

УДК 101.1:316

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЕВРАЗИЙСТВА В ОЦЕНКЕ
РУССКОЙ МЫСЛИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.**

С. Г. Павочка

кандидат философских наук, доцент,
Гродненский государственный аграрный
университет

В статье анализируется проблема рефлексии русской философии второй половины XX в., содержания и сущности идейного поля "евразийства" – одного из наиболее оригинальных и вместе с тем неоднозначно оцениваемых феноменов культуры русской эмиграции "первой волны". Предложенные евразийством социально-философские конструкции вызвали к жизни обширную и многоаспектную критику евразийства, которая, однако, не всегда носила строго научный или философско-мировоззренческий характер. Представленный в статье анализ критики евразийской литературы известными русскими философами, историками, богословами, многие из которых были современниками самого евразийского движения, позволяет более глубоко осмыслить причины дада на Восток ... является внутренне неизбежной диалектикой европейской культуры" [1, с. 115]. Россия должна понять срединность своего географического положения в обратном шестивии истории и культуры, осознать себя как Востоко-Запад и принять на себя вытекающую из этого новую миссию – "быть соединителем двух миров, а не их разъединителем". Однако религиозный экуменизм и эсхатологизм мыслителя не согласовывались с воспринятой от Данилевского и развиваемой евразийцами "наивной философией" натурализма, постулировавшейся евразийцами относительной статичностью и замкнутостью евразийского культурно-исторического типа, утопизмом евразийской государственной идеи. Идеократическое государство, в понимании Бердяева, оказалось несоотносимым с проблематикой человеческой свободы и духа: посягающий на организацию культуры и творчества государственный абсолютизм парализует свободу индивидуального мышления, "симфонически" дисциплинируемого к единомыслию.

Ключевые слова: русская философия, история философии, эмиграция "первой волны", евразийство, социальная философия, идеология.

Введение

Евразийство как идейное движение оформилось в условиях русской эмиграции "первой волны" в 1921 г. У его истоков стояли филолог и культуролог Н.С. Трубецкой, экономист и географ П.Н. Савицкий, богослов Г.В. Флоровский, искусствовед П.П. Сувчинский. В разные периоды существования к евразийству присоединялись и другие значимые фигуры русской интеллигенции, среди которых особо выделяется фигура историка культуры и философа Л.П. Карсавина. Евразийское движение особо выделялось в широкой гамме "пореволюционных" идейных исканий, связанных с осмыслением опыта русской революции и поиском дальнейших приемлемых путей исторического развития России. Русская культура предстала в их сознании уже не только как европейская или исключительно почвеннически-самобытная, но и как включающая в себя восточные (туранские) элементы, обусловившие специфику ее исторического развития, ее формальные стороны и содержательные компоненты. Евразийством были предложены не только философско-теоретические, культурологические и историософские конструкции. В значительной степени нерв

движения определялся его политико-идеологическими установками, правовыми аспектами и социально-экономическими программами. Оппонентами и критиками евразийства были Н.А. Бердяев, П.Н. Миллюков, А.А. Кизеветтер, И.А. Ильин, П.Б. Струве и другие видные русские философы, историки и богословы. Критика эта во многом носила конструктивный характер, обнаруживая слабые стороны евразийства и инициируя дальнейший процесс его идейного оформления и самоидентификации.

Основная часть

Профетическая настроенность мышления евразийцев, предрекавших исторический спазм, смену западноевропейской культуры иным типом культурного развития, не давала им поводов для сомнений в том, что новый культурно-исторический тип грядет с Востока. Схожие мысли высказывал Н.А. Бердяев, современник и одновременно оппонент евразийцев, также отмечавший упадок западной культуры и провозгласивший начало восточного мегацикла истории, нового этапа приобщения Востока к всемирной истории: "Обратное движение с Запада на Восток ... является внутренне неизбежной диалектикой европейской культуры" [1, с. 115]. Россия должна понять срединность своего географического положения в обратном шестивии истории и культуры, осознать себя как Востоко-Запад и принять на себя вытекающую из этого новую миссию – "быть соединителем двух миров, а не их разъединителем". Однако религиозный экуменизм и эсхатологизм мыслителя не согласовывались с воспринятой от Данилевского и развиваемой евразийцами "наивной философией" натурализма, постулировавшейся евразийцами относительной статичностью и замкнутостью евразийского культурно-исторического типа, утопизмом евразийской государственной идеи. Идеократическое государство, в понимании Бердяева, оказалось несоотносимым с проблематикой человеческой свободы и духа: посягающий на организацию культуры и творчества государственный абсолютизм парализует свободу индивидуального мышления, "симфонически" дисциплинируемого к единомыслию.

Евразийцы не увидели за критикой "воинствующего экономизма" Запада его христианской духовности и полностью подменили ее плотью "туранской" государственности Востока. Многие евразийство восприняло из прошлого русской общественной мысли в утрированном виде. Правда евразийцев состоит в том, что они чувствуют мировой кризис (война, революция), но они не способны понять то, что окончание новой истории предполагает возникновение новой универсальности: "Национализм есть порождение новой истории. Ныне кончаются времена замкнутых нацио-

нальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и мировую ширь" [2, с. 28]. Наиболее полно проявляется это во взаимном проникновении Востока и Запада, их автономное автаркическое существование прекращается. Евразийство враждебно универсализму, его культурно-исторический тип статичен и замкнут, в чем Бердяев усмотрел отрицание евразийцами вселенского значения Православия и мирового призвания России как мира Востока-Запада, "соединяющего в себе два потока всемирной истории" [2, с. 28]. По этой причине евразийская культура будет оставаться одной из замкнутых восточных, азиатских культур. И именно поэтому евразийство остается исключительно географическим термином и, с точки зрения Бердяева, не приобретает культурно-исторического смысла, по определению противоположного всякому замыканию и самодовольству.

В построениях "русской идеи" XIX в. и славнофилами, и западниками отмечалась необходимость размыкания и выхода России вширь. Она не подчиняется Европе, а открывает Западу свои духовные богатства. Таким образом русский народ вносит свой вклад в созидание единого духовного космоса. Здесь евразийцы изменили "русской идее", радикально порвав с традициями религиозно-философской мысли. Их конструкции уводят в сторону от Хомякова, Достоевского, они регрессивны и партикулярны. Евразийцам более симпатичен Данилевский, нежели Достоевский. И даже "неузнанный гений" русской мысли Леонтьев, впервые заговоривший о восточных предпосылках русской культуры и любивший западную культуру и ее аристократическое прошлое, по словам Бердяева, мало может помочь евразийству для оформления его собственной традиции. Более того, Бердяев обвинил евразийцев в греховности. Их отношение к Западу и к западному христианству ложное и нехристианское, поскольку культивирует нелюбовь и отвращение к другим народам. Восстановив в правах историософию Данилевского, евразийцы масштабно реципируют его натурализм и номинализм, что квалифицируется Бердяевым как неоправданная форма номиналистического отрицания человечества и наивная философия истории. "Евразийцы – реалисты в понимании национальности и номиналисты в понимании человечества" [2, с. 30]. Евразийцы произвольно осуществляют реальные единства. Номинализм в конечном счете не может признать и реальности национальности, также как отрицает и реальность человеческой индивидуальности. Последнее возвращает евразийцев к языческому партикуляризму, преодоленному христианством. Если не существует человечества как духовного единства, то невозможным оказывается и христианство.

Русский философ согласен с положением евразийцев о том, что западноевропейская культура не универсальна и не единственна. Но он категорически не соглашается с евразийцами в отрицании последними сверхнационального характера культуры: "Культура всегда национальна, никогда не интернациональна, и вместе с тем она сверхнациональна по своим достижениям и универсальна по основам" [2, с. 31]. Туранское плотское наследие евразийцы поставили выше эллинского духовного наследия, выдвинув как более значимую и фундаментальную связь с Чингисханом, нежели связь с Платоном и греческими учителями Церкви. Историософия евразийцев натуралистична. Национальное, расовое, географическое и материалистическое начала представлены в ней в более явственной форме, нежели факторы духовного порядка. Философия истории евразийства, заключал Бердяев, не сеть философия духа, свидетельством чему является евразийское забвение того, что кроме Востока и Запада, расы и крови, есть еще и царство духа, сделавшее возможным само христианство. Православие у евразийцев, полагал Бердяев, представлено не более как этнографический факт, а фольклор поставлен в центр национальной культуры. Православие берется ими извне, а не изнутри как факт духовной жизни. Отсюда вытекает и редукция Православия к бытовому исповедничеству.

Опыт русского коммунизма, с точки зрения Бердяева, отчетливо продемонстрировал тот факт, что стремление к совершенному государству, претендующему на организацию всей жизни, есть стремление неистовое и безбожное. Совершенное государство не может быть построено на эмпирическом материале земной истории, поскольку само совершенство предполагает отмену и преодоление государства. Именно поэтому, утверждает Бердяев, сохраняет свою силу дуализм, отражающий греховность человеческой природы, но вместе с тем предоставляющий свободу личности, осуществляемую в зазоре между "должным" и "сущим". Подлинная идеократия евразийцев оказывается невозможной, но именно идеократическое государство выдвигается евразийскими мыслителями как институт, готовый взять на себя управление всеми процессами общественной и индивидуальной жизни, включая организацию таких явлений, как культура, мышление, творчество. В действительности же государственный абсолютизм реабилитирует язычество, а человеческая личность у евразийцев принуждается к симфоническому мышлению [3, с. 319–325].

Размышляя над историческими перспективами России, Вл. Соловьев задавался вопросом: "Каким же хочешь быть Востоком, Ксеркса или Христа?". Евразийцы пребывают в плену

“Востока Ксеркса”, забывая о том, что его порождением также является и большевизм. В действительности будущее русского народа полностью зависит от его способности преодолеть в самом себе нехристианский Восток и татарскую стихию. Постоянные ссылки евразийцев при обосновании своих конструкций на Данилевского и Леонтьева не являются случайными. Они не любят Соловьева, для которого христианство – не данность, а задание, осуществляемое через свободную активность человека. “Русская идея” Соловьева центрировалась вокруг проблемы осуществления Христианской правды в мире. Поиск данной правды никак не свойственен туранскому духу, но очень характерен русскому духу.

Евразийские прозрения и пророчества, рецепты и прогнозы стали предметом критического анализа уже у современников евразийства – А.А. Кизеветтера, П.М. Бицилли, И.А. Ильина, Г.В. Флоровского, П.Б. Струве, П.А. Милюкова, Ф.А. Степуна и других видных философов, богословов, историков.

Отошедший от евразийства Бицилли отмечал внутреннюю противоречивость евразийской концепции, базирующуюся на несовпадении понятий Православия и географического тела Евразии [4, с. 279–291]. Попытка осмыслить “выход России из рамок европейской культуры” (Савицкий) в мессианском своем призвании и значении предполагает синтез восточных и западных культур в духе классической парадигмы “единства в многообразии”, чему, полагал Бицилли, не способствует открытое евразийское антизападничество. Россией, с его точки зрения, не столько отделяется, сколько связывается Азия с Европой. При этом Россия не ограничивается ролью продолжательницы исторической миссии Чингисхана и Тимура, она не просто посредница в культурном обмене между отдельными азиатскими окраинами, но и творческий синтез восточных и западных культур [5, с. 89].

Ильин не принял сведения духовной самобытности к вопросу “географического и этнографического припадания” России [6, с. 351]. Дилемма русской истории не может быть, полагал он, разрешена субъективным своеволием выбора евразийцев между Востоком и Западом, Севером и Югом. Признавая самобытный характер русской истории и культуры, Ильин категорически отрицал возможность создания русской самобытности на путях “татаризации русского духа”: самобытность достигается только через самостояние в самоуглублении и обращенности к Богу.

Либеральный историк Кизеветтер, противопоставлявший евразийскому партикуляризму и релятивизации истории славянофильский универсализм и вселенскость православия и упрекавший евразийство в разрыве интегральной

связи России со славянством, в недоумении вопрошал: почему же Россия не Европа? “Многопредметность” евразийства, с его точки зрения, порождает и “евразийский туман”. Родство евразийцев со славянофилами сомнительно: славянофилы никогда не предлагали русскому народу двигаться в объятия азиатов, не отрывали Россию от Европы, надеялись, что Европа пойдет путями России. Это уже совсем неевразийский контекст. И русское западничество, и русское славянофильство смотрели на историю как на единый процесс. Для евразийцев же не существует общечеловеческой культуры.

Не принял русский либеральный историк введенного евразийцами понятия симфонической личности и их увлеченности геополитическими системами. Географическая природа страны не может предопределять все остальное в ней. Если это так, то геополитика, по мнению Кизеветтера, превращается в метафизику [7, с. 19–25]. Евразийский вариант историософии, содержащий ненужную ломку сложившихся представлений о русской истории, был оценен как весьма опасный в плане своих возможных последствий для русского национального самосознания. Выделение в концепции Евразии двух миров – “Европы” и “Азии” – и проведение границы между ними по “живому телу славянства”, а также исключение из географических контуров Евразии европейского славянства, тождественно полному подавлению славянофильской идеи. С точки зрения Милюкова, позиция евразийства ошибочна в том, что европеизацию России оно пыталось представить как результат внешнего заимствования. В действительности она есть следствие внутренней эволюции, одинаковой в принципе как для России, так и для Европы.

Многих в эмиграции не устраивала и произошедшая в евразийстве материализация Православия. На уровне метафизического мышления представители течения рассматривали Евразию как особую симфоническую индивидуализацию православной церкви и культуры, а показатель различия пограничных культур часто был ассоциирован ими прежде всего с конфессиональным критерием. Закономерно, что границей между Евразией и Западом был объявлен польский католицизм и протестантизм (“инославие”), позитивные аспекты которых были явно не замечены и специально не рефлексировались евразийцами. “Православие, – указывал отошедший от евразийства Флоровский, – слишком выдвигается как предикат национального начала, и неизбежная диалектика моментов национального и вселенского задерживается на первом” [8, с. 41].

Флоровский отмечал, что судьба евразийства – история духовной неудачи, “правда вопросов, неправда ответов” [9, с. 354]. Евразийство парадоксальным образом соединило в

себе органофизиологию истории и секуляризирующий культуру и государство просвещенческий рационализм, против безбожности и богоборчества которого внешне выступало. Евразийская философия истории, по мнению Флоровского, "не перегорела, не очистилась в животворном искусстве церковного опыта и раздумья" [9, с. 369], не заметила того, что своеобразие культуры нации и ее миссия состоят не в том, что "она сама думает о себе во времени, но в том, что Бог думает о ней в вечности" (Вл. Соловьев). При этом Флоровский полагал евразийскую доктрину "третьим максимализмом", хотя ни один из притязаемых максимализмов ("черный", "красный" или новоявленный "черно-красный"), с точки зрения мыслителя, никогда не был подлинным максимализмом, выступая преимущественно как "максимализм" средств, а не заданий. Любой "максимализм" так или иначе снижает насущные задачи действительной жизни до уровня и пределов внешнего общественного строительства и даже простой организации, устойчиво игнорируя проблематику духовно-культурного творчества. "Максимализм" неизменно сказывается в духовном упрощении, оскудении и немощности, прикрываемыми произволом и распущенностью страстей. С этим Флоровский связывал и такие свойственные всем типам "максимализма" черты, как духовная узость, кружковский дух, дух самопревозношения и полной презрительности к человеку, к человеческой свободе: "От внутренней слабости исчезает понимание того, что только свобода есть достаточная и необходимая среда для подлинного творческого самоопределения и творчества. Иссякнувший пафос творчества подменяется пафосом распределения и «водительства», максимализмом власти, не только дерзновенной, но и дерзостной" [9, с. 366]. При всех внешних евразийских декларациях о "внепартийности" в нем отчетливо проявляется дух человеконенавистнической нетерпимости, властолюбия и порабощения; в нем "искривляются все перспективы, все кругозоры". В евразийской концепции человек всегда "выражает" высшее "соборное" целое, к которому он органически и кровно принадлежит, но никогда не творит самого себя, свою обособленную самость: "Каждый должен превратиться, — отмечал Флоровский, — в «орган высшей соборной личности». Евразийцы воскрешают старую мечту о некоем обобществлении человека. Для них порядок обращается: не из личных волей слагается и сростается «общая воля», но в них открывается и проявляется, в каждой по-своему и по-особому, единая в согласном многообразии" [9, с. 367].

Более того, занятость евразийцами исключительной морфологией России-Евразии, ее географическим единством, своеобразием "евразийской" территории, приводит к тому, что

подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается не столько народ, сколько территория. Именно в этом следует усматривать главную причину растворения истории русского народа в истории Евразии как специфической среды и "месторазвития". Несмотря на признание евразийцев в изменении территории в ее историческом бытии под "психическим и физическим давлением" населяющих ее народов, территория в предложенной концепции оказывается основным фактом и фактором исторического процесса. Поэтому закономерно, что в евразийской морфологии исторических типов, идущей от Леонтьева и Данилевского, теряется проблема христианской философии истории. Схематизация и типизация истории, по словам Флоровского, заслоняет у евразийцев конкретную и трагическую судьбу: "Евразийцы не пережили до конца тех старых уже русских дум о России, в которых превзойдена узость морфологизма и учтена их правда. Была скрытая, но вещая правда в том, что проблема русского своеобразия была поставлена сразу в виде антитезы России и Европы. Это случилось не только потому, что силой исторических превратностей Россия была брошена в душные объятия Европы, что внутри самой России сложилась своя внутренняя «Европа», и русский исторический лик двоился... «Поворот» к Европе был нужен и оправдывался, — отмечал философ, — не техническими потребностями, но единством религиозного задания и происхождения" [9, с. 373–374].

Чувство религиозной связанности и сопринадлежности России и Европы, как Востока и Запада, единого "христианского материка" составляет основное идейное содержание старшего славянофильства, впоследствии выраженное Достоевским. И это противостояние не только не стирает, но и, напротив, усиливает твердую и ясную грань между православной Россией и неправославной Европой. Эта грань не является морфологической, как у евразийцев, а имеет вполне конкретный религиозно-исторический характер. Непреходящая ценность славянофильства обнаруживается в его, по словам Флоровского, Христоцентризме как основе философии истории, в исключительной его восприимчивости к исторической динамике не только органических превращений, но и творческого делания и греховного разлада. Старшие славянофилы трагедию Запада переживали как составную часть собственной судьбы. В евразийстве эта трагедия не замечается, мотив морфологического своеобразия лишь невнятно пересекается в нем с мотивом религиозной оценки. Смещение географических, этнических и религиозных мотивов осуществлено евразийцами без четкого сознания их разнородности. Россия и Европа для Флоровского в духовно-исторической динамике неразделимы:

“Есть глубокая и неснятая религиозная грань между Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла” [9, с. 375]. Для евразийцев же русская культура “в Азии у себя дома”, ей ближе азиатские культуры, а исторические перспективы России неизбежно связаны с ее “органическим поворотом к Азии”, несмотря на то, что смысл и содержание этого поворота во многом остаются неясными.

Степун, анализируя причины преждевременного и несколько бесславно исчезновения из интеллектуального ландшафта евразийства как культурно-политического движения, главный недостаток евразийской идейной платформы усматривал в генезисе мирозерцания евразийцев, оформившегося в условиях радикального неприятия тех сил, которые привели Россию на край гибели, а также в резко озлобленном отношении к западной интеллигенции. Эта озлобленность против внутреннего и внешнего Запада в дальнейшем пересеклась с неправильной, по словам Степуна, тенденцией примирения с большевистской властью, которая изначально была присуща движению [10, с. 260]. Последнее закономерно привело к снижению до уровня “бытового исповедничества” славянофильского православия и националистической теории “культурных типов” Данилевского.

Характеризуя евразийство как вариант гибридной идеологии, вызванной к жизни революцией, Струве отмечал лишь внешнее продолжение евразийцами славянофильской традиции и тех немецких историко-философских учений, на которых она основывалась. В соответствии с последними полагалось, что страна или народ имеют свое историческое призвание, в котором они осуществляют определенную универсальную идею и общечеловеческую правду. В этом плане формальный национальный партикуляризм славянофильства не препятствовал его широкому идейному универсализму. В евразийстве же, по мнению Струве, данная интенция историческое сознания выражена гораздо слабее. Оно мыслит Россию в качестве главного элемента особого культурного целого, противопоставляемого германо-романскому миру, создавшему европейско-американскую культуру. Евразийская доктрина сводится к утверждению культурных и расовых особенностей евразийского мира. И здесь отчетливо просматривается обычная ошибка всех подобных схем: “Известные черты рассматриваются не как меняющийся, текущий результат исторической обстановки и событий, а как априорно данные, определяющие и пре-

допределяющие условия этой обстановки и этих событий” [11, с. 411].

Переживаемый Россией в начале XX в. политический, экономический и социальный кризис так или иначе коррелирует, согласно Струве, с кризисом народного духа, знаменующего исчерпанность целой эпохи русской духовной жизни, связанной с “переживанием” русской интеллигенцией западноевропейских построений и идей XVIII–XIX вв. Эти идеи “просочились” и в народ, инициируя социально-политический революционный взрыв. Вместе с тем между идеями и той социальной средой, в которую они внедрялись, существовало одновременно и полное соответствие и полное несоответствие: “Народу были доступны именно наиболее популярные в интеллигенции максималистские социалистические идеи; идеи средние, либеральные и даже идеи умеренного постепенного социализма реформ были ему не интересны и не привлекательны. Но, с другой стороны, максималистские идеи ничего, кроме разрушения, внести в эту жизнь не могут” [11, с. 419]. Суть идейного максимализма как раз и проявляется в том, что его “превышает” сама жизнь. Входя в нее, максимализм неизбежно ее разрушает. Именно это отчетливо просматривается в факте и следствиях русской революции, потерпевшей как социальный и политический проект полное поражение.

Заключение

Признавая уязвимость концепции евразийцев по ряду изложенных выше позиций, следует указать на наличие в их теоретических воззрениях рационального зерна, состоящего в выдвигании идеи двуликости России как ее органичной принадлежности одновременно и Европе и Азии и невозможности разъединения данных начал, фундирующих содержание российской самобытности. Вместе с тем уничтожающая критика исторического опыта Европы и радикальное антизападничество евразийцев далеко выходило за рамки той критики Европы, которая была представлена в истории русской общественной мысли их предшественниками. Такой далеко идущей критики не содержалось даже в концепции славянофилов, сочетавших критику европеизма с уважительным отношением к духовным ценностям европейской культуры. Давление идеологических предпочтений привело евразийцев к аисторичному пониманию и толкованию истории. Более того, приняв многие положения концепции локальных цивилизаций Шпенглера, они попытались выстроить “мир истории” с точки зрения “мира природы”, противопоставив “логику пространства” “логике времени”. Предметом особой критики в среде русской эмиграции стала предложенная евразийцами концепция государства, предполагающая смену существующих в мире

демократий идеократическим политическим строем. Идеологическая монополия как идеал евразийства призвана была обеспечить духовное единство и сплоченность общества. Она же, с другой стороны, исключала разномыслие, творчество и индивидуальность.

В широком спектре идейно-мировоззренческих исканий русской интеллигенции начала XX в. евразийство особо выделялось радикальностью предложенного осмысления опыта русской истории и культуры, факта русской революции и духовных оснований русского общества. Данная радикальность, как убедительно демонстрирует проведенный в статье анализ, не всегда находила свое понимание у старшего поколения современников евразийства, оказавшегося, как и евразийцы, в условиях эмиграции. Осуществленная евразийцами предельная радикализация основополагающих проблем и тем русского исторического опыта отчасти может быть понята как следствие “пореволюционности” – возникновения и эволюции евразийства именно как движения, сформировавшегося как результат реакции на факт русской революции. Критика евразийской концепции представителями русской мысли первой половины XX в. обнаружила определенные присущие имплицитно евразийству противоречия и стимулировала дальнейшую разработку теоретического ядра евразийской доктрины, что было связано с привлечением к движению фигуры Л.П. Карсавина, предпринявшего попытку сведения разрозненных постулатов и идейных принципов евразийства в единую систему мировоззрения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бердяев, Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 206 с.
2. Бердяев, Н. А. Евразийцы / Н. А. Бердяев // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов : сб. ст. / Рос. АН. Ин-т всеобщ. истории ; отв. ред. Л. В. Пономарева. – М., 1992. – С. 28–36.
3. Бердяев, Н. А. Утопический этатизм евразийцев / Н. А. Бердяев // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 319–325.
4. Бицилли, П. М. Два лика евразийства / П. М. Бицилли // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология / ред.-сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М.: Наука, 1993. – С. 279–291.
5. Бицилли, П. М. “Восток” и “Запад” в истории Старого Света / П. М. Бицилли // Евразия: исторические взгляды русских

эмигрантов : сб. ст. / Рос. АН. Ин-т всеобщ. истории ; отв. ред. Л. В. Пономарева. – М., 1992. – С. 85–91.

6. Ильин, И. А. Самобытность или оригинальничанье? / И. Ильин // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 349–354.
7. Кизеветтер, А. А. Славянофильство и евразийство / А. А. Кизеветтер // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов : сб. ст. / Рос. АН. Ин-т всеобщ. истории ; отв. ред. Л. В. Пономарева. – М., 1992. – С. 19–25.
8. Флоровский, Г. В. “Окаменелое бесчувствие” / Г. В. Флоровский // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов : сб. ст. / Рос. АН. Ин-т всеобщ. истории ; отв. ред. Л. В. Пономарева. – М., 1992. – С. 41–43.
9. Флоровский, Г. В. Евразийский соблазн / Г. В. Флоровский // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 354–384.
10. Степун, Ф. А. Россия между Европой и Азией / Ф. А. Степун // Новый журнал. – 1962. – № 269. – С. 251–277.
11. Струве, П. Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве. – М.: Республика, 1997. – 527 с.

Поступила в редакцию 16.02.2016 г.
Контакты: pavochka_serгей@mail.ru
(Павочка Сергей Григорьевич)

Pavochka S.G. SOCIAL PHILOSOPHY OF EURASIANISM EVALUATED BY RUSSIAN THINKERS IN THE FIRST HALF OF THE XX CENTURY.

The article considers the reflections on the content and essence of eurasianism by the Russian philosophy of the first half of the XX century. Eurasianism was one of the most original and controversial phenomena of the Russian emigration culture of the “first wave”. Proposed by the Eurasians socio-philosophical constructions resulted in a large-scale and manifold criticism but it was not always strictly scientific or philosophical. Presented in the article the analysis of criticism of the Eurasian literature by famous Russian philosophers, historians, theologians makes it possible to evaluate the causes of the controversy of the Eurasian basic theses and the character of the ideological landscape that accompanied the emergence of eurasianism, and the historical context of its development.

Key words: Russian philosophy, history of philosophy, emigration of the “first wave”, social philosophy, eurasianism, ideology.