной традиции, кроются, на мой взгляд, в том, что евразийство и славянофильство – это два *конкурирующих* дискурсивных «подпространства» в структуре иерархически более высокого по отношению к ним философского дискурса о России. Его структура, заданная П.Я. Чаадаевым, предполагает всего три логически возможных варианта ответа на вопрос «Что есть Россия?»: а) Россия – это Запад (со всеми возможными оговорками); б) Россия – это Восток (со всеми возможными оговорками); в) Россия – это *не Запад и не Восток, а нечто третье*. И евразийцы, и славянофилы

согласны в том, что Россия – это не Запад и не Восток. Но их ответы на вопрос «Что же есть Россия, если она не Запад и не Восток?» принципиально отличаются друг от друга. Евразийцы и славянофилы по-разному видят Россию, их позиции несовместимы. Сходство между ними во многом иллюзорно или поверхностно.

Эти иллюзии подпитываются еще и тем обстоятельством, что евразийство и славянофильство находятся в близком соседстве, как два направления внутри широкого *консервативного* течения российской общественно-политической мысли. Евразийцы и славянофилы равным образом отвергали западный парламентаризм и либеральную концепцию разделения властей и были *политическими консерваторами* (хотя в отношении старших славянофилов это утверждение требует известной корректировки). Но русский правый консерватизм в XIX веке далеко не исчерпывался одним только славянофильством. Против парламентаризма и демократии выступали такие консервативные идеологи, как М.Н. Катков, В.П. Мещерский, К.П. Победоносцев, Л.А. Тихомиров и другие, не являясь при этом славянофилами, как не являлись евразийцами в 20–30-е гг. многие представители правоконсервативных, ультраправых и националистических течений русской эмиграции. Между славянофилами и евразийцами нет *идейного родства*, но есть известная близость позиций в русле широкого правоконсервативного течения общественно-политической мысли, которая и вводит многих в заблуждение.

Литература

1. Аксаков К.С. Государство и народ / сост. и коммент. А.В. Белова; предисл. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009. – 608 с.
2. Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 329–335.
3. Валуев Д.А. Начала славянофильства / сост., предисл. и коммент. Ю.В. Климакова; отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2010. – 368 с.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – М.: Известия, 2003. – 607 с.
5. Карсавин А.П. Основы политики // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 110–154.
6. Кизиветтер А.А. Евразийство // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 315–328.
7. Ламанский В.П. Геополитика панславизма / сост., предисл., коммент. Ю.В. Климаков. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2010. – 928 с.
8. Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысль о величии империи / пер. с фр. Т.Н. Григорьевой. – М.: Наталис, 2004. – 287 с.

9. *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997. – 464 с.
10. *Пащенко В.Я.* Идеология евразийства. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 448 с.
11. *Степун Ф.А.* Сочинения. – М.: РОССПЭН, 2000. – 1000 с.
12. *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 354–385.
13. *Хомяков А.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. – М.: Меланиум, 1994. – 560 с.
14. *Чуньмин З.* Славянофильство и евразийство: два возможных проекта переустройства кольца русской цивилизации // Век глобализации. – 2014. – № 2. – С. 175–183.

Статья поступила в редакцию 27.11.2019.

Статья прошла рецензирование 14.01.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.1-197-213

SLAVOPHILES IN RETROSPECT OF THE EURASIAN DISCOURSE

Likhomanov Igor,*Cand. of Sc. (Philosophy),**Senior Lecturer,**Novosibirsk Higher Military Command School,**49 Ivanov St., Novosibirsk, 630117, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-7495-9463

graingar@yandex.ru

Abstract

The article deals with the problem of interrelation of Eurasian and Slavophil teachings on the basis of discursive analysis. In modern Russian scientific literature it is widely believed that the Eurasians developed the philosophical views of the early and late Slavophiles. The author of the article believes that this opinion is wrong. Critics of Eurasianism of the 20-30s of the last century, among whom there were many representatives of Russian religious philosophy, decisively denied the Eurasians the right to call themselves successors of the religious and philosophical tradition of the early Slavophiles. Foreign researchers also don't have a unanimous opinion on this issue. This is largely due to the lack of clear criteria by which a particular set of ideas can be included in the Eurasian tradition or excluded from it. The specificity of the Eurasian doctrine is revealed only in the field of the Eurasian discourse itself. And only within this field is the problem of the presence or absence of ideological continuity between the Slavophiles and the Eurasians solved. Eurasian discourse is an integral part of the philosophical discourse about Russia, which is structurally formed around the problem of the world-historical meaning of its existence in the coordinates "East – West". Eurasian discourse is a complex of different in form and scattered in time statements relating to the problem of ethno-cultural and socio-cultural synthesis of the Eastern Slavic, Finno-Ugric and Turkic-Mongolian cultural worlds in the space of Northern Eurasia. The application of discursive analysis to this problem clearly proves that the Slavophiles were not the precursors of Eurasianism. Representatives of modern neo-Eurasianism see the traditional relationship between Slavophiles and Eurasians in the concept of L. Karsavin's "symphonic personality". However, careful analysis proves that the similarity between the Slavophil concept of "conciliarity" and the concept of "symphonic personality" is purely external. For the Slavophiles, "conciliarity" was revealed as the mystical property of the Church to achieve unity without formal legal procedures on the basis of free Christian consent and brotherly love. Eurasians also used this concept to justify the political dictatorship of a small group of oligarchs, expressing the opinion of a ruling stratum, united by a common ideology. Thus, the concept of "symphonic personality" was the complete opposite of the Slavophil concept of "conciliarity".

Keywords: discourse analysis, Slavophiles, Eurasianism, Eurasian discourse, philosophical discourse about Russia, symphonic personality.

Bibliographic description for citation:

Likhomanov I. Slavophiles in Retrospect of the Eurasian Discourse. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 2, pt. 1, pp. 197–213. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.1-197-213.

References

1. Aksakov K.S. *Gosudarstvo i narod* [States and People]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2009. 608 p.
2. Berdyaev N.A. Utopicheskii etatizm evraziitsev [Utopian Etatism of Eurasians]. *Mir Rossii – Evraziya: antologiya* [The world of Russia – Eurasia: the Antology]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 329–335.
3. Valuev D.A. *Nachala slavyanofil'stva* [The Beginning of Slavophilism]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2010. 368 p.
4. Danilevskii N.Ya. *Rossiya i Evropa: vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k romano-germanskomu* [Russia and Europe: a Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Romano-Germanic]. Moscow, Izvestiya Publ., 2003. 607 p.
5. Karsavin L.P. Osnovy politiki [Policy Framework]. *Mir Rossii – Evraziya: antologiya* [The world of Russia – Eurasia: the Antology]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 110–154.
6. Kizivetter A.A. Evraziistvo [Eurasianism]. *Mir Rossii – Evraziya: antologiya* [The world of Russia – Eurasia: the Antology]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 315–328.
7. Lamanskii V.I. *Geopolitika panslavizma* [Geopolitics of Pan-Slavism]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2010. 928 p.
8. Laruelle M. *L'ideologie Eurasiste Russe ou Comment Penser L'empire*. Paris, L'harmattan, 1999 (Russ. ed.: Laryuel' M. *Ideologiya russkogo evraziistva, ili Mysl' o velichii imperii*. Moscow, Natalis Publ., 2004. 287 p.).
9. Savitskii P.N. *Kontinent Evraziya* [The Continent of Eurasia]. Moscow, Agraf Publ., 1997. 464 p.
10. Pashchenko V.Ya. *Ideologiya evraziistva* [The Ideology of Eurasianism]. Moscow, MSU Publ., 2000. 448 p.
11. Stepun F.A. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2000. 1000 p.
12. Florovskii G.V. Evraziiskii soblazn [The Eurasian Temptation]. *Mir Rossii – Evraziya: antologiya* [The world of Russia – Eurasia: the Antology]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 354–385.
13. Khomyakov A.S. *Sochineniya*. V 2 t. T. 1. *Raboty po istoriosofii* [Works. In 2 vol. Vol. 1. Work on Philosophy of History. Moscow, Medium Publ., 1994. 560 p.
14. Chun'min Z. Slavyanofil'stvo i evraziistvo: dva vozmozhnykh proekta pereustroistva kol'tsa russkoi tsivilizatsii [Slavophilism and Eurasianism: Two Possible Projects of Reconstruction of the Ring of Russian Civilization]. *Vek globalizatsii = Age of Globalization*, 2014, no. 2, pp. 175–183. (In Russian).

The article was received on 27.11.2019.

The article was reviewed on 14.01.2020.