

ОПЫТЫ «КОНСТРУИРОВАНИЯ» ФИЛОСОФИИ: КЛАССИЧЕСКОЕ ЕВРАЗИЙСТВО, ПЕРВЫЙ ЭТАП (П. Н. САВИЦКИЙ, Г. В. ФЛОРОВСКИЙ)

В. В. Ванчугов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Поступила в редакцию 30 июня 2025 г.

Аннотация: рассматривается классическое евразийство в контексте разработки его представителями собственной философии. Цель историко-философской реконструкции – выявление первых попыток конструирования самостоятельной для нового интеллектуального движения философии. Познавательный интерес представляет выявление как круга текстов и персонажей, так и контекста, факторов, оказавших влияние на данный «кreatивный» процесс, что дает понимание не только произошедшего в определенном месте и при определенных условиях, но и формирует установки сознания для подобных действий в условиях нового времени.

Ключевые слова: евразийство, идеология, мировоззрение, проектирование, метафизика.

Abstract: the article presents classical Eurasianism in the context of its development by its first representatives of their own /independent/ philosophy. The aim of the historical and philosophical reconstruction is to identify the first attempts to construct an independent philosophy for the new intellectual movement. It is of cognitive interest to identify both the range of texts and characters, as well as the context, the factors that influenced this «creative» process; all this gives us an understanding not only of what happened in a certain place and conditions, but also forms the mindset for similar actions in the conditions of a new time.

Key words: eurasianism, ideology, worldview, projection, metaphysics.

Контекстуальное и методологическое

В фокусе внимания классическое евразийство в интеллектуальном, прежде всего в философском аспекте, то общественное движение и направление мысли, которое, как утверждал П. Н. Савицкий в статье 1922 г. «Два мира», «заключает в себе зерно стремления к истине общефилософской» [1, с. 113]. Под «классическим евразийством» будем понимать идеологию, обосновывающую необходимость построения «континента Россия – Евразия», в разработке которой участвовали отечественные эмигранты в период времени с 1921 по 1929 г. Особо стоит отметить, что в 1929 г. движение продолжает свое существование несколько лет, но это уже особая фаза, ситуация нарастающего раскола, и евразийство принимает формат, который отличается от предыдущего периода. Что касается общего характера данного объединения, то будем исходить из понимания его как политico-интеллектуального движения, ориентированного на создание альтернативной программы в области партийного и государственного строитель-

ства с использованием постимперского (российского) пространства в реалиях сосуществования наряду с привычной «буржуазной Европой» советской России, «красной империи».

Каждый из участников в разные времена и по разным поводам делал программные заявления, краткие или пространные декларации относительно всего учения в целом или отдельных его частей. Это своего рода базовая эмпирика, необходимый для анализа материала. Однако, опираясь на него, мы всё же будем учитывать, что не всегда заявленное соотносилось с реальностью, следует часто задаваться вопросом: соответствует ли действительности то, что говорил, например, Н. Н. Алексеев в статье «Евразийцы и государство» (1927): «У нас имеется не только программа – нас объединяет доктрина, совокупность догм, целое мировоззрение, целая философия» [2, с. 180].

Будем придерживаться простейшего герменевтического правила – не идти на поводу у автора, представителя прошлого, а выведывать у него, к чему он

хотел подвести и что из этого вышло, что было задумано и что дошло до нас, а из дошедшего – что может быть полезным для нас. Также необходимо учитывать контекст, в котором появлялись определенные для нас тексты. Прежде всего следует учитывать ту реальность, в которой оказались евразийцы. Это новая реальность, новые темы и проблемы. Они действуют в постимперский период, при этом они также и представители империи в новой России. Оказавшись в новой реальности, они вовлечены (и обречены) на переосмысление прошлого. Это дает толчок такому направлению, как «россиеведение». Проблемными блоками евразийского «россиеведения» становятся революция и ее осмысление, коммунизм и большевизм, мировоззрение, проекции прошлого, конструирование/проектирование/будущего. Многими остро переживается ситуация, когда то, что казалось утопией, фантазией, вдруг стало реальностью. В отличие от массы эмигрантов евразийцы быстро погрузились в новую жизнь и включились в процесс конструирования нового будущего. И важную роль в этом процессе должна была играть философия. Вот почему следует внимательно посмотреть на евразийство в его практике конструирования новой философии, приспособленной к новой реальности, способной понимать произошедшее и полезной для формирования контуров будущего. И особенно важно обратить внимание на самые первые движения в этом направлении, на первые, хотя бы и смутные, помыслы. И первый, кто появляется в нашей историко-философской ретроспекции, – это Г. В. Флоровский.

Первый философствующий среди евразийцев

В 1920 г. выходит, как покажет время, концептуальный для будущего движения текст «Европа и человечество» Н. С. Трубецкого, на который следует отклик Савицкого «Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого «Европа и Человечество»)». Можно сказать, что евразийская мысль уже проступает, но пока еще только в культурологическом облачении. В следующем году появляется «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1», представляющий общественности сборный текст единомышленников. Среди прочих в этом коллективе авторов – Георгий Васильевич Флоровский.

Поясним кратко, исключительно для реконструкции ментального и институционального фона, с которым вступает на творческий путь интересующий нас «конструктор» новой философии. Этот фон – религиозно-философский. Г. В. Флоровский из семьи одесского протоиерея, ректора семинарии, однако получал образование в светских школах: завершил с золотой медалью обучение в местной гимназии (1902–1911), приступил к учебе на историко-филоло-

гическом факультете императорского Одесского (Новороссийского) университета (1911–1916). Будучи студентом, Флоровский делает пробу пера на разборе книги Н. А. Бердяева об А. С. Хомякове и сборнике статей М. О. Гершензона «Образы прошлого», только что вышедших в Москве. При этом он отметил, в частности, что, не рискуя впасть в преувеличения, можно признать в идее цельного знания, идее целостного духа ту «ось, на которую нанизываются все течения русской философии, ту основу, которая делает из ряда мыслителей цельную школу, полную жизни и сил» [3, с. 388].

Флоровский согласен и с той точкой зрения, что идея цельного знания, исканье цельности присущи всей русской литературе и составляют одну из самых характерных черт ее, например, у Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, в поэзии А. К. Толстого. Но полное развитие этой идеи, построение на ней целого миропонимания он находит только у славянофилов и тех мыслителей более поздней поры, которые вслед за В. С. Соловьевым и С. Н. Трубецким объединились вокруг этого знамени [там же, с. 401–402]. Реагирует он и на книгу С. Аскольдова «А. А. Козлов», вышедшую в издательстве «Путь» (1912), и на сборник «Новые идеи в философии» (под ред. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова); годом позже публикуется обозрение Флоровского для «Известий Одесского библиографического общества» новых книг, вышедших на тему жизни и творчества В. С. Соловьева.

В 1916 г. Флоровский оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, одновременно преподает на женских педагогических курсах при гимназии А. В. Горевой-Козленко (1916), в женской гимназии С. И. Видинской (1917–1919), Главном педагогическом институте (1919), Одесском учительском институте (1919), Сергиевской артиллерийской школе (1919). Таким образом, формируется практика доведения до разнородной аудитории широкого круга философских идей, что пригодится в последующем этапе жизни и творчества. В 1919 г. Флоровский получает академическую позицию в Новороссийском университете, но уже в январе следующего года молодой приват-доцент эмигрирует с родителями в Болгарию, остановившись в Софии. Внешние неблагоприятные факторы, прерывая его академическую деятельность, одновременно содействуют вовлечению в новый круг идей, который вскоре предстанет как евразийство.

Однако следует учесть, что вхождение Флоровского в евразийство было продиктовано прежде всего соображениями академического, а не политического характера. Так, если исходить из его письма к П. Б. Струве (1921), сотрудничество Флоровского с евразийцами обусловлено тем фактором, что «культурно-философская рефлексия» представляется в

данный момент «гораздо более важным и насущным национальным делом, чем текущая политическая борьба», а евразийцы вроде бы как раз и собирались заниматься прежде всего такого рода рефлексиями [4, с. 124].

В 1921 г. Флоровский публикует в Софии в «Славянском гласе» статью «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» [там же, с. 31–51]. Опираясь на накопленный материал, он дает свое описание эволюции славянофильской идеологии, представляя модуляции русской мысли от А. С. Хомякова до Н. С. Трубецкого, только что опубликовавшего работу «Европа и человечество», в которой Флоровский усмотрел «симпатичную» ему линию в философии истории, противопоставляющей себя агрессивной, «эгоцентрической» философии романо-германцев.

Как видим, Флоровский работает с тем материалом, в который погрузился в университете: русская философия, данная ему не только в виде ярких современников, но в ее недавнем прошлом, реконструированном большим кругом исследователей той поры (взять хотя бы уже упомянутого выше Н. А. Бердяева, опубликовавшего свои соображения о жизни и творчестве А. С. Хомякова). И доминантной темой той реконструкции стало славянофильство. Здесь следует также отметить, что университетские годы Флоровского совпали с Первой мировой войной. А очередная война обострила тему наших взаимоотношений с Западом. И тема «Россия и Европа» проявляется себя в контексте противостояния не только военно-политическом, но и интеллектуальном. В. Ф. Эрн заявлял, что «время славянофильствует» (Война, Германия, Европа и Россия. 1915 г. Лекция 1-я). Интерес к классическому (раннему) славянофильству подогревается уже не только философскими, но и политическими моментами. Философы прошлого помогают мыслителям настоящего понять дух времени. Однако не только война, но и последующая революция подняли градус философских дискуссий. Как бы то ни было, не только мирное, но и военное время способствовало творческой эволюции русских мыслителей. Часть их, оказавшись вне России, взяли на вооружение апробированный ими и продуктивный, как им казалось, круг идей в разработку новых идеологий. Среди них и евразийцы.

В том же 1921 г. Флоровский отметил и участием в сборнике «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение Евразийцев» (София, 1921), в котором поместил свою статью «Хитрость разума», где в повествование о кризисе европейской культуры включает философские сюжеты как из европейской, так и русской философии [там же, с. 7–27]. Статья представляет более демонстрацию эрудиции автора, без намека на то, где и как можно применить в реальности подобного рода рассуждения. Тем не менее это

был опыт обозначения Флоровским круга философских тем и проблем новой для него аудитории.

Здесь же, в сборнике «Исход к Востоку», опубликовано еще одно эссе Флоровского: «О народах неисторических (Страна отцов и страна детей)», в основе которого попытка определить начала русского философствования об истории, совокупность перспективных тем и персон.

Помышления о «благой метафизике» П. Н. Савицкого

Тем временем в нашей историко-философской ретроспекции появляется еще один важный участник процесса – П. Н. Савицкий. В 1922 г. публикуется второй коллективный интеллектуальный продукт интеллектуальных изгнанников: «На путях. Утверждение евразийцев. Книга 2». И Савицкий оказывается в поле нашего зрения именно в философском контексте. В это время он предпринимает первые попытки конструирования собственной, евразийской, так сказать, философии. Пытаясь быть не только в согласии с культурной «традицией», но и терминологически созвучным русской религиозной философии, Савицкий предложил в 1922 г. свой опыт «благой метафизики».

В чем суть «благой метафизики» Савицкого? Она строится на противопоставлении метафизике западной, которая по сути своей видится автору «злой» и воплощением которой является экономический материализм. «Благая метафизика» – это сфера, где «находятся в установленном равновесии миры “высших” и “низших” планов бытия, например религиозно-философские ценности и экономико-политические действия, где хозяйство и право утверждены во всей широте жизненного значения»; это область. Это такое состояние мира, где всё подчинено мере, из чего всё находится в мире, согласии, так что право или экономика согласуются в своих основаниях с евангельским учением. Воззрения «благой метафизики», которую формирует Савицкий с единомышленниками, демонстрируют в своих общих замыслах и частных средствах «традицию русского религиозного творчества» [1, с. 122–123].

Эти рассуждения Савицкого представляют скорее замысел метафизики, без детализации, выражение намерения о типе философствования. Тем не менее и в таком виде «благая метафизика» Савицкого, как мы можем видеть, созвучна и «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова, и «Философским началам цельного знания» В. С. Соловьева. Вряд ли Савицкий к тому времени овладел кругом идей указанных мыслителей, однако он имел возможность приобщаться к традиции с помощью более эрудированных в философии единомышленников. Флоровский, например, не раз был изумлен тем, что сведения, почерпнутые Савицким

из вечерней беседы с ним, на следующий день становились известны миру как идеи лидера движения.

Заслуживает внимания также и предисловие Савицкого к статье бывшего обер-прокурора Св. Синода и министра вероисповеданий Временного правительства А. В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви», опубликованной в этом сборнике («На путях. Утверждение евразийцев. Книга 2»). Здесь содержится исправленная стенограмма речи, произнесенной еще в конце февраля 1916 г., на очередном собрании «Петроградского Религиозно-философского общества», в завершение предшествующего долгого обсуждения вопроса о реформе церкви. Савицкий уведомляет читателя, что в происхождении своем публикуемый текст формально не связан с «евразийской» группой, возникшей в другом месте спустя пять лет. Также Савицкий предупреждает, что автор данного текста не просто человек старшего по отношению к евразийцам поколения, но и отдаленный от них рядом политических и тактических расхождений. Однако этот текст ценен для сообщества схождением в вопросах богословско-идеологических. «Мы считаем плодотворной, — пишет Савицкий, — даваемую А. В. Карташевым характеристику новейшего иудаизма в его сближении с современным европейским мироощущением. Мы присоединяемся к точке зрения, рассматривающей европейскую вычку отнюдь не в качестве единственно возможной (как то полагалось бы по “заученной с чужого голоса философской пропедевтике”), но в качестве таковой, которая не исключает создания “и теории познания, и логики, и этики, и философии религии и всех других философских дисциплин”, ориентирующихся на идею Церкви» [5, с. 30–31].

Тем самым, используя как собственные тексты, так и творческое наследие соотечественников, Савицкий пытается задать евразийский контекст для прежних философских идей: не только возможна, но и нужна философия, которая даже исходя из европейских школ, всё же будет в согласии и содружестве с кругом религиозных доктрин, этого типа философия уже разрабатывалась в России, и за ее окончательное оформление возьмется евразийское движение.

В этом же сборнике Н. С. Трубецкой представляет свой опыт «сканирования» философских идей Востока («Религии Индии и христианство»). Он делает обширный обзор индийской мысли, перебирает составные элементы философских систем, поскольку «притягательную силу имеет для каждого европейизированного русского интеллигента так называемая мистика Востока — религиозная, философская и мистическая системы Индии и суфизма» [6, с. 268].

Но задача этой работы всё же не философская, а идейно-религиозная. Однако итоги важны для евра-

зийства, занятого выработкой собственной философии через синтез учений. Может ли быть произведен синтез между христианством и мистикой (и философией) Индии; может ли христианство ужиться с религией Индии так, чтобы от этой совместной жизни получилась какая-нибудь новая, для обеих сторон приемлемая «высшая» религия? Ответ Н. С. Трубецкого категорически отрицателен: «Христианство, всегда подчеркивающее существование метафизического зла, противоположного и противного Богу, и религиозная мысль Индии, никогда не знавшая проблемы борьбы добра и зла, — это два совершенно не соединимые друг с другом мировоззрения. Христианин во всех эпохах религиозного развития Индии ясно чувствует дыхание сатаны» [там же, с. 292].

Установка на «новую православную философию» Г. В. Флоровского

Зато более продуктивным для евразийского замысла оказывается экскурс в прошлое Г. В. Флоровского, о чем свидетельствует еще одна его статья для указанного выше сборника, статья под названием вроде далеком от философии — «О патриотизме праведном и греховном». Пытаясь «разгадать будущее России», Флоровский предлагает прежде уяснить суть революции, для чего обращает внимание и на наше прошлое. В древнерусском отрезке истории он находит разнообразные свидетельства, многое объясняющие в духовной сфере России настоящего. Основанием уникальности и деятельной духовности является для него церковная сфера: «Только для пребывающего в церкви доступен и понятен этот мир, — только для него понятно, что в духе и смысле отеческих преданий возможно культурное созидание, что возможна новая философия, существенно религиозная и, однако, не становящаяся ни мечтательною “теософией”, ни бессловесною “теургией”, — продолжающая не только линию “европейской” мудрости, но и линию преданий православной церкви» [4, с. 162].

В создании философии, которая совмещала бы всю западную образованность с духом «православно-христианского любомудрия», напоминает Флоровский, видел в свое время очередную задачу истории Иван Киреевский, а теперь, по прошествии времени, с еще большей силой ощущает это и сам автор, причем не один, а с современниками-единомышленниками. Как и Киреевский в свое время, Флоровский считает нужным диагностировать состояние западной философской мысли. С одной стороны, ее отличают страсть и напряженность исканий, попытка осознать «тревожный опыт современности», с другой стороны, все эти акции ограничены, поскольку они словно очерчены магическим кругом, отчего на Западе дальше воскрешения какой-либо из бывших прежде систем искание нового мировоззрения не

идет, и весь творческий порыв ограничен полярной противоположностью начал, так что синтез полюсов для современного западно-европейского философского сознания «возможен лишь по типу магнитной стрелки, – лишь в некоторой точке безразличия, т. е. в виде компромисса», и «выйти из плоскостного магнитного поля философская мысль там не может» [там же, с. 163].

В итоге выявленные Флоровским в западно-европейском интеллектуальном пространстве «антитетические идеи» выражают «основные типы внехристианского восприятия мира: либо мир аморфен и хаотичен, «сам по себе» лишен всякого сложения и структуры, изменяется только случайно, не подчиняясь никакому руководству; либо мир есть система, определенная однозначно, построен «единообразно», по строгому плану и в самом течении и изменчивости своей раскрывает лишь детали и следствия этого изначального, преднамеченного плана. Иначе говоря, либо анархическая свобода, либо деспотическая необходимость; либо жизнь, либо смерть» [там же]. В реконструированной им ментальной сфере Запада «нет места для Сына Божия, явившегося во плоти, нет места для истины Воскресения, нет места для упования в грядущее обновление плоти», и этим определяется то, что «православное любомудрие стоит вне и «по ту сторону» этой традиции мысли» [там же].

Выявив все пределы западной мысли, Флоровский начинает описывать контуры «новой православной философии». Стоит отметить, что его метафизические проекции осуществляются в работе с новой эмпирикой, социально-политической реальностью: новой Россией, Россией послереволюционной. Размышление о новой философии ведется в контексте обновленной России, в свете осуществившейся революции. Последняя имеет не только физическое, но и метафизическое измерение. И осмыслить русскую революцию до конца можно только в том случае, если удастся найти синтез «свободы» и «необходимости», что возможно, как видится Флоровскому, только в пределах православной мысли. Почему? Да потому, что этот синтез уже дан автору в «живом православном религиозном опыте». В православном религиозном опыте одновременно переживается как софийность мира, его онтологическая «космичность», сложность и организованность, так и его пластичность, переменчивость. «Софийность» мира не равнозначна его логической определенности, ибо София есть мудрость не человеческая, а Божественная Премудрость, открывающаяся в «наглядном» и конкретном мистическом созерцании, а не в непрерывности диалектического развития «чистой мысли». Осознать и выразить в конструкциях мысли «живые прозрения» и есть задача «новой православной фи-

лософии», чем одновременно решается и загадка русской революции. Русская революция не есть дело рук человеческих, а есть «Суд Божий». В этом Флоровский видит глубокий трагизм: «трагизм свободы, когда крушение совершается не в итоге столкновения с абстрактным фатумом, а в итоге какой-то «интелигibleйной ошибки» свободного волевого выбора». Эта «трагедия свободы» и есть «основная проблема новой философии», «пережитая и поставленная Достоевским» [там же, с. 162–163].

В итоге мы видим, что уже во втором сборнике евразийцев (1922) Савицкий пытается наращивать философскую тематику, сводя в единое поле тексты современные и прошлые. Особо активным и продуктивным в этом деле оказывается Флоровский, усиливая замысел «благой метафизики» Савицкого своими построениями на тему «новой православной философии». Однако наметившийся тандем вскоре распался: после того как Флоровский заметил, что участники движения интересуются в большей степени политическими делами, а не философско-культурными, он отошел от движения. «На днях получил от Флоровского длинное письмо, обличающее «евразийство», – сообщал П. П. Сувчинский Н. С. Трубецкому в начале 1923 г. – По его мнению, понятия «евразийства» являются уже отжившим придатком и от него нужно отказаться во имя открытой проповеди Православия и Церкви. По всей вероятности, у них с Савицким какие-то нелады» [7, с. 479].

Конструирование философии началось одновременно с организацией движения, как утверждал П. Н. Савицкий в статье 1922 г. «Два мира», евразийство заключает в себе «зерно стремления» к истине общефилософской. Зерно проросло и показало, что истина общефилософская будет искалься с опорой на национальную традицию, представители которой оказались в условиях новой реальности: вместо России имперской – Россия советская.

Однако этот короткий период эволюции евразийства показал, что новое движение подразумевало разработку своей философии. Безусловно, она изобреталась, не писалась с чистого листа. Она созидалась исходя из прошлого, на основе круга уже прозвучавших идей, обозначенных Европой и Россией тем. По сути своей она планировалась как синтез идей, как религиозная философия. Однако в этой новой религиозной философии была одна тема и проблема, которая делала бы евразийскую философию принципиально отличной от прежних метафизических систем: она имела дело с новой реальностью, смотрела на всё не только с точки зрения вечности, но и в оптике революции. Впрочем, именно этот политический аспект, придав своеобразие первым опытам евразийцев в деле конструирования собственной философии, внес и разлад в их общее дело.

Всё это показало, что синтез идей прошлого и реалий настоящего требует не просто умственных усилий, а переформатирования сознания. Но на начальном этапе мы видим лишь стилистические изменения в привычных метафизических нарративах. Так что начальный этап здесь – опыт стилистический. Проговорить по-своему, описать свое видение. Но не хватало квалификации. Флоровский имел подготовку в области философии, но еще не состоялся как философ; был период рецепции философского материала, но рефлексия не привела еще к философской опытности, метафизическому творчеству. Это момент счастливой случайности, когда в сообщество вовлечен философски подготовленный участник.

В итоге есть замысел новой философии, отрывочное его проговаривание. Тем не менее опыт важный: новое движение начинает с понимания необходимости обновления философии. Но обновление происходит не по сути, а по стилю. Здесь новизна не в методе, а скорее в сочетании слов. Но эта «игра словами»

была на тот момент единственным способом перехода от прежнего идео-порядка к новому умонастроению. Схематизм и публицистический формат.

ЛИТЕРАТУРА

1. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М. : Автограф, 1997. 461 с.
2. Мир России – Евразия : антология / сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М. : Высш. шк., 1995. 336 с.
3. Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса : Центр. тип., 1912. Вып. 10. 436 с.
4. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М. : Аграф, 1998. 431 с.
5. На путях : утверждение евразийцев. М. ; Берлин : Геликон, 1922. Кн. 2. 358 с.
6. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М. : Прогресс, 1995. 797 с.
7. Российский архив : история Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. : альманах. М. : Студия ТРИТЭ : Рос. архив, 1994. 704 с.

*Московский государственный университет имени
М. В. Ломоносова*

Ванчугов В. В., доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии

E-mail: vanchugov.v@yandex.ru

*Moscow State University named after M. V. Lomonosov
Vanchugov V. V., DSc in Philosophy, Professor of the
Department of History of Russian Philosophy*

E-mail: vanchugov.v@yandex.ru