

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ПОЛІТОЛОГІЇ

ПОЛІТИЧНІ ЗАСАДИ КЛАСИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ЄВРАЗІЙСТВА

Кваліфікаційна робота
зі спеціальності 052 – Політологія
освітнього рівня «бакалавр»

Студента:

IV курсу 3 групи ОР «бакалавр»

денної форми навчання

Антон ПASTУХОВА

Науковий ступінь:

кандидат політичних наук, доцент;

Олена ПОЛОВКО

Допущено до захисту:

Завідувач кафедри _____

КИЇВ – 2021

ПЛАН

ВСТУП.....	2
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ІДЕОЛОГІЇ ЄВРАЗІЙСТВА.....	5
РОЗДІЛ II. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ У ВЧЕННІ ЄВРАЗІЙЦІВ.....	36
РОЗДІЛ III. ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ КЛАСИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ЄВРАЗІЙЦІВ.....	57
ВИСНОВКИ.....	90
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	93

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Актуальність аналізу євразійської ідейно-політичної парадигми визначається як необхідністю осмислення найважливіших тенденцій політичної динаміки в сучасному світі так і інтересами перспективного розвитку політичної науки в цілому. Процеси геополітичної трансформації, що активізувалися в ХХ столітті, гранично загострили питання про цілі і принципи політики та держави в ситуації, яка складається під впливом різноспрямованих, якщо не антиномічних, векторів: з одного боку, це тренди глобалізаційного характеру, зростання впливу транснаціональних акторів, форсоване просування принципів наддержавного регулювання. З іншого, – посилення ролі самобутності, прагнення до національно-політичної автономії, протидія універсалізації та світовій уніфікації. Тому зміст терміну розвивається і узагальнюється у зв'язку з досить суб'єктивним сприйняттям процесів глобалізації, схематизації і уніфікації.

Значний інтерес представляє і власне історична концепція євразійців, спроба розширити контекст світової історії, подолати обмеженість європоцентристського підходу до історії Росії. Представники даного ідеологічного напрямку найбільш аргументовано детермінували проблему взаємовідносин та політичної комунікації Росії та Заходу, проблему вестернізації Росії. Також у наш час теоретична спадщина євразійства знаходить свій запит у колах політиків на теренах СНД, переважно в Росії. Існує досить велика ймовірність практичної часткової чи повної реалізації деяких елементів євразійської доктрини в сучасній реальній політиці. Особливо підсилює цю ймовірність пошук національної ідеї, здійснюваний в умовах ідеологічного вакууму сучасної Росії.

Актуальністю об'єктивного аналізу заданої теми є те, що в деяких наукових колах профанують основні концепти та теоретичні здобутки класиків євразійства, говорячи, про те, що це інвазійна та агресивна імперська ідеологія, що є бездоказовою інтерпретацією поняття (Іваськін, Епштейн, Павленко, Дацюк тощо).

Також слід зазначити, що особливо вітчизняні науковці не звертали належної уваги на аналіз теорії євразійської доктрини, хоча її можна вважати однією з найцікавіших моделей інституціоналізації ідеології в політичній думці Росії.

Об'єктом дослідження даної курсової роботи виступає ідеологія євразійства. **Предметом** дослідження є сутність політичних засад класичної ідеології євразійства.

Метою даної кваліфікаційної роботи є дослідити політичні засади класичної ідеології євразійства. Виходячи з зазначеної мети, можна виокремити наступні **завдання**:

1. Виявити теоретико-філософські передумови виникнення ідеології євразійства;
2. Визначити особливості інтерпретації поняття політичної ідеології у вченні євразійців;
3. Обґрунтувати політичну теорію класичної ідеології євразійців.

Теоретико-методологічну основу дослідження становить комплексне використання методологічних принципів і методів. Дослідження даної проблематики здійснюється за допомогою широкого спектру методів та прийомів. Системний підхід дає змогу розкрити сутність політичних ідей Достоевського, Данилевського, Трубецького, Савицького, Шахматова тощо із відповідною їм історичною добою та політичними обставинами. Конкретно-історичний метод допомагає простежити розвиток історичних подій та їхній вплив на формування поглядів мислителів, виявити ключові моменти у їх діяльності. Структурно-функціональний метод полягає у диференціації складного об'єкта на складові, вивченні зв'язків між ними й визначенні місця і ролі всіх складових у функціонуванні об'єкта як цілого. Метод історизму дає можливість розгляду еволюції євразійства та з'ясування обумовленості його положень особливостями

суспільно-політичної системи. Під час написання курсової роботи, автор намагається розкрити тему дослідження, використовуючи принципи об'єктивності та неупередженості.

Вивченням даної проблеми займалися декілька зарубіжних та вітчизняних дослідників, зокрема: А. Самохін, О. Дугін, П. Мілюков, В. Хобта, М. Бердяєв, І. Ісаєва, А. Панарін, Б. Ерасов, І. Орлова, Р. Рукомєда, В. Скуратівській, М. Закіров, В. Багінський, В. Нарсеянц. Наведені автори частково розкрили зміст основних концептуальних структур ідеології євразійства, що дає можливість більш глибокого вивчення даної проблеми з різних кутів зору.

Структура: дослідницька робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаної літератури. Загальний обсяг роботи складає 99 сторінок. Кількість джерел – 88.

РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ІДЕЙНОЇ ПАРАДИГМИ ЄВРАЗІЙСТВА.

Євразійство – це оригінальна ідейно-політична течія, що стала рідкісним феноменом в історії Росії, тому що воно об'єднало різні галузі знань і за своїм концептуальним багатством далеко перевершувало багато інших ідейно-політичних доктрин. Євразійці свідомо протиставили себе всьому спектру політичних ідеологій Заходу. Данна ідеологічна доктрина має свої інтелектуальні диспозиції, перш за все основним джерелом євразійської ідейно-політичної течії була російська органічна філософія і релігійна думка, яка проявлялася в філософських думковченнях раннього і пізнього слов'янофільства. Цілий ряд основоположних понять екстрапольований з терену вищезгаданої філософії, перш за все це: поняття соборності, культури, цивілізації, російської ідеї, принцип взаємозв'язку суспільства і природи, самобутності, релігійного початку тощо.

У другій половині ХІХ століття трьома видатними російськими мислителями – Ф. М. Достоевським («Щоденник письменника», «Зимові нотатки про літні враження», його романи, вірші та листи), К. М. Леонтьєвим («Візантизм і слов'янство»), М. Я. Данилевським («Росія і Європа») було розроблено положення про культурну та історичну самобутність Росії, її особливе місце в світовому різноманітті народів і культур. На формування поглядів євразійців сильно вплинули і інші російські вчені і мислителі (А. С. Пушкін, М. В. Гоголь, П. Я. Чаадаєв, ранні слов'янофіли). Самі євразійці, зокрема Савицький, відзначали магістральну роль у генезисі євразійських ідей таких мислителів як Достоевський і Гоголь [61, с. 83]. В. В. Зінковський також зблизив ідеї євразійців з вченням К. М. Леонтьєва, який передбачив просхідний ухил євразійства і М. Я. Данилевського, який подібно євразійцям заперечував єдність та гомогенність людства. [71] Також, варто звернути увагу на виникнення певних концептуальних підстав ще інших творів різних авторів. У цьому розділі ми розкриємо теоретичні передумови ідей

класичного євразійства, а домінуючий акцент спроектуємо на вищезазначених авторів XIX століття.

Після петровських соціально-політичних реформацій, перетворень і громадських пертурбацій Катерини II і Олександра I, повстання декабристів здавалося, що проєвропейські стереотипи остаточно утвердилися в якості пріоритетних інтелігібельних конструкцій, перш за все для правлячих кіл і філософів того часу. Система державної влади була калькою з європейської, форма соціального буття в основному була репродукована з європейських зразків. Дана теоретично і концептуально обґрунтована соціально-філософська течія на основі синтезації гегельянства і ліберальної політичної доктрини отримала назву «західництво».

Але разом з тим в російській громадській свідомості вже в 20-і роки XIX століття формується інша тенденція – «слов'янофільство». У даній роботі нам цікаво проаналізувати їх переосмислене ставлення до Європи і до її аксіологічних баз. Все більше і більше російська інтелігенція переймалася відчуттям того, що запозичення європейських онтологічних і політико-прикладних цінностей веде до розкладання і дисперсії національного і самобутнього початку в Російській державі. Наприклад, Чадский, герой комедії «Горе від розуму» *А. С. Грибоедова* (1795-1829) в одному зі своїх монологів дорікає російську інтелігенцію, згадуючи «французика з Бордо», який став законодавцем думки і володарем умів московського дворянства, «відчуваючи себе тут маленьким царьком». Автор репрезентує через слова Чадського прохання Бога винищити «нечистий цей дух сліпого, рабського, порожнього наслідування» Європі, продовжуючи тим, що «якщо народжені ми все змінити, хоч у китайців б нам зайняти премудрого у їх незнанні іноземців», що цілком перетинається з фундаментальним теоретико-методологічним зрізом парадигми євразійства [12, с. 97]. Так само Грибоедов ілюструє проблему сегрегації російського суспільства під впливом європеїзації: «Воскреснемо коли-небудь від чужевладдя мод? Щоб розумний, бадьорий наш народ, хоча за мовою вважав нас не

за німців» [12, с. 98]. Розкол між європеїзованими верхами і самотніми низами євразійці вважали більш фундаментальною проблемою ніж класовий розкол за соціально-економічною чи соціально-політичною підставою.

А. С. Пушкіна (1799-1837) не можна назвати антизахідним елементом в російській культурі, проте в зрілому віці він пише «Наклепникам Росії», «Бородінську річницю», де можна виразно бачити предєвразійські прекоцепти політичної думки. «Чи руського царя не має слово сили? Чи ми Європу вже не вчили? Чи руський від звитяг відвик? Чи мало нас? Хіба від Пермі до Тавриди, од фінських зимних скель до пломеню Колхиди, від громоносного Кремля аж по Китаю древні стіни в броні сталеві щетини не встане руськая земля?» [58, с. 352]. Акцентувати увагу варто на вірші «Я пам'ятник собі воздвиг нерукотворний», де Пушкін, по суті, передбачає євразійську категорію «місцерозвитку», кажучи, за ідейною сутю, про євразійській етнос, що - це і «гордий внук слов'ян, і фіни, і нині дикий Тунгус, і друг степів калмик» [58, с. 454]. Апелюючи до історичних досліджень Пушкіна слід сказати про те, що Росія ніколи нічого спільного не мала з рештою Європи, і що її історія вимагає іншої формули, ніж думки і парадигми, виведені Гегелем з історії християнського Заходу [57, с. 66].

Близький друг Пушкіна *Петро Якович Чаадаєв* (1794-1856), який зробив величезний вплив на формування загальної інтелектуальної та політичної конституції поета, також є центроорганізуючою фігурою євразійської доктрини, хоча їм захоплювалися як західники, так і слов'янофіли. Своїми ідеями він приніс новий порядок денний до політичного дискурсу того часу. Оскільки він був християнським мислителем, то найважливіше місце в суспільній поведінці він приділяв саме виконанню церковних приписів, і саме такий наратив ми зустрічаємо у Трубецького в його публіцистиці.

Чаадаєв одним з перших вказав цивілізаційну самотність Росії в євразійському ключі: «Справа в тому, що ми ніколи не йшли разом з іншими народами, ми не

належимо до жодного з відомих сімейств людського роду, ні до Заходу, ні до Сходу, і не маємо традицій жодного з них»; «... розкинувшись між двох великих поділів світу, між Сходом і Заходом, <...> ми були повинні поєднувати в собі два великих початку духовної природи – уяву і розум і об'єднати в нашій цивілізації історію всієї земної кулі» [86, с. 27-36]. Він блискуче вказав культурно-історичну парадигму Росії, вказуючи на її непричетність до громадських пристроїв ні Заходу, ні Сходу, і назвавши Росію цивілізацією, прийшов до висновку про синтезацію двох діаметрально протилежних культур. Мислитель був переконаний, що великі народи живуть сильними враженнями, що збереглися в умах від минулих часів, проте він декларував безідейність російської думки, що і породило катаклізми в соціумі і суспільній свідомості: «Наші спогади не йдуть далі вчорашнього дня; ми, як щось чуже для себе самих <...> колишні ідеї вимітаються новими, тому що останні не відбуваються з перших, а з'являються у нас невідомо звідки» [86, с. 31] – даними пасажом він підкреслював штучність щеплених ідей Петра і подальше поширення чужих ідей для своєї держави. Мислитель стверджує, що через наслідування іншим народам, росіянам не вистачає послідовності та логічності в розумових операціях. Він вважав, що сили російського народу не були актуалізовані, завжди знаходилися у потенційному стані, і її відсталість та обскурантизм надають їй можливості ідейно вибухнути і реалізуватися в майбутньому [8, с. 49].

Так само Чаадаєв у своїх «Філософічних листах» розглядав народи у вигляді окремих особистостей наділяючи їх атрибутами моральності і наполягав на тому, щоб один і той же закон панував в духовному житті тих і інших: «діяльність великих сімей людства в разі потреби залежить від особистого почуття, внаслідок якого вони усвідомлюють себе як би виділеними з іншої частини людського роду, що має своє власне існування і свій власний інтерес» [86, с. 127] – на думку автора роботи, ця ідея є конгеніальною по відношенню до концепції «симфонічної особистості» Карсавіна. Виходячи з даних роздумів Чаадаєв сформував інтенцію про те, що потрібно спочатку навчитися об'єктивно оцінювати себе як особистість і себе як

спільність. На підставі цих кондицій він приходив до повного заперечення космополітичної моделі побудови світу.

Одним з перших він артикулював ідею спільноєвропейської сім'ї, маючи тверде умовляння, що атмосфера Заходу «це щось більше, ніж історія або психологія, це фізіологія європейської людини» [86, с. 33]. Філософ приходять до того, що в останній анфіладі століть Європа репрезентувала собою один народ, який надалі Данилевський позначить як романо-германський культурно-історичний тип.

Саме з інтелектуальним наміром створення самобутньої культури Росії він занурюється в роздуми і приходять до неухильного євразійського висновку про те, що потрібно виробити «загальний дух», що становить сутність народів, який піднесе їх до більш досконалого морального стану, а також розширити область ідей і надати їм новий напрямок.

В незакінченому творі «Апології божевільного» Чаадаєв піднімає глибоко євразійський конструкт впливу географічного чинника на культурно-політичне життя російського регіону: «є один факт, який владно панує над нашим історичним рухом, який красною ниткою проходить через всю нашу історію, який містить в собі, так сказати, всю її філософію, який проявляється в усі епохи нашого суспільного життя і визначає їх характер, який є в один і той же час і суттєвим елементом нашої політичної величі, і справжньою причиною нашого розумового безсилля: це – факт географічний» – підсумовує російський мислитель [86, с. 207].

Втім, буде некоректно назвати Чаадаєва одним з ортодоксів або законодавцем євразійської думки, адже мислитель був глибоко переконаний в абсолютності вищої ідеї Європи, а особливо її християнського наріжного каменю – католицтва. Так само, аналізуючи іпостась Петра він розходить з класичними євразійці в його оцінці: його ставлення до даної фігури носило бездоганно більш позитивний характер, і в даному фокусі можна сміливо вказувати на гомологію ідей філософа з концептами західництва.

У творчості *М. В. Гоголя* (1809-1852) ми теж можемо знайти системні аспекти того соціально-філософського вчення, яке нас цікавить у даній роботі. Одним з істотних мотивів неприязного ставлення письменника до західної цивілізації є його естетизм, розгорнутий згодом Леонтьєвим в цілісну політичну доктрину. Сутність цієї компоненти полягає в відчутті внутрішнього спустошення Європи. Для Гоголя нестерпно естетичне падіння Європи, торжество в ній дріб'язкового і нікчемного. Зіньківський позитивно переконаний, що Гоголь – «перший пророк повернення до цілісної релігійної культури, пророк православної культури, і він першим подолав ейфорію в ставленні до Європи і відчув розчарування в претензіях європейської культури на роль загальнолюдської». [26, с. 31].

Переходячи від чисто естетичної критики до аксіологічної відрази щодо європейських цінностей Гоголь писав Белінському: «Ви говорите, що порятунок Росії в європейській цивілізації. Але яке це нескінченне і безмежне слово. Хоч би ви визначили, що таке потрібно розуміти під ім'ям європейської цивілізації, яке безглуздо повторюють всі. Тут і фланстерьєн, і червоний, і всякий, і всі один одного готові з'їсти, і всі носять такі руйнівні, такі знищуючі початки, що вже навіть тріпоче в Європі будь-яка мисляча голова і запитує мимоволі, де наша цивілізація? І стала європейська цивілізація фантомом, якого точно ніхто поки не бачив, і, якщо намагалися її хапати руками, вона розсипається. І прогрес, він теж був, поки про нього не думали, коли ж стали ловити його, він і розсипався» [11, с. 322].

З Гоголя, на думку Зіньковського, починається повернення російської культури до церкви, до відтворення нового церковного світогляду, заснованого на православ'ї, а не на західній еклезіології: «Зате в нашій Церкві зберіглося все, що потрібно для нинішнього суспільства, яке прокидається. В ній корма і кермо наступаючого нового порядку речей, і чим більше входжу в неї серцем, розумом і думкою, тим більше дивуюся фантастичній можливості примирення тих протиріч, яких не в силах примирити тепер Церква Західна <...> У Східній же церкві – повний

простір не тільки душі і серцю людини, а й розуму, у всіх його верховних силах» [10, с. 201].

На думку Пащенко, Гоголь розробив мотив «який виявився не під силу ні родинним за духом слов'янофілами, ні навіть Леонт'єву – мотив окремішності і єдності Росії, без виділення племінних і кровноспоріднених складових, особливої історичної долі Росії, особливого архетипу народу» [54, с. 95].

Можна виділити *Ф. І. Тютчева* (1803-1873) як одного з найбільш тонких і глибоких знавців соціально-політичного устрою російського життя. Творчість поета не менш детально пронизана відчуттям євразійської ідеології. В тому, що російська цивілізація протистоїть європейській, Тютчев не сумнівався, його переконаність заснована на дипломатичному досвіді.

Тютчев вважав, що найбільшою помилкою політичної думки його часу є переконаність в тому, що не було і не може бути іншої Європи, крім Європи Західної, і, отже, цивілізації відмінною від західноєвропейської. Витоки євразійства в творчості Тютчева цементується в спрямованості до критики європоцентризму, абсолютизації західної культури як загальнолюдської і структура ранжирування інших країн і народів за ступенем їх близькості до європейської культури.

Багатогранний внесок в формування проблемного поля євразійської доктрини *А. С. Хомякова* (1804-1860) та *І. В. Кирєєвського* (1806-1856). Саме Хомяков перший ввів в філософський дискурс поняття соборності, як ідею, яка має «єдність у множині». Соборність, на думку мислителів, можна протиставити й католицькій авторитарності, й протестантському індивідуалізму, оскільки вона виходить із принципу комунітарності, не знаючого над собою зовнішнього авторитету, а також індивідуального усамітнення, оскільки це дієва категорія.

У Хомякова була глибока свідомість не тільки особливого шляху, а й всесвітнього завдання Росії: «Це всесвітнє завдання полягало в тому, щоб звільнити

людство від того одностороннього і помилкового розвитку, яке отримала історія під впливом Заходу» [28, с. 218]. Це звільнення необхідно було почати з розвіювання західноєвропейських концепцій, абсолютизувавши раціональну методологію. Він стверджував, що головне в російській культурі – це цілісність, і ця цілісність представляє головну цінність з'єднання народу і держави. Киреевський ж виступав проти порожнього копіювання Заходу і апелював до створення свого і самобутнього.

Вони обидва (Хомяков і Киреевський) бачили деградацію західної філософії в її ідеалізмі, нюансуючи – у втраті живого зв'язку з реальністю, в погляді, згідно з яким все буття світу є діалектикою індивідуального розуму, а розум, в свою чергу, виступає атрибутом всесвітнього буття.

На їхню думку, тільки православ'ю притаманна вільна стихія духу, спрямованість до творчості, свобода від покірності та перманентної необхідності, яка властива західноєвропейському суспільству з його раціоналізмом і пануванням матеріальних інтересів над духовними, що призвело в кінцевому підсумку до роз'єднаності, індивідуалізму, розірваності духу на складові його елементи. Традиційне общинне буття є незмінною основою російського селянського життя. Загальний методологічний принцип устрою буття – соборність, тобто таке об'єднання людей, яке існує на базі загальної любові, колективної свідомості. В свою чергу серцевину соборності становить церковний колектив, де існує свобода особистості і зберігається справжня віра. Слов'янофіли вважали, що Росія не піде по західному шляху розвитку, а має сконструювати свій особистісний вектор становлення і розвитку.

Зокрема, у І. В. Киреевського є ідея, що Росія, як специфічна держава, з'явилася з поєднання культур лісу і степу. Ліс являє осіле слов'янське населення, яке займалося хліборобством, степ – туранських кочівників [19].

У творах *Ф. М. Достоевського* (1821-1881) теж можна зустріти думки, близькі до думок євразійців. Зазвичай прийнято в зв'язку з цим посилатися на «Щоденники письменника», в яких він висловлював найбільш значущі політичні та історіософські ідеї про необхідність «відходу» від Європи. Так, він писав, що «вже одна ідея про те, що ми відмовилися від виняткового європеїзму нашого, від підлабузництва нашого в надії заслужити сан виняткового і досконалого європейця, – вже одна ця ідея надала б нам самостійності» [15, с. 194-195]. За виключним ідейним вираженням Лесевицького, Достоевський «по праву може бути іменован одним з перших представників євразійської концепції поряд с такими мислителями, як К. Леонт'єв, М. Данилевський, М. Гоголь» [45]. Леонт'єв, Трубецькой і Савицький дуже любили творчість даного автора та вважали його «прокладателем шляху».

Двісті років петровських реформ на західний взірець призводять тільки до безладів, тому Росія повинна зайнятися будівництвом власного соціально-політичного будинку. Ці реформи сформували фундаментальний метафізичний розкол російської нації на два табори, дві субкультури. Почався процес створення «російських європейців», прихильників вестернізації Росії, однак слід вказати на те, що на думку мислителя, основна частина російського етносу залишилася в контексті національної культури. Достоевський й євразійці постулюють культурологічне фракціонування нації, яке метафізично є більш страшним, ніж класовий поділ на заможних та бідних, експлуататорів та експлуатованих.

Ідея почвеннічства Достоевського грає важливу роль у формуванні євразійських установок. Наприклад ідеологема «грунту» («почвы») у Достоевського насичена осмисленим змістом і тісно пов'язана зі сферою політико-релігійних уявлень. Набуття ґрунту в цьому плані є одночасно дотик до справжнього змісту православ'я і до православної святості, яке дбайливо зберігається в простому народі: «ця несвідома і надзвичайна стійкість вірування народу в своїй ідеї, сильний і чуйний

відсіч всьому, що їй суперечить, і віковична, благодатна, нічим не турбуєма віра у справедливість і в правду православну». Російський демос – простодушний, чистий, лагідний і широкий, він є опозиційний до інтелігенції, яка в основі своїй фальшива і зламана, оскільки екзогенні ідеї сформувавши їх світоглядні конструкції на західний лад. Федір Михайлович, як інші представники слов'янофілів, висуває головною своєю думкою «єднання наше з нашим рідним ґрунтом, з народним початком» [7, с. 88], і рішуче констатує, що «питання про народ в даний час є питання про життя <...> Від того чи іншого рішення його залежить, може бути, доля майбутнього російського прогресу», що формально означає повернення на самотні начала російського державотворення [7, с. 219].

На сторінках роману «Підліток» автор фактично закликає російських людей схаменутися і почати будівництво своєї самотньої цивілізації. «Майже століття, як Росія живе зовсім не для себе, а для однієї лише Європи!» Звідси народжується відчайдушний заклик і надія: «Боже, та у нас саме найважливіше хоч який-небудь, і свій, нарешті, порядок! У тому полягала надія і, так би мовити, відпочинок: хоч що-небудь, нарешті, побудоване, а не вічна ця ломка, що не літають всюди тріски, не сміття і чвари, з яких ось уже двісті років все нічого не виходить» [18, с. 622-623].

Достоевський вважав повернення до «ґрунту», до народу, до основ російського національного духу необхідним кроком для позитивного історичного розвитку Росії. Основною категорією для вирішення протиріч він вважав синтетичну силу російського духу, його універсальні можливості.

Але Достоевський використовує аналогію «ґрунту» не тільки для того, щоб підкреслити пристосовність і різноманітність, а йде ще далі, стверджуючи, що інститути і ідеали, будучи породженням конкретного ґрунту, не можуть бути пересажені на інший. Оскільки, кожна рослина дає максимальну плодючість тільки на окремому підґрунті, так і суспільство досягає свого апогею розвитку за

конкретних умов. В самій теорії немає нічого шовіністичного, до ніякої окремої нації не приписується перевага над іншими. Мається на увазі, що «право на національність» належить кожній нації, і в «Двох таборах» Достоєвський благородно надає всім народам рівний голос у всесвітній симфонії культури та історії: «Говорячи, втім, про національність, ми не розуміємо під нею ту національну винятковість, яка вельми часто суперечить інтересам всього людства. Ні, ми розуміємо тут справжню національність, яка завжди діє в інтересі всіх народів» [16, с. 236]. Достоєвський стверджує, що захист і вироблення власного національного характеру є найкращий шлях до бажаного усім гуманістичному ідеалу: «Людство і буде жити повним життям, коли кожен народ розвинеться на своїх засадах і принесе від себе в загальну суму життя який-небудь особливо розвинений бік. Може бути, тоді тільки й можна буде мріяти нам про повний загальнолюдський ідеал» [16, с. 221]. Різні національні характери не ворожі, а доповнюють один одного. Саме тут він інтелігбельно підходить до багатополлярності всесвіту, ідея яка буде автентично розроблена Трубецьким, Савицьким та їх наступниками.

Критикуючи західництво, мислитель говорить, що воно не враховує багатогранності розвитку людства і хоче нав'язати всім народам абстрактний «загальнолюдський ідеал», який ігнорує національні відмінності, зводячи індивідуума до набору універсальних якостей: «А якщо той загальнолюдський ідеал, який у них є, вироблений одним тільки Заходом, то чи можна назвати його настільки досконалим, що рішуче всякий інший народ повинен відмовитися від спроб принести що-небудь від себе у справу вироблення абсолютного людського ідеалу і обмежитися лише пасивним засвоєнням собі ідеалу за західними книжками? <...> іноді рекомендоване загальнолюдським якомсь виходить нікуди не придатним до певної країни і тільки може сповільнювати розвиток народу, до якого додається <...> Ми думаємо, що всілякій рослині загрожує виродження в країні, де бракує багатьох умов до її життя. Навіть здавалося нам іноді, що це бажання

нівелювати кожен народ по одному раз і назавжди визначеному ідеалу в основі занадто деспотично. Воно відмовляє народам у всякому праві саморозвитку, розумової автономії» [16, с. 221].

Федора Михайловича можна вважати одним із основоположників і родоначальників «руської ідеї», адже цей термін був вперше введений Достоевським у 1860 році в одній зі статей журналу «Час», який він разом зі своїм братом почав випускати з 1961 року. Ця тема магістральним вектором проходить через усю спадщину письменника у період його останніх років. За Достоевським «руська ідея» – це теологічне месіанське світосприйняття російського народу, маніфестоване у вселюдському єднанні, яке сформовано на основі загальної євангельської любові і морального ідеалу Христового. За своєю суттю вона зі свого початку і у глибині своїй іманентно церковна та православна. Згадуючи про неї вперше, Достоевський вже інкорпорує в неї одну і, напевно, наріжну кон'юнктуру з його концепції, – «загальнолюдскість». Також мислитель зауважував, що тільки «руська ідея, мабуть, буде синтезом усіх тих ідей, які з таким завзяттям, з такою мужністю розвиває Європа в окремих своїх національностях; що, може бути, все вороже в цих ідеях знайде своє примирення і подальший розвиток в російській народності» [16, с. 7].

Як представник релігійного народництва, Федір Михайлович фундаментальну частину своїх політичних поглядів постулював крізь призму православ'я. Таким чином, мислитель приходив до теорії про справжнє християнство. Він перманентно стверджував, що у російських традиціях суть і дух християнства збереглися і зміцнили значно сильніше, ніж у інших народів, в той час як західна церква піддавалася секуляризації (за думкою Зеньковського, Достоевський майже ототожнював секуляризацію і атеїзм: «Але з тим більшою силою Достоевський відштовхувався від секуляризму – від роз'єднання Церкви і культури, від радикального індивідуалізму («відокремлення», як любив він виражатися), від

«атеїстичної» культури сучасності. Секуляризм і був для Достоевського прихованим, а частіше – явним атеїзмом» [27, с. 420-421]) і впливу матеріальних інтересів, коли в російському православ'ї на першому місці залишалося духовне єднання у Христі: «Вдумайтеся в православ'я: це зовсім не одна тільки церковність і обрядовість, це живе почуття, яке перетворилося в народі нашому в одну з тих основних живих сил, без яких не живуть нації. У російському християнстві, посправжньому, навіть і містицизму немає зовсім, в ньому одне лиш людинолюбство, один Христовий образ, – принаймні, це головне. В Європі давно вже і по праву дивляться на клерикалізм і церковність з побоюванням: там вони, особливо в інших місцях, заважають течії живого життя, кожному успіхові життя, і, вже звичайно, заважають самій релігії. Але чи схоже наше тихе, смиренне православ'я на упереджений, похмурий, замовний, пронириливий і жорстокий клерикалізм Європи?» [14, с. 199].

На глибоке переконання філософа, в світі борються два духи: матеріальний і вищий – метафізичний; однак перемагати починає згубний дух міщанської цивілізації, внаслідок зради християнським основам культури. Дух матеріальний взяв гору над Європою, і її прикованість до земних благ закривають їй небо. Як писав Бердяєв: «Протиставлення Росії та Європи для багатьох російських письменників і мрійників було лише антитезою двох духів, двох типів культур, було лише формою духовної боротьби с тенденціями сучасної цивілізації, згасавшого духу» [8, с. 462]. Проблема концерту європейських країн укладена в католицизмі, в прагненні і бажанні людини стати самостійною і незалежною, майже рівною богу. Тут він манкірував людинобожественний європейський ідеал. Людинобог, на думку Достоевського, перетворюється на істоту, що розглядається в якості самостійної тварі, незалежної від моральних норм, що живе за власними миттєвим, перманентно мінливим бажанням, проте не виправляючи її абераційної природи: «Хто відкидає Боголюдство, як одкровення про людину, що знаходить свою повноту в Бозі, той неминуче вдаряється в людинобожество...» [27, с. 429], тобто для мислителя

людинобожественний ідеал – це уособлення атеїзму, відкидання Бога, як непотрібний антецедент людського буття. У той час, як правда російської людини вичерпується православ'ям і боголюдиною Христом, що і є вищим мірилом і цінністю у світі.

У вірші «На європейські події 1854 року» Федір Михайлович репрезентував своє шалене невдоволення до Заходу: «Ми віри нашої, спроста, не втрачали (Як був якийсь західний народ)» [17, с. 340]. Він викриває віровідступництво Європи від християнських ідеалів, і після цього ніколи не визнає європейські народи істинно християнськими: «Християнин за турка на Христа! Християнин – захисник Магомета! Ганьба на вас, відступники хреста, Гасителі божественного світла» [17, с. 341]. Ставлячи свої патерналістські ідеї вище духовних, Європа відрікається від Христа. Достоевський не сприймав ідеали його нинішньої Європи, проте комплементарно ставився до її минулого. В уста Івана Карамазова вкладені потаємні думки самого письменника: «Я хочу в Європу з'їздити, Альоша, звідси і поїду; але я знаю, що поїду лише на кладовище, але на саме, на найдорожче кладовище, ось що! Дорогі там лежать небіжчики, кожен камінь над ними говорить про такі гарячі хвилини минулого життя, про таку пристрасну віру в свій подвиг, в свою істину, в свою боротьбу і в свою науку, що я, знаю наперед, що впаду на землю і буду цілувати ці камені і плакати над ними, – у той же час переконаний всім серцем моїм, що все це давно вже кладовище, і ніяк не більше» [3, с. 250]. Як ми виразно бачимо, Достоевський сприймає Захід як кладовище, визнаючи його не тільки гниючим, але вже і мертвим, тим самим він вимовляв смертний вирок Європі.

Достоевський намагається протиставити ліберальному проекту атомізованого соціуму – ідеал православної соборності, братнє згуртування особистостей в єдиному церковному об'єднанні. В своїй критиці ліберальної теорії він дуже близько підійшов до євразійського трактування даної політичної ідеології, зокрема тому ми можемо вважати творчість письменника теоретичним пластом цієї ідейно-

політичної течії. За візією А. В. Лесевицького «вплив письменника на даний напрямок політичної думки був одним з найбільш потужних» [45].

Більш того, ми вважаємо, що російський письменник був одним з небагатьох мислителів ХІХ століття (поряд з В. І. Ламанским і М. Я. Данилевським), який стверджує, що в російській цивілізації екзотичним чином переплітаються європейські та азіатські риси [47, с. 17-28]. В даному сенсі Росія – це цивілізація, що має поліетнічну сутність, а російська імперія є велика симфонія багатьох самобутніх народів, які роблять свій внесок в будівництво єдиної багатонаціональної держави [47, с. 17-28].

Розчарування Достоевського Європою було настільки велике, що в пошуках альтернативної одиниці він все частіше апелював на Схід. Правда інтерес до Сходу не був оформлений логіко-концептуально, проте його умонастрій, який репрезентував квінтесенцію євразійської ідей, висловлюючись термінологією Пащенко. «Досконала зміна погляду на себе як на європейців і визнання, що ми і азіати, на стільки ж, на скільки і європейці, навіть більш, і що місія наша в Азії навіть важливіша, ніж в Європі, – поки, так розуміється» [15, с. 33].

Письменник був глибоко переконаний, що Росія є багатонаціональна країна з поліетнічною і полірелігійною сутністю, і обмежуватися лише «центральною (православною)» частиною імперії вкрай нерозсудливо. Як позиціонувати в такому випадку буддистські і мусульманські діаспори, чи зарахуємо ми їх до найважливішої частини російської цивілізації? Мислитель глибше багатьох сучасників усвідомив небезпеку неуваги до «азіатських і ісламських» територій Російської імперії: «Тому необхідність, що Росія не в одній тільки Європі, але і в Азії; тому що росіянин не тільки європейець, але і азіат. Мало того: в Азії, може бути, ще більше наших надій, ніж в Європі. Мало того: в прийдешніх долях наших, може бути, Азія-то і є наш головний результат!» [15, с. 33]. Азія, на переконання Достоевського, «підійме наш дух, вона додасть нам гідності і самосвідомості, – а

цього часто тепер у нас зовсім немає, або дуже мало» [15, с. 36]. Азія – це не колонія, це і є частина Росії-Євразії.

Як позитивно вважає Т. В. Лазутіна «Достоевський пропонує зробити геополітичний розворот в бік країн Сходу, усвідомити, що Росія – не тільки європейська країна, позбутися комплексу неповноцінності перед західним світом» [30]. Намагаючись інтегруватися в європейський геополітичний простір, Росія непомітно для себе втратила духовну самобутність і самостійність, існувала в формі лакейського підпорядкування і приниження. Причому залежність від Заходу торкнулася не тільки духовної сфери, а й сфери ідеології і навіть фінансів, тобто економіки: «Цей помилковий сором наш, цей помилковий наш погляд на себе єдино як тільки на європейців, а не азіатів (якими ми ніколи не переставали перебувати), – цей сором і цей помилковий погляд дорого, дуже дорого коштували нам в ці два століття, і ми поплатилися за нього і утратою духовної самостійності нашої, і невдалої європейською політикою нашою, і, нарешті, грошима, грошима, яких бог знає скільки пішло у нас на те, щоб довести Європі, що ми тільки європейці, а не азіати» [15, с. 33]. Майбутнє Росії для Достоевського не в декадентській Європі, а в прокинувшись від сну Азії. Росія повинна бути в авангарді країн, що знаходять свою культурну і геополітичну ідентичність, знайти себе – це означає відректися від «духу Заходу», вступити на шлях цивілізаційної альтернативістики розвитку.

Також варто згадати про серйозні розбіжності євразійців з Достоевським. Особливість позиції письменника в тому, що він вже превентивно констатував ілюзорність ідеалу євразійців, ще слов'янофілами була міфологізована Московська Русь, але якщо точніше проаналізувати цей феномен, то можна помітити чимало негативних моментів. Критикуючи реформи Петра I, Достоевський з неупереджених позицій розглядав і Московську Русь, на його думку, вона була лише «метафізичним ідеалом» слов'янофілів: «Дійсно, брехні і фальші в допетрівській Русі – особливо в московський період – було досить. Брехня в

суспільних відносинах, в яких переважало удавання, зовнішня смиренність, рабство. Брехня в релігійності, під якою якщо і не таїлося грубе безвір'я, то, хоча б, ховалася або апатія або святенництво» [14, с. 124-125]. Допетровський ідеал, за який ратують слов'янофіли, не такий і гарний, по візії Достоевського, оскільки «вона тому й хороша, що далеко від нас, що її показують при штучному освітленні. Дивлячись на неї близько, знайдеш, що тут і фарби надто грубі, і фігури недоладні, і в цілому щось вимушене, натягнуте, помилкове...» [14, с. 227]. Таким чином, нарікаючи петровську Русь і її реформи, їх ідеали, за думкою Достоевського, ідеї слов'янофілів не кращі ніж деспотизм Петра Великого. Незважаючи на те, що критика Достоевським реформ Петра Великого співзвучна з євразійською, існує досить суттєва розбіжність в розумінні історичної сутності Московської Русі. У цьому сенсі Достоевського не можна назвати прямим попередником євразійства.

Саме слідом за Ф. М. Достоевським ідеологи пізнього слов'янофільства стверджували, що майбутнє Росії лежить в Азії і росіяни настільки ж азіати, як і європейці. Хоча до слов'янофілів Ф. М. Достоевський себе явно не зараховував, але деякі ідеї і думки слов'янофілів були не чужі і йому: «Якщо великий народ не вірить, що в ньому одному істина <...>, якщо не вірує, що він один здатний і покликаний всіх воскресити і врятувати своєю істиною, то він одразу ж перестає бути великим народом і одразу ж звертається в етнографічний матеріал. Хто втрачає цю віру, той вже не народ». Цю ж думку в подальшому можна знайти і у класичних євразійців, і у Л. М. Гумільова, і А. Г. Дугіна. Її суть в тому, що народ повинен нести в своєму історичному бутті одну ідею («істину»), в яку він вірить і яку захищає. Вона може видозмінюватися, але не може зникнути, оскільки її зникнення подібно зникненню життя з тіла, тобто смерті всього народу. Євразійці вважали, що їхня ідеологія і є та сама ідея або суть її, яка залишається незмінною в «тілі» народу, що населяє Росію-Євразію.

Микола Якович Данилевський (1822-1885) був одним з найвидатніших предтеч євразійства. Його ім'я по праву стоїть в ряду найбільш оригінальних мислителів XIX століття, він – один із засновників органічної історіософської школи, публіцист, соціолог і натураліст, ідеолог панславізму. На відміну від ранніх слов'янофілів філософ не визнавав всесвітньої соборності в дусі Хомякова і не вірив в процес духовної єдності світової цивілізації.

Вчення Данилевського багато в чому визначило методологічні засади євразійців і разом з тим викликало ряд вельми різких зауважень на адресу його теоретико-практичних консеквентів, що ведуть до славізму і панславізму.

У своїй великій праці «Росія і Європа» (1869) М. Я. Данилевський проаналізував як історію взаємин Росії і Європи, так і всю світову історію в цілому. Як зауважив Зіньковський, в даному творі «ми зустрічаємо не тільки глибокий аналіз основної теми, але і цілу філософію історії, оригінальне і дуже продумане вчення про культурно-історичні типи» [26, с. 69].

М. А. Бердяєв манкірує Данилевського «що у нього зникає універсалізм слов'янофілів» [8, с. 84], оскільки мислитель розділив все людство на замкнуті самореферентні і саморозвинуті формування – «культурно-історичні типи», та прийшов до висновку про те, що у людства не може існувати спільності долі. «Форми історичного життя людства, як форми рослинного і тваринного світу, як форми людського мистецтва <...>, як прояв самого духу не тільки змінюються і удосконалюються в процесі дорослішання, але ще і урізноманітнюються за культурно-історичними типам» [13, с. 108]. Історія для мислителя представляється як перманентний циклічний процес виникнення, розквіту і занепаду по черзі змінюючих один одного, іноді тих, які розвиваються паралельно, різноманітних національних культур, названих їм культурно-історичними типами, стрижнем яких є національне начало, номінальне семантичне визначення якого Данилевський дає наступне: «що таке національність, як не та сума фізичних, розумових і моральних

особливостей, що накопичилося через спадковість, які є складовими характеристиками рис народних груп, – особливостей, які кладуть свій відбиток на їх політичну, промислову, художню та наукову діяльність і тим вносять елемент різноманітності в загальність життя людства і по суті обумовлюють можливість тривалого прогресу?» [13, с. 69]. Нація повинна бути здатна осягати саму себе як ціле, як особистість усвідомлює себе такою в порівнянні з іншими націями і особистостями. Лише свідомістю людей, які виявили, що вони складають єдине ціле, що зв'язали думкою стадії еволюції культури, до якої вони належать, які взяли їх як свою власну історію, зміцнюється національна цілісність, лише при її наявності культура існує як така.

При цьому М. Я. Данилевський розрізняв 10 культурно-історичних типів (єгипетський, китайський, ассарійско-вавілоно-фінікійський, халдейський, індійський, іранський, грецький, римський, ново-семітичний і романо-германський чи європейський) і вважав, що межі цих типів замкнуті і не перетинаються між собою: «початку цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу». Типами, які формуються Данилевський називає східнослов'янський культурно-історичний тип, з яким він пов'язує свої глобальні прогнози і сподівання.

Серед названих типів цивілізацій автор виділяє спадкоємні і відокремлені. До перших він відносить казуально сформовані типи, які систематично змінюють один одного, такі, наприклад, єгипетська, романо-германська, грецька, римська, єврейська і ассирійська цивілізаційні структури організації людського буття. Відокремлені ж, в свою чергу, характеризуються закритістю від спадковості. Їх компаративний аналіз призводить Данилевського до умовисновку про те, що в прогресивному контексті два види культурно-історичних суб'єктів паритетні між собою і якісно не відрізняються один від одного.

Але історична ретроспектива так само вказує на інше явище культур приходящих та не субстанційних «є ще феномени, які тимчасово з'являються, що бентежать сучасників, як гуни, монголи, турки, які, зробивши свій руйнівний подвиг, допомогли віддати душу цивілізаціям, які борються зі смертю і, розносячи їх залишки, ховаються в колишнє небуття» [13, с. 89]. І нарешті існують племена, яким в силу різних кон'юнктурних онтологічних реалій не судилося мати ні позитивної, ні негативної історичної ролі, які є лише складовим демографічним матеріалом, що входить в культурно-історичні типи.

Історико-політичний прогрес, таким чином, не є однолінійним процесом розвитку світового духу, на чолі якого стоїть один або два доленосних історичних народу. Рефлексуючи над сенсом концепції Данилевського, його послідовник Страхов писав: «Людство не являє собою чогось єдиного “живого цілого”, а швидше схоже на якусь живу стихію, яка прагне на всіх точках складатися в такі форми, які становлять велику або меншу аналогію з організмами. Найбільші з цих форм <...> складають ті, що Данилевський називає культурно-історичними типами <...> Доля цих груп і становить справжній предмет історії» [75, с. 295].

В основу визначення будь-якого типу М. Я. Данилевський поклав спільну мову або групу мов і виділив 5 законів розвитку культурно-історичних типів, зміст яких має пряме відношення до п'яти проблем взаємин культур і цивілізацій, артикульованих Трубецьким в книзі «Європа і Людство».

«Закон 1. Будь-яке плем'я або сімейство народів, що характеризується окремою мовою або групою мов, досить близьких між собою, – для того щоб спорідненість їх відчувалося безпосередньо, без глибоких філологічних вишукувань, – складає самобутній культурно-історичний тип, якщо воно взагалі за своїми духовними задаткам здатне до історичного розвитку і вийшло вже з дитинства.

Закон 2. Щоб цивілізація, властива самотньому культурно-історичному типу, могла зародитися і розвиватися, необхідно, щоб народи, які до нього належать, користувалися політичною незалежністю.

Закон 3. Початки цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу. Кожен тип виробляє її для себе при більшому або меншому впливу чужих, які йому передували або сучасних цивілізацій.

Закон 4. Цивілізація, властива кожному культурно-історичному типу, тоді тільки досягає повноти, різноманітності й багатства, коли різноманітні етнографічні елементи, тобто його складові, – коли вони, не будучи поглинені одним політичним цілим, користуючись незалежністю, складають федерацію, або політичну систему держав.

Закон 5. Хід розвитку культурно-історичних типів всього ближче уподібнюється тим багаторічним одноплідним рослинам, у яких період зростання буває невизначено тривалий, але період цвітіння і плодоношення – відносно короткий і виснажує раз і назавжди їх життєву силу» [13, с. 91-92]

Відповідно до законів Данилевського, кожен культурно-історичний тип проходить в своєму розвитку три стана:

- 1) невизначено довгий етнографічний період;
- 2) певний історичний перехід, що характеризується державністю;
- 3) діяльний період, коли конституюється самотня цивілізація, тим самим вичерпуючи свою потенційну форму ідейності.

В силу цих обставин не можна говорити про загальнолюдську історію і вселюдський прогрес.

Найбільш цікавим, з точки зору дослідження впливу цієї ідеї на євразійську доктрину у М. Я. Данилевського, є заперечення загальнолюдських цінностей і

поняття «загальнолюдська цивілізація». «Все-таки поняття про загальнолюдськість не тільки не має в собі нічого реального і справжнього, але воно вже, тісніше, нижче за поняття про племінність або народність, бо це останнє <...> включає в собі перше і <...> приєднує до нього щось особливе, додаткове <...> – щоб родове поняття про людство в другому (реальному) значенні його отримало всю ту різноманітність і багатство в здійсненні, до якого воно здатне. Отже, загальнолюдського не тільки немає в дійсності, але і бажати бути їм – значить бажати задовольнятися загальним місцем, безбарвністю, відсутністю оригінальності». Отже, на його думку, «загальнолюдської цивілізації не існує і не може існувати, тому що це була б тільки неможлива і зовсім небажана неповнота» [13, с. 148].

З усього вищесказаного випливає, що всесвітній історичний процес для М. Я. Данилевського асинхронний, культурно-історичні типи розвиваються паралельно: немає загального прогресу і регресу або загальної історичної перспективи, а є поліфонія. Таким чином, світова історія дробиться на історію культурно-історичних типів. Такі положення органічної історіософської концепції М. Я. Данилевського, яка розвивалася пізніше О. Шпенглером, А. Тойнбі, школою євразійства і лягла в основу сучасних теорій геополітики. Засновник одного з напрямків сучасного євразійства А. Г. Дугін згодом назве цю концепцію «просторовою», на відміну від «тимчасової», тобто констатує поділ історії на цивілізації, а не на епохи [20, с. 194].

Зіставляються неоднакові, а різні ступені розвитку народів, бо зароджуються, розквітають і старіють вони не одночасно, і робиться не маючий нічого спільного з реальністю висновок про перевагу одних народів і нерозвиненість інших. Традиційний поділ історії на періоди містить в собі помилкове змішування ступенів і типів розвитку. Замість того, щоб проводити паралелі між народами, для яких одна і та ж епоха має зовсім різне значення – бо одні тільки починають формуватися, інші ж, увінчані плодами тисячолітнього розвитку, вже завершують свій життєвий

цикл, – є набагато доцільнішим було б виділяти реальності культурно-історичних структур.

Євразійці прийняли цей постулат Данилевського, що під загальнолюдською культурою розуміється насамперед культура європейська. Основним предметом переживань у автора є те, що російська інтелігенція вільно чи мимоволі потрапляє під вплив європейських концепцій, не відчуває своєрідності слов'янського світу і захоплюється рятівними інтенціями Заходу, як єдино можливою релевантною формою прогресу. «З цією хворобою свідомості і бореться Данилевський, тут лежить головний пафос його книги, і цим він завжди був і залишається доріг тим, хто живе тією же інтуїцією, тим переконанням в своєрідності російської культури» [26, с. 70-71].

М. Я. Данилевський вважав, що Європа не тільки чужа, але і просто ідейно і політично антагоністична Росії. Ця ворожість впливає, на його думку, з схильності романо-германського типу до насильства і колонізаторства, насадженню європейських ідеалів. «При доведеному довготривалим досвідом непримиренної ворожості Європи до Росії можна сміливо ручатися, що як тільки вона влаштує свої останні домашні справи, коли нові елементи політичної рівноваги її системи встигнуть відстоятися і зміцніють, першого приводу (як під час Східної війни) буде досить для нападу на Росію; а такі позиційні установки доставлять завжди в достатній кількості Схід і Польща» [13, с. 458].

Данилевський, як і в наслідок Трубецький, різко виступає проти ідеї синтезу Заходу і Росії, в спробі формування «вселюдської» цивілізації. Мислитель абсолютно заперечує термін «загальнолюдської культури», оскільки, по суті (не дивлячись на те, що такого явища просто не існує в дійсності), він служить для позначення однієї-єдиної культури – германо-романської. Такого роду категорії, проникаючи в психологію інших народів, підштовхують їх слідувати за європейською культурою, що загрожує трагічними наслідками самотутніх культур,

і в акурат веде до загального нівелювання цінностей і асиміляції до європейських аксіологічних принципів. Європа, на думку автора, прагне надсилати невластиві та імперативні цілі і завдання залежним від неї народам і розцінює будь-які прояви самобутнього, що не підкоряється їй національного розвитку – як історичний пережиток, аберацію, як щось зайве, що заважає здійсненню ідеалів, які розглядаються як нескінченно переважають будь-які інші.

М. Я. Данилевський завершує свою книгу «Росія і Європа» класифікацією розрядів культурної активності цивілізацій. Будь-яка культурно-історична діяльність має, на його думку, чотири складові:

- діяльність релігійну;
- діяльність власне культурну (тобто наукова, естетична і технічна);
- діяльність політичну;
- діяльність суспільно-економічну.

Кожен культурно-історичний суб'єкт досяг вершини успіху або в одному типі діяльності, або в двох, або трьох. Росія ж, на його думку, може досягти успіху у всіх 4-х типах діяльності: «Ми можемо сподіватися, що слов'янський тип буде першим повним чотирьохосновним культурно-історичним типом» [13, с. 545].

За візії А. В. Сомохіна, якщо Данилевський сподівався на здійснення в Росії всіх чотирьох типів культурно-історичної діяльності у всій їхній повноті, «то євразійці зайнялися теоретичною розробкою позитивного ідеалу у всіх цих областях, ввівши ще й нові аспекти (геополітичний аспект, етнічну складову)» [70, с. 16].

Головна відмітна властивість доктрини Данилевського від думковчень євразійців є те, що перший апологет панславізму, він констатує пріоритетність ідеї слов'янського примату над будь-якою іншою метафізичною доктриною для запобігання метаморфози з культурно-історичного типу в «етнографічний

матеріал». «Отже, для будь-якого слов'янина: росіянина, чеха, серба, хорвата, словенця, словака, болгара (бажав би додати і поляка), – після Бога і Його святої Церкви, – ідея слов'янства повинна бути вищою ідеєю, вище науки, вище свободи, вищі освіти, вище якого земного блага, бо жодне з цих проявів недосяжно без її (слов'янської ідеї) здійснення – без духовно, народно і політично самобутнього, незалежного слов'янства; а, навпаки того, всі ці блага будуть необхідними наслідками цієї незалежності і самобутності». З даною тезою євразійці погодитися ніяк не можуть [13, с. 164].

М. Я. Данилевський вважає штучними загальноприйнятими орієнтири «свободи», «цивілізованості», «загальнолюдського блага». Їм не можна приносити в жертву найбільшу цінність – історичне життя, яка прагне до різноманітності своїх проявів шляхом розвитку самобутніх цивілізацій. Будь-який народ повинен прагнути до виходу зі стану «етнографічного матеріалу», до побудови самобутнього культурного типу, його збереженню і найбільшому розвитку.

У євразійській концептуальній інтерпретації теорія культурно-історичних типів трансмутується в теорію генезису і розвитку локальних культур. Євразійці пішли далі у визначенні сутності локальних цивілізацій і розробили більш вивірене вчення про складові елементи і причини входження в локальні спільноти [54, с. 142].

Особливо хочеться акцентувати увагу на основоположного автора, «євразійську предтечу», *К. М. Леонтьєва* (1831- 1891), письменника, публіциста, політичного і релігійного мислителя. Для нього спільною основою буття російського народу був візантизм або візантійський політичний ідеал (що включав в себе православ'я, самодержавство і народність). Леонтьєв виключно ніколи не примикав і не збирався приєднатися ні до одного суспільно-політичного напрямку російської думки. Як зазначає Пащенко «він прямо і ясно вказував на своє протистояння і російським західникам, і слов'янофілами, і революційним демократам, і нігілістам, і всім іншими напрямом» [54, с. 152]. Це і стало фундаментальною детермінантою

формування симпатії теоретиками євразійства по відношенню до ідей мислителя. Євразійці побачили в Леонтьєві прообраз майбутньої Росії, який був не схожий ні на моделі лібералів, ні на слов'янофілів, ні на західників або революціонерів, які так чи інакше були апробовані в Росії в теоретичному або практичному плані. Мислитель виступав за самобутність народів, та був впевнений, що краса й квітучість пов'язані з різноманітністю та нерівністю.

К. М. Леонтьєв у своїй роботі «Візантизм і слов'янство» (1875) стверджував, що «ідея славізма не представляє відволікання історичного, тобто такого, під яким би розумілися, як в квінтесенції, всі відмітні ознаки, що складають у сукупності своїй повну і живу історичну картину відомої культури». [44, с. 53]. «Представляючи собі подумки всеславізм ми отримуємо тільки якесь аморфічне, стихійне, неорганізоване уявлення, щось подібне до далеких і великих хмар, з яких у міру їх наближення можуть утворитися найрізноманітніші фігури» [42, с. 19].

Саме в контексті суспільного ідеалу сприймає слов'янську ідею для себе мислитель. Він вважає, що в дійсності слов'янський синкретизм не існував, а славізм проявлявся тільки за допомогою роз'єднаності в звичаях, побуті, державному устрої. На думку Леонтьєва, не варто даремно блукати в пошуках певних і виразних властивостей, які формують загальну концепцію слов'ян. Останні дуже гетерогенно сформовані і влаштовані, тому славізм в душі Данилевського можна усвідомлювати тільки в топці «племінного етнографічного відволікання, як ідею загальної крові, подібних мов» [54, с. 153]. Філософ був позитивно переконаний, що інтегрує початок для досягнення слов'янської єдності – це ідея загальної культури і своєрідності, яка була б спільною для всіх слов'ян. Однак оскільки такої загальної культури для всіх не існує апіорі, то Леонтьєв приходиться до песимістичних висновків щодо єдності даної народності, і зокрема панславізму так само. «Слов'янство є, і воно чисельністю дуже сильно, славізма немає або він ще дуже слабкий і не ясний» [44, с. 41].

Панславизм, по Леонтьєву, безглуздий тому, що «любити плем'я за плем'я – натяжка і брехня» [44, с. 62]. У росіян зі слов'янами, на його думку, немає ні загальної релігії (поляки і чехи є католиками, а болгари – схизматиками), ні загальної культури (тому що південні слов'яни були довгий час здобиччю турків, а західні увійшли до складу романо-германського світу), ні державного союзу.

Таким чином будучи парадигмальним противником західноєвропейської культури і заперечуючи славизм, як суспільно-політичний устрій, Леонтьєв виробляє власну ідею – ідею візантизму, яка складається з декількох партикулярних ідей: релігійних, державних, моральних і філософсько-художніх. Сутнісна характеристика для даного феномена – культура, яка має відмінні ознаки, свої загальні понятійні початки. Найважливіше значення в цій культурі має виділення абстрактної метафізичної ідеї, так званої «загальної ідеї», що характеризує і обіймає спектр приватних концептів. «Представляючи собі подумки візантизм, ми, навпаки того, бачимо перед собою як би строгий, ясний план великої і місткої будівлі. Ми знаємо, наприклад, що візантизм в державі значить – самодержавство. В релігії він значить християнство з певними рисами, що відрізняють його від західних церков, від єресей і розколів. У моральному світі ми знаємо, що візантійський ідеал не має того високого і в багатьох випадках вкрай перебільшеного поняття про земну особистість, яка внесена в історію німецьким феодалізмом; знаємо схильність візантійського морального ідеалу до розчарування у всьому земному та профаному, в щасті, в стійкості нашої власної чистоти, в здатності нашої до повної моральної досконалості тут. Знаємо, що візантизм (як і взагалі християнство) відкидає будь-яку надію на загальне благоденство народів; що він є найсильніша антитеза ідеї вселюдскості в сенсі земного всерівності, земної всесвободи, земної вседосконалості і вседовольства» [44, с. 19].

Леонтьєв був глибоко переконаний в усепоглинаючому впливі візантизму на розвиток Росії. Якщо Чаадаєв вважав цей вплив головною причиною російської

відсталості і закликав звернути з цього дороговказу, то Леонт'єв пропонував здійснити обряд візантійської ініціації і повернутися спиною до Європи, тим самим поглянути на себе як на природний історичний початок і відродити візантійські основи у вигляді Росії, складовими компонентами якої є: самодержавство, православ'я, народна онтологія. «Не будуйте райдужних демократичних надій, не тягніть ідеї з Заходу, подивіться на свою історію і зрозумійте, що вся ваша свобода – це свобода прийняти свою природну долю, якою би убогою і суворою вона не здавалася» [72, с. 34].

Євразійський акцент ми можемо споглядати в умоосягаємих конструкціях філософа, коли він починає звертатися до туранського елементу російської онтології. Констатація того фактопідношення, що російський народ помітно відрізняється від західних і південних слов'ян призводить Леонт'єва до силогізму про те, що характер перших більше нагадує турків, татар та інші азіатські народності. «У нас більше ліні, більше фаталізму, набагато більше покірності владі, більше розбещеності, добродушності, шаленої відваги, мінливості, незрівнянно більше схильності до релігійного містицизму» [43, с. 386]. Тому замість ілюзорного призову всеславізму головний упор мислитель робить на єдності російського народу з туранськими націями.

Мислитель бачив в майбутньому Росії багато трагічних подій і апокаліптичних пертурбацій, причинами яких, на думку Леонт'єва, є відхід Росії від самої себе, від своєї власної цивілізаційної парадигми буття, самобутньої культури та історії. Розчинення російської культури, і поглинання її заданими нормативами мислення і поведінки не приведуть до прогресивного відродження Росії. Леонт'єв волав до суспільства, щоб воно не будувало райдужних надій по відношенню до Європи, а озирнулося до своєї власної історії і усвідомило, що вся свобода полягає в прийнятті свого природного і єдиного спадку, яким би він грубим не міг здаватися.

Таким чином, Леонтьєв різко сперечається з Данилевським, для якого слов'янство є «ідея загальної крові (хоча і не зовсім чистою) вихідних мов» [44, с. 53]. На відміну від неї візантизм, на думку Леонтьєва, є основою культури і європейської, і російської – їх загальний предок. Саме візантизм на думку Леонтьєва в Західній Європі був пригнічений «сильними місцевими началами германізму: лицарством, романтизмом, готизмом», але в XV-XVI століттях він прищепився і викликав Відродження, «повний розквіт всього, що досі таїлося ще в надрах романо-германського світу» [44, с. 26].

Аристократизм, романтизм, культ прекрасного притаманне Європі часів Відродження змінився вважає автор, культом міщанства і урівненості, сірості і посередності, застою і розкладання, егалітаризму і одноманітної простоти. «Результати ліберального і демократичного прогресу викликають у нього перш за все естетичну відразу, він бачить в них загибель краси» [8, с. 86]. На його думку, це сталося в силу дії об'єктивного закону, який полягає в трьох періодах розвитку. К. М. Леонтьєв виділяв три періоди в розвитку будь-якої культури: «1) первинної простоти, 2) квітучої складності і 3) вторинного змішувального спрощення», тобто період підйому, розквіту і занепаду. Період «спрощення культури» настає, по Леонтьєву, після того, як вона перетинає тисячолітній рубіж. Європа вже переступила цей рубіж, і весь «Захід, свідомо спрощуючись, систематично змішуючись, несвідомо підкорився космічному закону розкладання» [44, с. 124]. «Європа розкладається, і це розкладання є фатум всіх суспільств» [8, с. 87]. Тут немає негативної оцінки Європи, а є прагнення уберегти Росію і російську культуру від загальної з Європою долі – старіння і смерті, яка характеризується пристрастю до рівності і змішання станів, нівелювання сильної державної влади.

За думкою Масліна у дипломатичних нотатках задовго до засновників євразійського навчання Леонтьєв проголошує своєрідний «поворот до Сходу». Найяскравіше їм виражено захоплення «квітучої складністю» Сходу, де навіть

«бідний і нижчий стан у всіх відносинах – в релігійному, політичному, моральному (і навіть, – дозволю собі сказати, – в естетичному) вище своїх навчених архонтів, одягнувшись в європейський сюртук» [50, с. 41].

Захоплення Леонтєєва високими ідеалами, любові до видатних особистостей, творців і носіїв ідеалів, борців за ідеї у класичних євразійців поступово трансформується в вчення про правлячий відбір, про людей безроздільно відданих високим прагненням, які в ім'я ідеї повинні стати на чолі держави. Мислитель констатував перевагу духовних начал або великих ідей, які прокладають шляхи до величі нації. Велика ідея має спиратися, на думку автора, на державну силу і владу. Бердяєв був переконаний, що «він (Леонтєєв) любив міць держави. Для нього не існувало гуманних держав» [8, с. 116]. Виходячи з цього, в єдиному соціумі ідея і держава діалектично взаємопов'язані з твердої ієрархією, що по суті і є феноменом ідеократії в інтерпретації Леонтєєва.

Виходячи з усього вищезазначеного, можна констатувати, що євразійська ідеологія має фундаментально вивірену теоретико-філософську базу, яка складається з творчої спадщини багатьох видатних письменників та мислителів. Однак наріжним камінням слід вважати ідеї артикульовані такими персоналіями як: Чаадаєв, Кирєєвський, Хомяков, Достоевський, Данилевський та Леонтєєв. Саме з їх думковчень в перспективі євразійські автори конституювали нову ідеологічну систему, засновану на антизахідному настрої та декларації самобутньої культурно-політичної ідентичності Росії. Наприклад, для Леонтєєва стрижнем російського національно-культурного буття був візантизм, для Данилевського – панславізм, для Достоевського – ґрунтове російське православ'я. Євразійці в 20-ті роки підхопили думки Достоевського і Леонтєєва, відкинувши слов'янські ідеї Данилевського, але взявши його концепцію культурно-історичних типів, збагативши і розвинувши її.

Пізні слов'янофіли вважали, що Росія не просто повинна відстояти свою самобутність, а й закритися перед обличчям Заходу, загальний баланс впливу якого

на Росію розцінювався як абсолютно негативний (в відміню від перших слов'янофілів, які були в цих оцінках обережніші). Євразійці успадкували від цієї філософської школи позиції пізніх слов'янофілів, ще більш розвинули їх теза в сенсі позитивної оцінки впливів Сходу. У євразійців російська самобутність не просто потребує захисту та ізоляції, але повинна активно протистояти романо-германській цивілізації і стати оплотом для визвольного руху всього людства. «Таким чином місія Росії універсалізується», вважає А. Г. Дугін [20, с. 81].

Визнання поліцентричного світу історії змінює установки філософсько-політичного мислення. Найважливіший політичний аспект проаналізованих історіософських поглядів полягає в тому, що своє абсолютне значення втрачають загальні, загальнолюдські цінності та ідеали, універсальні принципи міждержавних відносин. Сумнівними і обмеженими здаються їм загальнозначущі норми політичної діяльності, тим більше, що вони по суті своїй не є загальнолюдськими, а європейськими. Сонм цих мислителів вважає необґрунтованими універсалістські претензії герmano-романської цивілізації, говорячи про багатомірність та полісуб'єктність політичного і соціального буття.

РОЗДІЛ II. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ У ВЧЕННІ ЄВРАЗІЙЦІВ.

Перш ніж приступити до розгляду політичної ідеології євразійців слід детермінувати поняття ідеології та її основні трактування. Сам термін «ідеологія» широко поширюється в багатьох суспільних і гуманітарних науках через що, ми нерідко можемо впасти в хаос дефініцій. Складність однозначного визначення ідеології, обумовлена в першу чергу нерозривним зв'язком ідей і соціально-політичних інтересів, підходів, предметності даного поняття.

Ідеологія не розглядається як наука, хоча її транскрипція виходить від ідеї «прообраз, ідея» + λογος «слово, розум, вчення», проте вона спирається на наукові знання. Тут показовим буде співвідношення ідей і буття в раціональному вченні Аристотеля, який предмет розглядав, як «втілення самої ідеї», при цьому не абстрогуючи ідею від форми, а форму від ідеї, сприймаючи її як метафізичний синтез. [9, с. 95]. Тому, саме по собі явище ідеології виступає узагальнюючою формою речей суспільно-політичного спектра. Сама форма створює сукупність певних ознак, складаючи ту загальну конгеніальність смислів, яка здійснюється в самій речі і називається, виходячи з цього, ідеологією.

Наприклад, прихильник гносеологічного підходу, Мангейм зазначає, що саме вчення Бекона про ідолів передбачає сучасну концепцію ідеології: «немає ніякого сумніву в тому, що сучасне поняття “ідеологія” так чи інакше пов'язане з терміном ідол, який означає у Бекона джерело омани» [49, с. 60]. Інший фундаментальний ідеологічний теоретик Іглетон приводить понад двадцять дефініцій поняття ідеології, і позитивно переконаний, що «ніхто ще не дав єдиного адекватного визначення ідеології». [1, с. 3]. Взагалі, ідеологію як філософський феномен можна визначити, як систему поглядів і ідей, в яких усвідомлюються і оцінюються відносини людей до дійсності і один до одного, аналізуються соціальні проблеми і конфлікти, визначаються цілі та програми соціальної діяльності, спрямовані на

зміцнення або зміну порядків, розвиток існуючих громадських відносин [55, с. 141]. Інше семантичне визначення дає філософський енциклопедичний словник інституту філософії імені Г. С. Сковороди, постулюючи, що ідеологія це: «сукупність взаємопов'язаних ідей, уявлень і переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя і спільних дій. Як свідчать історичні дослідження, ніколи не існувало товариств без наявності в них певних світоглядів і норм поведінки, тобто ідеологій-світоглядів. Загальноприйняті норми поведінки (основою яких є цінності) завжди забезпечували здатність людей до спільних дій». Сам термін «ідеологія» свого часу ввів в політико-філософський дискурс Тестюд де Траси для позначення вчення про ідеї, яке дозволяє визначити базис політики, права, економіки і т. п. Хоча слово ідеологія іноді застосовують як синонім виразу політична ідеологія, але доцільніше останнє вважати тільки одним з різновидів першої.

Однак, оскільки нас цікавить саме спеціалізований термін ідеологія в політичному контексті, то для більш релевантної інтерпретації ідеології євразійців нам слід звернутися до поняття самої політичної ідеології. Наприклад, Буров констатує, що вона являє собою «систему концептуально оформлених уявлень, ідей і поглядів на політичне життя, яка відбиває інтереси, світогляд, ідеали, умонастрої людей, класів, націй, суспільства, політичних партій, громадських рухів та інших суб'єктів політики» [55, с. 141].

Переходячи до основної частини цього розділу, хочеться констатувати, що євразійці шукали нову варіацію російської ідеї, ідеології для Росії, яка би змогла відповідати тим автентичним змінам, які відбулися в соціально-політичному житті країни за перші два десятиліття ХХ століття. Це завдання було сформульовано досить чітко в основоположній колективній роботі класичних євразійців: «для того щоб знешкодити абстрактні і помилкові ідеології і разом з тим не відняти у конкретної діяльності пафосу, який її одушевляє, необхідна ідеологія справжня, не

абстрактна, а з конкретним життям органічно пов'язана, не неправдива і ворожебна, а безсумнівно справжня» [60, с. 7]. Можна вслід за Осницьким констатувати, що головне завдання, яке прагнуло вирішити євразійство, – це створення ідеології Росії, де були б з'єднані в діалектичній єдності наука, релігія, філософія [53]. М. А. Маслін, наприклад, вважав, що «в цілому євразійство 1920-1930-х років ХХ століття (саме про цей класичний варіант тут йдеться) слід визначити як полідисциплінарну ідейну течію» [50, с. 45].

На думку Пащенко, в завданні, поставленим євразійцями, яке стосується області політичної ідеології, чітко звучить лейтмотив досягнення діалектичної єдності двох кон'юктур: гносеологічної і онтологічної. [54, с. 50]. Можна погодитися з даною думкою, адже євразійці не сприймають ідеології на класовій основі (на відміну від марксистів), розуміючи її як духовну культуру певної цивілізації і, слідуючи своїм основним методологічним постулатам про несумісність різних культур, заперечують потенцію творення як загальнолюдської, так і вселюдської культури. Саму свою ідеологію мислителі детермінують як «органічну систему ідей». Це не просто сукупність, а саме органічна система ідейних конструкцій: «вона (органічна система) в суті своїй і ідеалі подібно розвивається з насінням рослини і є внутрішньо необхідним саморозкриттям однієї основної ідеї» [60, с. 7]. Причому євразійці бачать найважливіше завдання у вирішенні проблеми істинності ідеології, де вирішальним фактором виступає особистість з усіма своїми суб'єктивними якостями, бо «ідея не існує поза людей, як зовнішній закон або якась зовнішня необхідність, але – в них самих розкриваючих її вільно людям» [60, с. 8].

Євразійці глибоко переконані, що справжня ідеологія виникає з деякої абсолютно безсумнівної основної ідеї, яка розвиваючись за допомогою системи ідей, доходить у своїй конкретизації до апогею, тобто стає самим конкретним життям, яке вона переосмислює, перетворює і творить. Ідеологія, таким чином, опредмечує себе в

реальному житті, більш того надаючи метаморфозу самому життю, так як вона стає фундаментом свідомо-вольової діяльності.

Політична філософія євразійства виділяє дві диспозиції для побудови істинної політичної ідеології: *вчення про соборну або симфонічну особистість і релігійну концепцію віри*. «Особистість така єдність безлічі (її станів, проявів і т. п.), що її єдність і безліч окремо один від одного і поза один одного не існують. Справді, немає індивідуальної свідомості і особистості поза її мислення, бажання і інших її проявів, і немає особистої субстанції, яка не була б проявом самої особистості і не пов'язувалася з усіма іншими її станами. Особистість – єдності безліч і безліч єдності. Вона всеєдинство...» [60, с. 11-12].

Так само крім індивідуальних особистостей, на думку євразійців, реально існують і життєдіють особистості-спільності у вигляді соціальних груп, станів, класів, культур тощо. Головне, що відрізняє ці соціуми – це їх органічність і повнота буття всіх в них входячих індивідуумів. Ці соціальні особистості, засновані на природному зв'язку, євразійці і назвали «особистостями соборними або симфонічними» [60, с. 13]. Таким чином життя суспільства еквівалентно принципу формування симфонії, яка виконується величезним сонмищем музикантів, кожен з яких веде свою партію, під загальним принципом православної віри, та під проводом правлячого відбору. Але роль індивіда не може бути пріоритетною, інакше не сформується симфонія. Магістральною ідеєю є тут гомогенність спільності, їх дій, соборність, яка зумовлюється самою категорією симфонізму. Саме симфонічна особистість бачиться євразійцями ідеалом державного, релігійного, соціального устрою Росії-Євразії. Вони протиставляють особистісну складову державного устрою в побудові своєї ідеології від загальнолюдського конструкту, адже останній є нівелюючою машиною особистості і штучно приєднує її до нормативних онтологічних форм вселюдства, при невідмінності загально- і вселюдства.

Принцип соборності, який виступає домінантою в реалізації даного типу особистості, розуміється євразійцями як особлива форма соціально-політичної спільності, при якій конкретна суспільна цілісність представляє собою єдність індивідів, яка характеризується набуттям соборної свідомості, волі, та специфічною взаємодією соціальних особистостей, які входять в цю мегаособистість. Основними принципами соборності є: загальні цілі та методи їх досягнення, солідарність, пріоритетність соборного над одиничним, жертвність. У даному контексті не слід плутати євразійську соборність з колективізмом, де останній припускає однорідність, гомогенність, ізоморфність соціальної спільності тощо.

Особистість, з точки зору євразійців, – це особливе соборне ціле, яке може бути складним (тобто складовим) або простим. Ряд особистостей або їх ієрархія починається з особистості простої або початкової – людської істоти. За візією Пащенко, особистість є індивідуальною тільки в своєму прагненні до симфонічності [54, с. 319]. Людина як вільна особистість об'єднується в органічно складені союзи. Причому особистості більш високого порядку називаються симфонічними або соборними. У цьому сенсі євразійці належать до школи органічної філософії (Платон, Шеллінг, ранні слов'янофіли, К.Н. Леонтьєв, Ф. Ніцше, Н. Я. Данилевський, А. Тойнбі) [70, с. 68]. Симфонічна особистість або «особистість-як-індивід» органічно входить в особистість як соціальну групу, і далі в особистість як народ, і особистість як культуру/цивілізацію. Тобто світ постає як органічна та казуальна система особистостей. Особистість як окрема людина називається просто «особистість». Суб'єкт же як народ або культурно-історичний тип – «симфонічна особистість».

Симфонічна особистість – це така особистість, в якій полягає безліч підлеглих структур в єдності ідеї. Наприклад, «християнська культура як симфонічна особистість здійснює себе в ряді нижчих симфонічних особистостей (культури євразійсько-російської, європейсько-католицької тощо), а ці нижчі в ряді народів, а

народи в остаточному підсумку в індивідуумах» [37, с. 30]. Всі такі особистості об'єднуються принципом соборності (єдність у множині) в малу симфонічну особистість, а ця симфонічна особистість в свою чергу в іншу і т. д. Російсько-євразійська цивілізація інтегрована в релігійно-культурну спільність-особистість православ'я, і, з іншого боку, в людство як універсальну систему. Виходячи з концепції симфонічної особистості Л. П. Карсавін пропонував розглядати культурно-історичний тип як якусь соборну складність, а не просто механічну сукупність індивідів. Крім того, симфонічні особистості стають об'єктом політики: «Політика будується на філософському вченні про особу. З вчення про особу з'ясовується природа і будова суб'єкта культури, як особистості соборної, природа державності, релігійно-моральна діяльність і сенс права» [35, с. 86].

М. С. Трубецкий актуалізував категорію індивідуації в контексті симфонічної особистості. На його думку, будь-яка особистість (індивід або народ) проявляється через призму певного стану або індивідуації. Однак сутність особистості не може ототожнюватися з проявом індивідуації, бо вона суть сукупності останніх. «Все це відноситься і до приватнолюдської, і до багатолюдської особистості <...> у особистості багатолюдської поряд з різночасними є і одночасні (співіснують один з одним в один і той же час) індивідуації; такими окремими індивідуаціями великолюдської особистості є окремі, що входять до неї, народи і т. д.» [80, с. 142]. Мислитель, за фактом, констатує, що якщо розглядати народ, як індивідуацію полінародної особистості, то народ може виявитися не просто індивідуацією даної особистості, а якою-небудь з її діалектичних індивідуацій, з чого випливає, що кожна наступна особистість є індивідуація більш об'ємної структури. Звідси філософ виводить, що «існує особлива ієрархія особистостей – за ознакою входження їх один до іншого» [80, с. 143]. Таким чином ми споглядаємо динамічну структуру становлення суб'єкта політики: людина, сім'я, комуна, народність, нація, багатонародна особистість.

Подібних проблем стосувався і М. М. Алексєєв в статті «Євразійство і марксизм» (1929 г.). На противагу вченню про базис і надбудову в марксистській ідеології він висував ідею органічних сфер культури. Алексєєв писав, що «євразійство є вчення про культуру як про особливу живу особистість», в якій автор виділив 3 її сфери: географічно-економічну, організаційно-політичну і духовну. Євразійство, згідно Алексєєву, вважає окремі сфери соціального цілого «органічними системами», подібними системами органів в людській структурі. Окремі сфери російської культури входять в її «тіло» точно, як сама вона входить до складу православно-євразійського світу.

Концепція симфонічної особистості була тією самою відсутньою ланкою, яка пов'язувала релігійні концепції євразійців з їх культурологічними теоріями і одночасно порівнювала особистість з окремою культурою, а культуру з особистістю. Це давало євразійцям можливість досягти системності в описі Росії-Євразії як цілісного об'єкта, що складається з багатьох симфонічних особистостей, які як би накладалися один на одного. У політичній діяльності це породило ідею органічності держави як форми симфонічної культурособи, її незмінність в потоці історичного континууму.

Данна концепція грає важливу роль в антиномії європейської та російської культур та цивілізацій. За думкою євразійців, істинно симфонічна особистість була іманентно притаманна останній, у той час коли перша формувала свої імперативи з індивідуального початку та не йшла далі категорії індивідууму.

Другою компонентою справжньої ідеології, як постулювалося вище є православні канони. Представники даного політичного напрямку вважали, що їх ідеологія повинна бути заснована на самобутніх витоках і одушевляти пафосом вічного, абсолютно цінного, а таким обґрунтуванням може бути тільки релігійна філософія, яка обумовлює світ, але сама вже нічим не обумовлена, тобто є абсолютною [54, с. 56]. Однак євразійці ділять віру на «справді релігійну» і на

«уявно релігійну». До другої вони відносять комуністичну віру і засновану на ній комуністичну ідеологію. Оскільки їх Абсолютом або Богом є ідол, тобто людська вигадка, то така уявна релігійна інтенція не вистоїть перед вірою справді релігійної. Сюди ж можна і включити лібералізм, який все більше в своїх інтелектуальних побудовах конституює штучність і відхід від дієвого життя та апологетує матеріальний вектор розвитку людського буття.

Влучна теза М. А. Бердяєва, що «росіяни визначаються православ'ям» [8, с. 17]. Мислителі даної течії наполягають саме на православному християнстві, адже, на їх думку, ідеї російського православ'я, на відміну від католицизму і протестантизму, не є трансцендентними, не несуть в собі аскетичні максими в сенсі заперечення світу і дійсності. Постулювавши православ'я як вище, єдине в своїй правоті сповідання християнства, євразійці не відкидали повністю інші християнські напрямки, адже вважали, що різні релігійні підстави можуть своєрідно реалізовуватися відмінними народами, констатуючи тим самим, що релігійні підстави повинні відповідати культурі, ментальності та історичній долі народу.

З моменту свого виникнення євразійство визнавало, що воно є в якійсь мірі наступником слов'янофільства. Найяскравіше це спадкоємство виразилося у відношенні євразійців до православного християнства: воно набуло значення не просто «істинної віри» або віросповідання, а й стало для них центром саморозвитку культурного цілого. Православ'я, на думку євразійців, має здатність легко «приростати» до тієї чи іншої політичної форми за допомогою віри в можливість і необхідність перетворення буття через його християнізацію. Воно не вважає державу єдиною реальною силою, вірує у власну могутність і тому принципово доброзичливо до всіх різновидів політичної організації суспільства, розцінюючи будь-яку з них як минущу, а не раз і назавжди дану модель [29].

Ще в 1922 році була опублікована стаття М. С. Трубецького «Релігії Індії і християнство», в якій автор говорить про побутове ісповідництво і пояснює, що поворот до Сходу зовсім не повинен бути витлумачений як перехід євразійців на позиції теософських релігійних навчань, змішуючих християнство з релігійно-містичними традиціями Індії. Єдине, чого слід вчитися у індусів в релігійному відношенні, – це нерозривний зв'язок, існуючий в свідомості будь-якого індуса між релігійною вірою і побутовим життям, тобто побутове сповідництво. У цій статті М. С. Трубецької виступає як людина, що захищає ортодоксальний погляд на православ'я: «Ні, ніякої нової віри Росії шукати нічого. Східне Православ'я, що представляє собою найчистіший вид справжнього християнства, <...> завжди і має залишитися тим скарбом, який ми повинні берегти <...> На жодні інші релігії, в яких явно чи приховано віє дух сатани, ми своєї віри промінати не повинні і не можемо». [83] З цієї статті видно, що православ'я вже тоді, на початку 20-х, мислилося євразійцями як основа євразійської культури і як єдність віри і дії.

У тому ж 1922 року П. М. Савицький у статті «Два світи» визначав релігію як основу господарського та державного життя Росії-Євразії. Більш того, як стверджував автор: «Релігія – єдність, сполучення живих і мертвих, минулого, сьогодення і майбутнього. У світлі релігії пізнається національність...» [61 с. 123]. Вже тут простежується лінія тотожності і взаємозв'язку національного і релігійного, як казуальних чинників формування держави. Для подолання західницького відношення до реальності П. М. Савицький пропонує свою «благую метафізику», що складається з принципів «підпорядкованої економіки» і «підлеглого права». Така філософія, на думку автора, передбачає, «що виключно в області релігійного може бути дозволена проблема людського “щастя”». Благополуччя господарське і державне є не більш як умова, сама по собі безсила розв'язати цю проблему...» [61, с. 24]. Так з'являється прямо сформульований принцип примату релігії над економікою і політикою.

У 1925 році М. С. Трубецький продовжує розвивати свою точку зору на православ'я. Протиставляючи в роботі «Погляд на російську історію не з Заходу, а зі Сходу» європейський погляд на релігію, як на «приватну справа кожного», та погляд євразійський, він пише: «Здорова людина завжди релігійна <...> релігія завжди була є і буде справою не тільки приватного сектору людини, а й народу <...> Набути своє справжнє обличчя і стати самою собою Росія-Євразія може, тільки повернувшись до релігії і зміцнивши в собі релігійну стихію». Але головна проблема для автора полягає в співвідношенні державного і релігійного початку: «Вирішення цієї проблеми лежить не в законодавстві, а в побуті» [80, с. 41]. Воно полягає у вільному підпорядкуванні кожної людини в державі вищому релігійному початку. При цьому він вказує, що подібний життєустрій був характерний для періоду Московської Русі і навіть татаро-монгольського ярма.

Звертаючись знову ж до періоду становлення російської держави, М. С. Трубецький і Г. В. Вернадський розглядають процес зіткнення візантійської православної традиції і привнесеної кочівниками релігійної свідомості. Подібний підхід дозволив євразійцям інноваційно побачити феномен релігійної взаємодії етнокультурних суб'єктів. Добре розкриває релігійно-філософські погляди П. М. Савицького начерк невеликої статті «Єдність світобудови», написаний в кінці 1928 року [67, с. 1-2]. Він переконаний в єдності світобудови (світ створений Богом), глибоко вірить в релігійний початок, вкорінений в самій людській природі, говорить про позакласове ядро релігійного початку. Мислитель вважає, що євразійці далекі від думки кого б то не було приводити до Бога шляхом тиску і насильства, але вони жваво відчують Божественну природу світу. Кожна з його галузей має свою законну ритміку розвитку, але всі вони разом складаються в гармонійну єдність. В цьому плані євразійці глибоко переживали атеїзацію російського суспільства, що проводилася більшовиками.

Абсолютно особливий погляд на релігійну культуру ми бачимо в статті Л. П. Карсавіна «Уроки зречення віри» (1925). Аналізуючи післяреволюційну релігійність, він зауважує, що і західницький і слов'янофільський полюс російської думки був вкрай релігійним. Більш того, «Російська революція зовсім не безрелігійна. Вона проникнута пафосом релігійного атеїзму» [36, с. 87]. Релігійну віру філософ вважає важливим для майбутнього Росії. Для нього в релігійній вірі з'єднані теоретична, морально-етична і практично-діяльна сторона соціально-політичного буття. Тому вона є «діяльним знанням».

Саме в основі євразійства, на думку автора, лежить принципове утвердження християнства як історичної та динамічної релігії. Будучи вище культури, християнське вчення тісно пов'язане з нею і заломлюється в релігійно-культурній творчості народів. Земне і небесне, на думку євразійців, має бути в тісному союзі. Така точка зору відрізняється і від західницького і від слов'янофільського розуміння християнства. «Для західників релігія – це “приватна справа” громадянина, чи не марновірство, і, вже точно, вона не має ніякого позитивного ставлення до розвитку культури (крім чисто етичних цінностей). Для слов'янофілів ж християнство, навпаки, вище включення в культурний процес, стоїть над історією і поза нею» [70, с. 103].

Говорячи в статті «Євразійство. Досвід систематичного викладу» (1926) про «передумови» справжньої ідеології, євразійці явно вказують на православ'я. Ось як мислить його роль у майбутній ідеократичній системі: «Церква не креслить політичних програм і не дає конкретних практичних вказівок, але вказує нам наш ідеал і представляє нам свободу в його здійсненні» [60, с. 32]. Автори пишуть, що «з абсолютно безперечних істин релігії, тобто російської православної віри, виникають основи істинної ідеології. Ідеологія ж ця, будучи конструйована за здоровим глуздом і приматом конкретної дійсності, розкривається в систему і програму, що пояснюють те, що відбувається...» [60, с. 26]. Євразійці при цьому

заперечували в православ'ї те, що віра в Бога веде до пасивного відношенню до реальної дійсності і вимагає тільки спасіння душі, адже дана конфесія фундаментально відрізняється від католицизму і протестантизму утвердженням дієвості в вірі. Вони констатували єдність віри і діяльності, практики. Це було пов'язано з концепцією побутового сповідання, згідно з якою справжня віра розкривається в єдності мислення, віри і буття (дійсного життя). Євразійці писали: «...саме релігійне вчення отримує життєвість і реальну силу в побутовому ісповідництві. Релігійна ідея стає конкретною і розвиток її робиться генезою її життя» [60, с. 29].

Пізніше П. П. Сувчинский в статті «До пізнання сучасності» помітить, що майбутній євразійський світогляд має мати упор в іншому бутті – в православній вірі. Однак «безплідні спроби протиставлення матеріалістичного пафосу комунізму ідеалістичним концепціям відкидання або деградації матеріальної стихії життя. Релігійне світорозуміння не гребує матерією і освячує її» [77, с. 27].

Говорячи про неправославні елементи євразійського світу Кулешов аналізує поняття «потенційного православ'я» [41], яке має визначальне значення для євразійських уявлень про релігійно-державні і міжконфесійні відносини в межах Євразії, і є своєрідною відповіддю на необхідність з одного боку, піддати теоретичному аналізу факт множинності євразійських релігій, а з іншого – зберегти теоретичну основу для потенції виправдання релігійно-культурної єдності Євразії.

Вперше досліджуваний концепт з'являється у відповіді Л. П. Карсавіна на критику євразійства М. А. Бердяєвим і включає в себе два основних положення. По-перше, євразійство цінує не язичництво євразійських етносів, а їх потенційне православ'я і можливість вільного входження в лоно церкви. По-друге – це уявлення про православну віру як незаперечного водія євразійського релігійно-культурного світу [33, с. 97-99].

Для зручності сприйняття можна систематизувати концепт потенційного православ'я в наступних пунктах:

1. Православ'я – єдина вища у своїй повноті релігія, поза православ'ям все – або язичництво, або єресь, або розкол. Причому нехристиянські релігії Євразії (іслам, буддизм) відносяться до язичництва [52, с. 245];

2. Нехристиянські релігії Євразії є потенційним православ'ям не в сенсі, що вже відбулася акція з'ясування християнських істин, а в сенсі схильності і податливості до їх сприйняття (на відміну від інославнох християнських сповідань), в сенсі спільного з православ'ям релігійного укладу (проникнення релігійного начала в самі основи суспільного життя) і деякої подібності моральних імперативів. В описаному контексті можливості євразійського язичництва для сприйняття істини православ'я краще, ніж у інославнох християнства [52, с. 246-247];

3. Православ'я в силу своєї повноти виключає будь-які компроміси з язичництвом, але при цьому вільний розвиток язичництва Євразії буде приведений до православ'я (створення самобутніх і специфічних його форм).

Особливо підкреслюється, що поза концепцією потенційного православ'я неможливо мислити розвиток очевидно єдиного в релігійно-культурному відношенні євразійського світу. Зазначена єдність може проявитися або в механічному синкретизмі релігій Євразії при втраті кожної з них (в тому числі православ'ям) самобутності (що категорично неприйнятно для євразійців), або в вільному вході нехристиянських релігій Євразії в православ'я як в повну і досконалу форму релігії.

П. М. Савицький звертав увагу на етноконфесійну взаємодію народів Євразії, що виявляється в «релігійному інтернаціоналізмі», в симфонічній та органічній єдності багатьох віросповідань. Відповідно до поглядів цього мислителя, язичництво є «потенційним православ'ям». Само собою зрозуміло, що за ступенем усвідомлення

християнських істин язичництво стоїть нижче, ніж інослав'я, і ще більш віддалене від православ'я російського. «Однак, не будучи свідомонаполегливим зреченням від Православ'я, язичництво швидше і легше піддається закликам Православ'я, ніж західно-християнський світ, і не відноситься до Православ'я з такою ж ворожістю. З іншого боку, якщо ми зосередимося на язичництві, етнографічно і географічно близькому Росії, яке частиною входить до її складу, ми легко виявимо якусь особливо близьку спорідненість його первинного релігійного укладу саме з російським православ'ям. Ця спорідненість дозволяє припускати, що російське і середньоазіатське язичництво в християнізації своїй створить форми і аспекти Православ'я, ближчі і більш родинні російським, ніж європейським» [68, с. 29].

Надалі в генезисі даної ідейної доктрини, міжконфесійні відносини в межах Євразії бачаться гармонійними, як очевидним є і позитивне ставлення євразійських релігій до російської держави. В силу цього держава відмовляється від диференціації релігій, надаючи їм можливість для повної свободи і фактично ототожнюючи нехристиянські релігії з православною церквою. Держава розглядає всі євразійські релігії як основу міцної громадської моральності, причому конкретні аспекти впливу окремих релігій Євразії на певні етнічні групи аналізу не піддаються.

Політична ідеологія євразійців – це синтетична ідеологія [54, с. 85]. Вона не передбачає поділу на нижчий і вищий рівні суспільної свідомості, на суспільну психологію і конвенційну всепоглиненість однієї понятійної установки, власне кажучи, в ній синтезуються всі прояви духовності, самосвідомості індивіда, групи, етносу, класу, нації і в кінцевому рахунку цивілізації.

На закиди в еkleктичності їх ідеологічних конструкцій прихильниками суворого раціоналізму, євразійці париували, що реальне життя за змістом і по своїй суті є неодноразово багатшим, ніж формалізовані логічні побудова, а також, що жива

дійсність висміює і руйнує абстрактні формули «до того ж – за німеччу людською – найчастіше помилкові» [60, с. 7].

Оскільки однією з основних задач євразійського руху його основоположники вважали пошук нової не умоглядної ідеології, а пов'язаної з конкретним життям органічно, то і генезис своєї власної візії вони пов'язували з відбором органічних концептів в раніше створених теоріях суспільного розвитку. Але з огляду на те, що нова ідеологія – євразійство – повинна базуватися на самосвідомості соборної особистості, до якої необхідно віднести особистість індивідуальну, соціальну групу, клас і вищий її прояв – православну церкву, то її складовим елементом має стати і суб'єктивне бачення світу окремим індивідумом, і самопізнання детермінованого соціуму, і наріжним камінням – соборною церквою. У становленні даної ідеології варто враховувати елементи ірраціоналізму і навіть містицизму, адже за визнанням Трубецького «сильна частка містицизму властива нам усім» [79, с. 8].

Самі ортодокси євразійства не особливо комплементарно ставилася до розробки саме політидеологічної платформи своїх навчань, вони оперували більш метафізичними поняттями євразійського світовідчуття і євразійського умонастрою. Трубецький, наприклад, застерігав друзів від надмірної політичної ідентифікації та ангажованості руху: «Ми стаємо політиками і живемо під знаком примату політики. Це смерть. Згадайте, що таке ми. Ми – це особливе світовідчуття. З цього світовідчуття виникає особливий світогляд. А з цього світогляду можуть бути виведені, між іншим, і деякі політичні положення» [74, с. 51].

Загальний мотив долі Росії базується на особливому психічному укладі, специфічними рисами якого, на думку Савицького, є усвідомлення органічності соціально-політичного життя і зв'язку її з природою, материковий масштаб і широта материкової національної свідомості, що веде до відомої умовності державно-політичних форм [60, с. 35]. Тому для ідейно-політичної концепції

євразійства найголовнішим методологічним принципом є її співвіднесення духовного життя з певним соціумом, який здійснює свою життєдіяльність в конкретному просторово-часовому континуумі і пов'язаний загальною історичною долею.

Найважливішою складовою євразійського світовідчуття є усвідомлення євразійськими народами, і особливо російським етносом, культурно-історичної спорідненості з народами материка Євразії, усвідомлення приналежності до об'єднання народів в єдиному євразійському цілому. Також невід'ємним аспектом світовідчуття є соціально-психологічний фактор, суть якого зводиться до протесту проти інвазивного європоцентризму і спроб акселераційної Західної культури розчинити в собі культуру Росії. Третьою умовою актуалізації контексту даного поняття є загострення інтересу до сходу, потенційне джерело «огаїстичної діонисийської творчості» [54, с. 88], як актуального початку людського буття, діаметрально протилежної аполонісійському Заходу з його прагненням до тотальної раціоналізації і прогресивності.

Роль євразійського світовідчуття в становленні даної ідеології дуже значна, адже разом з євразійським умонастроєм, відрефлексованим строгим категоріально-понятійним апаратом та теоретизованим концепціями слов'янофілів, почвенників, Леонтьєва і Чаадаєва, воно стало одним з витоків євразійського руху. Світовідчуття – це перший етап конституювання нового світогляду, нової ідеології, сформованої за допомогою емоційно-художньої апперцепції, чуттєвих переживань і ознак.

Другим елементом євразійської ідейної доктрини є поняття умонастрою, більш емпірико-філософського конструкту, який служить для аналізу феноменів, причин і наслідків політичного буття. Євразійське світовідчуття і євразійський умонастрій не виключають один одного, не суть відокремлені метафізичні абстракти, а є діалектичним синтезом взаємозбагачення і взаємокомпліментатії. На думку Пащенко, у них представлені різні ідейні коріння: якщо перше бере свій початок у

поетів, письменників і драматургів, то в друге поняття більш ґрунтовний базис внесли філософи, державні діячі та вчені [54, с. 107].

Євразійці не структурують поняття світовідчуття і умонастрою, які передують в змістовно-гносеологічному плані більш високим філософсько-релігійним поняттям, за допомогою логіко-метафізичних підстав. Нова сформована ідеологія, на думку її творців, повинна пояснити всю палітру реальності, і організувати це життя у всіх його проявах. На думку євразійців, це означає те, що дана ідеологічна парадигма повинна як і життя цілком бути соборною, включати в себе різні рівні індивідуації, як єдність у множині всіх проявів духовного життя індивідуума, групи, етносу - від відчуттів до вищих інтелектуальних концептів, навіть до ірраціоналізму. Будь-яка ідея, що претендує на соборність, досягається крізь свідомість індивідуумів, соціальних груп, етносів, цивілізацій, і нарешті стає елементом їх самосвідомості на рівні специфічної побудови, відчуття і образу, яке знаходить своє втілення в світовідчутті, а потім крізь призму рефлексуючого умонастрою, на якому ідея набуває якусь первинну оболонку понятійно-категоріальних засад, пояснюється фундаментом ідеологічної інтерпретації євразійства.

Основна суть євразійства як моністичної ідейної системи викладена в статтях: П. М. Савицького «Євразійство», «В боротьбі за євразійство», «Географічні та геополітичні основи євразійства», М. С. Трубецького «Ми та інші», «Наша відповідь», «Російська проблема» і Я. Д. Садовського «Опонентам євразійства», «З щоденника євразійців». Євразійці заявляли про себе як про абсолютно особливу метаідеологію: «Євразійство в своїх ідеях і почуттях знаходиться на перетинах двох планів: абстрактного мислення і конкретного бачення» [21, с. 7]. Євразійці хочуть з'єднати сутність буття народу (з їхньої точки зору - це релігія і Церква) з конкретним політичним ідеалом. Причому цей процес повинен йти в двох напрямках – через відродження євразійської культури і вираз православ'я в її формах, і безпосередньо через поширення християнської віри.

Савицький і Трубецької намагалися сформувавши магістральну ідею для всього російського народу. Останній прагне визначити місце євразійства на ідеологічному полі і піддає критичному аналізу поняття лівої і правої ідеології. Він уявляє собі якусь єдину лінію еволюції європейських ідеологій від правих до лівих. Увесь цей розвиток, стверджує М. С. Трубецької, логічно приводив тільки до того, що ліві ідеології, захоплюючи владу, самі ставали правими, консервативними в прагненні утримати існуючий стан речей. В результаті утворюється парадоксальна ситуація, в якій «європейська ідеологічна дорога, пряма лінія справа наліво, пройдена до кінця <...> Її треба кинути всю і шукати нову» [84, с. 366]. За Трубецьким, щоб прийняти цю точку зору, потрібен переверот в світогляді інтелігенції і пошук нової ідеології поза антиномії «право-ліво», «реакціоно-прогресивно». Така постановка питання закликає відмовитися від звичних стереотипів на користь нової концепції, згідно з якою угруповання ідеологій відбувається не за політичної, а за культурної ознакою. Найважливішим висновком з цієї концепції є усвідомлення можливості побудови власне євразійських, а не європейських ідеологій.

Сувчинський декларує необхідність ідейного подолання комунізму, пропонує відмовитися від спроб протиставлення йому таких концепцій як громадянська свобода, демократична республіка, монархія тощо. Безглуздо протиставляти їх комунізму «оскільки вони є лише похідними цінностями певного типу світогляду» [76, с. 27]. Це твердження є вкрай важливим для подальшого становлення ідеології євразійства, тому що згодом, ще до розгляду євразійцями тієї чи іншої ідейно-політичної позиції буде проводитися її всебічний аналіз на предмет її віднесення до детермінованого культурного середовища, з якого вона органічно формується. Так П. П. Сувчинський пропонує вважати комунізм результатом західноєвропейського розвитку, що увібрав в себе всю його універсальність, а євразійство – протилежною формою світогляду, але настільки ж цілісною і всеосяжною. Він пише: «Слід виставити у всій широті і вольовій напруженості – ідею третього максималізму <...> Ми називаємо цю систему максималізму – євразійством» [76, с. 61]. Автор статті

називає його «третім» не дарма, протиставляючи його максималізму православних монархістів і більшовиків (ідеї Третього Риму і ідеї Третього Інтернаціоналу). Таке протиставлення репрезентує насамперед подолання європейської шовінізму в справі культурного будівництва, поєднання стародавнього з сучасним і головне – створення нової євразійської культури і самобутньої політичної парадигми.

При цьому, М. М. Алексєєв приходять до основоположних феноменологічних засад, які лежать у фундаменті народної свідомості, і через реалізацію яких революція 1917 року стала можливою. В своїй роботі «Російський народ і держава» автор зробив глибокий аналіз політичних ідей іосіфлян, нездирників, російських сектантів, І. Пересветова, а також звернув увагу на явище козацької вольниці і прийшов до висновку, що «майбутнє (Росії) належить православній правовій державі, яка зуміє поєднувати тверду владу (початок диктатури) з народоправством (початок вольниці) і зі служінням соціальної правді» [4, с 33]. Це говорить про системоформуючі елементи євразійської ідеології, яка повинна базуватися на вищезгаданих засадах і синтезувати їх в своїй політичній онтології.

Головною сутністю аналізу даної ідеології на думку Садовського виступають «три кити», на яких базується євразійська ідейно-політична концепція – це: «нове ставлення до Церкви, до нації і до питання про могутність влади і її розподілу». [69, с. 380]. Розвиваючи свої погляди на основи євразійського світогляду, він надає головне значення православ'ю і православній церкві. «На перше місце ми кладемо Православ'я. Євразійці визнають вище право Церкви над душею людини і схиляються перед ним» [69, с. 380].

Таким чином євразійська ідеологія виходить за принципи традиційних ідеологій консерватизму, лібералізму, марксизму і т.п., тим самим формулює нове розуміння сутності самого поняття ідеології. Для них першочерговим фундаментальним аспектом побудови своєї ідейної доктрини є метафізичний конструкт на основі самобутнього світовідчуття і формування на ньому теоретичної парадигмальної

бази, який надалі стане ідейно-політичною платформою для подальшого соціального реформаторства. Автори прагнули розробити оптимальну ідеологію, яка буде збігатися з природою їх часу та особливостями розвитку їхньої держави. У підставі феномена ідеології Світу-Євразії лежить проблема сутності Росії, її витоків, місця в історії, в навколишньому політичному оточенні, характер її взаємин з іншими культурно-історичними типами, а також її природна тенденція до збереження своєї національно-культурної самобутності, що тим самим заперечує світову інтенцію на ідейну гегемонію, що діаметрально відрізняє цю ідеологію від більшовизму, марксизму, лібералізму чи соціал-демократизму. Мислителі даної течії сформувавши ідеологію не на горизонтальній підставі «право-центризм-ліво», а на вертикальному і глибинному розумінні культури власного народу, в свою чергу і багатогранності ідеологічного спектру, що виходить із поліформності різних культур.

У квінтесенції даної ідеології не існує внутрішньої діалектики, а тим більше антагонізму. Вона постулює радикальну синтезацію суспільства через ступені індивідуалізації до цілісного гомогенного сприйняття себе частиною ідеї поліособистості («многоличности»). Формування ідеї центральності в філософському і політичному аспекті так само є фундаментальною детермінантною даного вчення: синхронізм раціоналізму і містицизму, діонісійського і аполонісійського початку, Східної і Західної складової – все це фактори ідеології Росії-Євразії. Цементуючи в базу своїх теоретичних конструкцій особистісний симфонізм і православну віру, євразійці намагалися створити сакральну ідеологію, аксіологічні параметри якої будуть сприйматися всіма членами суспільства. Євразійці хотіли з'єднати онтологічну складову народу з чіткими політичними програмами, в процесі генезису усвідомлення другого через перше.

Один з головних консеквентів полягає в тому, що, не заперечуючи можливості приватних запозичень сегментів культури, не можна сприймати алохтонне ідейно-

політичне чи культурне впровадження самоціллю, а також забувати про те, що будь-яка культура, в тому числі і політична (в широкому плані), пов'язана з певним місцем розвитку і кондицією власного прогресу.

Імперативність євразійської ідеології чітко визначив член руху Логіков, він констатував, що євразійство «бажає стати стрижневою ідеологією російського народу – і при тому виховати його свідомість в такому напрямку, яке зробило б можливим його об'єднання з іншими народами Євразії в вищу культурно-особистість» [46, с. 53], як колективну індивідуацію народу в цивілізаційній парадигмі, засновану на культурній, політичній, географічній, морально-психологічній і моральній єдності окремих держав, адже саме вона є головним суб'єктом політичної дійсності для представників даної течії.

РОЗДІЛ III. ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ КЛАСИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ЄВРАЗІЙЦІВ

Звертаючись до історичного становлення євразійства як ідейно-політичної течії, відзначимо, що воно вперше з'явилося в 20-і роки ХХ століття в середовищі російської еміграції. Характер євразійського руху з плином часу змінювався. За прийнятою сучасними дослідниками періодизації воно ділиться на три етапи [85]. Коротко їх можна охарактеризувати наступним чином:

- 1921-1925 рр. – теоретичне і організаційне становлення руху. Центр євразійського руху зосередився переважно в Східній Європі і Німеччині. Активна участь засновників руху М. С. Трубецького, П. М. Савицького, П. П. Сувчинського і Г. В. Флоровського. Спроби глибокого науково-філософського осмислення євразійських ідей. Поступове розширення кола учасників. Цей період характеризується виробленням теоретичних основ, геософським, матеріально-географічним і натуралістично-антропологічним обґрунтуванням унікальності Росії як особливого євразійського світу. У 1926 році в Парижі була опублікована програма «Євразійство: досвід систематичного викладу», в якій відображені наукові та суспільно-політичні настрої євразійців.

- 1925-1929 рр. – посилення ідейно-політичної активності руху. Центр діяльності переноситься в Париж. Триваюче розширення кола його учасників і активна популяризація цих ідей через євразійське книговидавництво. Розвиток теоретичної бази євразійства в працях Л. П. Карсавіна. У цей період створюється політична партія «Євразійський Союз» і різко активізується політична діяльність, видаються листівки, брошури, повним ходом йде вербування нових членів руху. Найбільш активним з них є паризький «лівий центр», очолюваний Л. П. Карсавіном, який сформувався навколо газети «Євразія» та зайняв прорадянську позицію.

- 1929-1939 рр. – після невдалої спроби зберегти євразійський суспільно-політичний рух на з'їзді в Празі в 1932 році, євразійці остаточно відходять від політичної діяльності до наукової роботи, ідейної критики марксизму і пошуку

«постбільшовистської ідеології». Починається розкол руху на кілька груп і поступове згасання політичної та наукової діяльності учасників руху.

Основними представниками цієї ідейної доктрини були видатні російські вчені та мислителі того часу: М. С. Трубецкой (1890-1938), П. М. Савицький (1895-1965), Г. В. Флоровський (1893-1979), Г. В. Вернадський (1877-1973), М. М. Алексеєв (1879-1964) В. М. Ільїн (1891-1974) та інші [40, с. 148-164]. Як справедливо написав про них сучасний дослідник і критик євразійства Л. Люкс: «У розробці концепції євразійства взяли участь етнологи, географи, мовознавці, історики, правознавці та ін. Це разюче відрізняє євразійство від більшості ідеологій, що виникли в Європі між двома світовими війнами. Тут за справу взяли не дилетанти і політичні доктринери, а люди, які пройшли наукову школу, які володіли мистецтвом витонченого аналізу» [48, с. 59].

Для зручності розгляду розділимо всю сукупність концепцій на окремі смислові групи:

- церковно-державні відносини;
- цивілізаційна парадигма;
- геополітичні ідеї;
- етнічні (етнологічні) концепції;
- теорія держави.

Починаючи аналіз теми з релігійного аспекту хочеться приділити увагу першочергово фактору *церковного інституту як суб'єкта культури і суспільства*. Кожна помісна церква з точки зору євразійства є автохтонною і є тотожною з культурою свого народу. Тут євразійці доходять до прямого твердження еквівалентності: «Православна російська Церква емпірично і є російська культура, що стала Церквою» [60, с. 32]. При цьому російська церква протиставляється церкві

романо-германських народів – католицькій. З цим пов'язаний і сам вибір назви російської держави. «Свідомість того, що релігійно-культурна єдність, об'ємна і виражена російською державою ширше, ніж російська в вузькому сенсі цього слова культура, має отримати деяке термінологічне роз'яснення» [60, с. 36]. Далі йдеться про те, що в російську державу входить цілий світ народів і культур, в якому власне російська культура є, хоча і центральним, але все ж елементом.

Іншим важливим питанням, яке постає перед дослідником євразійства, стає взаємовідношення концепції церкви як культуросуб'єкта з іншими конфесіями в Росії. Для євразійства було вкрай важливо затвердити культурну єдність Євразії на міцній основі. Так народжується наступне твердження: «Релігійна єдність Росії-Євразії – в сенсі спеціальної її релігійної потенції і в сенсі найбільшого здійснення цієї потенції в Православ'ї російському – має висловитися і як єдина симфонічна культура...» [60, с. 36]. При цьому євразійці фактично ігнорують відмінності між ісламом і християнством, християнством та язичництвом, роблячи це для користі державного цілого. «Релігія створює і визначає культуру...» [60, с. 37] – ось до такого панрелігійного висновку прийшли ортодокси даної ідеології.

Теоретичне осмислення церкви як суб'єкта культури представляє ще одне нововведення євразійців. У всіх інших ідейно-політичних течіях еміграції, церква виступала або як гальмо прогресу і винуватець революції, або як придатак до держави, або не мала істотного значення. Тільки в євразійському перебігу даному інституту надається самостійний статус, в рамках якого він стає незалежним від держави, але тим не менш органічно пов'язаним з ним через суспільство.

Церква розуміється євразійцями в традиції російської консервативної думки – не просто як соціальний інститут, а як еталон, прообраз громади віруючих [78]. Церква виступає в даній системі смислових координат як мета розвитку суспільства і держави, хоча на землі повністю і не досяжна. Але прагнення до ідеалу церкви

(духовного єднання людей) являє собою сенс розвитку культури, держави, суспільства і кожної окремої особистості.

Хочеться констатувати, що автори даної концепції відкидали такі внутрішньосистемні взаємини як папоцезаризм (духовна особа, перший церковний ієрарх, який зосереджує в своїх руках як світську, так і духовну владу) і цезаропапізм (де глава держави виступав главою церкви), стверджуючи органічний зв'язок між поняттями церква-держава і глибоке усвідомлення їх компліментарності в громадській парадигмі. Євразійство прагне виробити принцип такого розмежування: вектор діяльності церкви – вільна істина, соборна єдність, освоєння і розкриття соборних переказів; напрямок діяльності держави – єдність нецерковного світу, відокремленого певною мірою від церкви і роз'єданого всередині себе. Держава черпає основи своєї ідеології в церкві, перебуває в органічному зв'язку з нею, але конкретизує і здійснює ці ідеї у власній, мирській сфері. Воно неминуче помиляється і грішить, оскільки функціонує в світі гріха. Його внутрішня роз'єднаність найяскравіше проявляється в поділі людей на правлячих і керованих, у відчуженні особистості від суспільства, у використанні сили і примусу.

Інтелектуально препаруючи *цивілізаційний підхід* євразійців варто звернути увагу на працю М. С. Трубецького «Європа і людство» (1920), що може так само виступати тезою фундаментальної антагоністичної диз'юнкції, яку А. Г. Дугін інтерпретував як вибір «або Європа, або все людство». «Європа проти людства, де “Європа” і “людство” виступають в якості типологічних антиподів. Людство – це сукупність традиційних суспільств, що живуть в злагоді з нормами Традиції (прямо або завуальовано). Європа ж є агресивна аномалія, яка прагне нав'язати іншим країнам продукти локального історичного розвитку як щось універсальне» [19, с. 374]. Найбільш повно цивілізаційний підхід був вироблений в євразійських

колективних маніфестах (формулюваннях), хоча його ідейні бази були закладені ще М. С. Трубецьким в його знаменитій праці, про яку ми сказали вище.

Відповідно до цієї теорії, романо-германська цивілізація виробила особливу систему принципів і аксіології, яку вона ототожнила з системою універсальною. Ця європейська система стала нав'язуватися іншим народам і культурам. Євразійство стверджує, що духовна і матеріальна колонізація Заходом всього іншого людства є вкрай негативним явищем, який ставить загрозу оптимальному функціонуванню світобудови. Кожен народ і кожна культура мають внутрішнє суверенне право розвиватися за своєю власною логікою. У вже згаданій роботі М. С. Трубецької писав: «Космополітизм, ця вершина романо-германської цивілізації, покоїться на таких підставах, які докорінно суперечать всім основним гаслам цієї цивілізації. В основі космополітизму, цієї релігії загальнолюдської, виявляється антикультурний початок – егоцентризм» [80, с. 86]. На думку філософа, європейське мислення спрямоване на абсолютне знеособлення всіх народів земної кулі, руйнування всіх національних видів і культур, крім європейської, яка бажає стати загальнолюдською: «Здійснення цієї мрії, насадження у всьому світі “загальнолюдської” культури, перетворить всі народи світу в європейців другого і третього сорту <...> А це поставить європейців в панівне становище над усім світом» [80, с. 72]. Трубецької у своїй книзі методично показує, що претензії європейської (романо-германської) культури на перевагу і універсалізм є проявом чистого свавілля: вони неспроможні, бездоказові і голослівні. Націоналізм європейської сім'ї держав являє собою синтез шовінізму і космополітизму [22]. Ці два поняття виражають для європейців одне і те ж, відображаючи європейську ідентичність.

Романо-германська цивілізація, на думку автора, побудувала постхристиянську систему, яка ставить на перше місце індивідуалізм, егоїзм, конкуренцію, матеріалізм, технічний прогрес, споживчі цінності, економічну експлуатацію

сильними слабких. Ця цивілізація прирівняла до «відсталих» культур не лише цивілізації Сходу і Третього світу, але і незахідні напрямки християнського світу, зокрема, православ'я. Трубецькой стверджував, що романо-германська цивілізація в її колоніально-імперіалістичному вираженні є загрозою людству і суперечить всім іншим моделям цивілізацій, так як відмовляє їм у праві на існування. У статті, яка поклала початок євразійського дискурсу, він писав: «У великій і важкій роботі зі звільнення народів світу від гіпнозу "благ цивілізації" і духовного рабства інтелігенція всіх неромано-германських народів повинна діяти дружно і заодно <...> Треба завжди твердо пам'ятати, що протиставлення слов'ян німцям або туранців арійцями не дають істинного вирішення проблеми, і що справжнє протиставлення є тільки одне: романогерманці – і всі інші народи світу, Європа і Людство» [80, с. 125]. Таким чином по суті виступаючи проти гегемоністських претензій західної цивілізації мислитель конституював структуру багатополлярності світу і формування незалежних самодостатніх систем, розширивши таким чином поняття державного суверенітету до суверенітету цивілізаційного, спираючись на закони культурно-історичних типів Данилевського.

Першим відгуком на цю концепцію з'явилася стаття П. М. Савицького «Європа і Євразія» (1921), в якій той піддав критиці деякі погляди Трубецького з метою подальшого уточнення його ідей. Савицький уточнює насамперед занадто широко розгорнуте М. С. Трубецьким поняття культури: «Серед інвентарю культури необхідно розрізняти два порядки культурних цінностей <...> Цю різницю можна розгорнути в протилежність ідеології, з одного боку, техніки і емпіричного знання з іншого» [64, с. 143]. Це протиставлення потрібно було автору, щоб підкреслити заперечення загальнолюдського характеру європейської цивілізації, але воно не повинно ставитися до науки і техніки: «З точки зору належного, єдино життєвої в даній області формулою національного існування може бути наступна: своя ідеологія - байдуже, свої або чужі техніка та емпіричне знання» [64, с. 14]. Таким чином, запозичення науково-технічних досягнень, на думку євразійців, не повинно

супроводжуватися запозиченням європейських ідеологій, глибоко пов'язаних з європейською культурою.

Далі ця концепція отримала свій розвиток в цілому ряді робіт М. С. Трубецького, П. М. Савицького, Г. В. Вернадського, С. Г. Пушкарьова. У «Погляді на російську історію не з Заходу, а зі Сходу» (1925), в якій М. С. Трубецької писав, що культура Росії-Євразії заснована на єдності слов'янського і туранського народів, що європейський вплив понівечив культуру і призвів до її деградації, яка завершилася революцією антиєвропейського толку, силою, яка скидає установки петровської європеїзації. До того ж мислитель був переконаний, що туранський елемент був етнопсихологічним, а слов'янський – мовним.

Так, в статті «Вавилонська вежа і змішання мов» М. С. Трубецької з новою силою висуває ідею згубності однорідної загальнолюдської культури, під якою розуміється саме західноєвропейська культура. Для підкріплення цієї тези він намагається обґрунтувати «закон діалектичного дроблення і неминучої множинності національних культур» [81, с. 368]. Згідно Трубецького, тільки національні культури можуть створювати позитивні цінності і бути органічним виразом людяності, властивої всім особистостям. Загальнолюдську культуру, засновану на взаємній змішуванні національних культур, автор статті порівнює з Вавилонської вежею. Так як таке взаємне змішання може призводити тільки до відмови від будь-якої культури і до торжества раціоналізму європейського типу, воно, безумовно, гріхоподібно і веде до «нового вавилонського стовпотворіння». Єдине заперечення проти обмеження людини рамками певної національної культури, як вважає М. С. Трубецької, полягає у вимогах християнства, яке повинно бути проповідоване всім народам. Але християнство як релігія не веде до скасування культури, воно байдуже до національного елементу культури і являє наднаціональну релігійне єдність. В цілому ця стаття Трубецького продовжує його думку, висловлену в книзі «Європа і людство», що будь-яке прагнення до

загальнолюдської цивілізації прикриває собою бажання європейської культури поглинути і нівелювати всі інші культури.

Однією з основних в обґрунтуванні цієї концепції є стаття «Росія і Європа в їх історичному минулому» історика С. Г. Пушкарьова. Вона відкривається такою заявою: «Всупереч уявленню про те, що всі європейські держави, і в числі їх Росія, проходять єдиний шлях історичного розвитку (причому Росія на цьому шляху є лише "відсталою" порівняно з романо-германською Європою), ми стверджуємо перш за все, що загальнозначущих "законів історичного розвитку" не існує, бо історія має справу з явищами індивідуально-неповторюваними і якісно-своєрідними» [70, с. 66]. Формування національного субстрату Росії відбувалося, згідно євразійської концепції, за своїми власними самобутнім законам як різномовних етносів, що населяють серцевину континенту, в єдину багатонаціональну націю – євразійську. А держава, яка вмістила в свої межі цю гіпернацію, і є Росія.

Вся подальша стаття може розглядатися як коментар автора до першого твердження. На доказ корінної відмінності Росії від Європи автор наводить ряд історичних фактів. По-перше, історія економічних відносин Європи та Росії йшла в різних напрямках: в Росії аграрна еволюція йшла від великого приватного землеволодіння до громади, а в Європі навпаки – від громади до приватної власності на землю. По-друге, процес політичного розвитку Європи йшов від епохи феодалізму і станової представницької монархії до капіталістичної демократії, в Росії не було ні феодалізму, ні станової монархії, а боярська дума і земські собори ніяк не обмежували самодержавної влади царя. На Заході монархічна влада затверджувалася на принципі свого «вибірково-договірного походження», що було природно для системи папської монархії, на Русі ж все будувалося на принципі «богоустановленої абсолютної влади». По-третє, в політичній історії Росії панувала влада держави над суспільством, яка контролює стани через повинності, і навіть

самі стани створюються державою. В Європі ж станово-корпоративний лад виникає незалежно від державної влади сам контролює державу, яка в ньому розчиняється. І, по-четверте, зовсім інший характер мала участь церква в справах держави на Заході і в Росії.

Автор називає помилковим думку про те, що головним історичним завданням Росії була нібито оборона Європи від варварів. Він вказує на той факт, що будь-яке зіткнення Русі із західним світом вело до війни на взаємовинищення (війна з Ливонським орденом, шведами, поляками та іншими). І навпаки, росіяни змішувалися з татарами, татарські принци хрестилися і переходили на російську держслужбу, а загальна кількість татар на службі у царя на рубіжі XVI-XVII століть становило близько 50 тисяч чоловік. «Таким чином, якщо Росія захищала Європу від татар, то з іншого боку, татари захищали Росію від Європи» [81, с. 149].

Разом з тим і сама європейська культура перебувала в стані історично послідовних змін, і виходячи з цього прилучення породжується конфлікт «батьків і дітей». Оскільки те, що для західних поколінь становить органічний процес культурної трансформації відповідно до логічних законів, то до неофітів приходять у вигляді завершених постулатів. В процесі індоктринації, в європеїзованому суспільстві перехід приймає форму «стрибків революції» [23, с. 173]. Історичні стрибки, порушуючи єдність і безперервну поступовість історичного розвитку, руйнують і традицію, і без цього вже слабо розвинену у європеїзованого народу, бо, витрачаючи політичну і соціальну енергію на застосування чужого досвіду, її просто не вистачає на реалізацію інтелектуальних операцій в реалізації самобутньої традиції. А без останньої євразійці не бачили умов для нормальної державної еволюції.

Підводячи підсумок у розгляді цивілізаційного підходу, треба сказати, що в цій концепції яскраво проявилася ще одна своєрідна риса євразійства, що відрізняє його в ідейному плані від подібних до нього течій в еміграції і різко відгороджуються від

старого і нового слов'янофільства. Європа як поневолювач народів, як гнобитель культур, що пригнічує самобутній розвиток інших цивілізацій – це була абсолютно нова постановка питання про взаємодію Росії і Європи.

Росія-Євразія, з точки зору євразійців, являє собою єдиний культурний і географічний ціле, особливий самобутній культурно-історичний тип або цивілізацію, виходячи з чого можна говорити про окрему концепцію. Євразійці виходили з презумпції самореферентності Росії-Євразії, її особливого історичного шляху. Вони пропонували усвідомити цей світ як сукупність трьох культурних впливів: візантійства, туранства і європізму. Цей третій елемент вони визнавали джерелом згубності, провалу в історії Росії. Саме Петрівський вплив (трьохсотлітнє російське західництво, антинародна монархія) призвів до виникнення революції в Росії. Росіяни повинні зробити поворот до Азії, щоб заглушити європейську ідейну експансію в країні, щоб розвинути самобутні народні початки. Росія-Євразія представлялася євразійцям як абсолютно своєрідна сукупність Європи і Азії, як Євразія. І тому вона повинна була мати свої власні аспекти.

За аналітикою А. Г. Дугіна Росія як континентальне утворення, в герменевтичній своєрідності євразійців, виникла з поєднання двох ландшафтів (культурних кіл): лісу і степу, при накладенні двох традиційних життєвих орієнтацій: осілості і кочовища. Синтез цих елементів простежується непорушно з найперших періодів російської історії, де контакти слов'янських племен з тюрками-степовиками (особливо половцями) були постійними і інтенсивними. Але особливе значення євразійці надавали монгольським завоюванням.

Відштовхуючись від неприйняття романо-германської цивілізації, євразійці ставили задачу створення самобутньої Російської цивілізації (Росії-Євразії), яка повинна утвердитися на засадах Православ'я. П. М. Савицький у своїй статті «Євразійство» (1925) писав: «Євразійці стоять на ґрунті традиції. Росію-Євразію вони сприймають як єдність. Справа полягає в тому, щоб знайти в її межах належні

форми співжиття націй. Євразійці розуміють Росію як "собор народів"» [63, с. 291-292]. Два початку: слов'янський і туранський, степовий і осілий створили унікальний синтез протилежностей, лягли в основу самобутньої традиції. Це було вдалим сплавом рас, ландшафтів, культур, господарських та адміністративних моделей. Так євразійці підійшли до уявлення про Росію як про «серединне царство» - особливе, унікальне утворення, в якому відбувається подолання протилежностей. На глибоке переконання А. Г. Дугіна, євразійці сконструювали євразійську версію гегеліанства, яка виходить з своєрідності цивілізаційної парадигми Росії-Євразії: «саме в Росії-Євразії реалізується сенс історичного розгортання протилежностей, які повністю задовольняють над долею інших держав і народів. Ці протилежності вирішуються в синтетичній державі – Росії, Росії-Євразії, – яке є держава-синтез, держава-відповідь, держава-таємниця, держава-континент» [19, с. 373].

Сприйняття Росії-Євразії як особливого культурного світу було важливою відмінністю євразійства від лібералів, російських марксистів, слов'янофілів і націоналістів-монархістів. Перші і другі не бачили ніякої своєрідності в Росії, вважаючи її відсталою країною, треті бачили її індивідуальність і самобутність в її етнічній основі і, нарешті, останні – в сильному і своєрідному початку державності. Тим часом, євразійці наголошували саме на культурі і простежували самобутність цієї культури до самої глибокої давнини – вони йшли далі, ніж слов'янофіли. Концепція культурного світу Росії-Євразії знімала протиріччя між вселенським і національним виміром російської ідеї, приводила до практичних політичних висновків про побудову вільної федерації народів на чолі з культуроформуєчим російським етносом.

Починаючи предметний аналіз *геополітичного аспекту* класичного євразійства, хочеться констатувати, що розглядаючи три основних «моменти», геополітичного устрою: територію, влада і населення і кажучи, що всі три однаково важливі, євразійці звертали особливу увагу на те, що територія не зводиться до

географічного простору, вона є чимось більшим: «в території укладено дух нації і її тіло», це надалі буде визначено поняттям «місцерозвитку» [34, с. 183-195].

Місцерозвиток розумівся євразійцями як важлива частина загальних робіт по географії Росії-Євразії. Він представляв собою взаємопов'язаний ряд положень про просторову детермінацію Росії-Євразії, про її зв'язки з економічною та господарською діяльністю. Однак це не є трівіалізований детермінізм Боденівського толку, в свою чергу релевантно порівняти даний концепт з відчуттям Бердяєва, який можна оформити як метафізичну географічну обумовленість: «Є відповідність між неосязністю, безмежністю, нескінченністю російської землі і російської душі, між географією фізичною та географією душевною» [8, с. 10]. Євразійці намагалися довести, існування родинних зв'язків між націями і їх уявленнями про своє місце в світі, своєї долі та призначення. Територія, впливаючи на людей, які на ній проживають, перетворюється сама під їх впливом, інтегрує їх в спільність на основі однорідної культури (духовної, економічної, політичної).

Як зазначає О. В. Прокуденкова: «з одного боку, теорія місцерозвитку є різновидом органічних теорій соціальних єдностей, з іншого – стає схемою цивілізаційної еволюції російської (євразійської) історії, де інтерпретація історичного буття здійснюється через розуміння світу як єдності існування природи і людських суспільств (спільного гуртожитку)» [56].

Євразійці стверджували, що географічний простір величезною (часом вирішальною) мірою впливає на культуру і національну історію народів. Кожен народ, розвиваючись в певному географічному середовищі, виробляє свою національну, етичну, правову, мовну, обрядову, господарську та політичну форми. «Місце», де відбувається «розвиток» народу чи держави, в значній мірі визначає траєкторію і сенс цього «розвитку» – аж до того, що вони стають невіддільними. Не можна відривати історію від просторових умов, і аналіз цивілізації повинен проходити не тільки з тимчасової осі («раніше», «пізніше», «розвинуті» нації,

«нерозвинені» нації тощо), але і по просторової («схід», «захід», «пустелі», «гори» тощо). Універсальної моделі розвитку не існує, різноманіття ландшафтів Землі породжує різноманіття культур, кожна з яких має свої цикли, свої внутрішні критерії, свою логіку. Ніяке місцезрозвитку не має права претендувати на те, щоб бути еталоном для інших. Кожна цивілізація має свою модель розвитку, свій «час», свою «раціональність» і повинна бути зрозуміла і оцінена, виходячи з внутрішніх оригінальних критеріїв. «Росія-Євразія є місцезрозвитком, єдине ціле, географічний індивідуум – одночасно географічний, етнічний, господарський, історичний і так далі і тому подібне “ландшафт”» [62, с. 283].

Можна сказати, що «місцезрозвиток» – це концепція географічної самобутності. Місцезрозвиток, з точки зору євразійства, це поняття, що відображає зв'язок культурно-історичного середовища та географічної кон'юнктури, вплив останньої на характер народів, що її населяють. «Місце розвитку <...> потрібно розуміти як категорію синтетичну, як поняття, що обіймає одночасно і соціально-історичне середовище, і зайняту нею територію» [62, с. 288]. Росія-Євразія з цієї точки зору являє собою унікальне геоісторичне явище: «Континент-Океан» – замкнуту лісостепову систему. Вона історично завжди тяжіла до об'єднання в величезну державу під владою єдиного етносу і цивілізації. Навіть російську історію можна розглядати з точки зору боротьби лісу і степу. За твердженням Самохіна «відстоюючи ідею державного патерналізму, П. М. Савицький ще в 1921 році в першому «Євразійському Літописі» помістив статтю «Міграція культури» про кліматичне значенні меридіонального розташування ізотерм в Європі і їх вплив на соціально-історичне середовище» [70, с. 71].

Теорію місцезрозвитку можна вважати певною теософією простору, що виразилася в об'єднанні соціально-історичного і природного контекстів, що характерно для євразійства в цілому. Так її і визначав Савицький у своїй роботі «Географічний огляд Росії-Євразії»: «Змичка географії з історіософією має на увазі

накладення на сітку географічних ознак сіток ознак історичних, якими характеризується Росія-Євразія як особливий історичний світ. Риси духовно-психічного укладу, відмінності державного ладу, особливості господарського побуту чи не утворюють "паралелізмів" сітці географічних розрізень? Встановлення і аналіз таких "паралелізмів" і є головним предметом теософії в її застосуванні до Росії-Євразії» [62, с. 288]. П. М. Савицький показує, що існує множинність територій розвитку, пов'язаних з конкретним географічним середовищем, вибудовуючи, таким чином, своєрідну ієрархію місць розвитку. Найменшими місцем розвитку є двір, село, місто, що зливаються в великі місцерозвитки, з яких в подальшому виростають ще більші. Таким чином, євразійський степ стає великим місцем розвитку по відношенню до його складових – природних областей, але меншим відносно всього континенту Росії-Євразії. У свою чергу, Росія-Євразія як більший місцерозвиток не обмежується степом, поєднуючи в собі степ з лісовою, пустельною і тундровою зонами, стає інтегральною формою дрібніших, що входять в нього. Найбільший місцерозвиток – це вся земна куля, місцепроживання всього людського роду [61, с. 283-285].

Цінний внесок у теорію місцерозвитку надав і М. М. Алексєєв, який встановив тісний зв'язок останнього з державою, яка для нього в свою чергу пов'язана з географією: «З точки зору західної геополітики держава є насамперед "географічний індивідуум" або явище, необхідно укладене в форми земного простору». При цьому географічне розуміння держави робить його такою же органічною цілісністю, як і культура. Алексєєв стверджує те, що держава як би «виростає зі свого тіла, з землі, і багато рис державного життя визначаються особливостями території, на якій виростає держава» [4]. Від природно-географічного євразійського місцерозвитку російського народу, що займає в історії свою територію і сформував тут свої особливі ментальні характеристики, розуміється так само і російська ідентичність як просторове явище етносу.

Необхідність введення категорії місцезрозвитку і побудови на його основі однойменної концепції євразійці пояснюють методологічною недостатністю поняття географічного. Як зазначає П. М. Мілюков, який критикував в цілому євразійське вчення, цінність даного поняття полягає в тому, що воно «дає можливість вперше науково обґрунтувати причинний зв'язок між природою даного місцезрозвитку і оселившогося в ньому людського суспільства», до того ж необхідність «будувати історію культури на антропогеографічному базисі впливає з неминучості сучасного стану науки» [51, с. 67].

Концептуальна антитеза між океанічним і континентальним типом господарства зайняла місце ще однієї концепції, яка перебувала на межі геополітики та економіки. Вона представляла собою синтез *ідеї автаркії*, уявлення про відмінності місцезрозвитку Британської імперії і Росії-Євразії. Фактично дана концепція стала зразком застосування теорії місцезрозвитку на конкретних географічних умовах культурних світів.

Відповідно до цієї концепції, клімат Європи, мініатюрність її просторів, вплив її ландшафтів породили специфічну європейську цивілізацію, в якій переважають вплив лісу (Північна Європа) і узбережжя (Середземномор'я). Інші ландшафти породжують інші типи цивілізацій: степові масиви – кочові імперії (від скіфів до тюрків), пустеля – аравійську (ісламську) цивілізацію, лесові ґрунти – китайську, острівне високогір'я – японську, злиття лісу і степу – російсько-євразійську. Відбиток ландшафту лежить на всій історії кожної з цих цивілізацій і не може бути подоланий. При цьому російське культурне середовище являє собою в географічному відношенні континентальний синтез Лісу та Степу. П. М. Савицький в зв'язку з цим писав в 1932 році: «Господарство Росії-СРСР є господарство материкове. Для цього типу характерні просторовість, яка нараховує мільйони кв. км. і населення в сотні мільйонів» [65, с. 152]. Континентальне господарство було схильне до автаркії, до замкнутості, до більшого значення сухопутних комунікацій

і до меншого значення індивідуального фактору [80, с. 453]. Навпаки, океанічне господарство безпосередньо пов'язано з індивідуалізмом. Як пише М. М. Алексєєв: «Держава-континент з точки зору океанічного принципу неминуче знаходиться в деякому "знедоленому" стані, неминуче стоїть на задвірках "світового господарства". Властиве кожній державі прагнення до добробуту, очевидно, вирішується зовсім іншими засобами в державі океанічній і континентальній. У першій воно задовольняється найбільшим тяжінням до свободи морів, у другому – шляхом економічної політики, спрямованої на вдале використання "континентального сусідства". В принципі <...> океанічна держава <...> найкраще виконує свої економічні завдання, перетворюючись в деяку вільну «торгову компанію»; навпаки того, континентальна держава досягає тих же цілей шляхом збільшення потужності державного апарату і шляхом державного регулювання» [3, с. 417-418]. Як вважає О. Павлюк, що автаркія заснована на вивченні переривчастості між європейським і євразійським світами, і є одночасно виправданням і підтримкою цивілізаційної цілісності [73].

Взаємодоповнюваність різних економічних областей підтверджувала структурний аспект євразійської цілісності. М. С. Трубецької пропонував автаркічне розуміння держави, а «автаркічне господарство має сенс тільки для держави, що представляє собою закритий світ, який не є частиною більш великого об'єднання і не володіє колоніями в тому сенсі цього поняття, яке ухвалено на Заході. Автаркічна ідея властива Росії, тому що тільки вона може зв'язати безперервність території і спільність долі» [80, с. 453]. Так само цей автор констатував, що даний самодостатній тип господарства можливий для реалізації в державах «особливого світу», тобто таких, які пов'язані внутрішньополітично не тільки економічними детермінантами, а й спільністю історичної долі, національною рівновагою і національними господарськими особливостями властивими тільки цьому самореферентному світу. Автаркія сама по собі – це система, що гарантує мирне співжиття всередині держави і на трансдержавному рівні.

Починаючи аналіз *етнополітичної складової* даної ідеології, відразу хочеться звернутися до статті М. С. Трубецького «Про дійсний і хибний націоналізм» (1921), де автор розглядає проблему національної самобутності російського народу і стверджує, що обов'язок кожної національної культури – це самопізнання, але не те, яке обмежується сухим і суворим мисленням та талмудизмом, а те, що є результатом всього духовного досвіду. Самопізнання, за Трубецьким, зберігає націю від впадання в один з видів помилкового націоналізму, будь то наслідування іншій культурі, войовничий шовінізм або культурний консерватизм. Під останнім Трубецької розуміє вчення слов'янофілів, які бачили ідеальну культуру в формах сформованого побуту («Православ'я, самодержавство, народність»). Він зауважує, що у слов'янофілів була не «культура для народу, а народ для культури» [82, с. 114]. У висновку М. С. Трубецької говорить: «Таким чином, істинний націоналізм, цілком заснований на самопізнанні і вимагає перебудови російської культури в душі самобутності, яка до сих пір була долею в Росії лише поодиноких особистостей» [82, с. 114]. Фактично в цьому твердженні вже видно визнання унікальності євразійської ідентичності на основі культурного та етнічного начал.

Культуроцентризм привів євразійців до відмови від старого націоналізму і заміни його концепцією спільноєвразійського націоналізму. Євразійці закликали до відмови від поділу євразійських народів на російських і іногородців і стверджували, що російський народ занадто змішався зі степовими, азійськими племенами, щоб зневажати їх. Істинний націоналізм, за твердженням Трубецького, може бути тільки євразійським, оскільки це не буде націоналізм гріховний, заснований на шануванні тільки свого народу, а праведний, заснований на чеснотах всієї сукупності народів євразійського світу.

В іншій своїй статті «Спільноєвразійський націоналізм» (1927) М. С. Трубецької стверджує неподільність євразійської культури і каже про особливість євразійської нації, яка сформувалася на території Росії-Євразії і складається з плюралістичної

безлічі, своєрідної «квітучої складності» культур. «Отже, національним субстратом тієї держави, яка називається СРСР, може бути тільки вся сукупність народів, що населяють цю державу, яка розглядається як особлива багатонародна нація і як така має свій націоналізм. Цю націю ми називаємо євразійською, її територію - Євразією, її націоналізм - євразійством» [80, с. 438]. Таким чином євразійці представляють євразійську державу багатонаціональною, в якій проживають різні нації та етнічні спільноти, що історично сформувалися на певній території, та в специфічному культурному середовищі, вважають себе автохтонами, мають високу ступінь загальнонаціональної свідомості та соціально-економічної і політичної інтеграції..

З точки зору найбільшого євразійського правознавця М. М. Алексєєва, необхідний федеративний принцип устрою Росії-Євразії, очищений від комуністичної ідеології і заснований на усвідомленні спільної долі народів євразійського світу. Федерація Росії-Євразії повинна вибудовуватися не за національною ознакою, а за системою географічного та економічного районування території, в результаті якого більші адміністративні одиниці створюються вже не за національною, а за економіко-географічною ознакою. Національні автономні області робляться простими частинами цих нових адміністративних одиниць. Принципом формування федерації повинна бути не національність, а реальне географічне і економічне ціле у вигляді краю або області. Вхідні в Росію народи повинні отримати повну можливість розвивати свою індивідуальність і внести свій вклад в загальну союзну справу.

З точки зору формування автономних областей для євразійської держави, на думку представників цієї ідеології, виступає національно-територіальна автономія, яка «має нижчу ступінь самостійності, її компетенція, як правило, поширюється на адміністративну та культурно-мовну сферу» [39, с. 155]. Така автономія має власну систему органів законодавчої та виконавчої влади, сформовану незалежно від центральних органів, та законодавчі повноваження, чітко визначені центром.

Центральні органи держави здійснюють постійний нагляд за діяльністю влади автономії. У разі невідповідності нормативно-правових актів національно-територіальної автономії загальнодержавним законам, вони можуть бути скасовані центральними органами. На території національно-територіальної автономії, поряд з державною мовою, офіційно використовується мова національної спільноти автономного утворення.

У VIII випуску Євразійських Хронік за 1927 рік цієї ж концепції була присвячена стаття В. М. Ільїна «Про євразійський патріотизм», в ній порушувалося питання співвідношенні патріотизму і націоналізму в євразійстві і підкреслювалася неприпустимість одностороннього «російського патріотизму», який може утвердитися тільки «через придушення і витіснення складових Росії-Євразії народностей» [31, с. 14].

Таким чином, концепція спільноєвразійського націоналізму – це спроба піти від етнічної основи націоналізму і оголосити єдиним неогоїстичним видом прихильності до своєї національності – любов до її культури. А оскільки культура Росії-Євразії, як стверджували євразійці, – це плід всіх народів, що її населяють, то і націоналізм повинен бути загальним. З'єднання в євразійському світі цілого ряду народів не означає повного розчинення одного народу в інших, але констатує те, що пов'язує цей народ з іншими мешканцями даного місцезрозвитку, оцінюється вище того, що пов'язує той же народ з його братами по крові або по мові, але не належать до даного місця перебування, таким чином обумовлюється примат духовного культурного споріднення і спільності долі над спорідненістю біологічною.

Євразійська держава являє собою наднаціональне ціле, засноване у відповідності з ідеєю «спільноєвразійського націоналізму». Принцип об'єднання народів має культурно-історичну основу: державнополітична єдність Росії виходить з історичної, геополітичної, економічної, правової і, найголовніше, культурної спільності народів, що живуть в «євразійському місцезрозвитку» [24]. На думку А.

Г. Дугіна спільноєвразійський націоналізм являє собою єдність широко понятого цивілізаційного типу (тому євразійцем може бути росіянин, татарин, грузин, вірменин, – хто завгодно, якщо він розділяє основний вектор євразійства), який складається в самотутню мозаїку, «квітучу складність». Такий націоналізм створюється не на основі якогось одного етнічного еталона, а за цивілізаційним принципом. В такому випадку представники різних етносів, різних релігій, різних культур об'єднані загальним цивілізаційним типом [77, с. 382].

У кожному націоналізмі, на думку євразійців, існують елементи доцентрові, які стверджують єдність даної нації, і сепаратистські, які стверджують своєрідність будь-якої етнічної одиниці і відособленість її від більшої одиниці. Так як кожна етнічна одиниця входить в якусь іншу, більшу, і сама в собі укладає кілька племінних різновидів, то існують націоналізми різної амплітуди, які входять один в одного, як концентричні кола. І якщо відцентрові і доцентрові елементи одного і того ж націоналізму не суперечать один одному, то ті ж елементи двох концентричних націоналізмів один одного виключають. Значить, щоб націоналізм не вироджувався в сепаратизм, кожен член євразійської держави повинен усвідомлювати свою приналежність не тільки до якогось конкретного етносу, а й свою приналежність до євразійського народу, тобто мати відчуття євразійського націоналізму – це злиття всіх приватних націоналізмів воедино. На особливість цих етнополітичних процесів звертає увагу М. М. Алексєєв. Він вважає, що дані процеси постійно існували як приховані, підземні, вулканічні течії, нерідко виривалися назовні і робили чималі потрясіння, і смути. Однак ці етнополітичні «розломи» і «тертя», в кінцевому рахунку, завжди виявлялися більш слабкими, ніж взаємне політичне, господарське і культурне взаємотяжіння євразійських етносів, що входять в симфонічну євразійську особистість.

Таким чином, етнополітична оптика в доктрині євразійців повинна мати наступний результат: культурне єднання, економічне співробітництво і національна

дружба всіх народів Росії-Євразії [6, с. 25]. У даній сфері євразійська держава являє собою наднаціональне утворення, яке базується на основі причетності до євразійського культурного світу і принципі автономії, земель, які входять до нього. Обласний поділ в державі відбувається відповідно до принципу національного самовизначення, а Росія грає роль центру, що задає політичний ідеал [25]. За етнополітичною моделлю проаналізована доктрина може бути представлена поняттям інтеграційної парадигми, де метою є «політична інтеграція, формування єдиної політичної та громадянської нації, де натомість культурні та етнічні особливості залишаються» [39, с. 80].

В спектральному аналізі теорії політики ідеології євразійства спочатку слід акцентувати увагу на концепції «*держави правди*». Вона народилася з усвідомлення євразійцями необхідності розробки своєї теорії держави, яка б спиралася на досвід попередніх, поколінь і органічно виростала з саморозвитку російської культури. У пошуках основоположної ідеї російської держави євразійці звернулися насамперед до «чистого», незіпсованого європеїзацією досвіду Московської Русі, намагаючись там знайти опору для подальшої розробки теорії держави. Головним автором концепції держави правди, що відрізняється як від марксистської теорії відмирання держави, так і від ліберальної теорії конфлікту, став історик Мстислав В'ячеславович Шахматов. В історичному розгляді російського державознавства він бачив джерело російської державної ідеї в чомусь, що йде ще від Київської та Московської Русі, у понятті про моральний обов'язок государя.

Держава в євразійській доктрині є вторинною формою буття культури: державний устрій і управління детерміновані соціально-культурними, геополітичними та етнографічними особливостями євразійського простору, і культурна сфера життя домінує над усіма іншими. Проживаючи на території євразійської держави народ є особливою культурною особистістю, причому сполучною ланкою в багатонаціональній державі є приналежність до єдиного

євразійського культурного світу. Тільки підтримка з боку народу здатна зробити будь-який сталий державний лад стійким, тому такий лад повинен бути втіленням національного ідеалу російського народу, тобто держави справедливої – «держави правди». Практичне втілення «держави правди» євразійці бачили в православній правовій державі, що поєднує тверду владу з народоправством [25]. Таким чином, російська держава в євразійському просторі є тим явищем, що спирається на християнсько-месіанські духовні основи наднаціонального цілого з обов'язковим урахуванням самобутніх інтересів кожної національності.

У своїй статті «Подвиг влади» (1923) філософ розглядає призначення влади, її цілі з точки зору моральних засад. Влада, на його думку, повинна наслідувати Христа і бути слугою народу, в цьому і полягає її подвиг. Тут Шахматов звертається до стародавніх російських літописів, щоб простежити виникнення ідеї подвигу на Русі. Особисті приклади таких князів, як Олександр Невський, Ярослав Всеволодович, Дмитро Донський та інші остаточно переконують автора в тому, що влада на Русі досягалася і міцнішала подвигом. Однак «... становище це відображене <...> в формі особливої ідеально-державної доктрини» [87], яка з'являється тільки в XVI столітті, тобто з часу встановлення Московської монархії. М. В. Шахматов зауважує, що «Росію того часу можна швидше назвати ідеалоправством, ніж теократичною монархією» [87]. У Росії правил не цар, а його «іконний лик», ідеальний образ праведного монарха. З цим пов'язана, по Шахматову, особливість російського права, яке завжди називалося правдою і метою якого було не матеріальне благо, а встановлення правди Божої на землі. Таким чином, «викладений розбір правових цілей подвигу влади, приводить нас до висновку про необхідність побудови нового виду держави поряд з правовою, а саме держави правди» [87]. Держава правди, на думку автора, докорінно протилежна західній правовій державі, за світоглядним аспектом. Перше завжди направлено на подвиг в ім'я ідеалу, в ньому править герой або мученик, а друге являє собою втілений матеріальний інтерес, царство впорядкованої вигоди. Звідси метою

євразійства є відновлення забутої, згаслої після петровських реформ «держави правди». Даний тип держави для її політичної реалізації повинен цементуватися на добродесних засадах любові, правди і доброзичливого співробітництва. Загалом даній концепції притаманна інституційна персоналізація державної влади єдиного політичного початку: будь то імператор, цар чи президент, – всі вони зобов'язані засновувати свої не тільки політичні, але й моральні установки на «правді», і тим самим вести народ різними методами (наси́льство/переконання) на шляхи будівництва істинної держави. В цьому і полягає подвиг влади.

Більш повно ідеал «Держави правди» розкритий М. В. Шахматовим в однойменній статті. М. В. Шахматов ділить джерела права в Стародавній Русі на передання старших і правила, почерпнуті з Біблії. Здійснення ідеалу стало можливим тільки при встановленні теократичної монархії. «Влада царя Російського стала надземельною, наднаціональною, надпартійною. Вона стала владою святого благочестивого самодержця, пастиря доброго, що веде до вічного свої народи» [88, с. 283]. Саме така влада, на думку автора, могла виглядати легітимною в очах народів Євразії. Цей період незаперечної легітимності влади тривав протягом століття. Іван IV Грозний був першим царем, при якому почалося «затемнення» ідеалу. Після обрання нової династії Романових впевненість у непорушності ідеалу похитнулася і розчистила ґрунт для іноземних запозичень. Але ідеал продовжував жити в народі.

«Суттєвою особливістю його походження є те, що давня Русь прийшла до нього не шляхом раціоналістичної конструкції, а шляхом вікового релігійного і політичного досвіду» [88, с. 288]. Позитивні риси ідеалу Шахматов бачить в тому, що релігія не загнана в тісні рамки приватної справи, а біблійні заповіді стають основними нормами політичного керівництва. «Із зовнішнього боку союз релігії і держави проявляється в органічному злитті церкви і держави в одне нерозривне утворення, іменоване царством. У ньому дві влади – цар і митрополит» [88, с. 295].

Головна ідея справедливої держави, «держави правди», яку вона постійно прагнула створити, – підпорядкування державності релігійних цінностей, які мають субстанційне значення. З цього випливає важливий висновок: «держава правди» виявляється не кінцевим ідеалом, встановленим в результаті соціальних перетворень, а тільки етапом на шляху досягнення божественної істини. Ісаєв вважає що «в історії Росії під нашаруваннями різноманітних поглядів і теорій завжди проглядало бажання дотримати цю споконвічну істину, приборкати стихію людської волі, домогтися самопідпорядкування людини релігійно-державній правді» [29, с. 50].

Сутність ідеалу «держави правди» мислитель розкриває в декількох рисах. По-перше, важливу роль в цьому ідеалі грає «ідея підпорядкування держави початку вічності». У такій інтерпретації влада в «державі правди» належить і не царю, і не народу. І правлячі, і керовані віддають владу над собою Богу, тобто фактично заповідями Божими. По-друге, як уже зазначалося вище, «держава правди» виникає по заслuzі, а не в якості раціональної конструкції. По-третє, моральність в такій державі домінує над формально-правовою стороною, що призводить до відмови від регламентації прав і обов'язків верховної влади в формі законів. Західна Європа на відміну від Росії рано відмовилась від ідеалу правди і поступово прийшла до домінування формального, юридичного відношення до права, а потім і до життя. Вихід зі становища автор бачить у відмові від юридичних ідеалів, в поверненні до ідеалу «держави правди».

У євразійському трактуванні перед «державою правди» стоять три завдання: дотримуватися православ'я, «повертати правду на землю» і протистояти абсолютизації матеріального початку в житті народу. Найважливішим був обов'язок «повертати правду на землю». І якщо «державу правди» в принципі можна порівняти з правовою державою Заходу, то виключно в першому може мати місце «подвиг влади», суть якого не вичерпується лише правовою стороною.

«Держава правди і правова держава – два різних світогляди: для першого характерний релігійний пафос, для другого – матеріальні устремління; в першому правлять герої, у другому – сірі, середні люди» [87].

Як вважають автори В. Б. Романовська, і А. В. Кримов «"Держава правди" завжди виявлялася чужим до будь-яких проявів націоналізму, що пояснюється особливостями його історичного формування і християнським ідеалом загальної любові, яким просякнута все його існування. Найважливіша особливість цього ідеалу полягає в пануванні православ'я на всій території країни» [59, с. 37]

Концепція гарантійної держави, обґрунтована пізніше – фактично увібрала в себе концепцію «держави правди», і була докладно викладена в роботі Алексеєва «Про гарантійну державу» (1937). Відповідно до цієї концепції гарантійна держава відрізняється від доктринальної тим, що в ній забезпечується проведення в життя деяких позитивних соціальних принципів, деякої стабілізуючої соціально-політичної програми, яка «може розраховувати на загальне визнання людей вельми різних філософських, наукових і релігійних переконань» [2, с. 373]. При цьому на перший план висувуються такі принципи:

- «матеріальної інтенсифікації життя», тобто розвитку науково-технічної бази заради ліквідації убогості і бідності і з іншого боку, задоволення основних потреб громадян, мінімального середнього рівня заможності;
- «підпорядкованої економіки», де економіка не повинна бути чимось самодостатнім, а спрямовувати кошти, створені в ній на розвиток насамперед духовної і політичної культури;
- «позитивної свободи», виходячи з якої держава забезпечує своїм громадянам не просто свободу від примусу і сваволі державних органів, але ще і свободу саморозкриття своїх інтересів, толерантність до іноказання;

- «організації культури як наднаціонального цілого на національній основі». Під цим принципом мається на увазі створення культури, яка сприяла б свободі саморозкриття національних культур в світі Росії-Євразії;

- «демотизму» або залученість в процес створення культурних цінностей якнайбільшої кількості громадян [70, с. 138].

У моделі подібної держави правляча верхівка формує державний ідеал, а безпосередня управлінська роль відводиться бюрократичному апарату. Відповідно, державні гарантії в сфері управління та права забезпечуються введенням структури керівництва і чітким визначенням прав і обов'язків на всіх рівнях владарювання з подальшим закріпленням цих принципів в державному законі. Моральна ж сторона гарантійної держави пов'язується з самопримусом еліти і її ретельним відбором. Така держава не прагне вселити свій світогляд громадянам насильно. Вона забезпечує проведення в життя деяких позитивних соціальних принципів і соціально-політичних програм, які можуть розраховувати на визнання з боку людей з різними соціально-політичними та культурними поглядами. Гарантійна держава прагне формувати громадську думку відомої культурно-історичної епохи. На відміну від тоталітарної, вона побудована на суспільному визнанні, а не на сповіданні.

В області поглядів на державний устрій євразійці здійснили синтез між старими слов'янофільськими уявленнями про «правду народну» і ідеалом монгольської імперії, взявши останню за якийсь зразок. Отже, найбільш бажаною формою державного устрою країни є *ідеократія*. «Під ідеократією ми маємо на увазі лад, в якому правляча страта відбирається за ознакою відданості одній загальній ідеї-правительки <...> ідеократичні держави мають свою систему переконань <...> (носієм якої є об'єднаний в одну єдину державно-ідеологічну організацію правляче коло)» [80, с. 455]. Як ми бачимо, під цю термінологію підпадає і Радянська і фашистська держави. Дві ці державні системи мали правлячий клас, підібраний за

принципом відданості одній єдиній ідеї (марксизм-ленінізм і фашизм). Як вважають деякі дослідники: «теорія ідеократичної держави – результат змішання радянської системи, тоталітарної ідеології та православ'я, яку вони розуміли тільки як ще один засіб у боротьбі з Заходом» [59, с. 44].

Однак в євразійському проекті чітко визначені риси справді ідеократичної держави:

- ідеократична держава є більш-менш соціалістичною, вона втручається і в економіку, і в ідеологію заради суспільного блага, а державою керує «правляча верхівка». При цьому євразійці конкретно не визначають чи є у цього конгломерату вождь, але припускають, що подібний лідер може іноді з'являтися;
- ідея-правителька повинна відповідати культурі і духу всіх народів, що населяють цю державу (для всіх народів Росії-Євразії – це євразійство);
- примат духовного і культурного споріднення, безперервність місцезрозвитку, відсутність національної нерівності, а також спільність долі в «особливому світі», що служить умовами для формування автаркічності;
- ідеократичній державі необхідна універсальна автаркія. Даний вид автаркії передбачає собою повну релігійну, ідеологічну, політичну і соціально-економічну незалежність від будь-яких інших держав [80, с. 460].

Найбільш повно ця концепція була виражена в статті «Підданство ідеї» (1923) П. М. Савицького. У ній він розгортає послідовну історіософську концепцію «ідеалоправства». Відповідно до цієї концепції «історична особистість створюється в обстановці і при посередництві історичної ідеї» [66, с. 9]. Євразійство і мало стати саме такою ідеєю, великою, величезною, всебічною та позитивною – той, яка перевершує історичну ідею комунізму. Носієм такої ідеї, на думку П. М. Савицького, стає інтелігенція, духовні та інтелектуальні представники народу. Тут

можна говорити про елітарні початку формування владної категорії людей, але заснованої не так на індексі або компетентності, а саме прилучення до ідеї держави.

При цьому будь-яка довговічна форма правління від монархії до демократії «є та чи інша форма істотного ідеалоправства» [66, с. 10]. Як приклад, П. М. Савицький призводить три історично відомих типи правління: «Стародавній Схід, де панувала релігійна ідея», Рим з національно-релігійною ідеєю на чолі і, нарешті, Англію, де всім правила «ідея правової держави» [66, с. 10]. У Росії, на його думку, інше покликання, її ідея має двояке – і національне і світове значення. Вперше євразієць визнає позитивну роль комунізму: «відроджена національна Росія повинна в повній мірі зберегти в позитивному вигляді то світове відчуття, яке в збоченій формі відображене в комунізмі» [66, с. 10]. Це світове почуття полягає у визнанні більшовиками вселенської місії Росії. Але ця місія повинна бути спрямована не на цілі світової революції, а на розвінчання романогерманізму і на нівелювання ідеї про Захід, як світла істинної віри.

У статті «Монархія чи сильна влада» (1927) П. П. Сувчинский розглядає проблему прийнятності для Росії нової монархії. Він доводить, що всі переваги і недоліки монархії кореняться в її відокремленості від державно-правових відносин, від усього народу, при цьому народний суверенітет абсолютно заперечується. У висновку автор робить консеквентну тезу: потрібно шукати майбутні форми російської державності в принципі народної автократії, яка найкращим чином поєднує в собі народний суверенітет з початком народовладарювання. Таким чином, в ідеї народної автократії ми бачимо повторення ідей Трубецького про ідеократичний лад правління, який не може існувати без широкої підтримки народних мас і тому з євразійської точки зору не сумісний з абсолютною монархією.

Вчення про ідеократію займає центральне місце в концепціях євразійців, присвячених державному устрою і суспільному ідеалу. Євразійці вважали фундаментальним підкреслити відміну євразійського культурного світу від

європейського і саме тому надавали таке значення ідеократії в євразійській державі. Крім того, вони хотіли на відміну від марксизму висунути владу ідеї, а не економічних відносин.

Єдина державна ідеологія так органічно пов'язана з єдністю і силою держави, що одне без іншого просто не існує. Деякі автори виводять термін «ідеократичний етатизм» [23, с. 178], розуміючи під цим абсолютизацію державного початку в євразійському союзі, однак це не зовсім коректно, бо євразійці постулювали примат ідей над державною структурою, не заперечуючи останню. Таким чином, в монолітній державі, за визначенням, необхідна моноідеологія, державна ідеологія з ідеєю правительською і її матеріальним носієм, котрим є правлячий відбір, коло (терміни рівнозначні) [54, с. 337].

Будь-яка організація, в тому числі і державна, потребує особливої касты людей, які будуть займатися питаннями управління. Така еліта і отримує назву *провідної верстви*. Спочатку люди висуваються в число керівників природним чином (це або вік – «геронтократія», або володіння таємним знанням – маги, жерці, чаклуни, або сила, сміливість і дар полководця – військові вожді). Згодом члени даної еліти прагнуть зберегти привілейований статус за собою і своєю сім'єю, але «органічно виниклі аристократії схильні до виродження, і в період виродження провідна верства поступово втрачає свою функціональну природу, стаючи все більш і більш паразитичним» [5, с. 449]. Названа теорія провідної верстви набагато ширше за своїм змістом, ніж відповідна їй частина марксистської концепції, так як поняття провідної верстви не тотожне соціально-економічному класу й може бути використано для опису процесу формування інститутів влади на стадії, коли існуючі в племені економічні відносини примітивні.

М. М. Алексєєв, спираючись на роботи економіста і соціолога В. Парето, відзначав існування двох способів поновлення управлінської еліти: інфільтрації (поступового заміщення) і революційної зміни [59, с. 44]. В історії Росії-Євразії на

його думку ці два елементи синтезувалися, при домінуванні останнього, і ці тенденції залишаються.

Крім сталості позитивних принципів державної політики і живильної її ідеї, стабільність суспільного цілого підтримується єдністю провідної верстви, що формує правлячу групу. Єдність досягається завдяки впровадженню в свідомість кожного нового покоління членів правлячої еліти основоположних начал державного будівництва, виражених безпосередньо в ідеї правительці, закріпленої в конституції країни. Сама керівна ідея відображає багатство загальнонаціональної культури і історичний досвід суспільного розвитку. Апелюючи до кодексу Чингісхана Трубецької постулював чесноти, якими повинен володіти представники еліти в євразійській державі. Це, перш за все честь і гідність, примат моральної ієрархії на чолі з богом та абсолютизація духовної сторони людини, яка в свою чергу формує імпліцитний етичний закон.

Головними методами державного впливу на суспільство традиційно є примус і переконання. У ідеократичній державі застосування фізичного примусу повинно бути зведене до мінімуму – будь-яка здорова організація політичної влади прагне використовувати у своїй діяльності головним чином метод переконання. Не заперечуючи ірраціональний характер панування і підпорядкування, заснований на позитивних або негативних емоціях, які відчувають керовані індивіди по відношенню до рішень, і постанови керуючих особистостей, євразійці були переконані, що у зв'язку з надзвичайним ускладненням суспільного життя настійно потрібна зміна існуючих владних відносин шляхом введення в державний апарат начал професіоналізму. Крім того, М. М. Алексєєв однією з функцій провідної верстви вважав організацію культури в її різних проявах на основі внутрішньої переконаності в істині, але без примусу неможливо вимагати визнання деякої ідеології усією громадою. Проте, розмірковуючи про ідеократію, як про режим, вільний від будь-яких проявів партійності, вчений підкреслював: «А це, в свою

чергу, можливо там, де духовні пошуки людства стабілізувалися і де, отже, стабілізувалася так звана громадська думка» [5, с. 590].

Правлячий добір формується за ознакою світогляду, особистої придатності і заслуг, поповнюючись таким чином все новими і новими силами. Він не може бути замкненою кастою, повинен поповнюватися елементами з усіх верств народу з тим, щоб завжди його вищою метою були спільні інтереси особливого світу – Євразії, а не інтереси окремих соціальних груп.

Побудований на принципах громадської самоорганізації правлячий відбір лише віддалено нагадує політичну партію. Головна його відмінність від політичних партій полягає в тому, що останні будуються на основі партикулярного принципу або інтересу, в той час як провідний добір повинен втілювати в собі інтереси цілого. Тому ідеалом для євразійців мислиться суспільство, де існує єдина провідна організація і, отже, однопартійний політичний режим [54, с. 342].

При ідеократії доступ до правлячого прошарку відкритий кожному [80, с. 451], тому згідно з розумінням класичних євразійців, відбір в еліту гарантійного держави повинен був відбуватися на основі *«демотії»* або *органічної демократії* Рад як природної історичної форми організації соціуму в Євразії. Для цього вони пропонували реформувати Ради, створені в більшовицькій Росії, з метою передачі їм більших повноважень і влади. При цьому вони були прихильниками активної державної соціальної політики. Вони хотіли створити в якості інструменту для такої політики партію нового євразійського типу, підбір в яку здійснювався б за ознакою відданості євразійській ідеї.

Ця співучасть не цурається ієрархії, не повинна бути формалізованою в партійно-парламентських структурах. *«Демотія»* передбачає систему земських рад, повітових і національних (в разі малих народів) представництв, вона розвивається на засадах обшинного самоврядування, селянського *«світу»*. Приклад *«демотії»* – виборність настоятеля церкви парафіянами в Московській Русі.

Народ євразійці представляли як сукупність минулих, нинішніх і майбутніх поколінь, що об'єднуються не тільки територією розселення, спільною мовою, історією, а й традицією (в гранично широкому значенні), а також загальною культурою і спільною участю в справі її подальшого розвитку [5, с. 442-443]. Люди, які складають народ в євразійському сенсі, не живуть свідомістю минулих матеріальних цінностей, не пов'язані тільки споживчими інтересами і метою множення добробуту, але органічно вписані в свій місцезрозвиток, відчувають відповідальність перед предками і нащадками, відчувають спадкоємність історичних завдань і орієнтуються в повсякденному житті на постійні ідеали традиційної культури. Народ, демос, в його конкретному бутті уособлює в такій державі момент руху і розвитку; постійна мета, принципи державної діяльності знаменують початок стійкості і постійності. У гарантійній державі веде і діє затверджена в конституції ідея. Вона надихає провідну верству, що представляє собою сукупність її захисників, її «вартою», її слугою [25].

Найбільш повно теорія органічної демократії була розроблена в статті «До питання про перетворення радянського державного ладу», авторство якої швидше за все можна приписати редакторам VI Євразійського збірника (1929), де дається докладний опис демократії, яка за всіма параметрами є антиномією західній демократії. Остання «основною державною кліткою вважає абстрактного індивідуума <...> тому демократія це, за ідеєю, атомістична і механістична, на практиці – егоїстична і буржуазна». [32, с. 78]. Л. П. Карсавін бачить головний порок західноєвропейської філософії в радикальному індивідуалізмі, при якому сама ідея соціальної комунікації та співпраці між індивідами заперечується. Достоевський надзвичайно яскраво висловив цю тезу в своєму творі «Записки з підпілля». Л. П. Карсавін висловлює різке схожі ідеї, він теж не може прийняти «духу Заходу» і внутрішньо повстає проти егоїстичного індивідуалізму представників західної цивілізації, розвиваючи ідею про існування «духу народу» як сукупності безлічі індивідуальних «Я» всього російського етносу. Народ є живий організм, а не атомізована

(відособлена) соціальна структура: «Так, немислимий народ не тільки поза соціальної інтеракції його індивідуумів, а й у відриві від його країни, його клімату тощо» [38, с.162].

Мета демотичної структури, таким чином, полягає в недопущенні відчуження народу від політичного життя держави. Євразійська держава – це держава «спільної справи», що передбачає солідарність народу і влади щодо цілей і завдань держави і співучасть як можна більшого числа громадян в розбудові держави.

На противагу абстрактній одиниці західної демократії євразійці висувують територіальний принцип побудови соціального цілого. Основним осередком суспільства і головним політичним суб'єктом всередині федерації для них «є одиниця населеної території, об'єднана спільними економічними і культурними інтересами» [32, с. 79], тобто місто з прилеглими до нього сільськими районами. Це становить округ, на чолі якого стоїть окружний з'їзд. Євразійці пропонували організувати нову євразійську держава у вигляді союзу автономних округів.

Таким чином, євразійці сформували обґрунтовану політичну теорію зі своїм категоріально-понятійним апаратом. Всі їх інтелектуальні шукання були спрямовані на творення оптимальних умов існування особливої євразійської симфонічної особистості, яка буде включати в себе багато інших народів і культур. Представники даної течії намагалися синтезувати територіальний, економічний, етнічний і культурний фактори в своїх інтелігібельних конструкціях.

ВИСНОВКИ

Підбиваючи підсумки, хочеться констатувати, що євразійська ідеологія має в своєму фундаменті досить ґрунтовні підстави, які вкорінені не тільки в філософських і науково-політичних установах, а й конструювалися на базі світовідчуття поетами, драматургами та письменниками. З цього випливає що євразійська ідеологія – це еволюційний і живий логічний конструкт середовища російської інтелектуальної еліти, який сформувався під політичним каталізатором – революцією 1917 року. Коренем і витоків всіх євразійських ідейних переконань став весь контекст російської літературно-філософської та ідейно-політичної думки XIX століття. Євразійство було детерміновано в свій появі роботами цілого ряду мислителів, серед яких в першу чергу треба виділити представників слов'янофільства та пізнього слов'янофільства, а саме: Ф. М. Достоевського, Н.Я. Данилевського, – а також окремо акцентувати увагу на вченні К. Н. Леонтьєва. Хоча вплив ідей Гоголя, Чаадаєва, Пушкіна та інших теж треба враховувати.

Всі вищезгадані мислителі були просякнуті самотніми настроями, які протиставлялися ідейно-політичній гегемонії Заходу. Незважаючи на різноманітні підсумки їх інтелектуальних пошуків (Достоевський – почвенічеський панпрораславізм, Леонтьєв – візантизм, Данилевський – панславізм), вони всі можуть вважатися прокладателями шляху в сторону концептуального оформлення інтегральної ідеології євразійства. Всі ці філософи внесли непомірний внесок в формування теоретико-філософської євразійської проблематики, яку вирішили ортодокси даної ідеології – Трубецькой, Савицький, Карсавін та інші.

Теоретичним ядром євразійської ідеології служить онтологія симфонічної особистості, соборного суб'єкта в різних формах його прояву, під приматом православної віри. Два найважливіших системоутворюючих чинника – православ'я і соборність лежать в основі цієї ідеології.

Дана ідеологія не універсальна й усюдисуща (як наприклад лібералізм, комунізм, соціальний демократизм і т. д.), її оптика спрямована на конкретну історичну спільність або симфонічну особистість – євразійський світ. Автори прагнули розробити оптимальну ідеологію, яка буде збігатися з природою їх часу та особливостями розвитку їхньої держави. У підставі феномена ідеології світу-Євразії лежить проблема сутності Росії, її витоків, місця в історії, в навколишньому світі, характер її взаємин з іншими культурно-історичними типами, а також її природне бажання до збереження своєї національно-культурної самобутності, що тим самим заперечує світову всепоглиненість і інтенцію на ідейну гегемонію.

Євразійство було і залишається єдиним плином російської політичної і громадської думки, яке осмислено поставило собі завдання подолати європоцентристські установки у всіх сферах політичної діяльності, стверджуючи локальність розвитку різних політичних структур на основі їх культури. Останні представники даної ідейної течії ставили на чільне місце як диспозицію розвитку всіх інших соціальних сторін буття особи, суспільства і держави.

Особливістю інтерпретації політичної ідеології євразійців служить їх переконаність в тому, що справжня ідеологія – це метафізичний конструкт на основі самобутнього світовідчуття і формування на ньому теоретичної парадигмальної бази, яка надалі стане ідейно-політичною платформою для подальшого соціального реформаторства.

Понятійно-категоріальний апарат політичної теорії євразійської ідеології: місцерозвиток, соборність, правлячий відбір, ідеократія, спільноєвразійський націоналізм, автаркія – це все являє собою методологічну основу для побудови цілісної системи євразійської політичної моделі. Кожен з названих концептів є вузловим поняттям для формування і розгляду загальної панорами ідеології євразійства. Виходячи з них можна прийти до висновку, що євразійська модель

формування і функціонування держави значно відрізняється від шовіністичного імперіалізму, а також і від похмурого і злобного космополітичного більшовизму.

Мислителі даної течії аналізували корінні історичні фактори впливу на політичну систему і соціальну рефлексію на неї. Вони стверджували верховенство локального і самобутнього в формуванні держави. Таким чином вони прийшли до особливого світу-Євразії, яка є автракічною федеративною державою, з однопартійною (можливо і з двопартійною) парламентською системою, яка підвладна ідеократичному Абсолюту. У даній системі монархічна або республіканська компонента абсолютно не важлива, вона є вторинною, що конструюється за допомогою ідеї-правительки. Однак важливим фактором є демотичний інститут в державі, заснований на виборах рад.

Цивілізаційний і геополітичний аспект несе в собі центроформуючу роль в даній ідейній доктрині, його аналіз приніс найважливіші теоретичні постулати негативної сторони європеїзації і потенції формування свого унікального продукту життеустрою. Вслід за слов'янофілами вони висунули антиєвропейський порядок в філософсько-політичному дискурсі та актуалізували його теоретичними побудовами.

Таким чином євразійці сформували унікальну ідеологічну модель, яка фундаментально відрізнялася від традиційних ідеологій тієї епохи. На жаль, через децентралізованість рух швидко розпався, проте актуальність ідейних конструкцій даних авторів привертає увагу багатьох вчених і донині.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Eagleton Terry. Ideology. New York: Longman, 1994. PDF. – 328 p.
2. Алексеев Н. Н. О гарантийном государстве. Русский народ и государство. Москва: АГРАФ, 2000. – 373 с.
3. Алексеев Н. Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи. Москва: АГРАФ, 1998. – 449 с.
4. Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. Москва: АГРАФ, 1998. – 449 с.
5. Алексеев Н. Н. Теоретическое государствоведение. Государственное устройство. Государственный идеал. Москва: АГРАФ, 1998. – 449 с.
6. Антонюк О. В. Основи етнополітики: навчальний посібник для студентів Вищих Навчальних Закладів. Київ: МАУП, 2005. – 432 с.
7. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Москва: издательство «Э», 2016. – 512 с.
8. Бердяев Н. А. Русская идея. Москва: издательство «Э», 2016. . – 512 с.
9. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Москва: Республика, 1994. – 415 с.
10. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в 8 томах, том 6. Москва: Художественная литература, 1991. – 624 с.
11. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в 8 томах, том 8. Москва: Художественная литература, 1991. – 570 с.
12. Грибоедов А. С. Горе от ума. СПб: Азбука, 2016. – 348 с.
13. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва: Известия, 2003. – 606 с.
14. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. СПб: Азбука, 2018. – 464 с.
15. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти томах, том 27. Ленинград: Наука, 1984. – 463.

16. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти томах, том 11. Ленинград: Наука, 1984. – 571 с.
17. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти томах, том 10. Ленинград: Наука, 1984. – 447 с.
18. Достоевский Ф. М. Подросток. СПб: Азбука, 2019. – 608 с.
19. Дугин А. Г. Философия политики. Москва: Арктогея, 2004. – 616 с.
20. Дугин А. Г. Основы евразийства. Москва: Арктогея, 2002. – 800 с.
21. Евразийский Временник. Берлин: Книга III: Евразийское книгоиздательство, 1923 – 178.
22. Еремеев А. Е. «Идеология евразийства: основные категории». Вестник Российского университета дружбы народов. Cyberleninka.ru. Web. 2007. <https://cyberleninka.ru/article/n/ideologiya-evraziystva-osnovnye-kategorii>.
23. Замалеев А. Ф. Учебник русской политологии. СПб: СПбГУ, 2002. – 185 с.
24. Замаараева Е. И. «Нация и национализм в философии евразийства». Соловьевские исследования. Cyberleninka.ru. Web. 2016. <https://cyberleninka.ru/article/n/natsiya-i-natsionalizm-v-filosofii-evraziystva>.
25. Замаараева Е. И. «Учение о государстве в философии евразийцев». Вестник университета. Cyberleninka.ru. Web. 2014. <https://cyberleninka.ru/article/n/uchenie-o-gosudarstve-v-filosofii-evraziystva/viewer>.
26. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Москва: Республика, 2005. – 386 с.
27. Зеньковский В. В. . История русской философии. Глава XI. «Почвенники». Аполлон Григорьев. Н. Н. Страхов. Ф. М. Достоевский. Париж: YMCA-PRESS, 1989. – 437 с.
28. Зеньковский В. В. История русской философии. Москва: Академический проект, Раритет, 2001. – 880 с.

29. Исаев И. «Евразийство: идеология государственности». Российская цивилизация. Ecsocman.ru. Web. 2015. http://ecsocman.hse.ru/data/718/894/1217/005_Isaev.pdf.
30. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. – 107-117с.
31. Ильин В. Н. О евразийском патриотизме. Евразийская хроника. Вып. VIII. Париж: Евразийское книгоиздательство, 1927.
32. К вопросу о преобразовании советского государственного строя. Статья без автора, от редакционной коллегии. Евразийский сборник. Кн. VI. Прага-Париж: Издательство евразийцев, 1929.
33. Карсавин Л. П. Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах». Путь. Орган русской религиозной мысли. № 2. 1926.
34. Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии. Москва: Новый мир, 1991. – 258 с.
35. Карсавин Л. П. Основы политики. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Москва: Наука, 1993. – 386 с.
36. Карсавин Л. П. Уроки отреченной веры. Евразийский временник Кн. IV. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. – 448 с.
37. Карсавин Л. П. Феноменология революции. Евразийский Временник. Кн. V. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1927. – 311 с.
38. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Том 1. Москва: Ренессанс, 1992. – 325 с.
39. Коршук Р. М. Етнополітологія: Навчальний посібник. Київ: Алерта, 2011. – 200 с.
40. Кривошеева Е. Г. Пореволюционное эмигрантское течение – евразийство. Москва, 1995. – 148-164 с.

41. Кулешов М. С. «Роль и значение концепции потенциального православия нехристианских религий Евразии в социальной философии классического евразийства». Социально-политические науки. Cyberleninka.ru. Web. 2018. <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-i-znachenie-kontseptsii-potentsialnogo-pravoslaviya-nehristianskih-religiy-evrazii-v-sotsialnoy-filosofii-klassicheskogo>.
42. Леонтьев К. Н. Записки отшельника. Москва: Эксмо, 2016. – 576 с.
43. Леонтьев К. Н. Сочинения. Том 5. Elib.shpl.ru. Web. 2017. <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/47078-t-5-vostok-rossiya-i-slavyanstvo-1912>.
44. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. Москва: Академический проспект, 2017. – 503 с.
45. Лесевицкий А. В. «Ф.М. Достоевский как предшественник евразийства». Гуманитарные научные исследования. Human.snauka.ru. Web. 2013. <https://human.snauka.ru/2013/10/3668>.
46. Логовиков П. В. Научные задачи евразийцев. Тридцатые годы. Париж. 1931.
47. Лушников О. В. «Евразийская идея и ее критики». Актуальные вопросы современной науки. Cyberleninka.ru. Web. 2008. № 1. <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziyskaya-ideya-i-ee-kritiki>.
48. Люкс Л. «Евразийство и консервативная революция». Политическая концептология. Politconcept.sfedu.ru. Web. 2016, №1. <https://politconcept.sfedu.ru/2016.1/09.pdf>.
49. Манхейм К. Диагноз нашего Времени. Москва: Юристъ, 1994. – 700 с.
50. Маслин М. А. «Константин Леонтьев и евразийство. Уроки отечественного консерватизма». Тетради по консерватизму. Essaysonconservatism.ru. Web. 2014, №3. <http://essaysonconservatism.ru/wp-content/uploads/2017/06/40-39-1-PB.pdf>.
51. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Том 1. Москва: Прогресс, 1993. – 527 с.

52. Новикова Л. И., Сиземская И.Н. Мир России – Евразия: антология. Москва: Высшая школа, 1995. – 245 с.
53. Осинский И. И. «Становление евразийства». Евразийство и мир. Ciberleninka.ru. Web. 2014. <https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-evraziystva/viewer>.
54. Пащенко В. Я. Идеология евразийства. Москва: МГУ им. Ломоносова, 2000. – 381 с.
55. Політологія. Сучасні Терміни і Поняття. Л. Д Клімчанська, Я. Б. Турчин, Н. М. Хома. Львів, 2015. – 516 с.
56. Прокуденкова Ольга Викторовна. «Категория «Месторазвития» в концепции евразийцев». Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. Ciberleninka.ru. Web. 2012. <https://cyberleninka.ru/article/n/kategoriya-mestorazvitiya-v-kontseptsii-evraziytsev>.
57. Пушкин А. С. Второй том «Истории русского народа» Полевого. Полное собрание сочинений в 10 томах. Ленинград: Наука, Том 7, 1978. – 97-100 с.
58. Пушкин А. С. Избранные Сочинения в двух томах. Том первый. Москва: Художественная литература, 1980. – 814 с.
59. Романовская В. Б., Крымов А. В. Евразийская доктрина государства и права. Ниж. Новг.: Издательство нижегородского университета, 2010. – 99 с.
60. Савицкий П. Н. Евразийство. Опыт систематического исследования. Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.
61. Савицкий П. Н. Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.
62. Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии. Савицкий П. Н. Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.
63. Савицкий П. Н. Евразийство. Основы евразийства. Москва: Арктогея-Центр, 2002. – 800 с.
64. Савицкий П. Н. Европа и Евразия. Савицкий П. Н. Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.

65. Савицкий П. Н. Месторазвитие русской промышленности. Берлин: Издание евразийцев, 1932. – 161 с.
66. Савицкий П. Н. Подданство идеи. Евразийский Временник. Кн. III. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. – 178 с.
67. Савицкий П. Н. Единство мироздания Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.
68. Савицкий П. Н. Православие как основа идеологии. Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. – 464 с.
69. Садовский Я. Д. Из дневника «Евразийца». Евразийский временник. Кн. IV. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. – 448 с.
70. Самохин А. В. Евразийство как идейно-политическое течение в России XX века. Москва: МГОПУ им. Шолохова, 2004. – 203 с.
71. Селиверстов С. В. «Истоки евразийства в представлениях российской эмиграции 1920-х годов: интеллектуальная преемственность или ситуативная обусловленность?» Ecsocman.hse. Web.
<http://ecsocman.hse.ru/data/2013/06/21/1251226284/5.pdf>.
72. Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1991. – 88 с.
73. Сич О.І. «Евразийская концепция культуры Николая Трубецкого». Исторична панорама. Politics.ellib.org.ua. Web. 2007.
<http://politics.ellib.org.ua/pages-4750.html>.
74. Соколов А. В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие. Москва: Начала, 1992.
75. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство. Русский вестник. 1888. – 200-256 с.
76. Сувчинский П. П. Идеи и методы. Евразийский временник. Кн. IV. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. – 448 с.

77. Сувчинский П.П. К познанию современности. Евразийский временник. Кн. V. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1927. – 311 с.
78. Тарасов К. Н. «Обоснование тождества государства, общества и церкви через понятие 'симфонической личности' в социально-политической доктрине евразийства». Вестник Челябинского государственного университета. Siberleninka.ru. Web. 2011. <https://cyberleninka.ru/article/n/obosnovanie-tozhdestva-gosudarstva-obschestva-i-tserkvi-cherez-ponyatie-simfonicheskoy-lichnosti-v-sotsialno-politicheskoy-doktrine>.
79. Толстой Н. И. Трубецкой и Евразийство. Н. С. Трубецкой История культура, язык. Москва: Прогресс, 1995. – 799 с.
80. Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Москва: Эксмо, 2019. – 569 с.
81. Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков. Наследие Чингисхана. Москва: АГРАФ, 2000. – 560 с.
82. Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме. Наследие Чингисхана. Москва: АГРАФ, 2000. – 560 с.
83. Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство. Наследие Чингисхана Москва: АГРАФ, 2000. – 560 с.
84. Трубецкой Н.С. У дверей. Реакция? Революция? Наследие Чингисхана. Москва: АГРАФ, 2000. – 560 с.
85. Хоружий С. С. Карсавин, евразийство и ВКП. Вопросы философии. Москва. 1992.
86. Чаадаев П. Я. Философические письма. Перевод Шаховского. СПб: Азбука 2020. – 224 с.
87. Шахматов М. В. Подвиг власти: опыт по истории государственных идеалов в России. Евразийский временник. Кн. III. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. – 178 с.
88. Шахматов М. Государство правды. Евразийский временник. Кн. IV. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. – 448 с.