



## СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ И ЕВРАЗИЙСКИЙ СОЦИАЛЬНО-ПСИХИЧЕСКИЕ СУБЪЕКТЫ ИСТОРИИ. РЕАЛЬНОСТЬ, ИЛИ «ПРОИЗВОЛЬНЫЕ ЧАЯНИЯ И ГАДАНИЯ»

Юлия Мелих

Рассматриваются различные методы теоретизации исторической реальности с целью трактовки феноменов русской культуры – славянофильства и евразийства как исторических субъектов, или исторических коллективных индивидуальностей, а также как «коллективных романов». Эта тема раскрывается в трех разделах: 1) дилемма и амбивалентность славянофильства; 2) евразийство как «истинное откровение и раскрытие существа России»; 3) славянофильство и евразийство как коллективные романы. Выделяются основные подходы к трактовке истории: 1) как развития социально-исторических субъектов (коллективных, соборных, симфонических личностей, культур-субъектов (Л.П. Карсавин)); 2) как взаимодействие различных принципов: свободы и необходимости (А.С. Хомяков); иррационализма и абсолютных ценностей (В. Виндельбанд); высшего единства (коллективного) и личного (Л.П. Карсавин); разума и любви, идеи и лица (Г.В. Флоровский). Данные подходы применяются для трактовки славянофильства и евразийства. Ставится вопрос об общечеловеческой истории, ответ на который ведет к детерминизму, релятивизму или к утверждению Богочеловечества. Евразийство представлено как сущность, или судьба, России. Делается вывод о том, что в силу амбивалентности истории концепции, представляющие только одну из сторон исторической реальности: Европу или Россию, не могут претендовать на целостность даже при применении диалектического мышления. Тем не менее, значимость учений славянофилов и евразийцев бесспорна и становится все больше во время трансформационных процессов, происходящих в России.

*Ключевые слова:* русская общественно-политическая философия, кризис либеральной цивилизации, В.Ф. Одоевский, Б.Н. Чичерин.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Different methods of theorizing historical reality are considered in the article in order to interpret the phenomena of Russian culture – Slavophilism and Eurasianism as historical subjects, or historical collective individuals, as well as "collective novels". This theme is explored in three aspects: 1) the dilemma and ambivalence of Slavophilism; 2) Eurasianism as "the true revelation and disclosure of Russia's being"; and 3) Slavophilism and Eurasianism as collective novels. The main approaches to the philosophical interpretation of history are distinguished: regarding history 1) as the development of social and historical subjects (collective, collective, symphonic personalities, cultural-subjects (L.P. Karsavin); 2) as the interaction of different principles: freedom and necessity (A.S. Khomyakov); irrationalism and absolute values (W. Windelband); supreme unity (collective) and personal (L.P. Karsavin); reason and love, idea and person (G.V. Florovsky). These approaches are used in the article to interpret Slavophilism and Eurasianism. The question of what is and should be the universal human history is posed; it is shown that the answer to this question leads to determinism, relativism, or to the affirmation of Godmanhood. Eurasianism is presented by the author as the essence, or destiny, of Russia. It is concluded that due to the ambivalence of history, such concepts that represent only one side of historical reality: Europe or Russia, etc., cannot claim integrity even when applying dialectical thinking. Nevertheless, the significance of the teachings of both Slavophiles and Eurasians is obvious and the theoretical heritage of these philosophers is becoming increasingly important in connection with the transformation processes taking place in Russia at present.

*Keywords:* Russian social and political philosophy, the crisis of liberal civilization, V.F. Odoevsky, B.N. Chicherin.

### *Введение*

Темы «Славянофильство» и «Евразийство» принадлежат истории, но так же, как и немецкий романтизм, возникают на каком-то этапе знакомства с литературой, историей, философией, а потому дают возможность взглянуть на эти социально-гуманитарные науки с индивидуалистически-иррациональной перспективы, оставаясь затем на горизонте сознания и извлекаясь из него, когда резигнирует разум. Так возникло и славянофильство, принявшее гегелевское духовное основание истории и одновременно противопоставившее его панлогизму индивидуальность и лицо. Решается вопрос об общечеловеческой истории, непризнание которой приводит к *релятивизму* или к утверждению *Богочеловечества*. Намечается два основных подхода к трактовке истории: 1) без субъекта, как реализация принципов и законов, или культурно-исторических типов и 2) с субъектом как социально-психическим деятелем. Оба подхода сосуществуют как альтернативные: в одно и то же время может проследиваться преобладание одного из них. Славянофильство и евразийство ставшие маркерами для своеобразия истории и культуры России разрабатывались и объединяли небольшой круг людей, которые можно представить как коллективные личности, связанные общей судьбой.

### *Дилемма и амбивалентность славянофильства*

Один из основателей славянофильства Алексей Степанович Хомяков в своей историософской книге «Семирамида», с одной стороны, провозглашает, «время, в которое народы являлись еще с определе́нною и страстною личностью» [24, с. 72]. Хомяков отмечает, что «одностихийность народов – вот разгадка древности и ее чудес» [24, с. 70]. Он видит соединение людей в семьи, являющееся новой личностью со своей физиономией, «самобытной, мыслящей и вольной душой» и «характером». С другой стороны, такое соединение осуществляется не механически, «это начала огненные и творческие: это жизнь и дух» [24, с. 73], это нечто единое и общее, проявляющее себя в истории. История осуществляется, реализуя два начала: необходимости и свободы в различных типах культур – «иранстве» и «кушитстве». Всемирное же единство исторического процесса осуществляется в России, в основании культуры которой наиболее полно проявляется единство природно-духовного (божественного) начала христианства. Таким образом, хотя народы и образуют различные культуры и переживают в истории свои судьбы и трагедии, Хомяков проводит идею о том, что необходимо все-таки «найти ясное слово о... первоначальном братстве» [24, с. 39] рода человеческого и показать, что различные культуры включены в *общий* исторический процесс, в осуществление независящих от них принципов: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории... имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность» [24, с. 39].

Признавая *духовный смысл* общих движений истории, славянофилы все же ищут самобытность, свой характер, выписывают свое лицо, давая право на существование особенному, индивидуальному, в поисках кото-

рого в тесном общении и начинается создаваться славянофильство как оригинальное мировоззрение и историческая коллективная индивидуальность. Флоровский считает, что славянофилам удастся преодолеть «антитезу *идеи и лица*, общего правила и индивидуальности», поскольку они брали их не *отвлеченно*, как мыслители на Западе, а сводили ее «к антитезе *разума и любви*» [23, с. 829, 831]. К любви как познавательной категории, важной для понимания славянофильства, вернемся позднее.

Тема самобытности, несводимости к *общему* получает обоснование в книге Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа» (1869), которую, по словам Н.Н. Страхова, можно назвать «катехизисом или кодексом славянофильства» [19, с. 510]. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского строится на непризнании идеи всемирного единства и «общечеловеческого» прогресса. Он утверждает своеобразие различных культур: «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота... это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества» [10, с. 124]. Наблюдаемое разнообразие форм выражает не случайный хаос, «а суть выражение *глубокого внутреннего плана* [курсив мой. – Ю.М.], как бы воплощение творческой идеи во всем разнообразии, какое только допускалось как внешними условиями, так и внутренней сущностью самой идеи» [10, с. 77].

В.С. Соловьев отмечает сходство и расхождения концепции Н.Я. Данилевского со славянофильскими идеями: «Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский, напротив, отрицая всякую общечеловеческую задачу в истории, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом... Данилевский, так же как и немецкий историк Генрих Рюккерт, выставляет в качестве действительных носителей исторической жизни несколько обособленных, естественных групп» [17, с. 408]. Для Соловьева «несомненным остается то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип... есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий» [18, с. 327]. Согласно историософии Соловьева, «Россия имеет в мире *религиозную задачу*» [18, с. 303], ее цель – это служба христианскому делу осуществления Богочеловечества. Соловьев утверждает, что «народ» является живой «частью вселенского целого» и должен «служить не себе», а «в высших всечеловеческих интересах». Идеи славянофилов, требующие внутреннего самосовершенствования, самоосмысления и самоуглубления, не могли стать идеологией масс, поэтому не удивительно, что приоритет получает западная идеология равенства, обеспечиваемая развитием науки и производства. В конце XIX в. против идеологии масс выступает основатель неокантианства В. Виндельбанд: «То, что мы ожидаем от философии сегодня – это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над изменчивыми интересами времен в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое

придает отпечаток внешней жизни наших дней, возросла сильная и повышенная личностная жизнь, которая хочет снова приобрести и спасти свою внутреннюю духовную жизнь. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, провозгласившим эту веру в основную духовную сущность всей действительности» [26, с. 119].

Неокантианцы Баденской школы стремятся преодолеть резигнацию разума и вывести индивидуальное в сферу трансцендентного, в сферу абсолютных ценностей. Единичное конкретное существование несводимо к необходимости общих законов, в нем всегда присутствует что-то невыразимое и осознаваемое как «индивидуальная свобода», основанием которой является «причинная необусловленность нашего существа». При этом в каждом познавательном акте и поступке происходит их осознание и оценка с точки зрения *долженствования общих норм и системы ценностей*, несводимых к необходимости общих законов природы [8; 9]. *Историческое* и индивидуальное, *необусловленное необходимостью*, соприкасается с мистическим «непознаваемым, неизречимым, неопределимым», которое приобретает значимость, оформляется «нормальным сознанием» (разумом) в систему общезначимых ценностей.

Неокантианцы считают основанием истории переживание, оформляемое в иррациональный исторический факт, осознаваемый и соотносимый с системой общих ценностей истины, блага, красоты и святости. Л.П. Карсавин, начинающий как историк культуры, также считает: «Предмет истории всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез» [13, с. 30]. Изучение истории как состояния социально-психической сферы предполагает изучение личности. Анализ разработки Карсавиным различных концепций и определений роли личности в истории делает Н.М. Кецкало [2].

Разделяя отказ неокантианцев от объяснения истории с позиции причинности, Карсавин пишет: «Причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука» [13, с. 34]. Однако он критикует Г. Риккерта за «стыдливо скрываемый за понятием “системы ценностей” Абсолют» [13, с. 16] и конкретизирует теоретизацию истории с точки зрения ее соотносимости с Абсолютом в философии истории и со смыслом, т.е. метафизикой. Написание философии истории «определяется тремя основными своими задачами. *Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти первоначала *в единстве бытия и знания* [курсив мой. – Ю.М.], т.е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в целом, в раскрытии смысла этого процесса» [13, с. 15]. Принципиально важным становится разграничение на философию истории и метафизику истории. В первом случае мы выделяем и изучаем социально-психический коллективный субъект: «Высшей задачей исторического мышления [курсив мой. – Ю.М.] является *познание* всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта» [13, с. 81]. Во

втором случае это – коллективная, симфоническая *личность*. В первом случае связь с философским Абсолютом, во втором – с Богом. В «Философии истории», изданной в Берлине в 1923 г., Карсавин определяет понятия «социально-психический субъект истории», «историческая коллективная индивидуальность», «коллективная личность», «соборная личность». «Историческая коллективная индивидуальность» определяется «как совокупность определенного, хотя и неизвестного нам точно числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Всякий историк, всякий “социолог”, всякий общественный деятель и даже всякий обыватель говорят о семье, роде, классе, обществе... как о некотором целом» [13, с. 90]. Таким образом, цельность является отличительной чертой коллективной личности, которая кроме этого должна иметь и общую функцию. Такой функцией является «соборная работа национального самоосмысления» [7, с. 208]. В «Философии истории» он стремится диалектически объединить общее с индивидуальным, расширяя понятие субъекта и личности на коллективный субъект. Таким образом, коллективная личность, это всегда *высшее* единство для индивидуального – так Карсавин отдает приоритет высшему единству.

Свою позицию он развивает в приложении к концепции евразийства. В «Основах политики» социально-психическое единство субъекта культуры как *соборного* или *симфонического субъекта* определяется как «действительность, не меньшая, чем индивидуум, но даже большая» [11, с. 112]. Всякое взаимодействие индивидуумов всегда *предполагает* *первичное* и *потенциальное единство*, то, что они образуют некую общность, некую «соборную», «соборную личность», которая может быть малочисленной и краткосрочной при встрече или долгосрочной при дружбе и предельно многочисленной в человечестве. «Человек “индивидуален” вовсе не потому, что он отделим и отделен от других и целого и замкнут в себе, но *потому*, что он *по-своему, по-особенному, специфически* выражает и осуществляет целое, т.е. высшее *сверхиндивидуальное*», соборное «сознание» и «высшую сверхиндивидуальную волю» [11, с. 112], таким образом, «вне “индивидуальных” своих проявлений, вне свободных индивидуумов и иначе как *свободного их единства, высшего нет*» [11, с. 113]. «Всякий индивидуум есть свободное и своеобразное выражение “первичной”, т.е. ближайшей к нему, соборной личности или социальной группы» [11, с. 120]. Высшее единство – это большая *личность*, чем индивидуум, но это «вовсе не безличная сфера ценностей и не метафорический субъект» [11, с. 113], высшая личность не существует без индивидуальных личностей. Для *целого* соборного бытия необходима *согласованность* индивидуумов. Первенствующее значение принадлежит *единству*, поэтому «во всякой соборной личности (в семье, социальной группе, нации, культурно-субъекте) должен всегда быть *преимущественный* носитель и выразитель ее целостности и единства» [11, с. 116], в культуре – это *правящий слой*, но только пока целое существует эмпирически. Культура, как и все ее индивидуации и моменты, связана, как и личность, внутренне со своим совершенством, идеалом, источником, смыслом и критерием деятельности. «Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно* возрас-

ти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь... Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их... зависит от степени их очерковления» [14, с. 414, 443–444]. Сохранение индивидуального начала и духовного (религиозного) основания в толковании истории позволяет Карсавину легко повернуться к славянофильским идеям своеобразия отечественной истории и преобразовать их в евразийские [4].

*Евразийство как «истинное откровение и раскрытие существа России»*

Евразийство, возникшее в начале 1920-х гг. в эмиграции и просуществовавшее до конца 1930-х гг., остается, вероятно, последним оригинальным проектом в ряду ищущих место и роль России в истории. Взаимоотношения евразийцев классической эпохи евразийства (1921–1932), которые остались для них «золотым фондом» жизни, рассматриваются в единстве истории, метафизики и жизни, а евразийство и евразийцы представляются как историческая коллективная индивидуальность или личность.

Тезис о самобытной национальной культуре обосновывается Н.С. Трубецким посредством рассмотрения «психологических укладов», духовно-сознательной деятельности индивида, народа, нации через призыв к самопознанию своей *сущности*: «От постижения своей собственной природы человек или народ путем углубления самопознания приходит к сознанию равноценности всех людей и народов. А выводом из этих постижений является утверждение своей самобытности» [22, с. 44], достигнув которой, «человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на Земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан» [22, с. 45]. Основополагающим для евразийского учения становится разрабатываемый Трубецким «взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока», в котором *сущностным* предназначением России является ее *русско-туранское* единство: «Россия подлинная, Россия историческая, древняя, не выдуманная славянская или варяжско-славянская, а настоящая русско-туранская Россия-Евразия, приемница великого наследия Чингисхана» [21, с. 286].

Ближайший соратник Трубецкого П.Н. Савицкий видит в евразийцах «*осознавателей* [курсив мой. – Ю.М.] культурно-исторического своеобразия России» [16, с. 87], ее *сущности*. Понятию «Евразия» приписывается особое «культурно-историческое содержание», «сжатая культурно-историческая характеристика» как кругу «европейских» и «азиатско-азиатских» культур» [16, с. 84]. В культурное бытие России вошли элементы различных культур: византийской культуры Юга X–XIII вв., ««степной» цивилизации» Чингисхана XIII–XV вв. и европейской культуры Запада с конца XV в., максимально проявившей себя в XVIII в. Русская культура не относится ни к одной из указанных культур, а сводит их элементы к *своеобразному единству*. «Подлинно «евразийскими» из числа «многостороннейших» культур прошлого в таком понимании были «культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского «Запада» и древнего «Востока», и продолжавшая ее культура

византийская» [16, с. 85] (восточно-средиземноморская). Россия – «третья великая “евразийская” культура».

П.П. Сувчинский, в свою очередь, понимает культуру как форму отображения «всечеловеческих идей» у различных народов. «Развивая в себе гений всечеловеческого идейного вместительства, русская интеллигенция, – по его мнению, – совмещала, вбирала в свое сознание, до полного сродства с ними, все разновидности чужих европейских культур, в ущерб самораскрытию и утверждению собственной. Вследствие этого русская интеллигенция оказалась интернационально просвещена, но обезличена» [20, с. 56]. Изгнание интеллигенции из России, символом которого стал «Философский пароход», интерпретируется Сувчинским как «приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью – непреложной и истинной» [20, с. 57]. «Сознательно-идейная» интеллигенция привела к революции народ, который отдал себя по привычке в рабство диктатуры интеллигенции, но уже «фанатически-волевой». Задача изгнанной интеллигенции, к которой относятся и евразийцы, состоит в том, чтобы сделать самопереоценку, «пережить искупительный процесс», найти свои *национальные, народные истоки*. И Сувчинский заключает: «Тогда совершится великий завет России, сбудется пророческая ее тайна: умудренный и успокоенный народ и прозревшая интеллигенция примиренно объединятся под одним великим и всеразрешающим куполом Православной Церкви» [20, с. 58].

Поскольку славянофильство и евразийство представляются как исторические коллективные индивидуальности, то в основном следует опираться на евразийскую концепцию Карсавина. Он разделяет Европу на «Русскую» в лице дореволюционного правящего слоя и ее метрополию – «Европу Европейскую». Революция в России, «сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис», возрождает «Евразийскую Россию», раскрывающую «себя как великую мировую культуру», «новую культурную эпоху», обнаруживающую «вечное существо всякой культуры» с «новой миросозерцательной установкой» [11, с. 111]. Такой установкой является, по мнению Карсавина, «учение о личности (*просопологии, или персонологии*)», посредством которого «выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуросубъекта и, наконец, отношение культуросубъекта к своему совершенству, т. е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права» [11, с. 111]. Культуросубъект свободно создает, хранит, многообразно видоизменяет и развивает органическое *единство*, а не сумму ценностей, тем самым определяя и смысл своего существования, и «*сам в них и только в них развивается*» [11, с. 111]. Критику позиции Карсавина в евразийстве осуществляет А.В. Соболев в своей статье «Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие» [5].

Карсавин критикует книгу Н.С. Трубецкого «Наследие Чингисхана», опять же, с позиции противопоставления *познания* истории как

развития социально-психического субъекта, с одной стороны, или же причин и принципов, – с другой. Он пишет Трубецкому: «Мне лично думается, что Киевская Русь является чем-то вроде “утробного” периода жизни Русского народа. Она многое предвосхищает и намечает. Во всяком случае она ближе Русскому народу, чем, скажем, Хазарское государство, наследником которого Россия себя никогда не считала. Вы скажете, что она его наследницею была. Конечно, но *самосознание народа* [курсив мой. – Ю.М.] некоторым значением обладает, и, при всей истинности и важности Вашей точки зрения, нельзя этого забывать и пренебречь болезненным огорчением русского читателя, не желающего отдавать отнимаемое у него “родное”. Повторяю, не в Киевской Руси подлинны начала русской государственности и культуры: она не история, а предыстория России – но все же предыстория России, более ей родная, чем Хазары. В ней впервые рождается “субъект” Русской Истории» [12, с. 657]. «Вы подходите к проблеме с точки зрения генезиса и причин, а я, отрицая правильность в истории этих категорий и допуская лишь относительную, практическую их значимость, пытаюсь истолковать все “диалектически”. В Вашем подходе есть свои преимущества. Так, может быть, при моем подходе не удастся достигнуть той ясности и убедительности изложения, которые являются неотъемлемыми качествами Вашей статьи. Но зато у Вас есть свои уязвимые для меня места. – Первое я уже указал. Это некоторое невнимание к “субъекту” Русской истории, которое, на мой взгляд, и является поводом для обычных глупых нападок на евразийство. Вы за изъяснением причин часто забываете сказать о том, что из себя развивается. “Причины”, “влияния”, – все это внешнее, искажающее или, в лучшем случае, только стимулирующее развитие из себя» [12, с. 658–659]. Более развернутую переписку Карсавина с Трубецким и другими евразийцами и ее анализ дает К.В. Ермишина [1].

По мнению Карсавина, евразийская Россия призвана лучше воплотить идеал культуры, только потому, что она осознает и признает религиозно-нравственный идеал как основополагающий для культуры, при этом она как симфоническая личность, начиная с индивидуума, должна наиболее полно воплотить, индивидуализировать высшие ее личности: «Так, евразийско-русская культура может обладать личным бытием своего субъекта только потому, что она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций» – вплоть до социальных групп и индивидуумов. «Культура раскрывается как *личное иерархическое многоединство*» [11, с. 120].

Осознание того, что члены евразийской коллективной личности являются *активными деятелями* соборной работы не только по национальному самоосмыслению сформулированной ими евразийской идеи, но и осуществляют и проживают ее, очень точно и эмоционально сформулировал Сувчинский в 1950-е гг., когда евразийства как движения уже не существовало, а евразийские идеи становились предметом истории философии. И все же, оно трактуется им не просто как период (евразийство активно просуществовало не более тридцати лет), а как «*эпоха*». В своем письме к Савицкому, с которым в силу заключения последнего в советских лагерях он не общался много лет, Сувчинский дает важные



для понимания евразийства как цельной социальной группы формулировки и саморефлексии: «Увидев Ваш почерк, я с еще большей силой вспомнил наши взаимные отношения, эпоху ЕА, которая навсегда осталась для меня “золотым фондом” моей жизни... Несмотря на все ошибки, перебои и, быть может, некоторую общую наивность, ЕА, как оно было сформулировано Вами, дорогим Н.С.Т., Н.Н.А., Г.В.В.<sup>1</sup> и другими, остается и по сей день истинным откровением и раскрытием существа России и ее революции. И если Россия победила и будет побеждать, то побеждает она именно своей ЕА сущностью» [15, с. 151].

### *Славянофильство и евразийство как коллективные романы*

Особенным пунктом в познании славянофильства и евразийства следует выделить момент любви, специфического общения в этих коллективных личностях, общения, о котором говорит Г.В. Флоровский и на который указывает А.В. Соболев. Последний в своей концепции «аристократического» персонализма, отталкиваясь от слова «аристос» как наилучшего из возможного, указывает на то, что в философии «самым распространенным видом техники размывания внутренних преград является “личная встреча”» [6, с. 289]. Он приводит цитату из дневника отца А.Д. Шмемана: «Если мерить жизнь решающими “личными” встречами, то получится, пожалуй, так: генерал Римский-Корсаков [это начальник кадетского корпуса, в котором учился Шмеман. – А.С.], о. Савва (Шимкевич), В<ладимир> Вейдле, о. Киприан <Керн>. Каждый из них что-то действительно “вложил” в мое сознание, тогда как другие только так или иначе влияли на него. И это так потому, наверно, что каждый из этих четырех не только что-то “давал”, но и брал от меня – то есть любил меня, и я, следовательно, был ему нужен. Каждый раз здесь был своего рода “роман”, а не только умственное общение. И этого “романа” совсем не было с другими, может быть гораздо более замечательными людьми: Карташевым, Булгаковым, Зеньковским. Насколько же, по-видимому, личная встреча и взаимность и личная любовь важнее в жизни, чем “умственное” влияние. А вместе с тем точно описать и определить, что эти четыре мне дали, – невозможно, “влияние” же других вполне для меня очевидно» [25, с. 122–123].

Соболев заключает: «Так вот, чтобы в философии хоть что-то открыть [курсив мой. – Ю.М.]... надо сначала научиться “крутить романы”» [6, с. 289]. С уверенностью можно сказать, что славянофилов и западников связывало особенное близкое общение, *славянофильство* и *евразийство* и являются такими философскими открытиями, своего рода романами о судьбе России, написанными людьми, относящимися друг к другу и к России с любовью. Это делает их членов коллективной индивидуальностью, чувствуется уверенность, что каждый нужен именно своей особенностью, хотя между ними были несогласия и раздоры. Славянофильство и евразийство привлекают именно своим поиском и приятием

---

<sup>1</sup> Н.С. Трубецкой, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский. Более подробно о переписке евразийцев, в особенности П.П. Сувчинского и П.Н. Савицкого, опубликованной на основе материалов, находящихся в Гуверовском архиве в Стенфорде, см. [3].

особенного, индивидуального, личностного. Как славянофильство, так и евразийство требуют не только понимания и знания, но и любви, коллективные индивидуальности славянофилов и евразийцев не фиксируются точным числом или временем их существования, они ориентированы на индивидуальное, любовное общение, что, естественно, ограничивает их влияние, поскольку любовь и симпатия, в отличие от логики, не могут быть принудительными.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Ермишина К.Б.* Роль Л.П. Карсавина в евразийском движении (по архивным материалам) // Историко-философский альманах. Выпуск 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 290–298.
2. *Кецало Н.М.* Л.П. Карсавин о роли личности в истории // Историко-философский альманах. Вып. 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 265–274.
3. *Мелих Ю.Б.* Старый патриотизм, «переориентированный на новую Россию»: евразийство П.Н. Савицкого // Россия XXI. 2010. № 2. С. 124–159.
4. *Мелих Ю.Б.* Евразийцы как «осознаватели культурно-исторического своеобразия России» // Историко-философский ежегодник. 2012 / Отв. ред. М. Солопова. М.: КАНОН+, 2013. С. 296–327.
5. *Соболев А.В.* Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие: (конспект исследования) // Начала. 1992. № 4. С. 49–58.
6. *Соболев А.В.* Кому и зачем нужны философские кружки // Соболев А.В. О русской философии. СПб.: Мирь, 2008. С. 288–290.
7. *Хоружий С.С.* Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 189–208.

#### Источники

8. *Виндельбанд В.* Прелюдии: Философские статьи и речи. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1904.
9. *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. Международный журнал по философии культуры. 1910. Кн. 2. С. 1–14.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
11. *Карсавин Л.П.* Основы политики // Мир России – Евразия: Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 110–154.
12. *Карсавин Л.П.* Письмо к Н.С. Трубецкому. Берлин. 2 апреля 1925 г. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М.: Три Квадрата, 2002. С. 657–659.
13. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: Комплект, 1993.
14. *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 414–446.
15. Письмо П.П. Сувчинского к П.Н. Савицкому. Без даты [предположительно ок. 6 июня 1957 г.] и в сокращении // Россия XXI. № 2. 2010. С. 151–153.
16. *Савицкий П.Н.* Евразийство // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 83–97.

17. Соловьев В.С. Данилевский (Николай Яковлевич, 1822–1885) [Статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона] // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 406–414.
18. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888: VI. Россия и Европа. 1888 // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 314–330.
19. Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 510–515.
20. Сувчинский П.П. Сила слабых // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 55–58.
21. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000. С. 221–552.
22. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 43–54.
23. Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении славянофилов. Стефану Саввичу Бобчеву ко дню пятидесятилетия его учено-литературной и общественной деятельности // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников. Антология. 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 823–844.
24. Хомяков А.С. «Семирамида». И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей> // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Медимум, 1994. С. 15–446.
25. Шмеман А. Дневники 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.
26. Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 96–120.

**Melikh, Julia B. *Slavophile and Eurasian socio-psychological subjects of history. Reality, or “arbitrary aspirations and fortune-telling”***

*References*

1. Yermishina, K.B. (2010), The role of L.P. Karsavin in the Eurasian movement (according to the archival materials), in: *Istoriko-filosofskiy almanakh*, no. 3, Sovremennye tetrad, Moscow, pp. 290–298 (in Russian).
2. Ketskalo, N.M. (2010), L.P. Karsavin on the role of personality in history, in: *Istoriko-filosofskiy almanakh*, no. 3, Sovremennye tetrad, Moscow, pp. 265–274 (in Russian).
3. Melikh, Ju.B. (2010), Old patriotism “reoriented towards a new Russia”: P.N. Savitsky’s Eurasianism, *Rossiia XXI*, no. 2, pp. 124–159 (in Russian).
4. Melikh, Ju.B. (2013), Eurasians as “those who realised Russia’s cultural and historical uniqueness”, in: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 2012, CANON+*, Moscow, pp. 296–327 (in Russian).
5. Sobolev, A.V. (1992), They didn’t recognise their own. Eurasianism: L.P. Karsavin and others: (research outline), *Nachala*, no. 4, pp. 49–58 (in Russian).

6. Sobolev, A.V. (2008), Who needs philosophical circles and why, in: Sobolev, A.V. *O russkoy filosofii* [On Russian Philosophy], Mir, St. Petersburg, pp. 288–290 (in Russian).
7. Khoruzhiy, S.S. (1994), Philosophical steamship, in: Khoruzhiy, S.S., *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. Paths of Russian Philosophy], Aleteya, St. Petersburg, pp. 189–208 (in Russian).